



UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE - MILANO

Dottorato di ricerca in Studi umanistici. Tradizione e contemporaneità

Ciclo XXIX

INSTITUT CATHOLIQUE DE TOULOUSE - TOULOUSE

Cycle de doctorat. Faculté de Philosophie

S. S. D. M-FIL/03, M-FIL/01, M-FIL/06

Fino al sacrificio.

**La condizione morale dell'uomo
secondo Vladimir Jankélévitch**

Coordinatrice:

Chiar.ma Prof.ssa Cinzia BEARZOT

Direttori di tesi:

Chiar.mo Prof. Francesco BOTTURI

Chiar.mo Prof. Andrea BELLANTONE

Tesi di Dottorato di:

Giulia MANIEZZI

Matricola: 4211972

Anno accademico 2015/2016

a chi ha fatto silenzio per permettermi di ascoltare

«Cette Kitiège de lumière est au fond de nos cœurs;
chaque homme peut la retrouver,
l'espace d'une occurrence,
dans la simplicité d'un cœur virginal,
et revivre ainsi la première matinée du monde:
il redevient alors, pendant une minute, *celui qui va*,
et qui s'avance dans le jour clair
comme pour une promenade aux champs»

Vladimir JANKÉLÉVITCH

INDICE

INTRODUZIONE	IV
--------------------	----

CAPITOLO 1.

Il compito della filosofia prima

1. Lo spazio e il compito della filosofia prima	p. 10
1.1. L'empiria e i suoi paralogismi	p. 13
1.2. La morte come annichilimento dell'empiria	p. 24
1.3. La metempiria.....	p. 36
1.4. La nichilizzazione delle essenze.....	p. 54
1.5. Le <i>sérieux métaphysique</i> : l'effettività	p. 79
1.6. L'effettività elusa.....	p. 92
1.7. L'effettività come mistero: l'apparizione.....	p. 107

CAPITOLO 2.

Tra tempo e creazione

2. Tra tempo e creazione	p. 116
2.1. La metafisica della creazione: il progetto generale	p. 118
2.2. Il Fiat originario come decisione libera	p. 125
2.3. Il Fiat originario come decisione libera (II): l' <i>ipséité</i>	p. 163
2.4. L'istante creatore.....	p. 173

CAPITOLO 3.

Tra purezza e impurità

3. Tra tempo e creazione	p. 191
3.1. Dalla creazione alla creatura. Purezza e impurità: teoria generale.....	p. 192
3.1.1. L'atto umano (I): fare ed essere.....	p. 200
3.1.2. L'atto umano (II): istante e intervallo.....	p. 211
3.1.3. L'atto umano (III): affermazione e negazione.....	p. 226
3.2. Dalla creatura alla creazione. Purezza e impurità: teoria particolare	p. 236
3.2.1. Purificazione senza purismo: l' <i>innocence ultérieure</i>	p. 244
3.2.2. La purezza dell'amore	p. 265
3.2.3. Amare <i>fino</i> alla morte: il sacrificio.....	p. 276

I TEMI SPECULATIVI: UNA RIPRESA p. 292

BIBLIOGRAFIA p. 306

APPENDICE: RÉSUMÉ p. 363

INTRODUZIONE

Scegliere come protagonista di una tesi dottorale Vladimir Jankélévitch significa destinare il proprio lavoro a muoversi su sentieri ancora del tutto o parzialmente inesplorati.

La ricezione del pensiero di questo Autore, infatti, non solo è un fenomeno relativamente recente nel panorama filosofico italiano, ma è anche un processo ancora in corso. Se già sul finire degli anni Cinquanta e negli anni Sessanta sono fiorite alcune riflessioni sul filosofo russo naturalizzato francese¹, è nel corso degli anni Settanta e poi a partire dalla metà degli anni Ottanta con la morte di Jankélévitch, che il dibattito italiano ha dedicato un'attenzione più costante a questa personalità così difficilmente localizzabile in una ben precisa tradizione filosofica².

Non molto diverso, a ben vedere, è stato il destino che ha riservato a Vladimir Jankélévitch la sua Francia, paese dove è cresciuto e si è formato fin da quando i genitori hanno deciso di trasferirsi a Parigi. Benché fin dagli anni Cinquanta non siano mancati articoli e pubblicazioni dedicati alla presentazione e alla ricostruzione della filosofia jankélévitchiana³, anche il panorama francese ha per lo più dimostrato un

¹ Cfr. per esempio D. CAMPANALE, recensione a *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, in «Rassegna di scienze filosofiche», XII(1959), 4, pp. 367-369; A. CANILLI, *L'ironia nel pensiero di Vladimir Jankélévitch*, in «Il Pensiero», 9(1964), 1-3, pp. 105-124; E. VERONDINI, *L'odissea morale nel pensiero di Vladimir Jankélévitch*, in «Giornale di Metafisica», (XVI)1961, 3-4, pp. 384-401; B. FAZIO ALLMAYER, *La coscienza morale e il problema del riscatto e della austerità nel pensiero di Vladimir Jankélévitch*, in «I problemi della Pedagogia», XII(1967), 3, pp. 471-489.

² Cfr. per esempio F. PITTAU, *Il volere umano nel pensiero di Vladimir Jankélévitch*, Libreria Editrice dell'Università Gregoriana, Roma 1972; M. L. FACCO, *Il "Traité des vertus" di Vladimir Jankélévitch*, in «Giornale di Metafisica», XXX(1975), 4, pp. 405-433; G. GIULIETTI, «Je-ne-sais-quoi» e «Presque-rien» nel filosofare di Vladimir Jankélévitch, in «Filosofia oggi», IV(1981), pp. 227-235; E. LISCIANI PETRINI, *Memoria e poesia. Bergson, Jankélévitch, Heidegger*, E.S.I., Napoli, 1983; M. L. FACCO, *Vladimir Jankélévitch e la metafisica*, Università di Genova, Genova 1985.

³ Cfr. A. FOREST, recensione a *Traité des vertus*, in «Revue thomiste», 52(1952), pp. 165-167; cfr. M. BARTHELEMY, *Le "Traité des vertus" de Vladimir Jankélévitch: étude critique*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 56(1951), 4, pp. 406-435; cfr. J. WAHL, *La philosophie première de V. Jankélévitch*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 60(1955), n°1-2, pp. 161-244; cfr. L. VAX, *Du Bergsonisme à la Philosophie Première*, in «Critique», 11(1955) n. 92, pp. 36-52.

interesse frammentario e discontinuo nei confronti di questo filosofo, il cui pensiero è stato valorizzato soprattutto grazie all'infaticabile lavoro di studiosi che lo hanno conosciuto personalmente⁴ e si sono fatti promotori di quella che più che una *riscoperta* di Jankélévitch andrebbe chiamata una vera e propria *scoperta*.

Come in Italia, anche in Francia si è registrata una relativa inversione di rotta a partire dagli anni Settanta quando hanno iniziato a comparire i primi studi più sistematici consacrati al pensiero jankélévitchiano⁵. E tuttavia questi scritti hanno in comune la tendenza a una certa settorialità: dedicati principalmente alla morale e alla musicologia di Jankélévitch, tendono a circoscrivere un'area di indagine senza inquadrarla nel centro vivente della filosofia jankélévitchiana. Così che il risultato prodotto è spesso quello di una partizione più o meno artificiale che non fornisce l'adeguata chiave di accesso per la profonda e vera comprensione del percorso tracciato da questo apatriota della filosofia francese del Novecento⁶.

Lo stesso inconveniente si verifica spesso anche nel caso delle presentazioni di carattere generale che, volte a ripercorrere trasversalmente i temi portanti della sua riflessione, spesso si limitano a evocare i temi e i problemi senza far luce sul fondo speculativo a partire dal quale tali temi e tali problemi vengono elaborati e acquisiscono così consistenza filosofica.

A ciò si aggiunge il fatto che, benché il numero degli studi su Jankélévitch sia decisamente in crescita rispetto al passato – e questo grazie anche alla pubblicazione di opere postume che ne hanno rilanciato la centralità e ne hanno rivelato l'attualità⁷ –, ancora diversi sono gli aspetti della filosofia jankélévitchiana che mancano di una ricostruzione strutturata e teoreticamente pregnante.

⁴ Tra questi si ricordano per esempio Catherine Clément, Élisabeth de Fontenay, Lucien Jerphagnon e Françoise Schwab.

⁵ Cfr. per esempio L. JERPHAGNON, *Vladimir Jankélévitch ou de l'Effectivité. Présentation, choix des textes, bibliographie*, Seghers, Paris, 1969; cfr. AA.VV., *Écrit pour Vladimir Jankélévitch*, a cura di Monique Basset, Flammarion, Paris 1978; cfr. il numero 75 della rivista *L'Arc* interamente dedicato a Jankélévitch (*Vladimir Jankélévitch*, in «L'Arc» 75(1979), pp. 1-88).

⁶ Cfr. V. JANKÉLÉVITCH, *Quelque part dans l'inachevé*, Gallimard, Paris 1978, pp. 115, 242; trad. it. di V. Zini, a cura di E. Lisciani Petrini, *Da qualche parte nell'incompiuto*, Einaudi, Torino 2012, pp. 93, 197.

⁷ Cfr. per esempio il testo *Vladimir Jankélévitch, L'esprit de résistance. Textes inédits 1943-1983*, a cura di F. Schwab, Albin Michel, Paris 2015.

In particolare, a guardare da vicino la letteratura critica oggi disponibile, si può individuare la mancanza di un'analisi critica dettagliata a proposito del testo jankélévitchiano fondamentale dal punto di vista teorico per la comprensione di qualsivoglia altro aspetto del suo sistema filosofico: *Philosophie première. Introduction à une philosophie du «Presque»*⁸. Benché non manchino recensioni o introduzioni, più o meno brevi, a questo scritto del 1954 che Jankélévitch definisce come la sua «métaphysique»⁹, ancora oggi non esiste nessun lavoro monografico che ne ripercorra dall'interno il cammino e ne renda visibili le fondamenta e le articolazioni.

Ciò implica, come diretta conseguenza, che anche le opere jankélévitchiane che hanno goduto di maggior fortuna e di maggior attenzione, come quelle più specificatamente morali, spesso siano state oggetto di una lettura particolareggiata che, tuttavia, non soffermandosi sul nesso intrinseco tra morale e metafisica, è rimasta una lettura di superficie.

È quanto si può riscontrare, per esempio, a proposito del *Traité des vertus*, testo pubblicato per la prima volta nel 1949 e poi riedito, in versione accresciuta, tra il 1968 e il 1972. Nonostante in questa monumentale opera siano racchiusi tutti i nodi teorici fondamentali dell'antropologia e della morale di Jankélévitch, manca uno studio dettagliato che rintracci, al di là dei singoli nuclei concettuali, il fondamento teoretico dell'ampio e articolato discorso che Jankélévitch svolge nelle oltre «785 pages»¹⁰ tra citazioni classiche, esempi concreti e immagini poetiche.

Non diverso è il destino di scritti come *L'austérité et le mythe de la pureté morale*, risalente al 1954, e *Le Pur e l'Impur* del 1960, che hanno goduto di ben poca attenzione da parte della storiografia passata e non sono meno periferici in quella presente. La ragione di ciò può essere rintracciata proprio nella natura liminare di questi due volumi che fondono, nel loro procedere, argomenti metafisici e argomenti morali, così che solo l'adeguato ancoramento alla metafisica di *Philosophie première* può restituire la profondità di queste pagine jankélévitchiane.

Questo quadro di generale inattualità, tuttavia, non è affatto un fenomeno postumo né tantomeno accidentale. Lo stesso Jankélévitch era ben consapevole dell'intempestività

⁸ V. JANKÉLÉVITCH, *Philosophie première. Introduction à une philosophie du «Presque»*, PUF, Paris 1954.

⁹ V. JANKÉLÉVITCH, *Une vie en toutes lettres*, édition établie, préfacé et annotée par Françoise Schwab, Liana Levi, Paris 1995, p. 325.

¹⁰ *Ivi*, p. 320.

della sua filosofia quando, nell'agosto del 1954, dichiarava all'amico Louis Beauduc «L'époque et moi, nous ne nous intéressons pas. Je travaille pour le XXI^e siècle»¹¹, per poi aggiungere: «siècle qui discutera mes idées avec passion contrairement au XX^e»¹². Jankélévitch, cioè, è stato un filosofo fuori-tempo e forse lo è tuttora.

Il presente studio, allora, è il tentativo di tornare sulle pagine di *Philosophie première* per attestarne la centralità nel corpus di testi jankélévitchiani e per ricostruirne il percorso generale e gli snodi principali, anche a partire dal richiamo di quegli autori della storia di filosofia che sono gli interlocutori privilegiati di Jankélévitch.

Il punto di partenza di questo lavoro, allora, non può che coincidere con il punto di avvio del testo jankélévitchiano che, precedente nella sua prima sezione secondo un andamento tutto negativo, è innanzitutto volto a delineare lo spazio e il compito della filosofia prima *per esclusione*. È, infatti, a partire dalla considerazione dello statuto ontologico di quelli che si possono chiamare, con un'espressione impiegata dallo stesso Jankélévitch a proposito di Bergson, i *piani di realtà* sperimentabili tramite la percezione e tramite il logos che Jankélévitch arriva a scartare una doppia coincidenza: quella tra piano metafisico e piano empirico, da un lato, e quella tra metafisico e metempirico, dall'altro. Attraverso il rimando a due esperienze – la morte e l'atto del pensiero nichilizzatore – che, attestando la relatività dell'empiria e della metempiria, ne rivelano la rispettiva non autosussistenza ontologica, Jankélévitch ne inferisce la non ultimità: né l'empirico né il metempirico possono essere il Primo.

Questo primo tratto del percorso argomentativo di Jankélévitch è ricostruito nel primo capitolo intitolato *Il compito della filosofia prima*, che è come una sorta di prolegomeno necessario per poter giungere in modo fondato alla formulazione della tesi di fondo del presente lavoro.

Tale tesi può essere sinteticamente espressa in questi termini: rendere ragione della condizione morale dell'uomo così come è presentata nel pensiero di Vladimir Jankélévitch significa affrontare la questione metafisico-morale della relazione tra Assoluto e relativo.

¹¹ *Ivi*, p. 331.

¹² *Ivi*, p. 332.

È quanto diviene possibile dimostrare attraverso le altre due tappe del presente lavoro che, a partire dalla cornice più generale delineata da quanto detto *via negationis* a proposito della filosofia prima, ne scandiscono l'andamento secondo cerchi concentrici.

La prima di esse, infatti, poggia proprio sulle acquisizioni del primo capitolo della tesi e coincide con la ricostruzione del secondo e decisivo tratto del cammino argomentativo di *Philosophie première*.

Analizzato nel capitolo centrale della tesi, tale secondo tratto coincide con l'elaborazione da parte di Jankélévitch della *metafisica della creazione*. Una volta attestata l'insufficienza ontologica dell'empirico e del metempirico, Jankélévitch, infatti, compie un vero e proprio salto teorico che dà inizio alla parte propriamente costruttiva della sua filosofia prima, al cui centro si colloca la dottrina dell'Assoluto come *Atto* che, liberamente e senza ragioni, pone l'essere e la normatività a esso intrinseca, ovvero fa essere quel piano empirico che si sperimenta mediante la percezione e fa sussistere quel piano metempirico di cui si fa esperienza mediante l'intellezione.

Non solo: è in questa sezione che Jankélévitch interpreta l'Assoluto anche come Amore, approdando così a una concezione della creazione come *Faire* che si esercita non solo *dal nulla*, ma anche *per nulla*.

Con la presentazione della fisionomia dell'Assoluto jankélévitchiano e dell'intrinseca connessione tra il tema della creazione e quello della temporalità, esplicitamente istituita dalle pagine di *Philosophie première* che fanno coincidere il *Fiat* originario e l'Istante cronotetico, si raggiunge il vertice del cammino ascendente di Jankélévitch che dal *fatto* – l'empiria e la metempiria – risale al *Fare* – l'Assoluto – che ne è la fonte.

Da qui, allora, si può dare inizio al tratto conclusivo che, ridiscendendo dal *Fare* al *fatto* e, in particolare, all'uomo, completa il cammino teorico e chiude il cerchio, non vizioso, di *Philosophie première*.

Intitolato *Tra purezza e impurità*, il terzo capitolo della tesi è costruito intorno alla coppia concettuale *pureté-impureté* e alla sua polisemia. In particolare, il privilegio ermeneutico accordato a tali nozioni deriva proprio dall'impiego che ne fanno il nono e il decimo capitolo di *Philosophie première* quando, riferendosi al Creatore e alla creatura, definiscono il primo *Sujet pur* e la seconda *sujet impur*. L'aver ripercorso la

metafisica della creazione, allora, si conferma il punto di partenza imprescindibile per poter accedere all'ultima tappa del presente lavoro, volta a dare dimostrazione dei due nodi principali intorno ai quali tale lavoro è stato costruito.

Innanzitutto, è il discorso jankélévitchiano su purezza e impurità che permette di mostrare quanto si è anticipato, ovvero che quando Jankélévitch si sofferma a descrivere la condizione morale dell'uomo lo fa a partire da un interrogativo metafisico in senso stretto, formulabile in questi termini: è possibile per l'uomo fare esperienza dell'Assoluto?

Secondariamente, il terzo capitolo della tesi è diretto a dimostrare la positività della risposta jankélévitchiana a questa domanda.

Attraverso la descrizione dei caratteri che fanno dell'uomo un soggetto impuro, caratteri che vengono delineati per contrappunto rispetto alla fisionomia dell'Assoluto presentata dalla metafisica della creazione e riassumibile sotto la nozione di purezza, Jankélévitch non intende pensare una radicale separazione tra creatura e Creatore. Tutto al contrario: intende prendere massimamente sul serio la condizione di relatività che compete essenzialmente all'uomo, senza per questo rinunciare a vedere in tale condizione la via lungo la quale l'uomo può *farsi* simile all'Assoluto.

Questo farsi simile è ciò che si verifica nell'amore in quanto atto umano che, riproducendo la logica del *Fare* originario, tende a ridurre al minimo la distanza intrascendibile tra Assoluto e relativo. Il più alto compimento di questa approssimazione, infine, non può che coincidere con il punto apicale di massima realizzazione dell'amore: il *sacrificio*.

È questo percorso in tre momenti che il titolo della tesi vuole evocare sinteticamente.

CAPITOLO 1

Il compito della filosofia prima

1. Lo spazio e il compito della filosofia prima

Chi volesse comprendere il centro vivente della filosofia di Vladimir Jankélévitch si troverebbe come gravato dalla necessità di confrontarsi attivamente con *Philosophie première*¹³, opera del 1954 in cui prende corpo nella maniera forse più esplicita, benché non per questo più chiara e immediata, l'interrogativo di fondo che anima tutta la riflessione dell'Autore. Si tratta effettivamente di un testo fondatore e inaggrabile che mette in campo quasi tutti i temi jankélévitchiani¹⁴, riprendendo, da un lato, una serie di

¹³ V. JANKÉLÉVITCH, *Philosophie première. Introduction à une philosophie du "Presque"*, PUF, Paris 1954¹; PUF, Paris 1986². *Philosophie première* ancora oggi è uno dei testi di Jankélévitch su cui la letteratura critica si è meno soffermata. Attualmente non esistono monografie dedicate a *Philosophie Première* e il numero degli studi ad essa destinati non è cospicuo. Tra i più sistematici, si possono ricordare: J. WAHL, *La philosophie première de V. Jankélévitch*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 60 (1955), n°1-2, pp. 161-244; L. VAX, *Du Bergsonisme à la Philosophie Première*, in «Critique», 11(1955) n. 92, pp. 36-52; E. RIVERSO, *Vladimiro Jankélévitch o alle soglie dell'ineffabile*, in «Giornale di Metafisica», 4(1959), pp. 502-537; F. PITTAU, *Il volere umano nel pensiero di Vladimir Jankélévitch*, Università Gregoriana Editrice, Roma 1972, pp. 38-55; M. L. FACCO, *Vladimir Jankélévitch e la metafisica*, Università di Genova, Genova 1985; T., ESPINASA, *Vladimir Jankélévitch: Filosofía primera. Introducción a una filosofía del "casi"*, in «Rev. Filos. Mex.», 1986, n.19, pp. 475-479; G. ROGNINI, *Meraviglia e stupore. Il pathos metafisico di Vladimir Jankélévitch*, in «Humanitas», 6(1989), pp. 799- 842; D. WOLFRAM BREUKER, *La «démonique hyperbole» ou la Philosophie première de Vladimir Jankélévitch: (une théologie du «nescioquid»?)*, in «Lignes» 1996/2 (n° 28), pp. 90-105; F. COADOU, *Pour une lecture de Philosophie première de Vladimir Jankélévitch (1954)*, in «Le Philosophoire» 2001/3, n°15, pp. 197-202; A. FABRIS, *L'impossible relation avec l'absolu. À propos de Philosophie première de Vladimir Jankélévitch*, in E. LISCIANI PETRINI (a cura di/sous la direction de), *In dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, Vrin/Mimes, Paris 2009, pp. 69-82.

¹⁴ La profonda interazione di *Philosophie première* con gli altri testi jankélévitchiani è ormai ampiamente riconosciuta dalla letteratura critica e costituisce un punto di comune accordo. François Coadou, per esempio, pone l'attenzione sul nesso che unisce *Philosophie première* al progetto morale di Jankélévitch, nonostante non manchi di sottolineare che tale opera rappresenta un vero e proprio *unicum* nella produzione jankélévitchiana (cfr. *Pour une lecture de Philosophie première de Vladimir Jankélévitch (1954)*, cit., p. 200). Dello stesso parere anche Adriano Fabris (cfr. *L'impossible relation avec l'absolu*, cit., p. 69) e Lucien Jerphagnon (cfr. L. JERPHAGNON, *Vladimir Jankélévitch ou de l'Effectivité. Présentation, choix des textes, bibliographie*, Édition Seghers, Paris 1969, p. 15). La medesima idea mi pare che si possa

questioni che sono oggetto già degli scritti giovanili¹⁵ e, dall'altro, anticipando problemi che troveranno ampia trattazione nelle opere della maturità¹⁶. Dinanzi a un testo così peculiare per stile e per andamento di pensiero¹⁷, lo sforzo che viene richiesto al lettore è del tutto simile a quello di cui parla Henri Bergson ne *L'intuition philosophique* a proposito dell'effettiva comprensione di un sistema filosofico: si tratta di cogliere quel «point unique»¹⁸ che rappresenta ciò che il filosofo «avait dans l'esprit»¹⁹ e che è «quelque chose de simple, d'infiniment simple, de si extraordinairement simple que la philosophie n'as jamais réussi à le dire»²⁰. Tale sforzo, allora, non consisterà in altro se non nel determinare chiaramente la domanda filosofica sottesa ai dieci capitoli dell'opera, per potere seguire lo svolgimento interno del discorso senza perdere di vista il progetto complessivo di Jankélévitch che, come si cercherà di mostrare, risponde a un'esigenza teoretica ben precisa: ripensare lo spazio e il compito della filosofia prima,

ritrovare anche nell'impostazione della monumentale monografia di Alexis Philonenko che organizza la terza parte del suo lavoro intorno alla trilogia costituita da *Philosophie première*, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque rien*, testo del 1957, e *La mort* del 1966 (cfr. A. PHILONENKO, *Jankélévitch. Un système de l'éthique concrète*, Édition du Sandre, Paris 2011).

¹⁵ Si pensi in particolare ai saggi giovanili sul bergsonismo e sulla filosofia della vita e, soprattutto, alle due monografie del 1931 e del 1933 dedicate a Henri Bergson e a Schelling (cfr. V. JANKÉLÉVITCH, *Premières et dernières pages*, Seuil, Paris 1994; V. JANKÉLÉVITCH, *Henri Bergson*, Alcan, Paris 1931¹; 2^a ed. aum., PUF, Paris 1959; trad. it. a cura di G. Sansonetti, *Henri Bergson*, Morcelliana, Brescia 1991; V. JANKÉLÉVITCH, *L'Odyssee de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, Alcan, Paris 1933).

¹⁶ Si pensa, per esempio, al terzo capitolo di *Philosophie première* dedicato alla morte che condensa in poche pagine quanto verrà ampiamente affrontato nell'imponente testo del 1966 *La mort* (cfr. V. JANKÉLÉVITCH, *La mort*, Flammarion, Paris 1966; tr. it. a cura di E. Lisciani Pettrini, *La morte*, Einaudi, Torino 2009).

¹⁷ François Coaudou definisce il pensiero jankélévitchiano esposto in *Philosophie première* come un pensiero che segue un «modèle temporel» e, in ultima analisi, musicale (cfr. *Pour une lecture de Philosophie première de Vladimir Jankélévitch (1954)*, cit., p. 197). Adriano Fabris parla, ugualmente, di un «dynamisme spécifique» che si serve, sulla scia di Bergson, di concetti fluidi (cfr. *L'impossible relation avec l'absolu*, cit., p. 69).

¹⁸ H. BERGSON, *L'intuition philosophique* (1911), in *Œuvres. Édition du centenaire*, textes annotés par André Robinet, introduction par Henri Gouhier, PUF, Paris 1991², p. 1347; tr. it. a cura di G. Perrotti, *Il pensiero e il movente*, Olschki Editore, Città di Castello 2001, p. 92.

¹⁹ *L'intuition philosophique*, in *Œuvres*, cit., p. 1347.

²⁰ *Ibidem*. Si tratta di una frase che lo stesso Jankélévitch cita ripetutamente, anche in riferimento al proprio metodo di indagine e di comprensione del bergsonismo. Per comprendere autenticamente il cuore della dottrina bergsoniana, infatti, Jankélévitch si propone non tanto di fare ciò che Bergson ha fatto, ma di fare come Bergson ha fatto: si propone cioè di cogliere l'interrogativo che ha guidato Bergson e che costituisce quel punto irriducibile intorno al quale si costituisce l'unità del bergsonismo. Cfr. V. JANKÉLÉVITCH, *Hommage solennel à Henri Bergson*, in «Bulletin de la Société française de philosophie» 1960; poi in V. JANKÉLÉVITCH, *Premières et dernières pages*, cit., p. 88. Sullo stesso punto, cfr. anche *Henri Bergson*, 1959, p. 28; trad. it., cit., p. 43.

al fine di individuare ciò che è autenticamente metafisico al di là di quelle che, a Jankélévitch, paiono riduzioni, più o meno surrettizie, della metafisica²¹.

Attraverso un confronto critico con alcuni momenti della storia della filosofia, Jankélévitch procede lungo una via in prima battuta negativa²² per chiarire che cosa, a suo parere, la metafisica *non è e non può essere* e, secondariamente, delinea i contorni di una filosofia prima che sappia cogliere e mostrare ciò che, nel dato, è sempre al di là di esso, ciò che, cioè, è autenticamente meta-fisico.

Per questo, allora, nel seguente capitolo sarà necessario procedere attraverso tre sezioni principali, ognuna delle quali ha a tema uno dei tre piani²³ del reale che Jankélévitch presenta e discute in *Philosophie première*: l'empirico, il metempirico e il metafisico²⁴.

²¹ In *Philosophie première* i termini «philosophie première» e «métaphysique» sono equivalenti. La testimonianza più eloquente di tale coincidenza è una lettera indirizzata da Jankélévitch all'amico Louis Beauduc e datata 6 gennaio 1951. In questa occasione Jankélévitch afferma: «J'écris *Pour une philosophie première*. Ma métaphysique. Je me suis embarqué pour ces terres inconnues au moment des plus cruelles angoisses de l'été. J'avance ligne par ligne. Je ne sais trop de quoi je parle. Qu'est-ce que c'est, en somme, la philosophie première? J'ai grand peur d'en sortir jamais» (V. JANKELEVITCH, *Une vie en toutes lettres*, édition établie, préfacé et annotée par Françoise Schwab, Liana Levi, Paris 1995, p. 325). Oltre a essere un documento importante, in quanto permette di conoscere quello che doveva essere il titolo originario del testo – *Pour une philosophie première* – questa lettera attesta l'equivalenza dei due termini nel linguaggio jankélévitchiano.

²² La centralità dell'andamento negativo del discorso jankélévitchiano, sia rispetto a certi sistemi filosofici, sia rispetto a certe opzioni di fondo, è ben evidenziato da Jean Wahl (cfr. *La philosophie première de V. Jankélévitch*, cit., pp. 161, 171), ma anche, più recentemente, da François Coadou (cfr. *Pour une lecture de Philosophie première de Vladimir Jankélévitch* (1954), cit., p. 200), il quale, tuttavia, quando afferma che l'essenziale del testo jankélévitchiano risiede nella critica dei sistemi filosofici, mi sembra accentuare eccessivamente il confronto di Jankélévitch con i filosofi evocati lungo il testo (cfr. *ivi*, p. 197).

²³ Giorgio Rognini parla di «gradini» nell'impianto filosofico di Jankélévitch (cfr. *Meraviglia e stupore. Il pathos metafisico di Vladimir Jankélévitch*, cit., p. 802). Tuttavia, mi sembra più opportuno parlare di «piani di realtà», riprendendo, per altro, un'espressione che lo stesso Jankélévitch utilizza a proposito di Bergson (*Henri Bergson*, 1959, p. 103; trad. it., cit., p. 133), per evitare che si possa pensare a una gradazione scalare che porterebbe dall'empirico al metempirico e dal metempirico al metafisico, idea che Jankélévitch respinge apertamente in diversi luoghi di *Philosophie première*. Ciononostante, mi pare importante segnalare che Jankélévitch stesso impiega il termine «gradin» in apertura del secondo capitolo di *Philosophie première* a riguardo dell'«hyperbole métaphysique» (*Philosophie première*, cit., p. 30). Ciò, tuttavia, non mi pare contraddire quanto detto fino ad ora. Infatti, è l'accesso al metafisico che avviene mediante un superamento contestuale dell'empirico e del metempirico e che, dunque, consta di due «gradini». Si ritornerà approfonditamente su questo punto quando si discuterà del rifiuto jankélévitchiano della dialettica come metodo di accesso alla metafisica.

²⁴ La tripartizione di Jankélévitch ricorda quella a cui allude Jean Wahl nella *Préface* di *Vers le concret* quando presenta i «trois philosophes» a cui dedica rispettivamente una sezione del testo

L'obiettivo sarà duplice. Da un lato, si mostrerà come per Jankélévitch sussista una radicale impossibilità di pensare il metafisico a partire dall'empirico o, meglio, di ricavare il metafisico dalla semplice estensione indefinita dell'empirico stesso, e come, ugualmente, si dia l'impossibilità di un accesso al metafisico a partire dal metempirico. Dall'altro, si proverà a illuminare, come di riflesso, il senso della filosofia prima di Jankélévitch come filosofia che, al di là della pura apparenza fenomenica e della pura idealità metempirica, riconosce il metafisico come il darsi stesso del reale in quanto darsi *effettivo*. Si tratterà, cioè, di mostrare come il metafisico stesso non sia altro che la radicale *gratuità* del darsi dell'empirico e del metempirico, gratuità che, mentre segna l'impossibilità di ridurre il metafisico all'empiria e alla metempiria²⁵, tuttavia, si rende già intravedibile nella morte e nella nichilizzazione delle essenze.

Infine, il terzo momento, dedicato all'esistenza come quoddità, permetterà di spiegare in che senso si possa applicare alla filosofia di Jankélévitch ciò egli stesso dice della filosofia bergsoniana come filosofia «mystique»²⁶: «le mysticisme ne serait autre chose en ce sens que le réalisme, c'est-à-dire l'humiliation de l'entendement devant les faits»²⁷.

1.1. L'empiria e i suoi paralogismi

Nel primo capitolo di *Philosophie première*, che si apre significativamente con un'enunciazione in forma di negazione, Jankélévitch inizia il suo percorso di

del 1932 e lo fa in questi termini: «James est originariement un physiologiste; Whitehead un logicien et un mathématicien; Gabriel Marcel est parti d'une réflexion métaphysique» (J. WAHL, *Vers le concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine*, Vrin, Paris 1932, p. 4).

²⁵ In alcuni momenti si prenderà in considerazione anche la posizione assunta da Jankélévitch nei confronti di alcune dottrine che nel corso della storia della filosofia hanno emblematicamente rappresentato l'indebita riduzione della metafisica all'empirico o al metempirico.

²⁶ *Henri Bergson*, 1959, p. 228; trad. it., cit., p. 288. Si avrà modo di chiarire e approfondire il senso del misticismo jankélévitchiano alla fine del presente capitolo.

²⁷ *Ibidem*. Emanuele Roverso descrive così il percorso metafisico di Jankélévitch: «la sua è come una fenomenologia che, mettendo tra parentesi il mondo e la concettualizzazione scientifica, [...] sa che oltre la mondanità e il concetto scientifico e matematico non c'è che l'ineffabile e l'inattingibile [...]» (E. RIVERSO, *Vladimiro Jankélévitch o alle soglie dell'ineffabile*, cit., p. 505).

delineazione della fisionomia della filosofia prima discutendo e rifiutando la tesi secondo cui il dominio della metafisica si aprirebbe, di diritto, *a partir*e dall'empiria, cioè dalla «réalité concrète, palpable et pondérable»²⁸ che, sottoposta a un processo di «sublimation ou exténuation progressive»,²⁹ sarebbe in grado di liberare tutti i propri «pouvoirs ontoscopiques»³⁰.

Per poter seguire lo sviluppo del discorso jankélévitchiano e comprenderne il significato ultimo, pare indispensabile procedere fin da subito su due piani distinti benché non separati. Da un lato, occorre comprendere quali sono i caratteri propri dell'empirico, qual è cioè il suo statuto ontologico, e in virtù di quali ragioni l'empirico, o meglio, come si vedrà, una considerazione meramente empirica dell'empirico, non possa in alcun modo garantire l'accesso all'autentica dimensione metafisica. Contestualmente, sarà indispensabile tenere a mente i riferimenti storico-filosofici cui rimanda continuamente Jankélévitch, in modo più o meno diretto, ma sempre funzionale alla costruzione del suo discorso personale.

Occorre innanzitutto richiamare i luoghi in cui Jankélévitch presenta, se non una definizione rigorosa di empiria, quanto meno una descrizione di ciò che si deve intendere con questo termine. Nonostante il sostantivo «empiria» o l'aggettivo «empirico» compaiano nella riflessione jankélévitchiana fin dai primi scritti risalenti agli anni Trenta³¹, è solo in *Philosophie première* che Jankélévitch si sofferma compiutamente a chiarirne il significato: «[...] l'empirie n'est jamais qu'un mode d'adaptation de la créature au monde de l'action ou de la spéculation, à l'univers des forces physiques et au champ social des personnes [...]»³². Per empiria, dunque, si deve intendere il mondo mutevole dei fenomeni, delle cose materiali, «des corps ou des substances désignées par des substantifs»³³. Si tratta cioè del mondo necessariamente

²⁸ *Philosophie première*, cit., p. 3.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ivi*, p. 4.

³¹ Cfr. per esempio la tesi complementare di dottorato del 1933 dal titolo *Valeur et signification de la mauvaise conscience*, Alcan, Paris 1933¹, poi ampliata e ripubblicata in seconda edizione con il titolo *La mauvaise conscience* nel 1951. (Cfr. *La mauvaise conscience*, PUF, Paris 1951; poi in V. JANKÉLÉVITCH, *Philosophie morale*, édition établie par Françoise Schwab, Flammarion, Paris 1998, pp. 41-201). I termini compaiono ripetutamente anche nella tesi di dottorato del 1933 *L'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*.

³² *Philosophie première*, cit., p. 5.

³³ *Ivi*, p. 154.

finito, partitivo e contingente³⁴ di cui l'uomo fa esperienza mediante un'apprensione immediata mossa da un'esigenza pratica³⁵. Dunque, per indicare sinteticamente i due elementi che contraddistinguono l'empiria, si dovrebbe dire che essa è il mondo polimorfo di ogni esperienza possibile colto tramite la *percezione*.

Anche in questo caso la trattazione procede per via negativa: piuttosto che enunciare direttamente i caratteri dell'empiria, Jankélévitch discute cinque paralogismi che, riuniti, darebbero origine al «monstre d'une empirie métempirique»³⁶, cioè all'assurda pretesa di oltrepassare i limiti dell'empiria *a partire* dall'empiria stessa, nel vano tentativo di guadagnare una dimensione anempirica, se non addirittura metempirica³⁷.

Il primo paralogismo è quello che afferma, indebitamente, la possibilità di *percepire l'infinito* o *percepire all'infinito*³⁸, misconoscendo il carattere necessariamente finito di ogni esperienza, la quale, «aux températures moyennes de l'empirie»³⁹, non può essere che percezione o rappresentazione *finita* di un dato a sua volta *finito*. Contrariamente a quanto pensa «le réalisme dogmatique»⁴⁰, ogni percezione ha sempre inevitabilmente

³⁴ Jankélévitch, riprendendo l'immagine platonica, parla dell'empirico come di quel mondo fantasmatico di ombre che i prigionieri della caverna vedono riflesse nella semi-oscurità (*ivi*, pp. 154-155). Jankélévitch, in un altro passaggio, si riferisce anche all'apriorismo kantiano, che avrebbe il merito di aver compreso e mostrato come l'empiria non possa mai costitutivamente essere «ontophanie» (*ivi*, p. 5). Ciò non significa, tuttavia, che Jankélévitch condivida la distinzione tra fenomenico e noumenico. Al contrario, come si vedrà, Jankélévitch rifiuta chiaramente ogni ipostatizzazione di un mondo ontologicamente altro rispetto all'empirico, ma anche ogni impostazione che postuli, dal punto di vista gnoseologico, una dimensione del tutto inaccessibile che si celerebbe *dietro* il dato.

³⁵ Jankélévitch si riferisce ad essa anche con il termine platonico di «doxa» (*ivi*, p. 121) e, per indicarne la finalità pratica, fa l'esempio degli uomini d'affari che «s'empresment, négocient, trafiquent» (*ivi*, p. 154).

³⁶ *Ivi*, p. 5.

³⁷ In realtà, benché Jankélévitch annunci cinque paralogismi, nel testo ne vengono discussi solamente quattro. Inoltre, Jankélévitch non esplicita i paralogismi in questione, ma li sottintende in modo che il lettore li debba ricostruire per via indiretta. Infine, mi pare significativo segnalare come nella letteratura critica manchino quasi completamente studi dedicati a questa sezione della filosofia jankélévitchiana. Un'eccezione è rappresentata dalla breve presentazione dei paralogismi che si trova nella monografia di Alexis Philonenko (cfr. *Jankélévitch. Un système de l'éthique concrète*, cit., pp. 386-371).

³⁸ *Philosophie première*, cit., p. 6

³⁹ *Ivi*, p. 5.

⁴⁰ *Ivi*, p. 6. Non è facile comprendere esattamente a cosa si riferisca Jankélévitch quando parla di realismo dogmatico, dal momento che nel testo mancano riferimenti diretti a qualsivoglia autore o opera. Tuttavia, data la generale impostazione bergsoniana di queste pagine di *Philosophie première*, mi pare possibile avanzare l'ipotesi per cui Jankélévitch stia pensando a quella posizione filosofica da cui Bergson si è più volte distanziato. Si tratterebbe, cioè, del realismo come teoria secondo la quale l'oggetto si darebbe indipendentemente dal ruolo del soggetto percipiente. Due passaggi di Bergson mi paiono sostenere questa ipotesi. Il primo

una «portée»⁴¹ che, da un lato, determina, *via negationis*, il perimetro entro il quale l'atto di percezione può effettivamente esercitarsi, e, dall'altro, fissa, in positivo, le condizioni di possibilità della percezione stessa. Per Jankélévitch, che evoca indirettamente il celebre esempio bergsoniano dell'occhio e della vista⁴², ciascun organo è, in modo ambivalente, ciò che permette di percepire e ciò che impedisce al soggetto di percepire *al di là* di un determinato registro. Il principio fondamentale che Jankélévitch

risale al primo capitolo di *Matière et mémoire*, in cui Bergson, discutendo l'alternativa tra idealismo e realismo, afferma: «le réaliste part en effet de l'univers, c'est-à-dire d'un ensemble d'images gouvernées dans leurs rapports mutuels par des lois immuables, où les effets restent proportionnées à leurs causes, et dont le caractère est de n'avoir pas de centre, toutes les images se déroulant sur un même plan qui se prolonge indéfiniment» (H. BERGSON, *Matière et mémoire*, in *Œuvres*, cit., p. 177). Allo stesso modo, in un altro passo di *Matière et mémoire*: «Pour le réalisme, en effet, l'ordre invariable des phénomènes de la nature réside dans une cause distincte de nos perceptions mêmes, soit que cette cause doive rester inconnaissable, soit que nous puissions l'atteindre par un effort (toujours plus ou moins arbitraire) de construction métaphysique» (*ivi*, p. 215). Inoltre, a sostegno di questa ipotesi si possono citare altri due passi de *L'énergie spirituelle* e, in particolare, della sezione intitolata *Le cerveau et la pensée : une illusion philosophique*, pubblicata nella *Revue de Métaphysique et de morale* con il titolo *Le parallogisme psycho-physiologique*. Innanzitutto mi paiono illuminanti le righe in cui Bergson afferma: «Dire que la matière existe indépendamment de la représentation, c'est prétendre que sous notre représentation de la matière il y a une cause inaccessible de cette représentation, que derrière la perception, qui est l'actuel, il y a des pouvoirs infinis et des virtualités cachées : enfin c'est affirmer que les divisions et articulations visible dans notre représentation sont purement relatives à notre manière de percevoir» (H. BERGSON, *L'énergie spirituelle*, in *Œuvres*, cit., p. 962). Poco più avanti: «[...] insensiblement on arrive à ériger le cerveau et les mouvements intracérébraux en choses, c'est-à-dire en cause cachées derrière une certaine représentation et dont le pouvoir s'étend infiniment plus loin que ce qui en est représenté» (*ivi*, p. 965). A proposito del realismo, cfr. anche H. BERGSON, *Matière et mémoire*, in *Œuvres*, cit., pp. 161-162, 167, 175-179, 202, 215-216, 284, 318, 346-350, 357-363, 368, 369; H. BERGSON, *L'énergie spirituelle*, in *Œuvres*, cit., pp. 962-969; H. BERGSON, *La pensée et le mouvant*, in *Œuvres*, cit., p. 1318.

⁴¹ *Philosophie première*, cit., p. 5.

⁴² In queste pagine jankélévitchiane non compare direttamente il nome di Bergson e tuttavia non è difficile cogliere il riferimento al secondo capitolo de *L'évolution créatrice* in cui Bergson presenta e discute l'esempio dell'occhio umano e del suo funzionamento. In particolare, mi pare interessante richiamare un passaggio di Bergson rispetto al quale il ragionamento jankélévitchiano sul primo parallogismo si dimostra straordinariamente vicino: «la vision est une puissance qui atteindrait, en droit, une infinité de choses inaccessibles à notre regard. Mais une telle vision ne se prolongerait pas en action ; elle conviendrait à un fantôme et non pas à un être vivant. La vision d'un être vivant est une vision efficace, limitée aux objets sur lesquels l'être peut agir : c'est une vision *canalisée*, et l'appareil visuel symbolise simplement le travail de canalisation» (*L'évolution créatrice*, in *Œuvres*, cit., p. 575). Il rimando esplicito a Bergson a proposito dell'occhio e della vista si avrà, invece, nel capitolo nono (*Philosophie première*, cit., p. 209).

riafferma, allora, è che «l'expérience n'est pas possible que dans ce qui précisément l'incarne et, l'incarnant, l'entrave»⁴³.

La stessa idea è ripresa e approfondita a proposito del secondo paralogismo, la cui discussione permette a Jankélévitch di soffermarsi su un ulteriore aspetto della percezione sensibile: essa è necessariamente finita in quanto necessariamente *partitiva*, cioè diretta a un percepito che, in sé, è sempre particolare e che, inoltre, è sempre più o meno deformato dallo sguardo di colui che lo percepisce. In gioco c'è una triplice finitudine che l'esempio del campo visivo, ancora bergsoniano, permette di illustrare con chiarezza. Innanzitutto, la percezione si compie sempre a partire da un determinato punto di vista, cioè quello del soggetto che, localizzato in un certo spazio, non può che condizionare, se non alterare, ciò che viene percepito. Che si tratti dell'«optique de ciron» o dell'«optique de géant»⁴⁴, in ogni caso la prospettiva sarà sempre egocentrica, intendendo per egocentrismo l'impossibilità di trascendere l'unilateralità del percipiente. In secondo luogo, il campo visivo è sempre «une aire locale»⁴⁵ che, isolata sulla «toile de fond de l'horizon»⁴⁶, circoscrive inevitabilmente una zona di percettibilità limitata. In terzo luogo, infine, i bisogni utilitari del soggetto fanno sì che non si veda neppure tutto ciò che si *potrebbe* vedere e che, di per sé, sarebbe già una porzione assai ridotta in seno alla totalità del visibile. A essere percepiti, infatti, sono solo i «centres d'intérêt pour l'action»⁴⁷.

Eppure, come già si diceva a proposito del primo paralogismo, questo triplice carattere partitivo della percezione empirica è la *condizione stessa* dell'empiria: ogni percepito è tale solo mediante il contrasto con tutto ciò che lo circonda e che viene progressivamente escluso dal campo della percezione concreta. Mediante la discussione del secondo paralogismo, allora, Jankélévitch intende ribadire la pluralità irriducibile

⁴³ *Philosophie première*, cit., p. 6. Sebbene non compaia direttamente, è qui in gioco una delle nozioni centrali della filosofia jankélévitchiana, quella di «organe-obstacle», che, mutuata da Bergson, è una vera e propria costante teoretica. Sul significato e sulle occorrenze principali di tale espressione si ritornerà nel terzo capitolo del presente lavoro, quando si prenderà in considerazione la nozione di *impureté*.

⁴⁴ *Ivi*, p. 7. Questa immagine torna, quasi inalterata, anche nel testo del 1957 *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque rien*. Cfr. V. JANKÉLÉVITCH, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque rien*, PUF, Paris 1975; 2^a ed. aum., Seuil, Paris 1980: tomo I, *La manière et l'occasion*; tomo II, *La méconnaissance. Le malentendu*; tomo III, *La volonté de vouloir*; trad. it. di C. Bonadies, *Il non-so-che e il quasi niente*, Marietti, Genova 1987, p. 30.

⁴⁵ *Philosophie première*, cit., p. 7.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*.

dell'empiria, pluralità di punti di vista e di percepiti, che non si danno se non come parti di un insieme. Ecco allora che diventa chiaro come, restando sul piano dell'empiria, non si può mai fare esperienza della totalità⁴⁸, ma, tutt'al più, di una «totalisation caricaturale»⁴⁹. Anche nei casi in cui l'attenzione del soggetto sia rivolta a un unico oggetto, come nel monoideismo e, in generale, in ogni forma di ossessione⁵⁰, non si realizza mai altro che una totalità *apparente*, la quale, in verità, conferma, per via di litote, che l'elezione di un percepito avviene sempre a prezzo di infinite limitazioni⁵¹.

⁴⁸ Se si volesse descrivere tale totalità, secondo i criteri dell'empiria, si dovrebbe dire che essa è l'insieme inscindibile del possibile, cioè del percepito, dell'impercettibile e del non percepito (cfr. *ivi*, p. 8).

⁴⁹ *Ivi*, p. 6.

⁵⁰ Occorre ricordare che Jankélévitch, tramite Bergson, è entrato in contatto con studi di psicologia e psicopatologia, come testimoniano, ad esempio, i numerosi riferimenti a Gustav Fechner, Théodule Ribot e Pierre Janet nell'*Henri Bergson*.

⁵¹ Il medesimo argomento ritorna anche nel testo del 1957 *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque rien* che ripropone, mediante altra formulazione, quanto *Philosophie première* ha presentato circa la percezione e la sua portata conoscitiva nei primi tre paralogismi. Nel terzo paragrafo del primo capitolo, infatti, Jankélévitch ritorna, come di riflesso, sull'idea per cui l'approccio empirico, cioè la percezione, è sempre e inevitabilmente fonte di conoscenza limitata, contornata da una zona di ignoranza che Jankélévitch nomina come *Nescioquid*. Mediante la percezione, infatti, si giunge a un sapere che non abbraccia tutto il reale e questo «pour une simple raison de fait qui est l'insuffisance psychologique de ma connaissance» rispetto alla quale si dà sempre un residuo di conoscibilità. Il *Nescioquid*, in questo caso, indica ciò che io *ancora* non conosco, ma che forse un altro conosce e che io stesso, in seguito, potrò sapere grazie al fatto che al «savoir su, mais incomplet d'aujourd'hui» si aggiunge «le savoir achevé de demain». La nescienza, dunque, non è altro che «le marge non encore réduite entre science totale et science relative»: a livello empirico, ciò che si ignora è dello stesso ordine del conosciuto ed è tanto determinabile quanto ciò che si conosce. L'ignoranza che accompagna ogni conoscenza empirica, allora, è sempre locale e temporanea, cioè limitata a una porzione di reale che ancora non è conosciuta, ma che di principio è conoscibile (*Le Je-ne-sais-quoi et le presque rien*, tomo I, *La manière et l'occasion*, cit., p. 44; trad. it., cit., pp. 27-28). La stessa idea è espressa anche in *Philosophie première*: «à la continuation empirique manque quelque chose qui est non point du tout un je-ne-sais-quoi, nescio quid, mais au contraire un je-sais-bien-quoi, un scio quid qui est aussi "aliquid" [...]. [...] ce manque exprime bien pourtant une manière d'incomplétude [...]» (*Philosophie première*, cit., p. 142). A partire da questo argomento Jankélévitch formulerà la distinzione tra *enigma* e *mistero* su cui si ritornerà nel presente capitolo. Nelle pagine jankélévitchiane sul primo e sul secondo paralogismo, si possono facilmente rintracciare due punti teorici di chiara vicinanza con la teoria bergsoniana della percezione. Si tratta dell'idea per cui ogni percezione è sempre un'apprensione *limitata* sia rispetto alla totalità del percepibile sia rispetto al percepibile stesso, di cui si colgono solo quegli aspetti che rispondono ai bisogni pratici del soggetto. Tutto ciò trova corrispondenza in numerosi passaggi bergsoniani. A tal proposito, mi pare interessante richiamare due passi di *Matière et mémoire*: «Ce que vous avez donc à expliquer, ce n'est pas comment la perception naît, mais comment elle se limite, puisqu'elle serait, en droit, l'image du tout, et qu'elle se réduit, en fait, à ce qui vous intéresse». Altrove: «La perception n'est alors qu'une sélection. Elle ne crée rien ; son rôle est au contraire d'éliminer de l'ensemble des images toutes celles sur lesquelles je n'aurais aucune prise, puis, de chacune des images retenues elles-mêmes, tout ce qui n'intéresse pas les besoins de l'image

Un ulteriore argomento, nuovamente di matrice bergsoniana, riconferma l'impossibilità di guadagnare la totalità sul piano empirico. Il terzo paralogismo, infatti, consiste nel concepire la differenza tra la parte e il tutto come una semplice differenza di grado. Tuttavia, se la totalità è effettivamente tale, se cioè è «totalité ouverte et infinie»⁵², non può che essere di tutt'altro ordine rispetto alla somma e all'integrazione reciproca delle parti⁵³. Empiricamente, infatti, anche se si potesse contemplare la globalità delle cose esistenti⁵⁴, il tutto che si otterrebbe non sarebbe altro che uno

que j'appelle mon corps» (*Matière et mémoire*, cit., p. 190 e 360; cfr. anche pp. 361, 362). Il carattere specificatamente pratico della percezione è ribadito da Bergson anche in altri luoghi del medesimo testo: cfr. *ivi*, pp. 179, 216, 218, 360. Un altro elemento dice di questa vicinanza Bergson-Jankélévitch: Jankélévitch conosceva molto bene la teoria bergsoniana della percezione in tutte le sue articolazioni e ne è dimostrazione diretta il terzo capitolo dell'*Henri Bergson*, e in particolare il paragrafo intitolato *Souvenir et perception*. Inoltre, non è superfluo notare che, al di là di alcuni rimaneggiamenti secondari, il nucleo centrale di tale terzo capitolo rimane invariato nel passaggio dalla prima edizione del 1931 alla seconda edizione del 1959 (cfr. *Henri Bergson*, Alcan, Paris 1931¹, pp. 105-182 e in particolare pp. 128-147 e *Henri Bergson*, 1959, cit., pp. 80-131 e in particolare pp. 96-108; trad. it., cit., pp. 107-164 e in particolare pp. 125-138). D'altra parte, il legame di Jankélévitch con Bergson è imprescindibile. Si tratta non solo di un'affinità filosofica, come si proverà a mostrare in questo lavoro, ma anche di un rapporto di profonda stima personale che dal 1923 proseguirà fino alla morte di Bergson nel 1941. Ne è testimonianza la corrispondenza tra i due, ricostruibile a partire da H. BERGSON, *Correspondances*, in *Mélanges*. Textes publiés et annotés par André Robinet, PUF, Paris 1972. Si veda ad esempio la lettera che Bergson invia il 12 maggio 1924 a Jankélévitch, in occasione della pubblicazione dell'articolo *Deux philosophes de la vie*. In essa si legge: «Ou je me trompe beaucoup, ou ce premier travail présage des œuvres qui seront une importante contribution à la pensée philosophique» (*Correspondances*, p. 1090). Un'altra preziosa fonte è l'insieme di lettere che Jankélévitch invia all'amico Louis Beauduc tra il 1923 e il 1980. Proprio da due di queste, datate rispettivamente 28 giugno 1930 e 25 dicembre 1930, si apprende che Bergson, dopo aver letto il testo in versione manoscritta, intende eccezionalmente redigere la prefazione per la monografia jankélévitchiana in uscita nel 1931 (cfr. V. JANKÉLÉVITCH, *Une vie en toutes lettres*, cit., p. 183, 192). Infine, di notevole importanza è anche la lettera indirizzata da Bergson a Jankélévitch il 6 agosto 1930. L'abate Palhoriès, direttore della collana «Les grands philosophes» in cui viene pubblicato l'*Henri Bergson*, la riporta in apertura della prima edizione. A colpire positivamente Bergson non è solo la precisione nella ricostruzione dei problemi fondamentali, ma anche l'acutezza filosofica e lo sforzo di sintesi con cui Jankélévitch ha restituito al lettore i nodi centrali del bergsonismo. Inoltre, la straordinaria capacità di rielaborazione personale è chiaramente riconosciuta da Bergson, il quale parla di «spéculations originales» cui sarebbe approdato Jankélévitch (V. JANKÉLÉVITCH, *Henri Bergson*, 1931, cit., p. V; cfr. anche H. BERGSON, *Correspondances*, cit., p. 1495). A proposito della decisione di Palhoriès di pubblicare la lettera bergsoniana cfr. anche V. JANKÉLÉVITCH, *Une vie en toutes lettres*, cit., p. 192.

⁵² *Philosophie première*, cit., p. 8.

⁵³ Jankélévitch chiama questa integrazione «le tout» o anche «total clos», in contrapposizione a «Tout» che indica invece quell'autentica totalità metafisica cui mira Jankélévitch (*ibidem*).

⁵⁴ Cfr. *ibidem*.

«spectacle»⁵⁵ per un soggetto-spettatore. Non si tratterebbe cioè della totalità, ma di una pseudo-totalità⁵⁶ che non ingloberebbe in se stessa il soggetto cosciente. A mancare, allora, sarebbe la condizione essenziale affinché la totalità non sia il tutto come semplice astrazione, ma «Tout», come globalità comprendente persino «moi qui je dis Tout en ce moment, et qui écris ce mot et qui pense ce concept»⁵⁷. A questo punto del discorso Jankélévitch introduce, come elemento dialettico, l'obiezione per cui nella percezione il soggetto accompagna in qualche modo l'oggetto, il che costituirebbe una qualche forma di inglobamento. Tuttavia, sebbene si debba riconoscere che la percezione di qualcosa sia sempre più o meno accompagnata dalla coscienza-di-sé del percipiente, non si può ignorare che sul piano dell'empiria questi due momenti non sono mai completamente coincidenti né coestensivi, ma costituiscono piuttosto i poli tra cui il soggetto oscilla. In secondo luogo, si deve constatare che l'empiria è «la région mixte et confuse de l'objet-sujet plutôt que l'identité du sujet et de l'objet»⁵⁸. Essa è cioè la regione in cui si dà una mescolanza inscindibile di soggettivo e oggettivo nella forma di un *amalgama*⁵⁹. In terzo luogo, nell'approccio empirico al reale il soggetto stesso è coinvolto non solo come «centre perspectif»⁶⁰ in senso teorico, ma anche come soggetto di passioni e di istinti, cioè, in definitiva, di bisogni pratici che domandano un soddisfacimento. Ciò conferma, allora, che l'esperienza empirica è sempre limitata da

⁵⁵ *Ibidem.*

⁵⁶ *Ibidem.*

⁵⁷ *Ibidem.*

⁵⁸ *Ibidem.* Nel discutere questo punto, Jankélévitch cita la percezione pura di Bergson come esempio di accesso al reale privo di ogni mescolanza con la soggettività e, tuttavia, esclude che essa abbia un qualche potere di «pénétration ontologique» (*ibidem*). D'altro canto non va dimenticato che già per Bergson la percezione pura esiste più in linea di principio che di fatto, dal momento che alla percezione si aggiunge sempre, a un qualche grado, la memoria (cfr. H. BERGSON, *Matière et mémoire*, in *Œuvres*, cit., p. 213, 352 ; cfr. anche *ivi*, p. 214, 215, 318, 376-377).

⁵⁹ *Philosophie première*, cit., p. 8. Questo passaggio sembra apparentemente in contraddizione con quanto detto in precedenza a proposito della mancanza di inglobamento del soggetto. Tuttavia, mi sembra di poter dire che vi sia coerenza tra i due argomenti. Ciò che Jankélévitch sta affermando, infatti, è che, a livello empirico, l'unico possibile coinvolgimento del soggetto è quello che si dà nell'esperienza *particolare* nella forma della *mescolanza* tra soggettivo e oggettivo. Quando invece il soggetto si rappresenta l'universalità delle cose esistenti, pensando così di guadagnare la totalità, tale inglobamento lascia il posto alla rappresentazione distanziante che pone il tutto come *objectum* da cui il soggetto è escluso. La via jankélévitchiana sarà esattamente il tentativo di oltrepassare tale alternativa e di pensare una terza possibilità: quella della coincidenza di soggetto e oggetto in una qualche esperienza particolare.

⁶⁰ *Ibidem.*

un interesse particolare (di tipo percettivo o affettivo)⁶¹. Tale strutturale limitatezza esclude l'accesso alla totalità metafisica, in cui

[...] le tout du moi (et non point sa seule périphérie) se trouve concerné en même temps que la totalité de l'être englobant (et non point par alternance avec cet être) ; [...] le moi englobé n'est pas le moi, abstraction et idée générale, mais *moi* : moi qui parle en ce moment même et qui pense, souffre ou espère ; non pas moi parmi tous les autres, ni tous les hommes y compris moi, mais le Je concret et privilégié de la présente minute. La totalité métaphysique, s'ouvrant non pas sur un simple «univers intérieur» qu'elle annexerait, pour l'arrondir, à l'univers objectif, mais sur le moi-pour-soi, conjoint les deux optiques disjointes de la première et de la troisième personne [...]⁶².

Infine, il quarto paralogismo è quello che pretende di cogliere, utilizzando le categorie dell'esperienza finita, ciò che si trova al di là dell'empirico⁶³. Jankélévitch ne discute a proposito dello *spazio* e del *tempo*, che, in quando condizioni di possibilità di ogni dato empirico, mostrano, ancora una volta, l'impossibilità di fare esperienza della totalità. Ogni esperienza, infatti, in quanto «présence effective et particularité authentique»⁶⁴, non può che essere circostanziata in senso spazio-temporale⁶⁵. Ecco perché Jankélévitch rifiuta l'idea di una totalità temporale o spaziale⁶⁶: ciò che Jankélévitch dichiara vano è ogni procedimento che, partendo dall'*hic et nunc*, presuma guadagnare l'eternità e l'ubiquità mediante un prolungamento indefinito del tempo e dello spazio. Pensare di trascendere in questo modo l'empirico significherebbe, infatti, misconoscere la differenza di natura che esiste tra l'eternità e la continuazione, ancorché indefinita, del tempo⁶⁷; significherebbe, di fatto, darsi una rappresentazione ancora

⁶¹ Ancora una volta si può cogliere una notevole somiglianza con le pagine bergsoniane sul «moi superficiel». Cfr. H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, in *Œuvres*, cit., pp. 83, 85, 108, 151.

⁶² *Philosophie première*, cit., p. 9.

⁶³ Cfr. *ibidem*.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ Jankélévitch parla di «modalités circonstanciées» (*ibidem*).

⁶⁶ È ciò che Jankélévitch indica anche con gli avverbi «Toujours» e «Partout» (cfr. *ibidem*).

⁶⁷ Il tema dell'eternità e del prolungamento indefinito del tempo è oggetto di discussione approfondita nel quinto paragrafo del secondo capitolo di *L'Irréversible et la nostalgie*, testo del 1974 che racchiude la riflessione più matura di Jankélévitch sul tempo (cfr. V. JANKÉLÉVITCH, *L'Irréversible et la nostalgie*, Flammarion, Paris 1974, pp. 118-130).

empirica dell'eternità come mera eternizzazione⁶⁸. Emblema di ciò sarebbero la dottrina eraclitea e quella stoica che pensano l'eternità come il ripetersi indefinito di cicli temporali entro i quali la «Grande Année» dell'epirosi, «accident périodique ponctuant le cycle éternel des éons»⁶⁹, mette fine a un'età del mondo che è semplice «empiricisation tout anthropomorphique de l'éternel»⁷⁰. Contrariamente a quanto

⁶⁸ Si tratta di un termine che non compare esplicitamente in *Philosophie première* e che invece viene utilizzato in *L'Irréversible et la nostalgie* (cfr. *L'Irréversible et la nostalgie*, cit., pp. 127, 128, 200). Tuttavia, se si prende in considerazione la definizione di eternizzazione che Jankélévitch propone nel testo del 1974, si vedrà che, di fatto, si tratta dello stesso argomento già presente in *Philosophie première*. L'eternizzazione è «une espèce de monstre» che consiste nell'«l'idée d'un processus aboutissant à l'éternité» (ivi, p. 128). Mi sembra possibile avanzare l'ipotesi che la distinzione jankélévitchiana tra eternizzazione e eternità trovi una qualche corrispondenza con la distinzione bergsoniana tra «éternité de mort» e «éternité de vie». Bergson, discutendo a proposito della molteplicità e dell'unità in riferimento alla durata, definisce la prima come il «substrat immobile du mouvant» a partire dal quale si darebbero «une multiplicité indéfinie de moments» e la seconda come l'eternità in cui «notre durée à nous se retrouverait comme les vibrations dans la lumière» e che «serait la concrétion de toute durée [...]» (H. BERGSON, *Introduction à la métaphysique* (1903), in *Œuvres*, cit., pp. 1418-1419).

⁶⁹ *Philosophie première*, cit., p. 11.

⁷⁰ *Ibidem*. Lo stesso esempio ritorna in *L'Irréversible et la nostalgie* e il suo significato diventa decisamente più chiaro di quanto non sia in *Philosophie première*. Jankélévitch ne discute nel paragrafo *L'immobilisation du devenir* a proposito della dottrina dell'eterno ritorno. Ciò che Jankélévitch intende mostrare è l'assoluta eterogeneità tra l'«éternité éternellement éternelle» e la «répétition indéfinie de cycles successifs à l'intérieur de la grande temporalité panchronique» (*L'Irréversible et la nostalgie*, cit., p. 129 e p. 128). Se da un lato, l'eternità esprime che «la temporalité n'avait jamais existé» in quanto «de toute l'éternité l'éternel est au-dessus du temps», dall'altro invece il ripetersi eterno rappresenta il caso di un'eternizzazione che non è affatto assenza di tempo: «les âges du monde, éons ou cycles, auraient beau se répéter, ils n'en seraient pas moins successifs [...]. Les périodes cosmiques et les intervalles de repos ou de néant qui séparent ces périodes, les cycles et les pauses immobiles qui sont entre les cycles prennent rang au même titre dans l'enchaînement ordinal de la grande Temporalité [...]; la temporalité coulerait encore, tel un fleuve souterrain, dans le vide de l'historicité. Entre la disparition et la réapparition du devenir visible, cette temporalité est en quelque sorte la «perte» du fleuve; sur ce flux invisible et métémpirique Héraclite a gardé le silence» (ivi, p. 123). Ciò che Jankélévitch contesta alla dottrina eraclitea e stoica, allora, è il fatto che l'eternità postulata non è altro che «éternisation chimérique qui présuppose elle-même la succession irréversible» (ivi, p. 128). Sulla questione dell'eternità, in *Philosophie première*, Jankélévitch cita anche Spinoza e in particolare cita lo scolio alla proposizione 23 della quinta parte dell'*Etica*, in cui si legge: «[...] noi sentiamo, noi proviamo che siamo eterni [...]» (B. SPINOZA, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, trad. it. a cura di P. Sensi, Armando, Roma 2008). Contrariamente a quanto potrebbe apparire a una prima lettura, commenta Jankélévitch, Spinoza non intende affatto dire che si possa avere esperienza dell'eternità, ma piuttosto che l'anima sente che la sua essenza è di essere eterna (Cfr. *Philosophie première*, cit., p. 10). Interessante segnalare che il riferimento a Spinoza è mediato dall'opera di Léon Brunschvicg *Spinoza et ses contemporains* del 1923, citata in nota da Jankélévitch [Jankélévitch riporta semplicemente: L. BRUNSCHVICG, *Spinoza et ses contemporains*, p. 193. Il passo in questione si trova in L. BRUNSCHVICG, *Spinoza et ses contemporains*, PUF, Paris 1971⁵, p. 142]. Va ricordato che Leon Brunschvicg è stato, insieme a Émile Bréhier, uno dei maestri di Jankélévitch all'École Normale Supérieure

pensato da Eraclito e dagli stoici, l'ubiquità non è affatto «une distension du lieu» ma piuttosto «l'espace topographique nihilisé», così come l'eterno non è «le plus vaste panorama possible sur l'histoire»⁷¹, ma il radicale superamento del tempo⁷². La discussione del quarto paralogismo, allora, conferma quanto già sottinteso nella trattazione dei primi tre e cioè il carattere intrinsecamente differenziale⁷³ e partitivo⁷⁴ dell'empiria, carattere che non è in alcun modo trascendibile laddove si resti sul piano dell'empiria stessa: «le fini ne devient pas totalité infinie en s'approfondissant peu à peu, ni en s'arrondissant par morceaux, ni en s'allongeant siècle par siècle, ni en s'élevant de cause en cause»⁷⁵.

dal 1922 al 1924 (cfr. E. LISCIANI PETRINI (a cura di/sous la direction de), *In dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, cit., p. 359). Il confronto con Spinoza ha anche una derivazione bergsoniana. Nell'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, infatti, Bergson discute la posizione di Spinoza proprio riguardo all'eternità, la quale sarebbe il corrispettivo, nell'Assoluto, della durata indefinita delle cose che, per noi, prendono la forma di una successione nel tempo (Cfr. H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, in *Œuvres*, cit., p. 136). Tale derivazione bergsoniana dipende certamente dalla conoscenza diretta che Jankélévitch aveva dei testi di Bergson, ma dipende, ancora una volta, anche dalla mediazione di Brunschvicg. Una significativa testimonianza del duplice rapporto Brunschvicg-Bergson e Brunschvicg-Jankélévitch è costituita dal saggio-ricordo che Jankélévitch scrive in memoria di Brunschvicg nel 1969 (cfr. V. JANKÉLÉVITCH, *Léon Brunschvicg*, in *Sources*, a cura di F. Schwab, Seuil, Paris 1984, pp. 133-140). Sul legame tra Brunschvicg e Bergson cfr. anche J. GUITTON, *Regards sur la pensée française (1870-1940)*, Beauchesne, Paris 1968, pp. 128-130; M. DESCHOUX, *Brunschvicg et Bergson*, in «Revue Internationale de Philosophie», 15 (1) (1951), pp. 100-114.

⁷¹ *Philosophie première*, cit., p. 12.

⁷² Mi pare interessante sottolineare che la medesima idea compare già, benché con formulazione inversa, nella tesi di dottorato di Jankélévitch su Schelling. Nel paragrafo intitolato *L'éternel* Jankélévitch, commentando la teoria delle tre potenze e soffermandosi in particolare sul rapporto tra divenire e eternità, sottolinea come Franz von Baader parlasse del tempo come del «présent suspendu» e dello spazio come dell'«ubiquité suspendue». Jankélévitch, inoltre, aggiunge una frase che, per il linguaggio e la formulazione impiegati, potrebbe assolutamente appartenere a *Philosophie première*: «Maintenant s'est séparé de Toujours et Ici de Partout [...]» (*L'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, cit., p. 76). Il riferimento di Jankélévitch è: F. VON BAADER, *Sämtliche Werke*, Ed. F. Hoffman, Leipzig 1850-60, v. II, p. 352; v. XIII, p. 207; v. XV, p. 176. I passi di Baader citati da Jankélévitch riportano rispettivamente le espressioni «Suspension der Ubiquität» e «aufgehobene Gegenwart».

⁷³ *Philosophie première*, cit., p. 10.

⁷⁴ Cfr. *ivi*, p. 63.

⁷⁵ *Ivi*, p. 12. Poco più avanti: «une expérience qui croit s'enfoncer, par plongée, au cœur du mystère ne rencontre pas plus la chose métaphysique que le microphysicien lui-même ne la rencontre à l'échelle de l'atome» (*ibidem*).

1.2. La morte come annichilimento dell'empiria

Dal momento che il tema della morte è affrontato da Jankélévitch a partire da contesti differenti e con intenti speculativi a volte anche molto diversi tra loro⁷⁶, si impone qui una scelta metodologica e teorica ben precisa. Per prima cosa, tra tutti i testi che tematizzano tale questione, si prenderà in considerazione principalmente quanto Jankélévitch presenta nel terzo capitolo di *Philosophie première*, mentre delle altre opere si richiameranno solo i passi utili alla comprensione del nodo concettuale che si

⁷⁶ Il tema, infatti, è presente nei testi giovanili così come nelle opere della maturità. La questione viene tematizzata compiutamente a partire dal 1938 con *L'Alternative* e viene ripresa tra il 1948 e il 1966 in sei opere fondamentali: il *Traité des vertus* del 1949, *Philosophie première* del 1954, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien* del 1957, *Le Pur et l'Impur* del 1960, *L'Aventure, l'ennui, le sérieux* del 1963 e, infine, *La mort* del 1966. Alcune considerazioni sulla morte si trovano anche nella tesi complementare di dottorato, sia nella prima edizione del 1933 intitolata *Valeur et signification de la mauvaise conscience*, sia nella seconda edizione ampliata e pubblicata con il titolo *La mauvaise conscience* (Cfr. V. JANKÉLÉVITCH, *Valeur et signification de la mauvaise conscience*, Alcan, Paris 1933, p. 68; cfr. V. JANKÉLÉVITCH, *La mauvaise conscience*, in *Philosophie morale*, cit., pp. 91, 95, 96, 99, 103-108, 111, 114; trad. it., cit., pp. 101, 105, 106, 111, 117-122, 127, 130). Ugualmente, anche testi come *Quelque part dans l'inachevé* del 1978 o *Le Paradoxe de la morale* del 1981 ritornano sul tema (cfr. V. JANKÉLÉVITCH, *Quelque part dans l'inachevé*, Gallimard, Paris 1978 : trad. it. di V. Zini, a cura di E. Lisciani Petrini, *Da qualche parte nell'incompiuto*, Einaudi, Torino 2012, pp. 131-146; *Le paradoxe de la morale*, trad. it., cit., pp. 66-67). Per una ricostruzione cronologico-teorica della questione cfr. L. JERPHAGNON, *Le thème de l'«ipseitas moritura» dans l'œuvre de Vladimir Jankélévitch*, in «Revue philosophique de la France et de l'étranger» 95 (1970), n° 3, pp. 287-298. Benché si tratti di un *leitmotiv* della filosofia di Jankélévitch, ciò non significa, tuttavia, che le riprese del tema siano delle mere ripetizioni. Al contrario, confrontando le diverse opere, si possono notare significative differenze nello stile e, soprattutto, nella costruzione argomentativa. L'esempio più evidente è rappresentato da *Philosophie première* e da *La mort*, testi che affrontano il problema della morte a partire da contesti diversi e con finalità differenti. Da un lato, c'è *Philosophie première*, una delle opere più teoreticamente complesse che pone le fondamenta di tutto il discorso jankélévitchiano e che delinea un preciso percorso metafisico. Dall'altro, invece, c'è *La mort*, opera più attenta all'aspetto esistenziale e nata da un corso pubblico tenuto da Jankélévitch alla Sorbona tra il 1957 e il 1959, radiotrasmesso da Radiosorbonne. Il nucleo originario di questo corso era costituito da un ciclo di lezioni pubbliche tenute da Jankélévitch a Tolosa, presso il Café des Arcades a Place du Capitole, durante gli anni della seconda guerra mondiale (cfr. F. SCHWAB, *Penser la mort*, in «magazine littéraire», juin 1995, p. 42). Per quanto riguarda la genesi de *La mort*, Jankélévitch ne parla esplicitamente nel testo-intervista con Béatrice Berlowitz in due passaggi. Innanzitutto, a proposito dell'intento che lo ha animato, Jankélévitch afferma: «Permettetemi una confessione: ho scritto quel libro, *La morte*, nella speranza che non ci sarebbe stato un altro libro sulla morte, nella speranza che quel libro fosse l'ultimo!». E, in un altro passaggio: «Mio padre, che era medico, si è molto interessato al problema della morte. Nei suoi ultimi anni, preparava un libro su Tolstoj e la morte, con testi scelti, commentati e da lui nuovamente tradotti. Ha lasciato anche numerosi taccuini sul tema del cancro, e il mio libro sulla morte è stato scritto in gran parte a seguito delle conversazioni che ho avuto con lui a questo riguardo» (V. JANKÉLÉVITCH, *Quelque part dans l'inachevé*, trad. it. cit., pp. 135, 144).

vuole ora illustrare: il nesso morte-empiria. D'altronde la scelta di concentrarsi su tale opera e, in particolare, su tale aspetto della meditazione jankélévitchiana a proposito della morte risponde a un'esigenza di ordine teoretico: chiarire per quali ragioni Jankélévitch attribuisca alla morte un ruolo centrale nella costruzione del suo percorso metafisico, senza per questo approdare a una metafisica della morte.

Se già attraverso la presentazione dei quattro paralogismi si è chiarito che l'empiria è la relazione soggetto-mondo nella forma dell'apprensione percettiva mediata da bisogni utilitari e che, dunque, è il campo di un'esperienza irrimediabilmente limitata, con la trattazione della morte Jankélévitch ribadisce, da un altro e più radicale punto di vista, il carattere partitivo di ogni esperire empirico.

Nel terzo capitolo di *Philosophie première*, le cui tesi fondamentali sono riprese in *La mort*, Jankélévitch tratta della morte in diretta connessione con la nozione di empiria: la morte è l'evento che interviene a radicalizzarne la finitezza. Ogni esperienza, infatti, non solo è inevitabilmente limitata *a parte ante*, cioè in quanto esperienza percettiva e spazio-temporale, ma anche e soprattutto *a parte post*, in quanto esperienza destinata ad essere interrotta, in modo definitivo e totale, da quella circostanza nichilizzatrice che è la morte. La morte, infatti, è la mutazione iperbolica del tutto irriducibile ai semplici cambiamenti qualitativi o quantitativi che sopraggiunge come «une brèche dans l'empirie»⁷⁷ e, aggravandone «si dangereusement la discontinuité»⁷⁸, ne approfondisce «les lacunes»⁷⁹. Se nell'esperienza empirica si ha sempre a che fare con fenomeni e realtà mutevoli, soggetti a modificazioni partitive che riguardano certe proprietà particolari, la morte, invece, realizza un passaggio radicale dall'essere al non-essere:

La mort n'est plus transformation, c'est-à-dire passage d'une forme à une autre forme et modification des modes, mais abolition de tous les modes et passage de la forme à l'absence de toute forme ; avènement de l'informe, sinon du difforme [...]. Un changement qui affecte non point les manières de l'être ou modalités de l'existence, mais le fait d'exister en son effectivité même, ce changement ne peut être ni un cas particulier du changement en général, ainsi que dans les tables de la physique aristotélicienne, ni un

⁷⁷ *Philosophie première*, cit., p. 54.

⁷⁸ *Ivi*, p. 46.

⁷⁹ *Ivi*, p. 47.

changement comme les autres changements ou au même titre que les autres changements⁸⁰.

Tra l'alterazione continuamente sperimentata a livello empirico e l'annientamento messo in campo dalla morte c'è, dunque, una differenza di natura e non di grado⁸¹. Empiricamente, infatti, si ha a sempre che fare con una «“métamorphose”, métabole ou métabase empirique en cours d'intervalle»⁸², cioè con una negazione semplicemente relativa che è «plutôt altérité que néant»⁸³. L'empiria, infatti, è per sua natura soggetta al dinamismo dell'alterazione che consiste nel succedersi di «éclipses ou surgissements brochant sur l'arrière-fond et sur la plénitude de cette grande tapisserie ontique»⁸⁴, così che «toute disparition» è sempre «compensable par une apparition selon le jeu intracosmique des suppléances, des remplacements et des échanges»⁸⁵. Il niente in questione, allora, è il «non-être d'un être» che, in realtà, non è altro che «l'être d'une autre chose»⁸⁶. È, cioè, il «vide relatif»⁸⁷ cui è assoggettata ogni realtà esistente in quanto realtà diveniente.

Tutto al contrario, la morte, per colui che muore, è il passaggio al nulla radicale «qui est la négation du Tout, au Non-être qui est la négation de l'Être ou du Quelque-chose-en général»⁸⁸. Rispetto alla «rassurante plénitude d'une empirie où il n'y a que des

⁸⁰ *Ivi*, p. 55. Cfr. anche *La mort*, cit., pp. 94, 241 e 235 dove si trova il medesimo passaggio pressoché inalterato, e p. 399; trad. it., cit., pp. 90, 241, 235, 399.

⁸¹ Cfr. *La mort*, cit., p. 237.

⁸² *Philosophie première*, cit., p. 55.

⁸³ *Ivi*, p. 70. Jankélévitch si riferisce esplicitamente alla dottrina platonica del *Sofista* del non-essere come diverso. Cfr. PLATONE, *Sofista*, 258d- 259d (PLATONE, *Sofista*, in PLATONE, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, pp. 301-302). L'importanza del *Sofista* a proposito della dottrina sul niente è un elemento schellinghiano che confluisce in Jankélévitch. Cfr. F.W. J. SCHELLING, *Darstellung der philosophischen Empirismus*, in *Sämtliche Werke*, X, pp. 235-236; trad. it. di G. Preti, *Esposizione dell'Empirismo filosofico*, in *L'empirismo filosofico e altri scritti*, La nuova Italia Editrice, Firenze 1967, pp. 163-164.

⁸⁴ *Philosophie première*, cit., p. 63. L'immagine della *tapisserie* si trova anche nelle pagine della *Préface* che Jean Wahl antepone al suo testo *Vers le concret* (cfr. J. WAHL, *Vers le concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine*, Vrin, Paris 1932, p. 2).

⁸⁵ *Ivi*, p. 37. Cfr. anche *ivi*, p. 38 dove si legge: «Il y a dans la continuation de l'empirie, des solutions de continuité, des pertes, cessations et disparitions toujours compensables par le principe de conservation ou le principe de contradiction». Nell'empiria, cioè, «toute nihilisation est relative» (*ivi*, p. 37) e «en soudaineté brutale comme en radicalité, aucune discontinuation dans la continuation ontique ne se compare à la mort» (*ivi*, p. 217). La stessa idea ritorna ripetutamente anche in *La morte* (cfr. ad esempio p. 315).

⁸⁶ *Ivi*, p. 67.

⁸⁷ *Ivi*, p. 70.

⁸⁸ *Ivi*, pp. 56-57.

substitutions, de modifications du Même, des combinaisons variées d'éléments autrement disposés, où une présence se rencontre toujours à point pour combler le vide creusé par une absence»⁸⁹, la morte è «une vraie nihilisation»⁹⁰. Essa, infatti, è la «mutation catastrophique» che riguarda «mon être intégral à la fois dans sa totalité et dans sa profondeur»⁹¹: con la morte «la plénitude empirique s'annihile d'un coup en toute son épaisseur»⁹². Eterogenea al semplice cambiamento qualitativo così come alla mera alterazione temporale, la morte è piuttosto la nichilizzazione totale che «tord le cou purement et simplement» alla «continuation» e alla «plénitude de l'existant»⁹³. La morte, allora, non introduce affatto «le vide locale creusé dans un tout par la partie manquante»⁹⁴, come accade nel caso di ogni «transformation modale»⁹⁵ e perfino nel caso estremo della «transsubstantiation», cioè del «changement *du tout au tout*, ou transmutation de l'autre en *tout-autre*»⁹⁶. Essa, invece, è una vera e propria «*mutatio in nihilum*» che fa «basculer l'être *de tout à rien*, et le précipite dans le *Rien du tout*»⁹⁷: il *Nihil* al quale approda l'annichilimento è qui un «superlatif absolu»⁹⁸. Per questo, allora, la morte non è affatto il compimento di quella progressione scalare che Jankélévitch, richiamando Platone⁹⁹, indica mediante l'avverbio greco ἐφεξῆς. Essa è piuttosto «inversion totale»¹⁰⁰ che si compie ἐξάφνης, cioè nella «soudaineté de l'instant»¹⁰¹, e rispetto alla quale «toute anagogie»¹⁰² si rivela inutile e inefficace. Dal

⁸⁹ *Ivi*, p. 57.

⁹⁰ *Ibidem*. Cfr. anche *L'aventure, l'ennui, le sérieux*, in *Philosophie morale*, cit., p. 871; trad. it. *L'avventura, la noia, la serietà*, Marietti, Genova 1991, p. 56; cfr. *La mort*, cit., pp. 235-236, 237, 351; trad. it. cit., pp. 235-236, 238, 345; cfr. *Quelque part dans l'inachevé*, cit., p. 137. Jankélévitch utilizza anche un altro termine per designare la mutazione radicale della morte: *annihilation*. Quella tra *nihilisation* e *annihilation* è una distinzione chiave della filosofia jankélévitchiana e risponde a un'esigenza teorica ben precisa. Sul significato dei due termini e sul senso della loro alternanza si ritornerà una volta affrontata la questione della nichilizzazione delle essenze.

⁹¹ *Philosophie première*, cit., p. 57.

⁹² *Ivi*, p. 56.

⁹³ *La mort*, p. 234; trad. it., cit., p. 235.

⁹⁴ *Ivi*, p. 237; trad. it., cit., p. 238.

⁹⁵ *Ivi*, p. 235; trad. it., cit., p. 235.

⁹⁶ *Ivi*, p. 235; trad. it., cit., p. 236. Si tratta di un punto su cui Jankélévitch ritorna ripetutamente. Cfr. ad esempio anche *Quelque part dans l'inachevé*, trad. it. cit., p. 137.

⁹⁷ *La mort*, p. 235; trad. it., cit., p. 236.

⁹⁸ *Ivi*, p. 322; trad. it., cit., p. 319.

⁹⁹ Il riferimento è a PLATONE, *Simposio*, 210e.

¹⁰⁰ *Philosophie première*, cit., p. 58.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 59. Lo stesso tema ritorna in *La mort*, cit., pp. 278, ss; trad. it. cit., pp. 276 e seguenti.

¹⁰² *Philosophie première*, cit., p. 59.

momento che, come si è visto, la morte è la mutazione iperbolica che consiste nel passaggio da un contraddittorio all'altro (dall'essere al non-essere), nessuna gradazione o dialettica potrà mai essere la causa sufficiente che rende ragione di tale mutazione¹⁰³. La morte, dunque, in quanto «vide qui se creuse brusquement en pleine continuation d'être»¹⁰⁴, è l'accadimento che, benché individuabile in base a precise coordinate di spazio e tempo, «ne ressemble à aucun des autres faits divers de l'empirie»¹⁰⁵. Essa è «l'intrusion», nella vita stessa, «d'un événement absolument étranger à toutes les circonstances de la vie»¹⁰⁶. Essa, cioè, si dà come uno dei tanti eventi di cui si constata quotidianamente l'accadere ed è perfino ciò che appartiene in massimo grado all'«ordre des choses»¹⁰⁷. Tuttavia, la morte si dà come non-essere e non-senso¹⁰⁸: è «la fine senza finalità di un'esistenza senza esito»¹⁰⁹. È l'avvenimento che irrompere a concludere la vita a cui ancora appartiene e che, nell'atto stesso di avvenire, si fa presente come qualcosa di «Absolument-autre»¹¹⁰. La morte, che «n'est pas autre que la vie (τέρον),

¹⁰³ Cfr. *La mort*, cit., p. 276; trad. it., cit., p. 278. In *La mort*, Jankélévitch esplicita questo punto affrontando la questione dell'invecchiamento e rifiutando la tesi per cui la morte ne sarebbe il compimento. L'invecchiamento, anche laddove arriva al culmine, rimane pur sempre un processo del tutto empirico che non spiega in alcun modo il sopraggiungere dell'evento mortale. L'invecchiamento, infatti, benché certamente aumenti le occasioni di morte in quanto comporta l'usura progressiva dell'organismo, appartiene ancora al genere dei cambiamenti parziali e qualitativi. Per questo, allora, un uomo di ottant'anni e un giovane di venti si trovano ugualmente impreparati dinanzi all'evento mortale che avviene sempre come mutazione iperbolica (cfr. *La mort*, cit., pp. 186-217, 274-278; trad. it. cit., pp. 179-208, 272-276; cfr. anche *Quelque part dans l'inachevé*, trad. it. cit., p. 141).

¹⁰⁴ *La mort*, cit., p. 7; trad. it., cit., p. 5.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, 2, cit., p. 229; trad. it. cit., p. 266. Cfr. anche *La mort*, cit., p. 245: «La mort est un événement historique dans les éphémérides, mais cet événement n'est pas comme les autres puisqu'il est absolument ultime».

¹⁰⁷ *La mort*, cit., p. 7; trad. it. cit., p. 5.

¹⁰⁸ Non si tratta, evidentemente, del non-essere e del non-senso assoluti, ma del non-essere e del non-senso di quella totalità insostituibile che è la persona che muore. Il nulla in cui fa precipitare la morte, allora, non è il *Rien* assoluto ma piuttosto il *néant*, cioè il niente, totale e irrimediabile, di un essere determinato che viene meno nella sua interezza. Sulla distinzione tra *rien* e *néant* nella filosofia di Jankélévitch si tornerà più avanti, nel paragrafo sulla nichilizzazione delle essenze e nel capitolo sulla creazione.

¹⁰⁹ *Quelque part dans l'inachevé*, trad. it. cit., p. 140. Cfr. anche *La mort*, cit., p. 67.

¹¹⁰ *Philosophie première*, cit., pp. 56-57. Cfr. anche *La mort*, cit., pp. 368-370; trad. it. cit., pp. 361-363. Questa nozione, che in *Philosophie première* viene introdotta proprio nel capitolo sulla morte, indicherà in senso stretto il metafisico e sarà presentata compiutamente nel quinto capitolo di *Philosophie première*. Si ritornerà su questa nozione a nella conclusione del paragrafo sulla nichilizzazione delle essenze, quando si tratterà di considerare il nesso metempirico-metafisico.

mais tout autre, mais absolument autre», è, infatti, il «monstre d'une altérité absolue»¹¹¹ che non è mai «impliquée analytiquement dans l'être»¹¹²: è l'annichilimento «toujours synthétique, toujours adventice et contingent»¹¹³ che fa irruzione come un sovrappiù, drammatico e lacerante, in quello che Jankélévitch chiama «le Cela-va-de-soi»¹¹⁴ delle continuazione empirica e che si dà come l'esatto contraddittorio dell'empiria. La morte, infatti, è la soglia che introduce all'assolutamente altro dal tempo, dallo spazio e dalla percezione¹¹⁵.

In primo luogo, se gli istanti del tempo sono esattamente ciò mediante cui la vita si continua, mutando ed evolvendo incessantemente secondo il dinamismo del divenire¹¹⁶, la morte, invece, è l'evento temporale che sopprime, per colui che muore, il tempo stesso. Ancora una volta, la differenza è di natura e non di grado. La morte, che annichilisce ogni continuazione, è di tutt'altro ordine rispetto all'alterazione temporale la quale, mediante il continuo succedersi di istanti, coincide con il progressivo farsi presente del futuro. Se ogni istante non è che cessazione relativa e partitiva (a ogni istante seguirà, sempre, un altro istante), nel caso della morte, invece, la cessazione è radicale e assoluta: con la morte non c'è più nessun futuro a venire¹¹⁷. La morte stessa è il futuro ultimo che mette fine alla continuazione dei momenti che formano la trama della vita. L'istante della morte, dunque, è l'istante, ancora tutto empirico e temporale, che annulla il tempo nell'effettività di un presente che, per il morente, non diventerà mai passato, di un presente al quale nessuno è mai stato contemporaneo¹¹⁸. Tutta

¹¹¹ *La mort*, cit., p. 370; trad. it., cit., p. 363.

¹¹² *Ivi*, p. 404. Cfr. *ivi*, p. 120; trad. it., cit., p. 116.

¹¹³ *Ivi*, p. 404. Cfr. anche *ivi*, p. 270; cfr. *Quelque part dans l'inachevé*, trad. it. cit., p. 141.

¹¹⁴ *La mort*, cit., p. 404.

¹¹⁵ Lo stesso Jankélévitch impiega la nozione di soglia in *La mort*, per poi precisare che se «un seuil donne accès quelque part», «l'au-delà n'est pas "quelque part", et l'instant ultime ne donne accès à rien». Nel caso della morte, cioè, la soglia «ressemble à un balcon sur le Rien» (*La mort*, cit., p. 321; trad. it. cit., p. 318). Cfr. anche *ivi La morte*, pp. 245, 318.

¹¹⁶ Jankélévitch definisce la continuazione temporale come la «propulsion des instants innombrables, sans cesse reconduits de présent en présent» (*ivi*, p. 109).

¹¹⁷ Cfr. *ivi*, p. 73. Da questo punto di vista, la differenza tra un qualsiasi istante del tempo e l'istante della morte consiste in ciò: certamente ogni istante è primo e ultimo, è cioè destinato a non ripetersi più. E tuttavia, la continuazione fa sì che a ogni istante ne succeda un altro, altrettanto unico. L'istante della morte, invece, è l'irripetibile a cui non segue più niente per sempre. Dunque, si potrebbe riassumere l'argomento jankélévitchiano dicendo che se ogni istante è primultimo relativo, l'istante della morte è primultimo in senso assoluto (cfr. *ivi*, pp. 304, 313; trad. it., pp. 302, 310). Si ritornerà sul carattere semelfattivo dell'istante nella parte dedicata al tempo.

¹¹⁸ *Ivi*, p. 319; trad. it. cit., p. 316.

l'anfibolia della morte sta proprio in questo, che essa «advient à un moment donné, et dès ce moment et à l'instant même inaugure pour le défunt une éternité anhistorique et parfaitement vide d'événements»¹¹⁹. L'istante della morte, in quanto «dernier instant des derniers moments», è l'istante-limite che separa e, contestualmente, congiunge il tempo rispetto al suo contraddittorio: esso inaugura, nel tempo, «un nouvel éon, une ère intemporelle qui est l'éternité posthume»¹²⁰.

Allo stesso modo, ne va dello spazio. Se nell'al di qua, la morte è sempre localizzabile – «l'événement de la mort se produit non seulement à une certaine date dans le temps, mais en un certain point de l'espace, déterminé par abscisse et ordonnée»¹²¹ –, nell'istante stesso in cui essa si fa presente, non resta che la pura assenza. Così come è un divenire «qui ne devient rien», la morte è anche un movimento che non va «nulle part»¹²² o, se si vuole, un movimento che conduce a un aldilà che è «ailleurs que partout»¹²³. È la possibilità stessa della localizzazione spaziale che viene meno quando subentra il nulla radicale della morte, cioè la sparizione completa di un vivente verso un non-luogo, verso un «lieu de tous les “Là-bas” qui, malgré nos déplacements, ne seront jamais Ici pour personne» e che Jankélévitch chiama «utopie»: è l'«au-delà de toute topographie où aucun astronef humain jamais n'atterrira»¹²⁴.

In ultima istanza, tutto ciò trova la sua ragion d'essere nel fatto che la morte è l'«événement dévorant»¹²⁵ che, avvenendo, «supprime la perception en général en même temps que le sujet percevant»¹²⁶, che sopprime, cioè, la possibilità stessa di ogni esperire:

[...] ma mort pour moi est la fin de tout, la fin totale et définitive de mon existence personnelle et la fin de l'univers tout entier, la fin du monde et la

¹¹⁹ *Ivi*, cit., p. 245. La stessa idea è presente in *Philosophie première*, benché formulata con un lessico diverso: la morte è l'«instant qui termine tout intervalle et, du même coup, seuil d'on ne sait quoi, article terminal et liminal taillé à pic sur le non-être [...]» (*Philosophie première*, cit., p. 60).

¹²⁰ *La mort*, cit., p. 245. Altrove, Jankélévitch parla dell'istante della morte come quella «date de notre biographie» che «consacre l'anéantissement de toute chronique» (*ivi*, p. 286; trad. it. cit., p. 284).

¹²¹ *Ivi*, p. 245.

¹²² *Ivi*, p. 246.

¹²³ *Ivi*, p. 247.

¹²⁴ *Ivi*, p. 248. Cfr. anche *ivi*, pp. 252-253.

¹²⁵ *Ivi*, p. 34; trad. it., cit., p. 30.

¹²⁶ *Philosophie première*, cit., p. 47. Il medesimo argomento ritorna anche in *La mort*, cit., p. 124.

fin de l'histoire; la fin de mon temps vital est bien pour moi la fin des temps, la tragédie métaphysique par excellence, l'inconcevable tragédie de ma nihilisation [...]»¹²⁷.

La morte, dunque, è «la limite assoluta»¹²⁸ rispetto al quale i limiti dell'empiria sono definitivamente relativizzati:

[...] les limites qui définissent la portée des nos organes n'indiquent pas la fin de tout, mais simplement la fin de quelque chose; elles tracent sur certains points les bornes locales de notre nature. Le degré extrême au-delà duquel l'organisme ne peut plus survivre représente au contraire la grande Frontière de toutes les frontières, et ceci pour la totalité de notre être: dans cette limitation générale, toutes nos limites particulières se rassemblent et se résument. On peut cesser progressivement de voir et même de percevoir sans mourir pour autant; on peut voir et percevoir de plus en plus indistinctement tout en continuant à vivre; mais inversement celui qui cesse d'être cesse a fortiori de voir, d'entendre, de toucher, de sentir...¹²⁹.

La morte, allora, in quanto limite¹³⁰ dei limiti dell'empiria, ha una natura anfibolica: essa «pose et refuse»¹³¹, cioè «borne nos prétentions»¹³² e, al tempo stesso, «par le seul fait qu'elle est déjà l'instant premier d'un tout autre ordre», essa è anche l'ultimo istante della vita che, come tale, «est tout entière d'ici-bas»¹³³. La morte, cioè, è il punto di intersezione di due contraddittori: «appartient bien à deux mondes: à ce bas monde en tant que phénomène localisable ou événement d'état civil, à l'"autre" monde en tant que le défunt est instantanément perdu corps et âme [...]»¹³⁴. Per questo, allora, la morte

¹²⁷ *La mort*, cit., p. 24; trad. it., cit., p. 21.

¹²⁸ *Ivi*, cit., p. 129; trad. it., cit., p. 124. Jankélévitch, nel *Traité des vertus* e in *L'aventure, l'ennui, le sérieux* esprime questo concetto mediante due immagini tra loro simili: la morte è la «forteresse inexpugnable» e l'«haute muraille» che «si erge ad arrestare la fuga di ogni prospettiva» (*Les vertus et l'amour*, tome 1, p. 353 e *L'aventure, l'ennui, le sérieux*, in *Philosophie morale*, cit., p. 929; trad. it. cit., p.118).

¹²⁹ *La mort*, cit., p. 76; trad. it., cit., p. 73.

¹³⁰ Nonostante la nozione di limite sia una rappresentazione spaziale e si possa applicare alla morte solo in senso analogico, essa esprime bene il rapporto paradossale che lega la morte all'empiria.

¹³¹ *Ivi*, p. 119; trad. it. cit., p. 114.

¹³² *Ibidem*.

¹³³ *Ibidem*.

¹³⁴ *Ivi*, p. 253. In un altro passaggio Jankélévitch afferma che l'istante della morte, in quanto soglia tra due mondi, appartiene a entrambi e, nello stesso tempo, non appartiene a nessuno dei due (cfr. *ivi*, pp. 282, 284). In entrambi i casi, l'uso della nozione di limite o di «punto di tangenza» serve proprio a ribadire il carattere ambiguo dell'evento mortale.

non può che essere l'evento oggetto di un'esperienza-limite che termina nell'istante stesso in cui comincia: il vivente vive la sua morte e «séance tenante il en meurt; car on ne peut vivre la mort sans aussitôt en mourir! On la vit en la mourant, et on meurt de la vivre»¹³⁵. Essa è «la fondamentale inconsistance de tout ce qui est humain»¹³⁶ che si fa presente proprio al culmine dell'empiria¹³⁷, pur non essendo, in alcun modo, né deducibile, né riducibile, ad alcuna esperienza empirica. Proprio in quanto mutazione iperbolica che insorge, nella pienezza dell'essere, a contraddire tale pienezza, la morte ha un significato autenticamente e profondamente metafisico¹³⁸. La morte, cioè, in quanto esperienza della fine, aggiunge quello che, con Jankélévitch, si potrebbe chiamare un *esponente di complessità* alla finitezza intrinseca dell'empiria. Essa non solo riconferma che l'empiria non è e non potrà mai essere un'assolutezza metafisica, ma attesta anche che l'empiria non è tutto: «ébranlant notre confiance dans la continuation indéfinie de l'intervalle, elle nous suggère que le cela-va-de-soi ne va pas tellement de soi»¹³⁹. La morte, cioè, è il «symbole extrême de l'expérience partitive»¹⁴⁰, è l'istante in cui e per cui l'esistenza si riduce, irrimediabilmente, entro i limiti del finito. Eppure, nell'atto stesso in cui sopprime l'esperienza e, di conseguenza, il mondo che in essa si costituisce, la morte allude a ciò che empirico non è. Benché infatti «jusqu'à la dernière seconde notre expérience de la mort demeure purement empirique»¹⁴¹, l'istante della morte «perce»¹⁴², lascia cioè intravedere una dimensione

¹³⁵ *Ivi*, p. 351; trad. it., cit., p.345. Cfr. anche *Philosophie première*, dove Jankélévitch esprime questo carattere della morte mediante un'espressione ossimorica: la morte è «à la fois vécue et invivable» (*Philosophie première*, p. 60). Sulla nozione di esperienza-limite, cfr. anche F. COADOU, *Pour une lecture de Philosophie première de Vladimir Jankélévitch (1954)*, cit., p. 201.

¹³⁶ *La mort*, cit., p. 69; trad. it. cit., p. 67.

¹³⁷ Cfr. *ivi*, cit., p. 79; trad. it. cit., p. 77.

¹³⁸ Cfr. *ivi*, p. 409. Cfr. anche *Philosophie première*, cit., p. 63. Sul significato metafisico della morte in Jankélévitch, cfr. M. L. FACCO, *Vladimir Jankélévitch e la metafisica*, cit., pp. 35; G. ROGNINI, *Meraviglia e stupore. Il pathos metafisico di Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 815-816; A. TONON, *Tra istante e intervallo. Le oscillazioni di Jankélévitch*, Orthotes, Napoli-Salerno 2014, p. 103.

¹³⁹ *La mort*, pp. 454-455; trad. it., cit., 451.

¹⁴⁰ J. WAHL, *La philosophie première de V. Jankélévitch*, cit., p. 174.

¹⁴¹ *Philosophie première*, cit., p. 4.

¹⁴² *La mort*, cit., p. 415. Jankélévitch esprime questa idea anche attraverso un'altra immagine: la morte è «la fin des fins de la série des séries» (*ivi*, p. 313; trad. it., cit., p. 310). La morte cioè, è la fine definitiva che sopprime la serie di istanti che costituisce la vita.

totalmente altra dall'empirico¹⁴³. In quanto evento in cui, per un istante, si dà la sovrapposizione contraddittoria di essere e non-essere, la morte mette a nudo la finitezza e la fragilità di una *singola* esistenza¹⁴⁴ e apre, così, lo spazio perché si ponga, o almeno sia possibile porre, la domanda circa l'origine radicale di *ogni* esistenza¹⁴⁵. La morte, infatti, «[...] fait saillir la gratuité et contingence foncière de l'être positif qu'elle nihilise. Ainsi le naufrage partitif de l'être remet en question son émergence, si soigneusement camouflée par la philosophie de la plénitude»¹⁴⁶.

Lo stesso argomento ritorna, con una sfumatura di carattere più esistenzialistico, in *La mort*: «non seulement la mort dégage et scelle la signification historique d'une biographie désormais achevée, mais encore elle aide les plus inconscients à prendre conscience de la gratuité et de l'étrangeté profonde de la vie, étrangeté et gratuité qui passeraient peut-être inaperçues du sens commun...s'il n'y avait pas, précisément, la mort»¹⁴⁷. La morte, cioè, che svela «cet Être lacunaire que nous recevons de l'empirie troué comme un haillon»¹⁴⁸, è l'«évidence mystérieuse de la fin»¹⁴⁹ grazie alla quale

¹⁴³ È ciò che Jankélévitch, riferendosi a Schelling, chiama quoddità e su cui si ritornerà approfonditamente nel paragrafo 1. 5 del presente capitolo.

¹⁴⁴ Cfr. *Philosophie première*, cit., pp. 62-63.

¹⁴⁵ In realtà, per Jankélévitch, l'accadere della morte non solo spinge a porsi la domanda metafisica sull'origine del reale, ma allude, in qualche modo, anche alla risposta a tale domanda: in quanto annichilimento totale di un esistente, la morte è la «nullité d'être qui est le milieu où la création opère...» (*Philosophie première*, cit., p. 218). La morte, cioè, lascia intuire che il vuoto scavato dall'assenza di colui che non c'è più può essere colmato solo da quel procedere misterioso dal non-essere all'essere che di tale annichilimento è l'esatto contraddittorio e che per Jankélévitch è la creazione: «[...] la mort accomplit chaque jour, en nihilisant la personne, et sous une forme partitive, la première moitié du mystère positionnel [...] car la position, sans ce vide au départ, ne serait que le remplissage d'une demi-plénitude préexistente...» (*Philosophie première*, cit., p. 217). In diversi passi di *Philosophie première* Jankélévitch istituisce un confronto proprio tra l'istante mortale e l'istante creativo. Si ritornerà su questo punto nel paragrafo dedicato alla metafisica della creazione e, in particolare, nella sezione dedicata all'istante creativo.

¹⁴⁶ *Philosophie première*, cit., p. 218. Mi pare importante segnalare che in questo passaggio Jankélévitch parla di gratuità e contingenza piuttosto che di finitezza, come invece fa all'inizio di *Philosophie première* (cfr. per esempio *ivi*, p. 63). Questo si spiega con il fatto che, come si è detto, il percorso di Jankélévitch comincia con una *pars destruens*, in cui si mostra la non-utlimità dell'empirico e del metempirico, per poi arrivare alla vera e propria *pars costruens* in cui è elaborata la metafisica della creazione. Alla luce di ciò, Jankélévitch impiega la nozione di finitudine quando considera la relatività dell'empiria in se stessa, mentre parla di gratuità quando ritorna sul problema del rapporto morte-empiria alla luce della metafisica della creazione. I due termini, allora, sono del tutto complementari e vengono utilizzati alternativamente a seconda dell'aspetto che si vuole enfatizzare.

¹⁴⁷ *La mort*, cit., p. 454; trad. it., cit., p. 451.

¹⁴⁸ *Philosophie première*, cit., p. 218.

¹⁴⁹ *Ivi*, cit., p. 217.

«on prend conscience de l'inévidente deux fois mystérieuse des origines. La réalité de la négation fonde la possibilità di la position»¹⁵⁰. Se «il n'y a pas besoin d'être philosophe pour s'étonner d'une aventure extraordinaire, d'un événement hors série ou d'une rencontre insolite»¹⁵¹, occorre invece un autentico spirito metafisico¹⁵² per «s'étonner de ce qui est le moins étonnant»¹⁵³:

pour trouver étonnantes l'existence journalière la plus banale et la quoddità di l'être nu en général, *Esse nudum* et la réalité du monde extérieur, pour s'interroger sur ce que Leibniz appelle l'origine radicale et sur le "potius quam", c'est-à-dire pour ressentir l'étrangeté du fait que quelque chose existe *plutôt que rien*¹⁵⁴.

Per questo, allora, si può dire che la morte, risvegliando «tout à coup chez les survivants des facultés d'étonnement engourdies, endormies»¹⁵⁵, «remplace la métaphysique pour ceux qui ne sont pas métaphysiciens»¹⁵⁶.

Eppure, contrariamente a quanto potrebbe sembrare da quanto detto fino ad ora, Jankélévitch non elabora affatto una metafisica della morte e questo per una ragione di fondo. La morte non è e non può essere l'autentica esperienza metafisica in quanto è per essenza negativa, si fa cioè presente nella forma paradossale della negazione e della soppressione che nulla dicono, in positivo, di quel metafisico che, si vedrà, è radicalmente altro dall'empiria. Il nulla della morte è piuttosto l'«ombra»¹⁵⁷ che accompagna incessantemente la vita e, alla fine, la annienta; è ciò su cui l'empirico è «taillé à pic»¹⁵⁸ e di cui si ha esperienza, istantaneamente, nella forma del venir meno, dell'assenza e del vuoto. L'istante della morte, certo, «introduit momentanément la confusion dans la trame de nos affaires, des nos intérêts et de nos entreprises»¹⁵⁹, ma, di fatto, è un «moment introductif qui n'introduit à rien, à rien d'imaginable en tout cas ni même de concevable»¹⁶⁰. La morte, infatti, lungi dal farci effettivamente avanzare nella

¹⁵⁰ *Ivi*, cit., p. 217.

¹⁵¹ *La mort*, cit., p. 455; trad. it., cit., p. 451.

¹⁵² Cfr. *ibidem*.

¹⁵³ *Ibidem*.

¹⁵⁴ *Ibidem*.

¹⁵⁵ *Ibidem*.

¹⁵⁶ *Ibidem*. Cfr. anche *ivi*, p. 453.

¹⁵⁷ G. ROGNINI, *Meraviglia e stupore. Il pathos metafisico di Vladimir Jankélévitch*, cit., p. 819.

¹⁵⁸ *Philosophie première*, cit., p. 56.

¹⁵⁹ *Ivi*, p. 60.

¹⁶⁰ *Ibidem*.

conoscenza del mistero metafisico ¹⁶¹, è piuttosto «désespoir, aplatissement, retombée»¹⁶². È il fondo della vita, non certo come fondamento o fondazione, ma piuttosto come abisso di non-senso, se per senso si intende, contestualmente, il significato e la direzione ¹⁶³. La morte, dunque, sembra soltanto proporci quotidianamente, «en plein empirie», «l'expérience du mystère métempirique»¹⁶⁴, ma, in realtà, la sua portata metafisica consiste, tutt'al più, in un effetto di riverbero: se l'istante della morte «éclaire quelque chose, ce n'est nullement l'ultériorité métempirique qui commence par delà l'ultimité empirique, c'est la vie citérieure elle-même, dont il est la conclusion»¹⁶⁵. La morte, cioè, non è in alcun modo «la vitre transparente à travers laquelle nous verrions les paysages d'outre-monde et la face cachée notre destin»¹⁶⁶. È invece «le miroir qui renvoie à notre ici-bas sa propre image»¹⁶⁷.

Se la morte si limita a far comprendere la vita e, per di più, a farla comprendere mediante la sua stessa soppressione, tutto il percorso filosofico di Jankélévitch, a partire almeno da *Philosophie première*, sarà il tentativo di pensare un'esperienza che permetta un accesso in positivo al metafisico. Come si vedrà, tale esperienza è l'esperienza morale come atto di libertà e amore, come lo stesso Jankélévitch suggerisce proponendo una vera e propria analogia tra morte ed esperienza morale¹⁶⁸, analogia nella quale, si vedrà, l'*analogatum principis* è l'amore-carità: «Ce qui est vrai du mystère de la mort, mystère de terminaison, n'est pas moins vrai du mystère de l'amour, mystère de renaissance où l'ipséité [...] fait l'expérience sans précédent de son propre renouveau. Cet Éros [...] n'est-il pas le frère jumeau de la mort?»¹⁶⁹.

¹⁶¹ Cfr. *ivi*, p. 4.

¹⁶² *La mort*, p. 70; trad. it. cit., p. 68.

¹⁶³ Cfr. F. COADOU, *Pour une lecture de Philosophie première de Vladimir Jankélévitch (1954)*, cit., p. 199.

¹⁶⁴ *Philosophie première*, cit., p. 3.

¹⁶⁵ *La mort*, cit., p. 367; trad. it., cit., p. 361.

¹⁶⁶ *Ivi*, p. 368; trad. it., cit., p. 361.

¹⁶⁷ *Ibidem*.

¹⁶⁸ La stessa analogia ritorna in diversi luoghi del *Traité des vertus*, a proposito, per esempio, della sincerità e del sacrificio (cfr. *Les vertus et l'amour*, tome 1, pp. 134, 268). Si ritornerà su questo punto nel terzo capitolo della tesi.

¹⁶⁹ *Philosophie première*, cit., p. 54. L'analogia tra morte e amore è presente anche nel *Traité des vertus*, benché venga sviluppata in riferimento a un altro punto concettuale rispetto a quanto fatto in *Philosophie première*. Nel *Traité*, infatti, l'amore e la morte sono accostati in quanto sarebbero le uniche due esperienze che si dirigono alla persona nella sua unicità e irripetibilità.

1.3. La metempiria

Come si è visto, l'empiria, in quanto campo di ogni esperienza possibile, costituisce il primo dei tre piani di realtà analizzati da Jankélévitch in *Philosophie première*. Essa, che è «plénitude affairée, animée, segmentée», è la dimensione al di sopra della quale «s'étagent» altri «deux plans»: innanzitutto, «le plan des vérités éternelles», cioè il piano metempirico, oggetto di analisi nel presente paragrafo, e, infine, «le fait de l'empirie totale»¹⁷⁰, cioè il metafisico propriamente detto su cui si ritornerà una volta chiariti la natura e lo statuto del metempirico in se stesso e nel suo rapporto con l'empiria.

Benché, come nel caso del sostantivo «empiria» e dei suoi derivati, il termine «metempiria» compaia in diversi testi jankélévitchian¹⁷¹, ancora una volta è *Philosophie première* che ne esplicita compiutamente il significato e lo fa proprio a partire da quanto detto sull'empiria. Se quest'ultima è l'esperienza che il soggetto ha della realtà sensibile mediante la percezione immediata e pratica, la metempiria, al contrario, designa il piano delle essenze conosciute tramite il logos. Quest'ultimo è *meta-empirico* proprio perché si riferisce non più alle «choses matérielles», ma alle «relations formelles», ai «rapports essentiels» e alle «vérités intelligibles»¹⁷², i quali, pur senza essere ricavabili dall'empirico, danno senso all'empiria¹⁷³, ne sono cioè principio di intelligibilità¹⁷⁴. Il metempirico, allora, «se distingue de l'empirie “de jure”»¹⁷⁵ in quanto è l'ordine della necessità e delle leggi immutabili¹⁷⁶ che l'intellezione coglie *a fondamento* della

Anche nel *Traité*, tuttavia, permane l'idea che amore e morte procedano in senso inverso: «L'amour va tout droit [...] à cette ipséité que la mort seule dénude aux yeux du vulgaire; [...] les survivants ont dû attendre que le présent fût absent pour l'aimer, mais les amants, eux, possèdent la promptitude du regard et le sens aigu de la contemporanéité flagrante [...]» (*Les vertus et l'amour*, tome 2, p. 210).

¹⁷⁰ *Philosophie première*, cit., p. 29.

¹⁷¹ Cfr. V. JANKÉLÉVITCH, *La mauvaise conscience*, in *Philosophie morale*, cit., pp. 97, 104, 107, 114; trad. it. a cura di D. Discipio, *La cattiva coscienza*, Dedalo, Bari 2000, pp. 108, 117, 122, 130; cfr. V. JANKÉLÉVITCH, *Le Mal*, Arthaud, Paris 1947, poi in in *Philosophie morale*, cit.; trad. it. a cura di R. Peccenini, *Il male*, Marietti, Genova 2003, pp. 4, 6, 14, 15, 17, 18, 34, 35, 40, 43, 45, 46, 47, 66, 81.

¹⁷² *Philosophie première*, cit., p. 154.

¹⁷³ Cfr. *ivi*, p. 88. Cfr. anche *ivi*, p. 89.

¹⁷⁴ Jankélévitch parla del metempirico come dell'«ordre intelligible» (*ivi*, pp. 88, 89, 90).

¹⁷⁵ *Ivi*, p. 30.

¹⁷⁶ Cfr. *ivi*, pp. 245, 164.

mutevolezza e della contingenza del «donné immédiat»¹⁷⁷, cioè del dato empirico. È il «monde des essences et rapports intelligibles»¹⁷⁸, l'«ordre de rationalité»¹⁷⁹ che, in quanto «ordre de l'universel, de l'éternel et du nécessaire»¹⁸⁰, costituisce un vero e proprio «dépassement de l'empirie»¹⁸¹ ad opera del pensiero¹⁸². Quest'ultimo, infatti, che è «logos logique qui relationne» e «logismos logistique qui relationne les relations et qui établit les rapports»¹⁸³, ha per oggetto non più «le donné obvie et l'évidence immédiate de la perception»¹⁸⁴, ma quella «législation d'une naturalité anomique»¹⁸⁵ che costituisce «l'autre ordre» e che, in quanto ordine della necessità, è «incommensurable aux incidents et lapsus de l'empirie»¹⁸⁶. Se, come dice Jankélévitch richiamando un principio fondamentale della logica classica, *necessario* è tutto ciò che non può non essere né essere altro da ciò che è, allora si deve dire che l'intellezione metempirica è «science quidditative»¹⁸⁷ di quelle che Jankélévitch chiama le «vérités éternelles»¹⁸⁸: è cioè conoscenza del *non contingente* che struttura la mutevolezza empirica. Per questo, allora, per comprendere a fondo la nozione di metempiria, almeno come viene formulata in *Philosophie première*, occorre chiarire due punti. Innanzitutto, si tratta di illustrare il significato dell'aggettivo «quidditative» utilizzato per qualificare la ragione seconda o metempirica e, in secondo luogo, si tratta di interrogarsi circa la nozione di «vérités éternelles», per provare a spiegare, o almeno a ipotizzare, a cosa faccia riferimento Jankélévitch quando utilizza tale espressione.

A dire cosa sia la «science quidditative» è lo stesso Jankélévitch: «la science quidditative sait le quelque-chose de la chose, mais le saurait aussi bien si la chose

¹⁷⁷ *Ivi*, p. 31.

¹⁷⁸ *Ibidem*. Jankélévitch parla anche di «rapports essentiels ou notionnels» (*ivi*, p. 79).

¹⁷⁹ *Ivi*, p. 27.

¹⁸⁰ *Ibidem*.

¹⁸¹ *Ivi*, p. 31.

¹⁸² Jankélévitch alterna il più generico «pensée» al più tecnico «intellection» (*ivi*, pp. 27, 154, 155, 164). Oltre a questi due termini, inoltre, compaiono anche l'espressione «raison seconde» e «intellection prévenante» per indicare che si tratta dell'approccio razionalistico secondo, benché non secondario, rispetto all'immediatezza della percezione empirica (*ivi*, pp. 155, p. 26).

¹⁸³ *Ivi*, 102.

¹⁸⁴ *Ivi*, p. 100.

¹⁸⁵ *Ivi*, p. 93.

¹⁸⁶ *Ibidem*.

¹⁸⁷ *Ivi*, p. 154.

¹⁸⁸ *Ivi*, p. 94. Cfr. *ivi*, pp. 63, 68.

n'existait pas, si la chose était un songe ou un fantôme»¹⁸⁹. È dunque la conoscenza che deriva da quell'interrogazione di tipo categoriale che trova la propria formulazione più esemplificativa nel pronome latino *quid*. È, cioè, il sapere che coglie il *che cosa* una cosa è e non il *fatto che* qualche cosa sia, che coglie dunque il concetto e non l'effettiva esistenza, designata piuttosto dalla congiunzione dichiarativa *quod*¹⁹⁰. Un passo del testo *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien* di qualche anno successivo a *Philosophie première*, illustra così questa distinzione:

La question de la quiddité, c'est-à-dire la question *quid* (ou *quis*), et la question de la qualité sont donc des questions catégorielles, celle-là secondaire et celle-ci tertiaire, brochant sur une question plus fondamentale qui semble bien ne faire jamais question (car la réponse est donnée de toute éternité) et que nous désignerons non point par le pronom interrogatif, mais par la conjonction *Quod* [...] ¹⁹¹.

Il senso dell'espressione «scienza quidditativa», allora, affonda le proprie radici nella distinzione tra *quid* e *quod*, distinzione che costituisce uno degli elementi più espliciti e significativi dell'eredità schellinghiana in Jankélévitch. Nella lezione quarta della *Philosophie der Offenbarung*, infatti, Schelling, distinguendo *Was* e *Dass*, si esprime in questi termini:

Qui va infatti notato che in ogni ente reale bisogna fare una distinzione: sono infatti due cose ben diverse sapere che cosa un ente sia, *quid sit*, e che esso sia, *quod sit*. [...] ci pare verosimile che, nella misura in cui la domanda riguarda il che cosa, essa si rivolge alla ragione, mentre che un certo qualcosa sia, si tratti pure di qualcosa di riconosciuto dalla ragione – che questo qualcosa esista, cioè – può insegnarcelo solo l'esperienza¹⁹².

¹⁸⁹ *Ivi*, p. 145.

¹⁹⁰ Quella tra *quid* e *quod* è una distinzione fondamentale che, benché quasi onnipresente in tutte le opere jankélévitchiane, dispiega tutta la sua portata più propriamente metafisica nelle pagine di *Philosophie première*. Si tratta di vero e proprio *leitmotiv* già presente nel *Traité des vertus*, tutto costruito a partire dalla dicotomia *quid-quod*, cui è dedicato un intero paragrafo (cfr. *Le sérieux de l'intention*, cit., pp. 265-271). Allo stesso modo, la centralità dei due concetti rimane immutata anche nelle opere della maturità, quali *La mort* e *L'irréversible et la nostalgie*. Cfr. *La mort*, cit., pp. 136-137; trad. it. cit., p. 131 e *L'irréversible et la nostalgie*, cit., pp. 44, 57, 131, 203, 298, 301, 316, 307, 374, 375.

¹⁹¹ *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque rien*, 1, cit., p. 61; trad. it. cit., p. 40. Cfr. anche *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque rien*, 2, p. 22; trad. it., cit., p. 111.

¹⁹² F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung*, in *Sämtliche Werke*, Hrsg. von K. F. A. Schelling, Cotta, Stuttgart und Augsburg 1856-61, XIII, pp. 58-59; trad. it. a cura di A. Bausola,

E nella sua tesi di dottorato, Jankélévitch, riferendosi proprio al passaggio schellinghiano qui riportato, commenta così:

En fait la science rationnelle déduit les choses existantes, mais elle ne déduit pas que quelque chose existe ; elle détermine à la rigueur tout ce qui est, fut et sera – à condition que quelque chose existe. La raison, paraît-il, capture le monde et l'être lui-même ; mais d'où vient l'être ? Et pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? A ces questions la raison ne répondra jamais [...]. Elle nous dira si vous voulez, comment toutes les choses sont arrivées, mais elle ne nous dira pas si elles sont vraiment arrivées. En d'autres termes elle n'est compétente que dans le «was» ou le «quid» des choses ; son discours est «quidditatif» mais non «quodditatif»¹⁹³.

Come dimostrano queste righe, nel 1933, il giovane Jankélévitch è più che altro acuto interprete della dottrina schellinghiana su *quid* e *quod*; in *Philosophie première*, invece, si assiste a una vera propria rielaborazione di tale dottrina all'interno di un percorso teoretico assolutamente inedito, in cui non mancano, per altro, alcuni punti di distanza rispetto all'insegnamento del filosofo tedesco. A riconferma di ciò mi pare che si possano addurre due argomenti.

In primo luogo, non è senza importanza il fatto che, se nella tesi del 1933 Jankélévitch ha cura di rimandare con precisione ai vari luoghi dei *Sämtliche Werke* in cui Schelling formula la distinzione Was-Dass, in *Philosophie première*, invece, parla più genericamente di «vocabulaire de Schelling»¹⁹⁴. Ciò potrebbe essere diretta

Filosofia della rivelazione, Bompiani, Milano 2014, pp 95-97. Cfr. anche *Sämtliche Werke*, XIII, pp. 95-96; *Filosofia della rivelazione*, cit., p. 159 e *Sämtliche Werke*, XIII, p. 102-103; *Filosofia della rivelazione*, cit., p. 171.

¹⁹³ *L'Odyssee de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, cit., pp. 172-173. Jankélévitch fa riferimento anche ad altri due testi schellinghiani sulla distinzione *quid-quod*. Si tratta delle *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna* e della *Filosofia della Mitologia*. Il rimando è a F.W.J. SCHELLING, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, in *Sämtliche Werke*, X, p. 143 e a F.W.J. SCHELLING, *Philosophie der Mythologie*, in *Sämtliche Werke*, XI, pp. 387-388, 563.

¹⁹⁴ *Philosophie première*, cit., p. 144. In *Philosophie première* compaiono anche altri due riferimenti, assenti in *L'Odyssee*, che costituiscono una variante della distinzione qui considerata. Il primo è il rimando a Georg Simmel, e in particolare al capitolo terzo del testo *Lebensanschauung*, intitolato *Tod und Unsterblichkeit*. Simmel avrebbe profondamente riflettuto sull'alternativa «du Que (ὄτι) et du Quand (ὅταν)», alternativa che riproduce quella più generale tra *quod* e *quid* (*Philosophie première*, cit., p. 149). Il riferimento esatto di Jankélévitch è G. SIMMEL, *Lebensanschauung*, (Duncker & Humboldt), (Berlin) 1918, pp. 103-107. Il secondo riferimento è alla kantiana *Fondazione della metafisica dei costumi*, e in particolare alla distinzione tra *Ob*, oggetto di interrogazione quando si tratta di imperativi categorici, e *Was*, su cui invece ci si interroga quando si ha a che fare con imperativi ipotetici

conseguenza del fatto che le due opere hanno finalità profondamente differenti: da un lato *L'Odyssee*, testo fondamentalmente ricostruttivo-interpretativo, in cui pure non mancano intuizioni personali, e dall'altro, *Philosophie première*, testo in cui si fa presente, in massimo grado, l'originalità della proposta jankélévitchiana. Originalità, e qui si intercetta il secondo argomento, che a volte diventa persino sinonimo di distanza e oltrepassamento rispetto a Schelling. È ciò che, per esempio, si verifica a proposito dell'espressione «scienza quidditativa», utilizzata da Jankélévitch per designare non solo l'intellezione metempirica, ma anche la percezione empirica, definita appunto «science quidditative des choses»¹⁹⁵. Si tratta, evidentemente, di una definizione fortemente non-schellinghiana che, tuttavia, riflette un'esigenza teoretica straordinariamente prossima a quella che muove la riflessione dell'ultimo Schelling. Il punto non-schellingiano è da rinvenire nel fatto che per la *Philosophie der Offenbarung*, che distingue nettamente tra ragione ed esperienza, rispondere alla domanda *quid sit* significa conoscere razionalmente il concetto della cosa o avere un'intelligenza della cosa o «essa stessa in concetto»¹⁹⁶. Per dirla cioè in termini jankélévitchiani, per lo Schelling della quarta lezione della *Philosophie der Offenbarung*, cui Jankélévitch si richiama direttamente, la scienza quidditativa è quella che si ottiene mediante la *ragione*, e non affatto mediante la percezione. E tuttavia, nella presentazione jankélévitchiana della percezione come scienza quidditativa delle cose materiali, mi sembra che si possa individuare un motivo ancora fortemente schellinghiano. L'impiego dell'aggettivo «quidditative», infatti, mi pare finalizzato a sottolineare che la percezione, in quanto dice del *che cosa* e non del *che*, non è affatto l'esperienza autentica e originaria, cioè l'esperienza propriamente metafisica, la quale è tale solo in quanto esperienza *quodditativa* e non quidditativa. Con un argomento che va oltre Schelling, allora, Jankélévitch sta dicendo, in perfetta consonanza con la lezione sesta della *Philosophie der Offenbarung*, che ci sono due sensi del termine «esperienza» e, dunque, dell'aggettivo «empirico»: da un lato, l'empirico come conoscenza parziale e immediata delle cose esterne conosciute mediante i sensi e, dall'altro, l'empirico come

(cfr. *Philosophie première*, cit., p. 178). Il rimando preciso è a I. KANT, *Fondamenti de la métaphysique des mœurs*, éd. de l'Acad. prussienne, IV, 415.

¹⁹⁵ *Philosophie première*, cit., p. 154.

¹⁹⁶ F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung*, in *Sämtliche Werke*, XIII, pp. 57-58; trad. it. *Filosofia della Rivelazione*, cit., p. 95. Cfr. anche *SW*, XIII, pp. 58-59, 59-60; trad. it. *Filosofia della rivelazione*, cit., pp. 97, 99.

fatto dell'empiria, cioè come effettività-quoddità. Si tratterebbe, cioè, di una ripresa personale, e dunque non sempre integralmente fedele, della riflessione dell'ultimo Schelling sulle nozioni di empirismo e esperienza. Su tale ripresa sarà possibile ritornare solo dopo aver chiarito un secondo punto a proposito del metempirico: che cosa si deve intendere per «relations formelles, rapports essentiels et vérités intelligibles»¹⁹⁷ in quanto oggetto dell'intellezione metempirica?

Come si è detto, Jankélévitch parla del metempirico come del piano delle «vérités éternelles», salvo poi lasciare al lettore il compito di individuare, tra le pieghe del suo discorso, il significato esatto di questa espressione. Due passi di *Philosophie première* sono particolarmente illuminanti a tal proposito, soprattutto se letti in continuità con il primo capitolo del testo, il quale, benché intitolato *De l'empirie à la métempirie*, contiene solo sporadiche allusioni all'"oggetto" metempirico. Nel primo dei due passi, tratto dal capitolo *Le Je-ne-sais-quoi*, si legge:

[...] pour appliquer ici à l'essentialité ce que Nicolas de Cuse dit de l'absolu: le superlatif métempirique n'est pas une «majesté» toujours dépassable en cours de majoration, mais une «maximité» [...]. Car qu'est-ce que le Nécessaire, l'Universel et l'Éternel sinon, par delà toute amplification progressive ou statistique du Ceci-Ici-Maintenant, le triple superlatif a priori qui est la raison même, le logos à l'œuvre dans la logique et les mathématiques¹⁹⁸?

E, allo stesso modo, nel capitolo appena precedente, intitolato *La voie négative*, Jankélévitch parla del metempirico come dell'ordine della «continuité infinie»¹⁹⁹ che è fondamentale in quanto, letteralmente, è «le "fondement" logico-mathématique»²⁰⁰ della continuazione empirica. Se si legge tutto ciò alla luce dei numerosi esempi e riferimenti geometrico-matematici, disseminati in tutte le pagine di *Philosophie première*²⁰¹, si può ragionevolmente pensare che quando Jankélévitch parla di verità eterne come oggetto proprio della ragione seconda, o metempirica, intenda le leggi necessarie della matematica e della geometria e i principi logici fondamentali che regolano ogni atto del pensiero. In definitiva, allora, le verità intelligibili citate poco fa

¹⁹⁷ *Philosophie première*, cit., p. 154.

¹⁹⁸ *Ivi*, p. 157.

¹⁹⁹ *Ivi*, p. 102.

²⁰⁰ *Ibidem*.

²⁰¹ Cfr. *Ivi*, pp. 11, 12, 13, 23, 31, 55, 88.

non sono altro che le relazioni logico-matematiche colte dal pensiero raziocinante. Si tratta, cioè, di quelle relazioni di natura formale che non possono in alcun modo essere ricavate a partire dall'empirico, che sono cioè *trascendenti* rispetto al dato che governano e regolamentano, benché in qualche modo rimangano *immanenti* all'empirico in quanto principio di intelligibilità e legalità. L'esempio che Jankélévitch propone è ancora una volta trattato dalla matematica²⁰²: è il caso dell'essenza matematica che sussiste in un «univers noétique intemporel» o, più genericamente, in un «espace intelligible»²⁰³ e della quale, tuttavia, non si può dire né che *sia* «de la même manière que tel ou tel triangle existant sur ce tableau noir»²⁰⁴, né che faccia esistere *hic et nunc* il triangolo effettivamente disegnato²⁰⁵. E ciononostante, l'essenza matematica in questione ha un qualche rapporto con il triangolo tracciato in quanto ne condiziona «l'idéale possibilité»²⁰⁶. Le leggi metempiriche, dunque, rappresentano l'elemento normativo per così dire incarnato in ogni esistente e, tuttavia, dicono solo della condizione necessaria e non ancora sufficiente affinché qualcosa di determinato esista. Come si coglie anche dall'esempio qui riportato, Jankélévitch si riferisce a tali leggi metempiriche anche con un altro termine classico della storia della filosofia: *essenze*. L'alternanza tra le due espressioni «vérités éternelles»²⁰⁷ e «essences»²⁰⁸, pressoché costante nello sviluppo dell'argomentazione e particolarmente evidente nel capitolo *La*

²⁰² Benché non ci sia un richiamo diretto di Jankélévitch a Cartesio, mi pare possibile ipotizzare che si tratti di una personale ripresa del celebre passaggio della quinta delle *Meditazioni metafisiche*: «Come, per esempio, quando io immagino un triangolo, sebbene non ci sia, forse, in alcun luogo del mondo una tale figura fuori del mio pensiero, e non ci sia mai stata, non per ciò, tuttavia, cessa di esservi una certa natura, o forma, o essenza determinata di questa figura, la quale è immutabile ed eterna, né io l'ho inventata, né dipende dal mio spirito in alcun modo [...]» (R. DESCARTES, *Meditazioni metafisiche*, in *Opere filosofiche*, vol. secondo, trad. it. di A. Tilgher, a cura di E. Garin, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 60). A suggerire tale accostamento è non solo la straordinaria prossimità tra il testo jankélévitchiano e quello cartesiano qui citati, ma anche e soprattutto il riferimento esplicito di Jankélévitch a Cartesio in un altro luogo di *Philosophie première*, cioè nel capitolo sulla nichilizzazione delle essenze dove in questione è esattamente lo statuto delle verità matematiche. Si ritornerà su questa questione nel prossimo paragrafo.

²⁰³ *Philosophie première*, cit., p. 188.

²⁰⁴ *Ibidem*.

²⁰⁵ Cfr. *ibidem*.

²⁰⁶ *Ivi*, p. 187.

²⁰⁷ *Ivi*, p. 29.

²⁰⁸ *Ivi*, p. 62.

*nihilisation des essences*²⁰⁹, dice in realtà di un'equivalenza a livello teoretico: per Jankélévitch conoscere le verità eterne, non a caso chiamate anche verità essenziali²¹⁰, significa cogliere l'essenza dei fenomeni empirici, dove per essenza si intende proprio la «légalité idéelle qui règle les relations possibles entre existants, mais ne décide pas si ces relations auront lieu en fait»²¹¹. L'essenza, che non è in alcun modo né «instance séparée», né «hypostase», né «principe réifia-ble»²¹² e che, tuttavia, è «sans compromission avec une empirie même purifiée et distillée»²¹³, è la «condition nécessaire et oisive et négative qui permet aux existences d'exister»²¹⁴. Essa, cioè, non è affatto «cause suffisante et positive qui détermine les existences possibles à exister»²¹⁵, ma piuttosto «sert à définir les existences»²¹⁶, dove per definire si intende l'atto di «classer»²¹⁷ e dunque di ordinare secondo principi. Si comprende allora in che senso Jankélévitch possa definire l'essenza come in sé «“inexistante”»²¹⁸: essa è inesistente non in senso assoluto, ma in quanto «applicabilité infinie et possibilité d'exister n'importe quand et n'importe où, ici ou là à volonté»²¹⁹. L'essenza, in quanto necessità immanente e condizione fondamentale delle esistenze, anche se non fondatrice²²⁰ – e, come si vedrà, perfino infondata – è «le sempiternel Toujours-là»²²¹ che esiste in quell'«univers effectif»²²² che è l'universo degli intelligibili e che, dunque, precede ogni esistenza determinata²²³. In definitiva, si può dire che l'ordine intelligibile

²⁰⁹ Cfr. *ivi*, p. 63. In un passaggio si vede particolarmente bene che Jankélévitch utilizza le due espressioni come equivalenti: «La nihilisation des *essence*, elle, est inconcevable et a fortiori unimaginable. [...] le naufrage des *vérités éternelles* est à la lettre une “supposition impossible” [...] (corsivo mio).

²¹⁰ Cfr. *ivi*, p. 78.

²¹¹ *Ivi*, p. 79.

²¹² *Ivi*, p. 93.

²¹³ *Ibidem*.

²¹⁴ *Ivi*, p. 79.

²¹⁵ *Ibidem*.

²¹⁶ *Ivi*, p. 135.

²¹⁷ *Ibidem*.

²¹⁸ *Ivi*, p. 87.

²¹⁹ *Ibidem*.

²²⁰ Cfr. *ivi*, pp. 82, 97, 104.

²²¹ *Ivi*, p. 227.

²²² *Ivi*, p. 225.

²²³ Jankélévitch definisce l'essenza anche come «éternelle *préexistence inexistante à l'existence*» (*ivi*, p. 98).

è «l'essence et la vérité de l'existence empirique», che pure «n'a pas posé cette existence»²²⁴.

Se questa è la natura del metempirico, allora, non si può fare a meno di interrogarsi sul rapporto che intercorre tra empiria e metempiria. In tal modo sarà possibile mettere in luce uno degli aspetti centrali del pensiero jankélévitchiano: l'idea per cui tra i due livelli del reale qui considerati non esiste soluzione di continuità, ma piuttosto disproporzione e discontinuità. Se, come si è visto, con «metempiria» si fa riferimento alla dimensione essenziale e, dunque, alla legalità intrinseca a ogni fenomeno empiricamente dato, subito si comprende come l'approccio metempirico non equivalga in alcun modo alla svalutazione dell'esperienza empirica, ma ne rappresenti piuttosto un (primo) inveramento: «l'ordre seconde», cioè l'ordine dell'intellezione metempirica, «dépasse et "réfute" la doxosophie non point en la nihilisant, mais en dégageant le fond consistant qui se cache sous son inconsistance; il étoffe ou il rectifie l'apparence empirique, il n'en abolit pas l'existence»²²⁵. Nei confronti dell'approccio empirico, cioè della «doxosophie» qui citata, la ragione interviene come «moment négatif» che,

²²⁴ *Ivi*, p. 82.

²²⁵ *Ivi*, p. 83. Cfr. anche *ivi*, p. 49: «La métémpirie démentait l'empirie sans la renier radicalement, puisqu'elle dégagait ce qu'il y a d'essentiel dans les existences, leur ferme charpente en quelque sorte: elle la justifiait, dans une certaine mesure, en la rectifiant et en la vivifiant». Mi pare possibile ipotizzare che lo sfondo teorico del presente discorso jankélévitchiano siano due lezioni dell'*Introduzione alla filosofia della Rivelazione* di Schelling, la lezione quarta e la lezione sesta, dedicate rispettivamente al rapporto ragione-esperienza e alla filosofia positiva. Due passaggi sono particolarmente significativi a questo proposito. Il primo, dalla lezione quarta: «In altre parole, la scienza della ragione, lungi dall'escludere l'esperienza, piuttosto la esige. Dato, infatti, che ciò che la scienza della ragione coglie *a priori* o costruisce è appunto l'essente, deve premerle di avere un controllo attraverso il quale provare che ciò che essa trova *a priori* non è una chimera. Questo controllo è l'esperienza. [...] La scienza della ragione non ha dunque l'esperienza come propria fonte, [...]; però essa ha bene l'esperienza come propria accompagnatrice» (F.W.J. SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung*, in *Sämtliche Werke*, XIII, pp. 60-62, 62-63; trad. it., *Filosofia della rivelazione*, cit., pp. 101-103). Il secondo, dalla lezione sesta: «La filosofia razionale si oppone dunque di fatto tanto poco all'esperienza che essa piuttosto – come Kant aveva insegnato a proposito della ragione – non va al di là dell'esperienza, e dove l'esperienza trova una fine, là riconosce anch'essa il proprio limite, lasciando sussistere quell'ultimo come inconoscibile» (*SW*, XIII, pp. 102-103; *Filosofia della rivelazione*, cit., p. 171). A sostegno di questa ipotesi interpretativa, non è senza importanza ricordare che lo stesso Jankélévitch, oltre agli espliciti riferimenti allo schellinghiano *quid* su cui ci si è già soffermati, rimanda più volte proprio a queste due lezioni della *Philosophie der Offenbarung* nella sua tesi di dottorato del 1933 (cfr. *L'Odyssee*, cit., pp. 6, 7, 19, 23, 63). Si tratterebbe, dunque, di uno di quei casi in cui Jankélévitch ha come assimilato e conservato, in maniera del tutto personale, uno dei temi cardine della filosofia dell'ultimo Schelling.

tuttavia, «est par là même positif»²²⁶. Essa, cioè, interviene ad istituire relazioni tra i dati apparentemente sconnessi della percezione e, così facendo, fa dell'empiria una totalità dotata di senso²²⁷: «la réfutation du désordre est, du même coup, institution de la vérité»²²⁸. La ragione, allora, è chiamata a rapportarsi ai dati della percezione per rettificarne, laddove sia necessario, le indicazioni erronee piuttosto che per dichiararne l'inattendibilità assoluta²²⁹. Se la conoscenza di primo livello, quella cioè che proviene dall'esperienza empirica, non è affatto fonte costante di errori, come invece ha pensato una certa tradizione filosofica, ma, al contrario, è la prima e inaggirabile via di accesso al dato²³⁰, è altrettanto vero che fermarsi ad essa vorrebbe dire arrestarsi a quelli che

²²⁶ *Philosophie première*, cit., p. 83.

²²⁷ Cfr. *ivi*, p. 46: «la continuation métempirique [...] parachève la continuation durant en suppléant au provisoire des laps empiriques et en sous-tendant aux intermittences la sempiternité essentielle». Mi pare interessante richiamare due passaggi del saggio bergsoniano del 1911 *Sur le pragmatisme de William James* in cui Bergson, commentando la posizione di James a proposito della funzione della ragione, scrive: «L'univers que notre raison conçoit est, en effet, un univers qui dépasse infiniment l'expérience humaine, le propre de la raison étant de prolonger les données de l'expérience, de les étendre par voie de généralisation, enfin de nous faire concevoir bien plus de choses que non n'en apercevrons jamais». E poco oltre: «il est naturel de se représenter la réalité comme un tout parfaitement cohérent et systématisé, que soutient une armature logique. Cette armature serait la vérité même; notre science ne ferait que la retrouver. Mais l'expérience pure et simple ne nous dit rien de semblable, et James s'en tient à l'expérience» (H. BERGSON, *Sur le pragmatisme de William James*, in *Œuvres*, cit., pp. 1442, 1445-1446). Su questo punto, il testo jankélévitchiano è straordinariamente vicino a quella bergsoniano.

²²⁸ *Philosophie première*, cit., p. 83.

²²⁹ In alcuni passaggi Jankélévitch sembra essere più radicale su questo punto, come dimostra l'utilizzo di verbi quali «choquer» e «protester contre». Tuttavia, a ben vedere, in nessun caso si parla della necessità di accantonare quella che pure viene definita «la pseudo-évidence empirique» (*ivi*, pp. 31, 46). La stessa idea di un legittimo sospetto critico ritorna anche in *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque rien* a proposito della validità dell'apparenza sensibile, che, ciononostante, viene riconfermata nella sua validità (cfr. *Le Je-ne-sais-quoi et le presque rien*, 2, cit., p. 74; trad. it., p. 150). Proprio in questo testo, Jankélévitch riprende il celebre esempio cartesiano del bastone per ribadire che la ragione interviene come correttivo della conoscenza sensibile: «Quand on explique les lois de la réfraction, je comprends la distorsion d'un bâton qui paraît brisé dans l'eau» (*Le Je-ne-sais-quoi et le Presque rien*, 2, cit., p. 73; trad. it., cit., p. 150; il riferimento è alla *Diottrica* di Descartes; cfr. R. DESCARTES, *Diottrica*, in *Opere 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano 2012, p. 121-127). Alexis Philonenko illustra l'argomento jankélévitchiano mediante un esempio altrettanto efficace: «Par exemple un terrain sur lequel on envisage de développer une route. Il apparaît que le terrain n'est pas également solide en toutes ses parties. L'ordre seconde consiste à déjouer le piège et prévoir des travaux de terrassement qui rendront le terrain égal, tandis que la simple perception (doxosophie) qui ne permettait pas d'en connaître la nature sera "réfutée" [...]» (A. PHILONENKO, *Jankélévitch. Un système de l'éthique concrète*, cit., p. 399).

²³⁰ Cfr. *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque rien*, 2, p. 62: «[...] on peut lire, sinon en clair, du moins en clair-obscur, la vérité vraie de l'essence dans la vérité fausse des mirages [...]».

Jankélévitch chiama ripetutamente «sens commun»²³¹, «opinion» e «préjugés sensibles»²³². Ciò significa che tra metempiria e empiria il rapporto non è di esclusione ma di *paradosso*: «la métémpirie, et en particulier la mathématique sont paradoxales en ceci qu'elles démentent effectivement le donné de l'opinion vulgaire»²³³, senza che questo comporti una totale svalutazione del dato sensibile. Si tratta allora di effettuare quella «conversion du désordre empirique à l'ordre intemporel» che inaugura «l'éon des vérités éternelles»²³⁴ e che rappresenta «le summum de la clarté et l'apogée de la perfection en acte: non pas l'éclair dans la nuit, mais l'éclairage du plein jour»²³⁵. La «sagesse métémpirique»²³⁶, in definitiva, è l'interazione soggetto-mondo alla luce non più di quella mediazione immediata che è la percezione, ma di quella mediazione mediata che è la «raison relationnante»²³⁷, la cui funzione è di «remplacer un ordre anarchique, ataxique et anémique dont le vrai nom est désordre par un ordre intelligible», ordine intelligibile che è costituzionalmente «sans rapport avec l'empirie confuse»²³⁸. Se, infatti, il metempirico è la struttura non mutabile di quel che è

²³¹ *Philosophie première*, cit., p. 12. Cfr. anche *ivi*, p. 31.

²³² *Ivi*, p. 88.

²³³ *Ivi*, p. 31.

²³⁴ *Ivi*, p. 92.

²³⁵ *Ivi*, p. 169. Come suggerisce Alexis Philonenko, si deve intendere il termine «conversion» come «changer de sens» (A. PHILONENKO, *Jankélévitch. Un système de l'éthique concrète*, cit., p. 400). Sulla natura di questa conversione, Jankélévitch precisa: «C'est pour l'homme de l'empirie converti à la métémpirie que l'avènement d'une ère nouvelle est un véritable avènement: l'ordre ultérieur est intemporel par essence, mais sa révélation à l'intelligence attentive fait époque, ou vice versa: la conversion aux mathématiques marque peut-être le début historique d'une vie nouvelle, mais la vérité elle-même n'avait jamais cessé d'exister et, à l'infini, de préexister [...]» (*Philosophie première*, cit., p. 82).

²³⁶ *Ivi*, p. 92.

²³⁷ *Ivi*, p. 90. In un altro passo, Jankélévitch definisce la ragione anche come «organe de la mise en rapports» (*ivi*, p. 101).

²³⁸ *Ivi*, p. 81. Cfr. anche *ivi*, p. 89: «[...] l'ordre intelligible est ce qui fait comprendre et rend significatif le désordre sensible [...]». L'idea che quello empirico sia un *disordine* ritorna anche in un altro passo: «[...] l'ordre seconde réfute l'ordre troisième, cet ordre manqué, cet ordre à bas rendement, cet ordre décevant et inefficace qu'on a tout lieu d'appeler désordre» (*ivi*, p. 87). L'esempio proposto da Jankélévitch in diversi luoghi di *Philosophie première* è, ancora una volta, quello della matematica e della geometria: esse «sont cette catharsis, cette lecture corrigée et rigoureuse des apparences, cette pudique suspension de la créance sans réserves et du dogmatisme absolu» (*ivi*, p. 23). Il riferimento alla matematica ritorna anche in un passaggio in cui Jankélévitch distingue la nozione di mondo, quale è normalmente concepita dal senso comune, e la nozione di universo: se la prima deriva semplicemente da un procedimento di estensione indefinita dell'empirico che Jankélévitch chiama «agrandissement mondial», il secondo, invece, è il cosmo della razionalità matematica (*ivi*, p. 12). Allo stesso modo, c'è eterogeneità tra «la localisation topographique dans l'espace de la géographie» e «la pure position "atopique" dans l'espace idéal de la géométrie» (*ivi*, p. 13). Infine, cfr. anche *ivi*, pp. 11

contingente, tale struttura, come tale, non potrà mai essere guadagnata a partire dal contingente stesso: «[...] l'empirie, par elle-même, ne nous conduit pas au mét empirique, mais simplement à une autre empirie un peu plus relevée [...]»²³⁹. A discapito di quello che potrebbe far pensare una certa interpretazione del prefisso greco *meta*, tra empirico e metempirico si dà assoluta eterogeneità: da un lato, l'«*hic-et-nunc*», il «*voici de toute expérience*»²⁴⁰ empirica e, dall'altro, «l'autre-ordre des essences»²⁴¹ che «n'apparaissent pas, comme la nudité de Salomé, de plus en plus manifestes au sein d'une empirie peu à peu déshabillée des ses voiles»²⁴². Il metempirico, cioè, non è in alcun modo il risultato di una semplice estenuazione o approfondimento dell'empiria²⁴³, ma ne è «l'inimaginable contradictoire»²⁴⁴. E tuttavia la metempiria, che designa «ce qui est hors de toute expérience possible»²⁴⁵, è tale solo in quanto è in rapporto costitutivo con l'empiria. Il metempirico non esiste se non in quanto è il principio, a priori, di intelligibilità e di categorizzazione di ogni esperienza possibile. Rispetto all'empirico, allora, la metempiria è l'«Autre-ordre»²⁴⁶ che si apre ad opera di quella «préconception de la totalité»²⁴⁷ che è l'intellezione; è l'ordine della pura intelligibilità e della pensabilità di un dato noetico che fonda il senso dell'empirico e la cui evidenza «commence par elle-même»²⁴⁸.

e 31, dove Jankélévitch ritorna sull'idea di un superamento dell'empiria ad opera della geometria, superamento impossibile da realizzarsi a partire dall'empiria stessa.

²³⁹ *Ivi*, p. 21. Cfr. anche *ivi*, p. 29. Anche su questo punto, si potrebbe richiamare un esempio schellinghiano: «Così, l'indivisibilità dello spazio reale, e ciò che nello spazio reale è ordine, simmetria, determinazione, tutto questo ha origine logica» (F.W. J. SCHELLING, *SW*, XIII, pp. 60-62; *Filosofia della rivelazione*, cit., p. 101).

²⁴⁰ *Philosophie première*, cit., p. 12.

²⁴¹ *Ibidem*.

²⁴² *Ivi*, 27.

²⁴³ Cfr. *ivi*, p. 3. L'esempio proposto da Jankélévitch è il seguente: «[...] qui passe de l'échelle macroscopique de la physique classique à l'univers microphysique ou, inversement, à l'échelle gigantesque de l'astronomie ne quitte pas l'empirie pour la mét empirie [...]» (*ibidem*). Cfr. su questo punto anche *ivi*, p. 12.

²⁴⁴ *Ivi*, p. 22.

²⁴⁵ *Ivi*, p. 4. Jankélévitch definisce l'ordine metempirico anche come «autre-que-l'empirie» (*ivi*, p. 97).

²⁴⁶ *Ivi*, p. 38.

²⁴⁷ *Ivi*, p. 27.

²⁴⁸ *Ivi*, p. 28. Per esprimere tale idea, Jankélévitch parla del metempirico come del «superlatif absolu», cioè come del «*nec-plus-ultra* de l'idéalité rationnelle» che «n'est pas maximum au terme d'un magis, ni une perfection au terme d'une amélioration» (*ivi*, p. 156). Cfr. anche *ivi*, pp. 27, 93.

Per concludere, infine, mi pare importante cercare di fare luce sui riferimenti storico-filosofici cui guarda Jankélévitch nell'elaborazione del proprio discorso sulla metempiria. Si tratta di una ricostruzione effettuabile solo per via indiretta, dal momento che nelle pagine di *Philosophie première* non si trovano se non vaghe indicazioni a tal proposito. Ciononostante, si può ragionevolmente sostenere che i riferimenti maggiori di Jankélévitch su questo punto siano due: da un lato, come già in parte si è mostrato, Schelling e, dall'altro, Descartes. Non si tratta, evidentemente, di istituire un confronto tra Jankélévitch e Schelling o tra Jankélévitch e Descartes, ma piuttosto di far risuonare quelle voci di sottofondo che accompagnano, a vari livelli, il discorso di *Philosophie première* sulla metempiria.

Per quanto riguarda l'eredità schellinghiana, la mediazione fondamentale proviene, ancora una volta, dalla tesi di dottorato di Jankélévitch, *L'Odyssee de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, che permette di intravedere il retroterra teoretico su cui poggiano alcune delle argomentazioni del testo del 1954. Non solo, come si è detto, la nozione jankélévitchiana di «scienza quidditativa» poggia sulla distinzione schellinghiana di *Was* e *Dass*, ma anche l'idea secondo cui la ragione, rispondendo alla domanda *quid sit*, arriva a cogliere l'essenza della cosa conosciuta è un punto di straordinaria vicinanza con la lezione quarta della *Philosophie der Offenbarung*:

Quella – la risposta alla domanda: che cosa – mi concede una penetrazione nell'essenza della cosa, cioè fa sé che io comprenda la cosa, che abbia un'intelligenza o un concetto di essa, oppure essa stessa in concetto²⁴⁹.

Ugualmente, altri due passi schellinghiani potrebbero essere letti sinotticamente rispetto alle pagine jankélévitchiane di *Philosophie première* in cui l'essenza, lungi dall'essere pensata come qualcosa di ipostatizzato al di là dell'esistente, è descritta come la condizione di intelligibilità e legalità di ogni esistenza singolarmente determinata; condizione che, tuttavia, è necessaria e non ancora sufficiente affinché tale esistenza si dia effettivamente. In entrambi i casi, i passi in questione provengono dalla quarta lezione della *Philosophie der Offenbarung*, testo che lo stesso Jankélévitch commenta approfonditamente nella sua tesi di dottorato e che molto probabilmente

²⁴⁹ F.W. J. SCHELLING, *SW*, XIII, pp. 57-58; trad. it. *Filosofia della Rivelazione*, cit., p. 95.

costituisce il riferimento preciso di quel generico rimando a Schelling che si trova in *Philosophie première* e di cui si è detto sopra. Nel primo si legge:

Indubbiamente, se io ho colto l'essenza, il «che cosa» di una cosa, per esempio di una pianta, ho anche compreso un reale, poiché la pianta non è qualcosa di non esistente, una chimera, ma alcunché di esistente, e in questo senso è vero che il reale non sta di fronte al nostro pensiero come qualcosa di estraneo, sequestrato rispetto ad esso, inaccessibile [...] ²⁵⁰.

E poco più avanti:

[...] *se si danno cose esistenti* [...] esse saranno queste, e in questa successione e in nessun'altra; che però esse esistano, io non lo so per questa via, per cui devo persuadermene altrimenti, cioè per mezzo dell'esperienza ²⁵¹.

Alla luce di ciò, allora, si può dire che il discorso di Jankélévitch, nella sua impostazione di fondo e nell'intenzione che lo anima, presenta un'anima schellinghiana.

Nondimeno si può ipotizzare che, su un punto specifico dell'argomentazione, Jankélévitch pensi a Descartes. Si tratta dell'identificazione tra verità eterne, o essenze, e verità logico-matematiche, identificazione sostenuta a più riprese da Descartes nel contesto della teoria della libera creazione delle verità eterne ad opera di Dio ²⁵². Se,

²⁵⁰ F. W. J. SCHELLING, *SW*, XIII, pp. 59-60; trad. it. *Filosofia della Rivelazione*, cit., p. 99.

²⁵¹ *SW* XIII, pp. 60-62; *Filosofia della rivelazione*, cit., p. 101, corsivo mio. Cfr. anche *SW*, XIII, pp. 65-66; *Filosofia della rivelazione*, cit., p. 109. Jankélévitch, riferendosi alle lezioni monachesi *Zur Geschichte der neueren Philosophie* e alla *Darstellung des philosophischen Empirismus*, sembra parafrasare proprio questo passo della *Philosophie der Offenbarung* quando ne *L'Odyssée* dice: «Elle [la ragione] énonce simplement les conditions sans lesquelles l'être n'est pas possible, – si l'être existe» (*L'Odyssée*, cit., p. 181, corsivo mio).

²⁵² Si tratta della celebre teoria sostenuta a più riprese da Descartes, la cui formulazione più completa risale ad alcune lettere indirizzate a Mersenne, Mesland e More. Per l'identificazione tra verità eterne e verità matematiche, da un lato, e tra verità eterne e essenze dall'altro, i due testi di riferimento sono le lettere del 15 aprile 1630 e del 27 maggio 1630, entrambe indirizzate a Padre Mersenne. Nella prima si legge: «Mais je ne laisserai pas de toucher en ma physique plusieurs questions métaphysiques, et particulièrement celle-ci: Que le vérités mathématiques, lesquelles vous nommez éternelles, ont été établies de Dieu et en dépendent entièrement, aussi bien que tout le reste des créatures» (R. DESCARTES, *Œuvres et lettres*, textes présentés par André Bridoux, Gallimar, Paris 1953, p. 933). In questo testo, l'identificazione diretta è tra verità eterne e verità matematiche. Tuttavia, si possono citare almeno tre testi in cui compare anche il rimando ai principi della logica. Innanzitutto, i paragrafi 13 e 49 della prima parte dei *Principia Philosophiae* (R. DESCARTES, *I principi della filosofia*, in *Opere filosofiche*, vol. 3, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 27). E inoltre, la lettera del 2 maggio 1644 a Mesland, in cui

come si è mostrato, tale identificazione è chiaramente attestabile a partire dalle diverse pagine di *Philosophie première* in cui le verità eterne sono chiamate anche essenze e sono fatte coincidere con gli assiomi della matematica e i principi della logica, le ragioni per pensare che si tratti di un elemento di derivazione cartesiana mi paiono almeno tre.

Innanzitutto, è lo stesso Jankélévitch che si riferisce a Descartes nel capitolo *La nihilisation des essences*, capitolo che, come si vedrà nel prossimo paragrafo, rappresenta una vera e propria ripresa della questione circa lo statuto delle verità eterne. E proprio in questo contesto è Jankélévitch che, istituendo un dialogo indiretto con Descartes, alterna l'espressione «vérités éternelles» e «essences», considerandole come equivalenti e riferendosi esplicitamente agli assiomi geometrici-matematici e ai principi logici.

A questo richiamo diretto alla filosofia cartesiana, spiegabile anche alla luce del legame tra Jankélévitch e tutta una generazione di studiosi di Descartes²⁵³, si aggiungono altri due elementi che attestano, questa volta in forma mediata, il nesso Jankélévitch-Descartes.

Descartes presenta come esempio di verità eterne non solo un assioma geometrico – « [...] les trois angles d'un triangle fussent égaux à deux droits [...] » –, ma anche un principio logico: « [...] que le contradictoires ne peuvent être ensemble ». Sulla coincidenza tra verità eterne e verità matematiche, cfr. anche la lettera del 6 maggio 1630 a Mersenne (R. DESCARTES, *Œuvres et lettres*, cit., pp. 935-937), la lettera del 2 maggio 1644 a Mesland (*ivi*, pp. 1162-1169) e il paragrafo 8 delle *Risposte alle seste Obiezioni* (R. DESCARTES, *Meditazioni metafisiche. Obiezioni e risposte*, in *Opere filosofiche*, vol. 2, cit., pp. 402-403). Per l'identificazione tra verità eterne ed essenze, invece, così si legge nella lettera del 27 maggio 1630: « Car il est certain qu'il est aussi bien l'auteur de l'essence comme de l'existence des créatures: or cette essence n'est autre chose que ces vérités éternelles [...] » (R. DESCARTES, *Œuvres et lettres*, cit., p. 937). Si tratta, a ben vedere, di un'identificazione a tre termini: se, come ricorda il paragrafo 53 della prima parte dei *Principia*, in ogni sostanza vi è un attributo che « costituisce la sua natura e la sua essenza » e se tali attributi essenziali sono, in definitiva, l'estensione e il pensiero, allora cogliere l'essenza di qualcosa significa coglierne le proprietà geometrico-matematiche a loro volta fondate sui principi della logica. Significa, cioè, cogliere delle verità eterne e immutabili che sono tali in quanto verità stabilite direttamente da Dio (R. DESCARTES, *I principi della filosofia*, in *Opere filosofiche*, vol. 3, cit., pp. 48-49).

²⁵³ Si pensi, per esempio, a Léon Brunschvicg, di cui Jankélévitch è stato allievo all'École Normale Supérieure, Émile Brehier, Henri Gouhier e Jean Laporte. A questo proposito mi sembra interessante notare che lo stesso Jankélévitch, in una lettera a Louis Beauduc scritta il 9 febbraio 1944 in occasione della morte di Brunschvicg, riconosce l'importanza della filosofia cartesiana, che pure non ha particolarmente amato: « J'étais aussi loin de lui [Brunschvicg] par les idées qu'il m'était cher par le cœur. Je me sens aujourd'hui coupable envers lui. Il avait raison contre nous, et tout ce qui est arrivé est arrivé par notre faute à nous qui avons joué avec des idées si dangereuses. Sans doute n'ai-je pas assez aimé Descartes » (*Une vie en toutes lettres*, cit., p. 299).

Il primo è costituito dal rimando jankélévitchiano alla tesi latina di Émile Boutroux, tradotta in francese nel 1927 da Canguilhem con il titolo *Des vérités éternelles chez Descartes*²⁵⁴ e preceduta da una prefazione dello stesso Brunschvicg. Si tratta di un testo che, insieme alla tesi di Etienne Gilson *La liberté chez Descartes et le Théologie* del 1913, riporta in primo piano la discussione su un punto del sistema cartesiano, già oggetto di controversie tra la fine del Seicento e l'inizio del Settecento: la teoria della creazione divina delle verità eterne. Jankélévitch richiama esplicitamente lo studio di Boutroux in un passo di *Philosophie première* dove è in questione proprio l'«évidence lucide»²⁵⁵, cioè l'evidenza metempirica come evidenza propria del «raisonnement éclairé par les axiomes»²⁵⁶. Tutto ciò, allora, sembra rafforzare l'idea che Jankélévitch, nel parlare di verità eterne e nel pensarle come le verità logico-matematiche, abbia in mente i differenti passaggi cartesiani in cui compare la formula «vérités éternelles» e ne viene spiegato il significato.

Un secondo ed ulteriore elemento a sostegno di questa ipotesi sono i diversi richiami di Jankélévitch al testo schellingiano del 1850 *Über die Quelle der ewigen Wahrheiten*²⁵⁷ che discute il problema dell'origine delle verità eterne proprio a partire dalle due lettere del 15 aprile 1630 e del 6 maggio 1630, in cui Descartes, per la prima volta, espone la teoria della libera creazione delle verità eterne da parte di Dio²⁵⁸. Jankélévitch rimanda a questo scritto di Schelling principalmente nella sua tesi dottorale, dove al richiamo puntuale dei vari passaggi schellingiani alterna il suo acuto

²⁵⁴ É. BOUTROUX, *De veritatibus aeternis apud Cartesium* (1874), trad. fr. di M. Canguilhem, *Des vérités éternelles chez Descartes*, Alcan, Paris 1927.

²⁵⁵ *Philosophie première*, cit., p. 169.

²⁵⁶ *Ibidem*. La stessa opera di Boutroux è citata già ne *L'Odyssée*, a dimostrazione di come la discussione di alcune questioni provenienti dal cartesianesimo accompagni da sempre la riflessione jankélévitchiana ben più di quanto possa sembrare a prima vista (cfr. *L'Odyssée*, cit., p. 54).

²⁵⁷ F. W. J. SCHELLING, *Über die Quelle der ewigen Wahrheiten*, in *Sämtliche Werke*, XI, pp. 575-590; trad. it. a cura di L. Lotito, *Saggio sull'origine delle verità eterne*, in F. W. J. SCHELLING, *Introduzione filosofica alla filosofia della mitologia*, Bompiani, Milano 2002, pp. 632-645. Per una presentazione dei nuclei teorici di questo scritto cfr. A., ROUX, *Ce que la liberté doit à la vérité dans la dernière philosophie de Schelling*, in «Revue philosophique de la France et de l'Étranger», 2014/2 (tome 139), pp. 175-196. È interessante segnalare che questo scritto schellingiano è commentato e discusso anche da Léon Chestov nel saggio del 1927-28 dedicato alla filosofia religiosa di Vladimir Solov'ëv (cfr. L. CHESTOV, *Speculazione e apocalisse. La filosofia religiosa di Vladimir Solov'ëv*, in L. CHESTOV, *Speculazione e rivelazione*, a cura di G. Tiengo e E. Macchetti, Bompiani, Milano 2011, pp. 241 e ss).

²⁵⁸ Cfr. *SW*, XI, p. 578; trad. it. cit, p. 531.

e personale commento²⁵⁹. E nel 1933, proprio interpretando le pagine di Schelling sul rapporto tra Dio come *Wesen* e Idea, Jankélévitch concludeva così:

Malgré toute la peine qu'il se donne, par exemple dans son *Discours sur la Source des Vérités éternelles*, pour justifier la "nécessité supérieure" qui pousse le sujet pur à endosser la "potentia universalis", l'individu pur à se généraliser, Schelling aboutit à des vues qui ne diffèrent pas énormément de la théologie irrationaliste de Descartes²⁶⁰.

Alla luce di queste parole, trova una sua ragionevolezza l'ipotesi che in *Philosophie première* ci sia effettivamente un accostamento di motivi schellinghiani e motivi cartesiani a proposito del metempirico. Si tratterebbe di un accostamento reso possibile almeno da due fattori. Innanzitutto, è lo stesso scritto di Schelling del 1850 che assume alcuni punti della teoria cartesiana, nonostante l'intento generale del discorso sia anti-cartesiano²⁶¹. Ad esempio, benché riconosca che la formulazione «verità necessarie o eterne» si applichi solitamente solo «alle verità matematiche» mentre invece «il suo concetto è molto più ampio»²⁶², di fatto poi Schelling stesso rimanda proprio alla geometria come prototipo di scienza a priori esprimente leggi necessarie e ripropone un classico esempio cartesiano: quello degli angoli di un triangolo, la cui somma è uguale a

²⁵⁹ Cfr. *L'Odyssée*, cit., p. 174, 177, 212. I rimandi sono rispettivamente a: *SW*, XI, pp. 587-598; *SW*, XI, p. 586-587 e *SW*, XI, p. 586. Segnalo qui che il primo dei rimandi jankélévitchiani (*SW*, XI, pp. 587-598) contiene un errore nel numero delle pagine: il rimando esatto è *SW*, XI, pp. 587-589.

²⁶⁰ *L'Odyssée*, cit., pp. 177-178. Interessante notare come nel *Traité des vertus*, risalente nella sua prima edizione al 1949, Jankélévitch, riferendosi ancora una volta al testo di Schelling sulle verità eterne, accosta il Dio schellinghiano non più al Dio di Descartes, ma al Dio di Duns Scoto: «[...] l'arbitraire volonté est avec le bien dans le même rapport que le Dieu scotiste ou schellingien avec les vérités éternelles, ses créatures, car elle en est l'"origine radicale" [...]» (*Le sérieux de l'intention*, cit., p. 222).

²⁶¹ Che l'intento del discorso sia anti-cartesiano lo si vede fin dall'inizio, quando Schelling obietta a Descartes: «Da questa affermazione [quella cartesiana secondo cui le verità eterne dipendono da Dio che le ha stabilite] risulterebbe come conseguenza immediata che la matematica sarebbe una semplice scienza empirica; infatti ciò che è conseguenza di una volontà, e che è accidentale (poiché potrebbe altrettanto non esistere) solo venire esperito, e non, come si dice, conosciuto *a priori*. [...]. Descartes tuttavia non avrebbe certo ammesso questa conseguenza relativamente alla matematica. Ma non per questo è meno vero che tale conseguenza deriva inevitabilmente dalla sua deduzione delle verità eterne a partire dalla volontà divina, e che con questa ipotesi si sottrarrebbe alle scienze in generale ogni verità valide eternamente» (*SW*, XI, p. 579; trad. it. cit., pp. 631-632).

²⁶² *SW*, XI, p. 576; trad. it. cit., p. 627.

due retti²⁶³. In secondo luogo, tale accostamento è possibile perché Jankélévitch, lungi dal volere integrare la teoria cartesiana con la posizione schellingiana, è piuttosto interessato all'idea di fondo presente sia in Descartes sia in Schelling: l'idea secondo cui mediante la ragione si coglie ciò che di immutabile e necessario c'è nel reale, l'insieme dei rapporti intelligibili che costituiscono la struttura non contingente che regola la contingenza.

In conclusione, allora, si può dire che le pagine di *Philosophie première* sul metempirico siano un interessante esempio di come Jankélévitch rimaneggi, a suo modo, alcuni motivi tipici della storia della filosofia, integrandoli armoniosamente gli uni con gli altri nel contesto di un percorso speculativo assolutamente inedito. In questo caso, si potrebbe obiettare che la consonanza Descartes-Schelling in Jankélévitch più che armonica sia viziata *ab origine* dal fatto che Descartes sarebbe letto proprio attraverso Schelling. A ciò, tuttavia, si può facilmente rispondere che, come si è cercato di mostrare, l'accostamento di Jankélévitch alla filosofia cartesiana passa certamente attraverso la lettura che ne dà Schelling, ma anche attraverso molteplici altre mediazioni²⁶⁴, tra cui, non ultima, quella di Bergson. Così, infatti, si legge nella prefazione alla settima edizione di *Matière et Mémoire*, testo bergsoniano tra i più citati da Jankélévitch: «[...] Descartes avait fait des relations mathématiques entre les phénomènes leur essence même [...]»²⁶⁵.

²⁶³ Cfr. *SW*, XI, pp. 579 e 589; trad. it. cit., pp. 633, 651. Il riferimento alla geometria ritorna anche nella quarta e nella sesta lezione della *Philosophie der Offenbarung* (cfr. *SW*, XIII, pp. 60-62; *Filosofia della rivelazione*, cit., p. 101; cfr. anche *SW* XIII, pp. 113-114; *Filosofia della rivelazione*, cit., p. 189).

²⁶⁴ Un'altra mediazione è costituita dal testo, più volte citato da Jankélévitch, *Athènes et Jérusalem* di Léon Sestov e, in particolare dalla terza parte dedicata alla filosofia medievale (cfr. L. CHESTOV, *Athènes et Jérusalem: un essai de philosophie religieuse*, Vrin, Paris 1938). Inoltre, è possibile ipotizzare che Chestov costituisca la mediazione tra Jankélévitch e la filosofia husserliana. A suggerirlo è innanzitutto una nota dello stesso Jankélévitch che, nel testo del 1925 *Les thèmes mystiques dans la pensée russe contemporaine*, afferma: «Husserl semble, entre autres, avoir exercé une certaine influence sur M. Chestov» (*Les thèmes mystiques dans la pensée russe contemporaine*, in *Premières et dernières pages*, cit., p. 108). Una seconda testimonianza verrebbe dalla prossimità tra gli argomenti chestoviani a proposito delle essenze husserliane e quelli jankélévitchiani a proposito della non-ultimità del metempirico (cfr. per esempio L. CHESTOV, *Pamjati velikogo filosafo (Edmund Gusserl')*, in «*Russkie Zapiski*», dicembre 1938, n. 12, pp. 126-145 e gennaio 1939, n. 13, pp. 107-116; trad. it. di A. Oppo, *Edmund Husserl. Ricordo di un filosofo*, Castelvechi, Roma 2014).

²⁶⁵ H. BERGSON, *Matière et mémoire*, in *Œuvres*, cit., p. 162.

1.4. La nichilizzazione delle essenze

Una volta chiarito lo statuto del metempirico e delineato il nesso che lega empiria e metempiria, occorre affrontare una questione decisiva: il metempirico è la dimensione ultima del reale o piuttosto rimanda e dipende da un elemento fondatore e non-metempirico? La risposta di Jankélévitch, che si proverà a ricostruire a partire dal quarto capitolo di *Philosophie première*, può essere sintetizzata in questi termini: proprio come l'empirico restituisce un elemento non-empirico che ne è principio di senso, così il metempirico è a sua volta fondato in ciò che non è metempirico, ma propriamente *metafisico* e che costituisce il fondamento, ancorché non sostanziale, del mondo delle essenze e delle esistenze. Ad attestare la non ultimità del metempirico sono due esperienze che, come si vedrà, alludono, a titolo differente, a quella «nihilisation des essences»²⁶⁶ che costituisce l'ultima tappa della via negativa tracciata da Jankélévitch nell'elaborazione della sua filosofia prima.

Tuttavia, prima di prendere in esame le due esperienze in questione, è necessario soffermarsi sul significato del termine *nihilisation*, vero e proprio neologismo impiegato da Jankélévitch insieme al più consueto *annihilation*²⁶⁷. Per prima cosa occorre sottolineare che si tratta di un vocabolo che va compreso nella sua articolazione dialettica con lo speculare *annihilation*, come ricorda il passo di *Philosophie première* che, più di altri, ne illustra il significato:

Il y a entre annihiler et nihiliser la même différence qu'entre défaire une chose faite et faire que ce qui a été fait n'ait jamais été fait: l'annihilation, neutralisant ou annulant (par exemple dans la pénitence) les seules conséquences de l'acte, rétablit une espèce de statu quo, tandis que la nihilisation, prétendant extirper "radicitus" le *fait même d'avoir fait*,

²⁶⁶ *Philosophie première*, cit., p. 62.

²⁶⁷ Quella tra *nihilisation* e *annihilation* è una distinzione fondamentale della filosofia jankélévitchiana: presente fin dalla prima edizione del *Traité des vertus*, essa costituisce uno dei principi teorici che permarranno inalterati fino ai testi della maturità, tra cui *L'Irréversible et la nostalgie*. Sull'impiego di questa distinzione cfr. per esempio, *Les vertus et l'amour*, tomo 1, cit., p. 318 e *L'Irréversible et la nostalgie*, cit., pp. 63, 82, 116, 128, 129, 141, 202. Si tratta di una distinzione su cui si è ripetutamente soffermata anche la letteratura critica. Cfr. A. PHILONENKO, *Jankélévitch. Un système de l'éthique concrète*, cit., p. 397; G. ROGNINI, *Meraviglia e stupore*, cit., p. 815; A. TONON, *Tra istante e intervallo*, cit., pp. 103-265.

entreprenant une radicale, une impossible abolition que le principe d'identité rend à jamais verbale et fictive²⁶⁸.

Se si leggono queste righe alla luce dell'affermazione jankélévitchiana per cui «ce qui existe peut être annihilé, mais ce qui subsiste doit être nihilisé»²⁶⁹, si può concludere che *annihilation* indica l'annullamento empirico di un esistente, mentre *nihilisation* designa la riduzione a nulla di ciò che è propriamente metempirico. L'*annihilation*, cioè, è il venir meno delle esistenze empiriche, laddove invece la *nihilisation* è il venir meno delle essenze metempiriche. A sostegno di questa tesi si può richiamare un ulteriore passaggio in cui Jankélévitch, impiegando quella che lui stesso qualifica come «une alliance de mots incompréhensible»²⁷⁰, definisce l'*annihilation* come una «*nihilisation empirique*»²⁷¹. In entrambi i casi, allora, si tratta di processi di nientificazione che, tuttavia, differiscono per la natura del nulla in gioco: se l'*annihilation* è una riduzione al niente inteso come *néant*, la *nihilisation* è piuttosto un portare al nulla inteso come *rien*. La dialettica *annihilation-nihilisation*, dunque, è a sua volta fondata sulla distinzione tra *néant* e *rien*, distinzione ancora una volta schellinghiana²⁷² che Jankélévitch medita profondamente nella tesi dottorale e che fa propria già a partire dalla tesi complementare di dottorato *Valeur et signification de la mauvaise conscience*²⁷³. Riconosciuta da Jankélévitch come uno dei principi schellinghiani fondamentali fin dal 1933, l'articolazione *néant-rien* diventerà uno dei

²⁶⁸ *Philosophie première*, cit., p. 71. Il medesimo argomento ritorna in *L'Irréversible et la nostalgie* (cfr. p. 202).

²⁶⁹ *Philosophie première*, cit., p. 68. Lo stesso principio ritorna, con una formulazione solo apparentemente diversa, anche nel più tardo *L'Irréversible et la nostalgie*, dove si legge: «Ce qui est purement impalpable et invisible devrait être nié, rayé, biffé par un décret arbitraire et soudain [...]» (*L'Irréversible et la nostalgie*, cit., p. 141). Il saggio del 1961 *La pensée de la mort e la mort de l'être pensant*, ripreso in *La mort*, ribadisce questo punto con una terminologia più prossima a quella di *Philosophie première*. Cfr. V. JANKÉLÉVITCH, *La pensée de la mort e la mort de l'être pensant*, in «Archivio di filosofia» 196, n. 3, p. 232.

²⁷⁰ *Philosophie première*, cit., p. 50.

²⁷¹ *Ibidem*.

²⁷² Per una ricostruzione del nesso *rien-néant* in Schelling, cfr. A. ROUX, *Schelling*, in J. LAURENT, C. ROMANO (sous la direction de), *Le Néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, PUF, Paris 2006, pp. 453-482.

²⁷³ Si tratta della tesi complementare che Jankélévitch scrive su sollecitazione del maestro Léon Brunschvicg, come ricorda la lettera dell'8 ottobre 1929 a Louis Beauduc (cfr. *Une vie en toutes lettres*, cit., p. 172). La tesi è pubblicata per la prima volta nel 1933 con il titolo *Valeur et signification de la mauvaise conscience* e poi rimaneggiata e ripubblicata nel 1951 con il titolo definitivo *La mauvaise conscience*. È l'opera che rielabora in maniera originale i temi affrontati nelle due monografie del 1931 e del 1933 e che segna l'inizio della riflessione personale di Jankélévitch.

nodi teorici essenziali della riflessione jankélévitchiana sia in campo morale, sia in campo metafisico: *La mauvaise conscience*, le due edizioni dell'*Henri Bergson*, il *Traité des vertus, Philosophie première* e *L'Irréversible et la nostalgie*²⁷⁴ fonderanno buona parte delle loro argomentazioni sulla differenza tra il nulla assoluto, il «Rien-du-tout»²⁷⁵, e il niente come «néant»²⁷⁶, come semplice niente privativo, *nihil privativum*²⁷⁷. Il primo riferimento a tale distinzione si trova proprio nelle pagine de *L'Odyssee*, là dove Jankélévitch, presentando la teoria schellinghiana delle tre potenze e la nozione di creazione così come è pensata nella *Darstellung des philosophischen Empirismus*, afferma:

[...] Schelling lui-même distingue avec grand soin deux espèces de négations, celles que le grec désigne par les expressions μή ὄν et οὐκ ὄν, et qui correspondraient, suivant lui, à la distinction française du néant et du rien. Dans μή ὄν l'accent port sur ὄν (nicht *Seiendes*: néant) tandis que dans οὐκ ὄν il est sur la négation elle-même, (*Nichtseiendes*: rien). Dans le premier cas μή nie seulement la plénitude de l'être, c'est-à-dire sa réalité actuelle, mais ne préjuge pas de sa possibilité; οὐκ, au contraire, nie purement et simplement («lediglich»); c'est la négation contradictoire, et non pas seulement restrictive; j'affirme la négation elle-même qui, en se posant, exclut tout être actuel ou possible. [...] La possibilité des choses a été voulue par Dieu, c'est-à-dire est née de Rien ; mais leur réalité est née de leur possibilité ; c'est-à-dire du Néant, c'est-à-dire de Quelque chose. Ce néant qui est relativement quelque chose, c'est notre première puissance, -A, l'être indécis et aveugle²⁷⁸.

²⁷⁴ In questo testo, Jankélévitch applicherà la distinzione in questione al problema del tempo e distinguerà tra il «néant d'un temps aboli» e il «rien d'un temps qui n'a jamais existé» (*ivi*, p. 129). Cfr. anche *ivi*, p. 203.

²⁷⁵ *Philosophie première*, cit., p. 67.

²⁷⁶ *Ibidem*, corsivo mio.

²⁷⁷ La traduzione jankélévitchiana del greco οὐκ ὄν con *rien* e del greco μή ὄν con *néant* è fondata sul testo dello stesso Schelling che, nella *Darstellung*, impiega proprio i due termini francesi. Cfr. *SW*, X, p. 285. La distinzione ritorna anche in altri testi jankélévitchiani, benché in forma più marginale. Cfr. per esempio V. JANKÉLÉVITCH, *Le Pur et l'Impur*, Flammarion, Paris 1960, p. 195; trad. it. a cura di E. Lisciani Petrini, *Il puro e l'impuro*, Einaudi, Torino 2014, p. 142. Cfr. anche V. JANKÉLÉVITCH, *La Musique et l'Ineffable* (1961), Seuil, Paris 1983², trad. it. a cura di E. Lisciani Petrini, *La musica e l'ineffabile*, Bompiani, Milano 2001, p. 117.

²⁷⁸ *L'Odyssee*, cit., pp. 101-103. I riferimenti di Jankélévitch ne *L'Odyssee* sono a F.W. J. SCHELLING, *Weltalter*, in *Sämtliche Werke*, VIII, pp. 221-222, 245, 267, 315-316, 329; *Darstellung des philosophischen Empirismus*, in *Sämtliche Werke*, X, pp. 235-236, 251-252 e 282-285; *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, in *Sämtliche Werke*, XI, pp. 288-289, 306-311, 403, 411 e anche a *Über die Quelle der ewigen Wahrheiten*, in *Sämtliche Werke*, XI,

Il *rien*, allora, è il nulla metafisico, radicale e immemorabile che contraddistingue la creazione di Dio in quanto creazione libera, o meglio Libertà, e che esclude non solo l'essere, ma perfino la pre-esistenza della possibilità del mondo creaturale. È il *nihil* della *creatio ex nihilo* che, per Jankélévitch, Schelling ammetterebbe nella *Darstellung*, contrariamente a quanto aveva fatto nelle *Stuttgarter Privatvorlesungen* e nei *Weltalter*²⁷⁹. Dall'altro lato, invece, c'è quello che si potrebbe chiamare il nulla meontico, cioè il non-ente (ni-ente) che, per Schelling, costituisce il *milieu* di quella che Jankélévitch chiama «seconde création», cioè del passaggio dal possibile all'essere attuale. Se, secondo la lezione schellinghiana della *Darstellung* interpretata da Jankélévitch, la prima creazione è la creazione (dal *Rien*) di ciò che non è impossibile, cioè di ciò che è possibile ma che ancora non è (*non-étant*), con la seconda creazione (dal *néant* come *non-étant*), invece, il mondo creaturale non è più semplicemente possibile ma effettivo²⁸⁰. Questa, dunque, è la duplice qualificazione

p. 578. Nelle opere successive, invece, il riferimento è unicamente alla *Darstellung*. Cfr. *La mauvaise conscience*, in *Philosophie morale*, cit., p. 97; trad. it. cit., p. 109; cfr. *Henri Bergson*, 1931¹, cit., p. 275 e *Henri Bergson*, 1959², pp. 215-216, nota 4; trad. it., cit., p. 291; cfr. *L'Irréversible et la nostalgie*, cit., p. 202; cfr. *Philosophie première*, cit., pp. 67, 196. Interessante segnalare che Jankélévitch non si limita a riferire la dottrina schellinghiana su $\mu\eta\ \delta\upsilon\ \nu$ e $\nu\ \delta\upsilon\ \nu$, ma formula anche un'ipotesi del tutto personale secondo cui tale distinzione risentirebbe dalla lettura del testo giovanile di Kant risalente al 1763 e intitolato *Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*. L'idea di tale influenza kantiana è sostenuta da Jankélévitch, oltre che ne *L'Odyssée*, anche nelle due edizioni dell'*Henri Bergson* e ne *L'Irréversible et la nostalgie* (cfr. *L'Odyssée*, cit., p. 99; cfr. *Henri Bergson*, 1931¹, cit., p. 275 e *Henri Bergson*, 1959², p. 216, nota 4; trad. it., cit., p. 291; cfr. *L'Irréversible et la nostalgie*, cit., pp. 202-203). Ne *L'Odyssée*, inoltre, Jankélévitch ricorda come Schelling, seguendo la lezione aristotelica, aggiunga un terzo tipo di negazione espressa mediante l' α privativo, per poi concludere che essa è riconducibile alla negazione espressa con il $\mu\eta$ (cfr. *L'Odyssée*, cit., p. 101. Il riferimento è a ARISTOTELE, *Metafisica*, Δ , 22 e K, 3). Invece, nella prima edizione dell'*Henri Bergson*, di due anni precedente *L'Odyssée*, Jankélévitch ricorda come il $\mu\eta\ \delta\upsilon\ \nu$ di Schelling sia debitore della dottrina platonica sul non-essere come diverso (cfr. *Henri Bergson*, 1931¹, cit., p. 275). Il generico riferimento a Platone de *L'Odyssée* diventerà in *Philosophie première* un richiamo specifico al passaggio del *Sofista* sulla nozione di «diverso». Cfr. *Philosophie première*, cit., p. 70. A questo proposito, non va dimenticato che lo stesso Schelling discute proprio la nozione platonica di non-ente (*nicht Seyendes*), sia nella redazione del 1815/1817 dei *Weltalter*, sia nell'esordio dell'undicesima lezione della *Philosophie der Offenbarung*. Cfr. *SW*, VIII, pp. 221-222 e *SW*, XIII, pp. 224-225; trad. it. *Filosofia della rivelazione*, cit., pp. 356-357.

²⁷⁹ *L'Odyssée*, cit., p. 102.

²⁸⁰ Questa è la posizione schellinghiana nella *Darstellung* che trova anticipazioni nel concetto di possibilità così come è presentato nella terza versione dei *Weltalter*. A questo proposito, un passo mi sembra particolarmente significativo: «Ora, nessuno vorrà sostenere che qualcosa di possibile, o che è secondo la mera possibilità, perciò non sia affatto; esso è, ma appunto solo allo stato di possibilità». (*SW*, VIII, p. 315-316; trad. it. *Le età del mondo*, cit., p. 671).

schellinghina del nulla che Jankélévitch non smetterà mai di meditare e che, come si cercherà ora di mostrare, costituisce il punto teorico in gioco nella questione della nichilizzazione delle essenze²⁸¹.

Per farlo occorre innanzitutto provare a chiarire lo scopo generale del quarto capitolo di *Philosophie première*. In termini storici, si tratta di un capitolo che riprende, almeno indirettamente, uno dei temi centrali di una certa tradizione francese, quella che da Descartes, con la teoria della libera creazione delle verità eterne, è arrivata fino a Malebranche e Leibniz ed è poi rilanciata da Boutroux con i due testi del 1874 *De la contingence des lois de la nature* e *De veritatibus aeternis apud Cartesium*. Dal punto di vista teoretico, invece, può essere pensato come un capitolo di transizione che, ponendosi in diretta continuità con quello precedente, costituisce il momento apicale della via negativa tracciata da Jankélévitch nella prima metà di *Philosophie première*. Se infatti il terzo capitolo era finalizzato a esporre la radicale contingenza dell'empirico, segnato dalle «piccole morti» che si sperimentano quotidianamente per opera del divenire²⁸² e, soprattutto, dalla morte, il quarto capitolo, simmetricamente, è finalizzato a lasciar intravedere la «contingence ou gratuité fondamentale des essences»²⁸³, cioè la radicale contingenza di ciò che governa il contingente. La tesi fondamentale che guida le complesse e non sempre lineari argomentazioni jankélévitchiane è la seguente: se l'essenza, in quanto necessità, cioè in quanto «régime immanente de la métémpirie et de la pensée seconde»²⁸⁴, è «impossibilité-de-penser-autrement» e «invincible résistance à l'impensabilité de son contradictoire»²⁸⁵, d'altro canto, *che* tale necessità si dia e che si dia così e non altrimenti è un fatto del tutto «arbitraire et quodditatif»²⁸⁶. Si tratta, cioè, di mostrare che la contingenza è il fondamento infondato su cui poggia la stessa

²⁸¹ Rognini, per esempio, interpreta la visione creazionistica di Jankélévitch a partire da questa distinzione tra un Nulla metafisico e un Nulla meontico (cfr. G. ROGNINI, *Meraviglia e stupore*, cit., pp. 815-823).

²⁸² L'ordine dell'empiria è definito da Jankélévitch come l'ordine della «continuation des hétérogènes relatifs» (*Philosophie première*, cit., p. 205). Si tratta di un'espressione a mio avviso particolarmente efficace perché pone l'accento su quel *nihil privativum* di cui si è parlato. Si ritornerà su questo punto quando si analizzerà da vicino la questione del divenire.

²⁸³ *Ivi*, p. 63.

²⁸⁴ *Ivi*, p. 77.

²⁸⁵ *Ibidem*. Cfr. anche *ivi*, p. 94.

²⁸⁶ *Ivi*, p. 77. In un altro passo, Jankélévitch esprime così la tesi fondamentale: «La nécessité, en tant qu'immanente, est absolument nécessaire, mais le fait de la nécessité est contingent; la vérité éternelle est absolument vrai, mais le fait de la vérité est arbitraire et gratuit [...]» (*ivi*, p. 65).

necessità, dove per contingenza si deve intendere la totale assenza di motivazioni necessitanti l'esistere stesso delle essenze. L'esistenza, o meglio la sussistenza, di un'essenza necessaria non è a sua volta necessaria: è ciò che Jankélévitch prova a illustrare a partire dalla rielaborazione di un esempio schellinghiano²⁸⁷, quello del fosforo che raggiunge il punto di fusione a quarantaquattro gradi centigradi. Se, come Schelling ha mostrato distinguendo tra ragione ed esperienza, questa legge fisica non può in alcun modo essere oggetto di deduzione razionale, ma tutt'al più può essere constatata a posteriori, nondimeno – aggiunge Jankélévitch – è possibile «nous représenter un système du monde dans lequel la température de fusion du phosphore serait de quarante-cinq degrés, ce fait d'expérience étant littéralement, au sens aristotélicien du mot, un pouvant-être-autrement»²⁸⁸. Come a dire che, se mediante l'esperienza constatiamo che, date le proprietà del fosforo, esso fonde *necessariamente* a quarantaquattro gradi centigradi, tuttavia non sarebbe affatto contraddittorio rappresentarsi una configurazione di mondo in cui la temperatura di fusione fosse diversa. Siamo qui di fronte a uno dei casi più evidenti di ripresa del pensiero schellinghiano all'interno di un discorso che è prettamente jankélévitchiano. L'esempio del fosforo, infatti, se è citato ne *L'Odyssee* ancora in piena aderenza con l'insegnamento di Schelling, è invece utilizzato in *Philosophie première* nel contesto di un'elaborazione del tutto personale. Ne *L'Odyssee*, Jankélévitch, rimandando a questo esempio nel contesto della distinzione *Was-Dass*, si limitava ad affermare che «le phosphore fond à 44°, – si le phosphore existe. Mais aucun chimiste au monde ne démontrera jamais que le phosphore doive exister; seule l'expérience peut nous répondre»²⁸⁹. *Philosophie première*, invece, ripropone l'esempio, aggiungendo, questa volta, un argomento inedito: la legge essenziale, cioè la necessità attuale che il fosforo fonda a quarantaquattro gradi, è necessaria *in quanto sussistente*, ma *che* questa legge si dia non lo è affatto. Ciò che nel 1954 Jankélévitch, rifacendosi all'esempio schellinghiano, proverà a mostrare è che le stesse verità eterne si fondano, a loro volta, su un'*effettività radicale* che, si vedrà, è l'elemento non-metempirico «de l'éternel et

²⁸⁷ Diversi sono i testi in cui Schelling parla del fosforo e delle sue proprietà. Cfr. *SW*, II, pp. 77, 78, 90, 452, 453, 578; cfr. *SW*, III, p. 38; cfr. *SW*, IV, pp. 170, 484; cfr. *SW*, VI, p. 316.

²⁸⁸ *Philosophie première*, cit., p. 64.

²⁸⁹ *L'Odyssee*, cit., p. 176.

universel Nécessaire»²⁹⁰. Tale elemento non-metempirico è ciò che si intravede quando si «prend conscience de cette nécessité comme fait et comme totalité»²⁹¹, cioè quando si fa esperienza del fatto che «la nécessité seconde renvoi au fait non nécessaire de la nécessité, à cette fontaine première qu'avec Lachelier il faut bien se résoudre à nommer liberté»²⁹². Se, come si vedrà, questa «prise de conscience»²⁹³ coincide positivamente con il salto in filosofia prima, d'altro canto ci sono almeno due esperienze che, relativizzando il metempirico, dicono già, in negativo, della sua non ultimità: l'atto del pensiero che si spinge a pensare la nichilizzazione delle essenze e la morte. Si tratterà, allora, di considerare la natura di queste due esperienze e la loro specificità.

Seguendo il percorso tracciato da Jankélévitch, si inizierà con l'esaminare l'atto del pensiero nichilizzante che costituisce il tema con cui si apre il quarto capitolo di *Philosophie première*.

Il riferimento indiretto, anche se non meno significativo, è alla filosofia cartesiana e, in particolare, all'ipotesi del dubbio iperbolico come dubbio che si estende a quelle verità «così manifeste»²⁹⁴ citate all'inizio della prima meditazione metafisica. Nell'introdurre la questione, Jankélévitch procede per prima cosa con una precisazione:

L'idée d'une contingence ou gratuité fondamentale des essences n'équivaut pas à l'hypothétique absurdité du malin génie: elle ne pose pas que les axiomes sont à tout moment et en fait révocable par l'effet d'un vouloir arbitraire [...] Non: elle est la simple prise de conscience d'une possibilité hyperbolique et radicale [...] ²⁹⁵.

Quella che sta per prendere in analisi Jankélévitch, allora, non è affatto l'ipotesi per cui a sospendere la validità delle essenze sarebbe l'intervento di un qualche fattore estrinseco al pensiero. Al contrario, Jankélévitch è interessato a considerare l'atto iperbolico del pensiero pensante che, «en pensant jusqu'à la limite de l'impensable», «pose la précarité»²⁹⁶ delle essenze. Si tratta, cioè, di riflettere sullo statuto di quella

²⁹⁰ *Philosophie première*, cit., p. 64.

²⁹¹ *Ivi*, p. 90.

²⁹² *Ivi*, p. 95.

²⁹³ *Ivi*, p. 65.

²⁹⁴ R. DESCARTES, *Meditazioni metafisiche*, in *Opere filosofiche*, cit., p. 20.

²⁹⁵ *Philosophie première*, cit., p. 63.

²⁹⁶ *Ivi*, p. 64, corsivo mio.

«supposition impossible»²⁹⁷ che il pensiero sperimenta come «inattending limite» e «hyperbole inconcevable»²⁹⁸ ogni qualvolta provi a concepire «le naufrage des vérités éternelles»²⁹⁹.

Prima di poter ricostruire in dettaglio l'argomento di Jankélévitch è indispensabile chiarire fin da subito che per *essenze*, o verità eterne, si devono qui intendere *i principi logici* e, in prima istanza, il *principio di non-contraddizione*. A sostegno di ciò si possono addurre diversi argomenti. Innanzitutto, è lo stesso Jankélévitch che, dopo aver presentato l'esempio schellinghiano del fosforo, aggiunge una chiosa apparentemente ridondante che, in realtà, allude alla questione fondamentale. Se possiamo almeno concepire un universo in cui il fosforo non fonde a quarantaquattro gradi, «par contre – continua Jankélévitch – on ne peut d'aucune manière concevoir un ordre de l'univers dans lequel le tout serait plus grand ou plus petit que la somme de ses propres parties»³⁰⁰. L'accento è evidentemente sul verbo *concevoir* e sul principio di non-contraddizione come legge intrascendibile del pensiero.

Allo stesso modo, altri tre passi riconfermano, questa volta per via di litote, il medesimo punto³⁰¹. Nel primo, Jankélévitch, che è già entrato nel vivo della questione, dichiara che «on ne peut empêcher une pensée de supprimer la logique à force de logique et au nom de la logique [...]»³⁰². Altrove aggiunge ancora che «[...]il n'est pas plus facile de tout supprimer sans se supprimer soi-même qu'il n'est facile de penser en dehors du principe d'identité»³⁰³; e infine, conclude: «nihilisant les essences elle [la pensée] ne remarque pas tout de suite qu'elle applique encore les principes rationnels pour penser [...]»³⁰⁴. Se ciò non bastasse a illuminare il significato del termine *essenences* qui all'opera, sarà sufficiente ripercorrere i passaggi della trattazione jankélévitchiana per vedere che l'argomento è concludente solo ed esclusivamente se per *essenences* si

²⁹⁷ *Ivi*, p. 63.

²⁹⁸ *Ivi*, p. 67.

²⁹⁹ *Ivi*, p. 63.

³⁰⁰ *Ivi*, p. 64. Quello del tutto e delle parti è un tipico esempio che Descartes propone quando discute la teoria della libera creazione delle verità eterne. È poi ripreso da Schelling.

³⁰¹ Sull'uso della litote in Jankélévitch, cfr P. A. ROVATTI, *Elogio della litote*, in «aut aut», 1995, n. 270, pp. 77-84.

³⁰² *Ivi*, p. 65.

³⁰³ *Ivi*, pp. 67-68.

³⁰⁴ *Ivi*, p. 69.

intendono i principi della logica, fondati su quella costante suprema che è la non-contraddizione.

Innanzitutto, il punto teorico essenziale dell'argomentazione verte sulla definizione di *nihilisation*: se «il n'est de nihilisation radicale que celle qui implique a fortiori l'annihilation»³⁰⁵, allora, la nichilizzazione delle essenze è quella che «dans l'acte de supprimer, annihile l'existence de l'essence qu'elle nihilise»³⁰⁶. Dato questo assunto di fondo, si può già intravedere la conclusione cui perverrà Jankélévitch: se la nichilizzazione consiste nella riduzione delle essenze a *rien*, un *rien* che coinvolge anche l'esistenza stessa delle essenze, allora tale nichilizzazione è ciò che il pensiero non può mai pensare. La «nihilisation des essences»³⁰⁷, al contrario dell'«annihilation de l'existence générale»³⁰⁸, cioè del venir meno della totalità empirica, è «inconcevable et a fortiori unimaginable»³⁰⁹. La radice di tale inconcepibilità sta nel fatto che il pensiero è, esso stesso, «un rapport qui pense d'autres rapports, un rapport pensant et donc immanent [...] à la sphère des rapports pensés»³¹⁰, così che «il faudrait que la pensée humaine fût d'essence toute différente pour trouver quelque chose à penser dans la mise en question *des principes même que règlent sa démarche*»³¹¹. La nichilizzazione delle essenze, cioè, è inconcepibile perché, laddove il pensiero provasse a concepirla, si troverebbe inevitabilmente bloccato «dans une dilemme d'absurdités»³¹² che Jankélévitch presenta in questi termini:

si je pense à quelque chose en pensant la suppression totale, ce quelque chose n'est plus rien, mais du pensé, – et moi revoici derechef en pleine

³⁰⁵ *Ivi*, p. 77.

³⁰⁶ *Ibidem*.

³⁰⁷ *Ivi*, p. 63.

³⁰⁸ *Ibidem*. Tale *annihilation*, infatti, può essere concepita anche se non immaginata o sperimentata. Riprendendo implicitamente l'argomento bergsoniano sul nulla, Jankélévitch afferma che «on ne peut “se représenter” un néant d'empirie, c'est-à-dire s'en donner une image présente, concrète et particulière, toute représentation étant par force représentation de quelque chose [...]. Par contre, le propre de la raison étant justement de “concevoir” ce que l'imagination ne peut se représenter, l'annulation d'un être par négation logique correspond à un mouvement intellectuel en tous points concevable et significatif» (*ivi*, p. 67).

³⁰⁹ *Ivi*, p. 63. Cfr. *ivi*, p. 67.

³¹⁰ *Ivi*, p. 64.

³¹¹ *Ibidem*, corsivo mio.

³¹² *Ivi*, p. 65.

philosophie seconde; et si je pense *le Rien*, c'est que je ne pense rien, donc que je ne pense pas, donc qu'il n'y a même pas pensée [...] ³¹³.

Mettendo in campo uno dei principi chiave della filosofia bergsoniana, Jankélévitch sta dicendo che l'alternativa radicale è tra il *nulla assoluto*, che coinvolge non solo le essenze ma anche il pensiero nichilizzante, e l'*atto della soppressione*, atto che, essendo ancora qualche cosa, esorcizza per sempre il *rien*. O non c'è nulla e allora la nichilizzazione è un fatto che non si è nemmeno più lì per constatare, oppure bisogna riconoscere che «la pensée, incapable de se défaire de soi, s'affirme de plus belle dans l'acte d'autosuppression» ³¹⁴. Proprio questa alternativa è ciò che il pensiero non può mai trascendere, nemmeno quando, pretendendo di oltrepassare l'impensabile della contraddizione ³¹⁵, vorrebbe «*tout supprimer sans se supprimer soi-même*» ³¹⁶, vorrebbe cioè sopprimere le essenze senza sopprimersi come pensiero. La contraddizione, allora, si gioca proprio intorno all'idea di sopprimere tutto escludendo sé da questa totalità:

[...] la suppression peut tout supprimer, mais *le fait de la suppression* lui-même est insuppressible; or, si l'acte de supprimer est sauf, tout est sauf; et tout est sauf encore s'il n'y a pas de suppression: ainsi tout est sauf dans les deux cas, et cette alternative est un dilemme. Si la suppression supprime tout sauf elle-même, elle ne supprime pas tout puisque la pensée survivra, qui est tout – et ainsi elle ne supprime pas tout; et si elle se supprime elle-même, elle supprime bien tout, mais c'est l'intention de nihiliser en général qui se contredit, de sorte que l'annulation, en s'annulant, réaffirme indirectement tous les êtres ³¹⁷.

Ciò significa che proprio nell'atto del pensiero che pretende «tuer les vérités éternelles» ³¹⁸ si scopre qualcosa di insopprimibile: l'evidenza inaggirabile della prima verità, come verità immanente alla negatività della negazione. Tale prima verità, lungi dall'essere «une exception parmi les choses douteuses en ce sens que toutes choses

³¹³ *Ivi*, p. 67.

³¹⁴ *Ivi*, p. 68.

³¹⁵ Cfr. *ivi*, p. 67.

³¹⁶ *Ibidem*, corsivo mio.

³¹⁷ *Ivi*, p. 68, corsivo mio. In un altro passo, l'alternativa è formulata in questi termini: «[...] nous devons ou bien permettre la négation hyperbolique et, rendant toute pensée impossible, nous interdire de philosopher sur les suites de cette négation, ou bien admettre que la pensée, instance suprême, survit inexplicablement à sa propre nihilisation, que la pensée nihilisée se survit précisément comme nihilisante, que la pensée est par conséquence hors d'état de se transcender elle-même et de congédier son ombre» (*ivi*, p. 65).

³¹⁸ *Ivi*, p. 68.

seraient douteuses *sauf* une, qui serait certaine»³¹⁹, è esattamente «*la Vérité*» in quanto «*acte qui porte en soi la puissance de toutes vérités*»³²⁰. La prima verità, cioè, sorpassa in potenza tutte le altre verità in quanto è «*activité constituante, inspirante e prévenante*»³²¹ che può esercitarsi perfino come «*acte exterminateur*»³²². E proprio esercitandosi come negazione radicale, il pensiero scopre se stesso come «*positivité constituante*»³²³ che ancora si serve di ciò «*qu'elle nie pour le nier et dans l'acte même de le nier*»³²⁴. Nella rivelazione della prima verità, allora, si attua una vera e propria conversione che, dalla negatività della materia negata (le essenze sospese), rimanda, come per effetto di rimbalzo, alla positività della negazione stessa. Tale positività, tuttavia, rinvia di nuovo, di per sé, alle essenze, le quali, lungi dall'essere effettivamente sospese, si ricostituiscono come *sussistenti* nell'atto stesso della nichilizzazione: a ricostituirsi immediatamente «*au sein même de la nihilisation*»³²⁵ è l'essenza «*en tant que fait*»³²⁶, sono cioè i principi logici in quanto *attualmente* impiegati dall'«*existence pensante incarnée dans le sujet du verbe ontique*»³²⁷. Il pensiero pensante, cioè, si

³¹⁹ *Ibidem.*

³²⁰ *Ibidem*, corsivo mio.

³²¹ *Ibidem.*

³²² *Ibidem.*

³²³ *Ibidem.*

³²⁴ *Ivi*, p. 69. Cfr. *ivi*, p. 177: «[...] la conscience prend conscience du fait de l'essence, c'est-à-dire devine la gratuité des vérités essentielles et sous-entend la possibilité théorique de leur *Aliter*: mais en même temps elle démontre par sa propre spéculation la validité inentamée des ces vérités; elle applique et présuppose implicitement les lois rationnelles dont elle pressent l'arbitraire».

³²⁵ *Ivi*, p. 69.

³²⁶ *Ibidem*, corsivo mio. Jankélévitch ribadisce il medesimo concetto anche in un altro passo, in cui si legge: «[...] *le fait de l'essentialité* renaît à l'infini des cendres de l'essence» (*ivi*, p. 66).

³²⁷ *Ivi*, p. 69, corsivo mio. Mi pare possibile ipotizzare che sullo sfondo di questo passaggio jankélévitchiano ci sia l'eco dell'insegnamento schellinghiano. Già nella prima versione dei *Weltalter*, Schelling allude al fatto che la verità di un teorema dipende soprattutto dalla sua esistenza concreta e attuale, cioè dal suo darsi temporalmente (*SW*, VIII, p. 86; trad. it. cit., pp. 105-107). Nella quattordicesima lezione dell'*Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, Schelling afferma, a proposito del principio di non-contraddizione, che «si deve *effettivamente* pensare per *esperire* che il contraddittorio non si può pensare» (*SW*, XI, p. 326; trad. it. a cura di Leonardo Lotito, *Introduzione filosofica alla filosofia della mitologia*, Bompiani, Milano 2002, p. 141). L'ipotesi di un'eco schellinghiana in Jankélévitch, se non è direttamente confermabile a partire da *Philosophie première*, testo nel quale non compare alcun riferimento a Schelling, mi pare almeno non inverosimile se si guarda a *L'Odyssee*. Nella tesi del 1933, infatti, Jankélévitch non solo rimanda ripetutamente alla quattordicesima lezione dell'*Einleitung*, ma, in due occasioni, cita esattamente la pagina schellinghiana che contiene la frase qui sopra riportata. Per i riferimenti alla lezione 14 dell'*Einleitung*, cfr. *L'Odyssee*, cit., p. 87, 112, 152, 180; mentre per i rimandi a *SW*, XI, p. 326, cfr. *L'Odyssee*, cit., pp. 61 e 94.

scopre segnato da una radicale e duplice impossibilità: quella di trascendere se stesso e, di conseguenza, di «penser abolis les principes mêmes qu'elle applique pour penser l'abolition de ces principes!»³²⁸. Si fa evidente, allora, che, nel caso del pensiero nichilizzante, l'ipotesi della nichilizzazione delle essenze coincide, di fatto, con l'ipotesi dell'autosuperamento del pensiero logico-razionale. Il pensiero, alle prese con quella «impossible entreprise pour extirper sa propre existence comme pensée»³²⁹, non può non sottrarsi «au procès nihilisateur»³³⁰ e, così facendo, i principi logici sono elenchiamente riconfermati proprio dall'atto pensante che pretendeva oltrepassarli³³¹. Tutto ciò significa, in definitiva, che, restando sul piano del logos metempirico, si può solo «feindre de nihiliser les vérités éternelles, dire qu'on les nihilise»³³². In realtà, o il *nihil* sarà la semplice impossibilità di pensare – il *rien de la pensée* – oppure la *nihilisation* finirà sempre per *rebondir* «sur l'incorruptibilité de l'essence»³³³ e autosopprimersi come *nihilisation*.

Da un lato, allora, per le ragioni che si è detto, la nichilizzazione delle essenze si riconferma come supposizione impossibile per il pensiero che non potrà mai «nihiliser avec l'essence l'existence de cette essence»³³⁴. Il logos metempirico, infatti, quando prova a pensare il *Rien*, cioè il «néant de l'existence» e il «rien de l'essence»³³⁵, si trova impossibilitato a trascendere compiutamente se stesso e, dunque, a portare a termine la nichilizzazione stessa. Dall'altro lato, tuttavia, nell'impossibile, e nondimeno decisiva, sospensione delle essenze si intercetta un ordine altro dal metempirico: l'ordine del *fare* come ordine della libera iniziativa del pensiero che, dinnanzi alle «vérités

³²⁸ *Philosophie première*, cit., p. 64, corsivo mio.

³²⁹ *Ivi*, p. 67. In un altro passaggio, Jankélévitch formula il medesimo concetto di autosuperamento in questi termini: «Il n'y a aucune raison d'arrêter en chemin par notre veto l'acte intellectuel de la suppression, même s'il doit se retourner finalement contre la pensée qui supprime!» (*ivi*, p. 65).

³³⁰ *Ivi*, p. 69.

³³¹ Il riferimento esplicito all'*elenchos* compare una sola volta e non nel capitolo sulla nichilizzazione, ma in quello successivo intitolato *D'un tout autre ordre* (cfr. *ivi*, p. 88. Cfr. anche *ivi*, p. 87).

³³² *Ivi*, p. 69. In *La mort*, Jankélévitch ritornerà su questo punto e aggiungerà che «pour nihiliser ce qui ne peut périr, il faut soit un caprice insondable de Dieu, soit un décret foudroyant du démon, rien de moins!» (*La mort*, cit., p. 394). Solo un atto iperbolico, che sarebbe l'esatto contraddittorio dell'atto tetico originario, potrebbe cioè ridurre a *rien* le essenze.

³³³ *Philosophie première*, cit., p. 68.

³³⁴ *Ivi*, p. 76.

³³⁵ *Ivi*, p. 66.

nihilisables»³³⁶, scopre se stesso come più vero dell'essenziale³³⁷. In altre parole, nella nichilizzazione delle essenze sono in gioco due aspetti. Da un lato, il continuo rinvio dalla negazione alla posizione dell'essenza come *fatto*, rinvio che attesta l'impossibilità di estirpare l'essenza o meglio l'esistenza dell'essenza. Dall'altro, l'emergere di un elemento che lascia intravedere un piano altro dalla metempiria. Questo elemento è l'atto propriamente *positivo e posizionale* del pensiero che vorrebbe auto-trascendersi, cioè negarsi come logos metempirico, e che, proprio in tale pretesa, si trova rinvio alla propria pienezza insopprimibile, il cui nulla non può mai essere verificato attualmente³³⁸. Anche quando il pensiero crede di essere al di là di sé, ne è sempre al di qua e ne è sempre al di qua proprio perché «le croit»³³⁹, cioè perché ha prova di sé ancora come logos. Eppure, in senso più alto, si può dire che il pensiero «échoue et réussit au même moment» in questa impresa impossibile per liberarsi da sé³⁴⁰. Se il fallimento è dal lato della pienezza sempre inevitabilmente ricostituita³⁴¹, il successo, invece, si dà nel fatto che il pensiero «qui pense les vérités nihilisables n'est pas elle-même une vérité comme les autres»³⁴². E non è una verità come le altre proprio in quanto può spingersi *fino a* concepire la propria auto-soppressione; benché questo *fino a* significhi *fino a*, auto-soppressione esclusa. Agli occhi di Jankélévitch tutto ciò è stato ben illustrato già da Descartes il quale, scoprendo «l'évidence du Cogito, immanente à la négativité du Dubito»³⁴³, ha mostrato che «la pensée ne renaît pas du néant car il

³³⁶ *Ivi*, p. 69.

³³⁷ È quanto Jankélévitch dirà anche nell'Henri Bergson in questi termini: «c'est du doute radical que jaillit précisément la première certitude – l'intimité d'une pensée vraiment contemporaine d'elle-même» (*Henri Bergson*, 1959, p. 226; trad. it., cit., 286).

³³⁸ Cfr. *Philosophie première*, cit., p. 71.

³³⁹ *Ivi*, p. 72.

³⁴⁰ Cfr. *ivi*, p. 68.

³⁴¹ È qui che si colloca la definizione jankélévitchiana del pensiero come «pensée restauratrice de tout» (*ivi*, p. 72).

³⁴² *Ivi*, p. 69.

³⁴³ *Ivi*, p. 68. Il medesimo punto è ribadito anche nel *Traité des vertus*, dove Jankélévitch istituisce un parallelismo tra la nescienza socratica e il cogito cartesiano: sapere che non si sa niente non è una conoscenza come le altre, così come «le cogito de Descartes n'est une vérité entre d'autres vérités [...]» (*Les vertus et l'amour*, tomo 1, cit., p. 48). Sul cogito cartesiano e la sua evidenza: cfr. anche *L'innocence et la méchanceté*, cit., p. 438; cfr. V. JANKÉLÉVITCH, *L'Austérité et la vie morale* (1956), in V. JANKÉLÉVITCH, *Philosophie morale*, cit., p. 522; cfr. *Le-Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, 2, p. 83; trad. it. cit., p. 157; cfr. *Le Pur et l'impur*, p. 155; trad. it. p. 114; cfr. *La pensée de la mort et la mort de l'être pensant*, cit., p. 237; *La mort*, cit., pp. 416-417; trad. it. cit., pp. 415, 417.

apparaît après coup qu'elle n'avait jamais été abolie»³⁴⁴. E tuttavia, commenta Jankélévitch, fermarsi alla prospettiva cartesiana significherebbe non prendere sul serio l'ipotesi della nichilizzazione delle essenze:

Instance suprême chez Descartes, le Cogito clôture l'ère des nihilisations et inaugure celle des affirmations [...]. Toutefois c'est plus ou moins arbitrairement que la pensée nous dit: il faut s'arrêter [...]. Qui peut nous empêcher de raffiner encore sur l'exposant de la nihilisation, de concevoir par-delà de la nihilisation primaire des essences (nihilisation que le Cogito annulait) une nihilisation plus subtile qui serait celle de la pensée nihilisante elle-même³⁴⁵?

È con queste parole che Jankélévitch introduce la seconda esperienza nella quale si dà la relativizzazione del metempirico. Jankélévitch sta dicendo che, benché rimanendo sul piano del logos si venga continuamente rinviati alla positività insopprimibile del cogito, cioè del pensiero esistente *attualmente*, ciò non significa che il dilemma *rien-pensée* sia definitivamente risolto. Al contrario, il dilemma è destinato a rimanere insoluto. Esiste infatti un'esperienza, altrettanto fondamentale quanto l'atto del pensiero nichilizzante, che attesta il *rien de la pensée* e che, dunque, dice della serietà dell'alternativa in gioco. Tale esperienza è la *morte*, che realizza, da un certo punto di vista, il venir meno delle essenze: nella morte *accade* ciò che alla ragione risulta impossibile.

Al fine di ricostruire il nesso che Jankélévitch istituisce tra la morte e la nichilizzazione è imprescindibile prendere in analisi, insieme al quarto capitolo di *Philosophie première*, altri due testi: il breve ma fondamentale saggio del 1961 *La pensée de la mort et la mort de l'être pensant* e il capitolo terzo della terza parte di *La mort*, che ne riprende e amplia le questioni. In questo modo sarà possibile comprendere

³⁴⁴ *Philosophie première*, cit., p. 68.

³⁴⁵ *Ivi*, p. 70. L'idea che il cogito annulla la nichilizzazione ritorna anche in un altro passo (cfr. *ivi*, p. 158). La stessa idea è presente già ne *L'Alternative* (cfr. *L'Alternative*, Alcan, Paris 1938, p. 155). La critica jankélévitchiana a Descartes verte anche su un altro punto: « [...] c'est, chez Descartes, la plénitude pensante qui se découpe sur un fond de non-être creusé autour d'elle par le temps et l'oubli, ce n'est pas la faille révélatrice du tout-ou-rien qui s'ouvre, comme une raie de lumière ontologique, dans la plénitude de l'intervalle et qui en articule l'épaisseur massive: entre l'hyperbole de l'abolition et la première vérité il n'y a ni solution de continuité ni coup de théâtre, puisque le malin génie, comme il s'avère rétrospectivement, n'avait jamais été qu'un mauvais rêve; la pensée, et avec elle l'univers entier des vérités, ne succède même pas aux négations nihilisantes, car elle était déjà à l'ouvre dans ces négations. Il n'y a donc nul interrègne de chaos» (*ivi*, pp. 74-75).

che cosa intende Jankélévitch quando, nelle pagine di *Philosophie première*, definisce sinteticamente la morte come «à la fois et en fait [...] nihilisation de l'essence et annihilation d'existence [...]»³⁴⁶. Quando, cioè, presenta la morte come l'evento che allude a quella nichilizzazione radicale che, si è detto, non può non comportare anche l'annichilimento. Occorre dunque partire proprio da questa definizione della morte come *annihilation* e, al contempo, *nihilisation*.

La morte, innanzitutto, è *annihilation* in quanto «tord le cou à l'existence empirique de l'organisme vivante»³⁴⁷, in quanto cioè rappresenta quell'annichilimento totale del vivente che non ha niente a che vedere con le mutazioni parziali. La morte, allora, in quanto «ne met pas fin comme une maladie et une infirmité à telle out elle entreprise, mais à l'être en général [...]»³⁴⁸, porta effettivamente al «néant de l'existence, qui est inexistence»³⁴⁹. Al tempo stesso, però, la morte sopprime non solo l'esistenza, cioè qualcosa di empirico, ma anche «la conscience nihilisante elle-même»³⁵⁰, ovvero quel pensiero pensante che provava a pensare la soppressione di tutto, ivi compresa la propria autosoppressione. Tale pensiero, che «est d'un tout autre ordre que les existences périssables»³⁵¹, è l'elemento metempirico che la morte, contraddittoriamente, nichilizza. Si intercetta qui l'assunto fondamentale di tutto l'argomento jankélévitchiano: il pensiero pensante³⁵² è metempirico, cioè è a suo modo «une vérité éternelle»³⁵³, benché lo sia in un senso del tutto particolare in quanto è «une vérité-éternelle-qui-meurt-un-jour»³⁵⁴. Da un lato, infatti, il pensiero, in quanto stabilisce «des rapports nécessaires, idéaux et absolument valables», pensa «sous un certain aspect d'éternité et d'universalité»³⁵⁵ e, in questo, è «surnature»³⁵⁶; dall'altro, tuttavia, il pensiero, che «reste hors du destin œcuménique des créatures [...] parce qu'elle le

³⁴⁶ *Philosophie première*, cit., p. 66.

³⁴⁷ *Ibidem*.

³⁴⁸ *La mort*, cit., p. 75; trad. it. cit., p. 73.

³⁴⁹ *Philosophie première*, cit., p. 66. Cfr. anche *ivi*, p. 62.

³⁵⁰ *Philosophie première*, cit., p. 66. Cfr. anche *La mort*, cit., pp. 75 e 409.

³⁵¹ *La mort*, cit., p. 410; trad. it., cit., p. 410.

³⁵² In *Philosophie première*, Jankélévitch parla di «cogitatio cogitans» (*Philosophie première*, cit., p. 51).

³⁵³ *Ibidem*.

³⁵⁴ *Ivi*, p. 51. Cfr. Anche *ivi*, p. 62.

³⁵⁵ *Ivi*, p. 51.

³⁵⁶ *Ibidem*.

transcende»³⁵⁷, è a sua volta destinato a morire. Se l'eternità, intesa qui come atemporalità, si pone dal lato del pensiero come «acte de comprendre» che, per essenza, è «au delà du lieu et de la date, et infini dans sa portée»³⁵⁸, l'aspetto della mortalità, invece, deriva dal fatto che tale pensiero è sempre e inevitabilmente «un acte temporel historiquement lié à un vivant [...]»³⁵⁹. Il pensiero, cioè, esiste sempre e solo «comme être pensant, et incarnée dans une présence physique: la pensée, c'est un penseur»³⁶⁰. E, per contro, questo pensiero incarnato, in quanto è in grado «de considérer toutes choses sous l'aspect de l'éternité, *sub specie aeternitatis*»³⁶¹, è esso stesso sottratto al tempo³⁶², è qualcosa che è «métempirie»³⁶³. La morte, allora, non è solo *annihilation* ma anche *nihilisation*³⁶⁴: «la mort [...] nihilise l'essence en même temps qu'elle annihile l'existence, et ceci dans la mesure où l'ipséité vouée à mourir – *ipseitas moritura* – est à la fois sens et existence, vérité et conscience pensante [...]»³⁶⁵.

Se annientando la continuazione dell'esistenza empirica la morte inficia «le principe de conservation»³⁶⁶, sopprimendo il pensiero essa realizza, contraddittoriamente, l'impossibile: il venir meno di qualcosa di atemporale che, per essenza, non dovrebbe conoscere fine. Tra l'atto del pensiero nichilizzante e la morte, in definitiva, è la morte che «étrangle d'un seul coup l'existence de cette essence et l'essence de cette existence»³⁶⁷ e che, dunque, «fait en quelque sorte allusion à la générale nihilisation de l'essence»³⁶⁸. È con la morte, infatti, che il logos, e con esso il mondo delle essenze, è in qualche modo intaccato: il nulla del pensiero, rivelato dalla morte, lascia intravedere

³⁵⁷ *La mort*, p. 410. Cfr. anche *Philosophie première*, cit., p. 51.

³⁵⁸ *Philosophie première*, cit., p. 51.

³⁵⁹ *Ibidem*.

³⁶⁰ *La mort*, p. 404.

³⁶¹ *Ivi*, p. 410.

³⁶² Cfr. *ibidem*; trad. it., p. 409. Cfr. anche *La pensée de la mort et la mort de l'être pensant*, cit., p. 232.

³⁶³ *Philosophie première*, cit., p. 51.

³⁶⁴ È necessario precisare che quando parla della morte come *nihilisation*, Jankélévitch non intende affatto dire che la morte realizza quella soppressione radicale di tutto che comporta il *Rien* assoluto. Intende piuttosto dire che, per colui che muore, la morte sopprime tutto, compreso ciò che normalmente sopravvive al non-essere (*néant*) delle «annihilations partitives»: il pensiero (*ivi*, p. 70).

³⁶⁵ *Ivi*, p. 76.

³⁶⁶ *Ivi*, p. 51.

³⁶⁷ *Ivi*, p. 66.

³⁶⁸ *Ivi*, p. 62. Cfr. anche *ivi*, p. 69.

la contingenza del pensiero stesso, rende cioè evidente la «secondarité du Cogito»³⁶⁹, sempre anticipato e mai libero da quello che Jankélévitch chiama «l'*a priori* mortel»³⁷⁰. Rendendo effettiva «l'absurdité de la nihilisation»³⁷¹ «en dépit de l'impossible»³⁷², cioè a dispetto del fatto che sia incomprendibile che il pensiero cessi di pensare, la morte riconferma la non-ultimità di ciò che è metempirico, benché in un senso radicalmente diverso da quanto faceva il pensiero nichilizzante. Se il pensiero si scontrava inevitabilmente con la «possibilité impossible»³⁷³ di nichilizzare «la totalité noétique»³⁷⁴, la morte, invece, è «littéralement l'impossible nécessaire»³⁷⁵, è cioè una necessità che si impone a ogni esistente, benché rimanga una necessità impossibile da concepire. Se l'atto iperbolico del pensiero nichilizzante attesta e riconferma la potenza del logos, al contrario, l'evento del tutto indisponibile e tuttavia massimamente effettivo, se non addirittura «le plus effectif des événements»³⁷⁶, della morte sancisce l'impotenza del pensiero. E ancora: se la (pretesa) soppressione delle essenze rinviava, dialetticamente, alla prima verità, specularmente, la morte, sopprimendo il pensiero, scuote l'assolutezza e la necessità delle essenze. Il vuoto assoluto della morte, annientando l'essenza pensante, «s'inscrit en faux» contro le verità necessarie e «compromet dans une certaine mesure, et incompréhensiblement diminue la nécessité de la vérité nécessaire»³⁷⁷. Certamente, in senso assoluto, le verità necessarie «restent tout aussi valables malgré la mort»³⁷⁸, cioè non sono in alcun modo intaccate, quanto alla loro validità, dalla morte del singolo: «les axiomes et théorèmes restent vrais après la mort du mathématicien qui les pensait; les vérités éternelles en général, [...] survivent

³⁶⁹ *Ivi*, p. 69.

³⁷⁰ *La pensée de la mort et la mort de l'être pensant*, cit., p. 233. La nozione di *a priori* mortale compare esclusivamente nel saggio del 1961. In *Philosophie première* prima e in *La mort* poi, Jankélévitch formula il concetto con altri termini, affermando che il pensiero «est à la fois dehors et dedans» rispetto alla morte. È *dehors* in quanto, pensando la morte, è in grado di trascenderla; è *dedans* in quanto il pensiero che ha coscienza della morte, «succombe elle-même à cette suppression qu'elle pense, et qui pourtant la supprime» (*La mort*, cit., pp. 418 e 424). In un altro passo Jankélévitch, ritornando sul rapporto morte-pensiero, afferma che «la pensée qui pense la mort *problématiquement* est *mystérieusement* enveloppée par l'objet de sa spéculation» (*ivi*, p. 426).

³⁷¹ *Ivi*, p. 410; trad. it. cit., p. 411.

³⁷² *Ivi*, p. 411; trad. it. cit., p. 411.

³⁷³ *Philosophie première*, cit., p. 63.

³⁷⁴ *Ivi*, pp. 66-67.

³⁷⁵ *Ivi*, p. 63.

³⁷⁶ *Ivi*, p. 65.

³⁷⁷ *Ivi*, p. 48.

³⁷⁸ *Ibidem*. Cfr. anche *ivi*, p. 51.

à un fait divers aussi contingent que l'embolie ou la syncope»³⁷⁹. Per le verità eterne, dunque, la morte è «littéralement rien, absolument *rien*. Οὐδέν»³⁸⁰. E tuttavia, se il pensiero è mortale, i pensieri di questo pensiero sono a loro volta «frappées d'une tare»³⁸¹: «[...] les vérités, rétablies par la découverte de la pensée qui en doutait, redeviennent *précaires* dès qu'on prend conscience de la gratuité du *Sum-Cogito*»³⁸².

D'altro canto non potrebbe essere altrimenti, dal momento che l'essenza non è affatto un'ipostasi ontologicamente separata dall'empirico, ma è ciò che il pensiero coglie di stabile e necessario nella trama del reale. Ciò significa, allora, che il nesso tra le verità necessarie e il pensiero è un nesso costitutivo e che il venir meno dell'uno non può non implicare una qualche ricaduta sulle altre. A lasciar intravedere questo nesso, per altro già suggerito da quanto detto sul cogito, è un passaggio di *Philosophie première* in cui Jankélévitch si chiede, retoricamente, se la verità «serait-elle encore vraie même s'il n'y avait absolument *aucune* pensée pour la penser en fait»³⁸³, cioè se si potrebbe ancora parlare di verità «hors de toute pensée non point actuelle, mais possible, et abstraction faite d'une raison humaine en général»³⁸⁴. In *Philosophie première*, cioè, l'accento è posto sulla pensabilità come *possibilità* «pour une pensée quelconque de penser à tout moment la vérité»³⁸⁵, possibilità che, se esprime che «il importe peu si la vérité est pensée par celui-ci ou celui-là [...]»³⁸⁶, tuttavia non dice affatto che sia indifferente per la verità «d'être pensée par quelqu'un *en général*»³⁸⁷. Questo punto sarà ripreso nel saggio del 1961 e nell'opera del 1966, benché con una variazione di accento: a essere in primo piano, infatti, non sarà più la pensabilità come mera possibilità, ma l'esistenza del pensatore, la «pensée actuelle» di *Philosophie*

³⁷⁹ *Ivi*, p. 47. Cfr. anche *ivi*, pp. 82, 93 e 95 dove Jankélévitch parla di «nécessité inébranlable du logos». Lo stesso argomento è ripreso fedelmente nei testi del 1961 e del 1966 (cfr. *La pensée de la mort e la mort de l'être pensant*, cit., pp. 232, 239, 242; cfr. *La mort*, cit., pp. 409, 414). In *La mort*, dove il linguaggio diventa più immediato, Jankélévitch ribadisce questo punto con un linguaggio più immediato: «Tous les jours des milliers d'écoliers repensent le théorème de Pythagore sans se soucier autrement de l'existence de Pythagore lui-même, qui l'a conçu, et tout comme si ce Pythagore-là n'avait jamais existé, comme si ce nom était un mot symbolique fixer les idées» (*La mort*, cit., p. 412).

³⁸⁰ *Ivi*, p. 394.

³⁸¹ *Ivi*, p. 411.

³⁸² *Philosophie première*, cit., p. 69, corsivo mio.

³⁸³ *Ivi*, p. 77.

³⁸⁴ *Ivi*, p. 77.

³⁸⁵ *Ivi*, p. 78.

³⁸⁶ *Ivi*, p. 77.

³⁸⁷ *Ibidem*.

première, con ciò che essa apporta alla verità. Ad attestare questo parziale ma rilevante cambiamento è l'esempio proposto da Jankélévitch nei due testi *La pensée de la mort et la mort de l'être pensant* e *La mort*. L'esempio è quello della morte di Socrate:

avec le bol de ciguë de l'an 399 c'est Socrate qui cesse de penser [...]. Certes le messenger lui-même a fait ce qu'il a pu pour s'effacer derrière son message; Socrate le véridique veut que les disciples s'intéressent non pas au porteur de la vérité, mais à la vérité portée par ce porteur [...]. On ne peut compter pour rien le Socrate incarné qui jamais ne sera plus, et dont la naissance contingente, l'apparition historique, l'incarnation familière permirent sans doute la réunion des conditions nécessaires pour qu'à une certaine époque et dans une certaine bourgade de la Grèce la vérité fût dite, et fût dite précisément sous la forme où Socrate l'annonça, et précisément au moment où il l'annonça. En fait la vérité, toute vraie qu'elle soit, avait besoin de Socrate, non pas pour être, en elle-même, la vérité (car elle serait encore vraie si aucun Socrate n'avait jamais existé), mais pour apparaître aux hommes sous la forme que nous lui connaissons et pour cesser d'être une vérité *en peine*. [...] Si un «inventeur», un grand homme, si quelqu'un en un mot est nécessaire pour *incarner* et *communiquer* la vérité, il est moins étonnant qu'une certaine sorte de vérité disparaisse avec la mort de ce «quelqu'un»³⁸⁸.

In altre parole, se il venir meno del pensiero di un singolo non inficia in alcun modo la validità e la pensabilità della verità, la quale non dipende, in sé, dall'esistenza di colui che la pensa, tuttavia, l'esistenza del soggetto pensante aggiunge effettivamente qualcosa alla verità eternamente eterna: il fatto di essere pensata *in atto*. È quanto Jankélévitch esprimerà, più esplicitamente, nel testo del 1957 *Le Je-ne-sais quoi et le Presque-rien* quando affermerà che «la vérité même de l'essence qui, pour être complète, implique l'apparaître comme un de ses éléments circonstanciels»³⁸⁹. Se, dunque, si volessero tenere insieme la lezione di *Philosophie première* e quella del saggio del 1961, si potrebbe dire che la pensabilità è condizione necessaria alla verità e, in quanto possibilità per un pensiero *qualsiasi* di pensare la verità, prescinde dalle «coordonnées accidentelles»³⁹⁰ sotto le quali la verità è pensata. È quanto Jankélévitch riconferma, a ben vedere, anche in *La pensée de la mort et la mort de l'être pensant*

³⁸⁸ *La pensée de la mort et la mort de l'être pensant*, cit., pp. 237-238, corsivo mio.

³⁸⁹ *Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, 2, p. 48; trad. it. cit., pp. 131-132.

³⁹⁰ *Philosophie première*, cit., p. 77. Queste coordinate sono: «le Qui, le Quand et le Où» (*ibidem*).

quando dice che la verità sarebbe vera anche se non fosse mai esistito nessun Socrate. E, si badi bene, Jankélévitch dice «Socrate» e non «pensiero», dove allora con «Socrate» si devono intendere proprio quelle coordinate accidentali nominate in *Philosophie première*. D'altro canto, però, che la verità possa essere pensata è ciò che si attesta solo nel pensiero attuale di un essere determinato. La pensabilità, cioè, «est elle-même une vérité pensée»³⁹¹ e, in quanto tale, è ciò che non può non dipendere dall'esistenza del pensatore che, pensando la verità, la incarna e la comunica³⁹². Per questo, allora, con la morte si verifica una vera e propria «dissymétrie des deux vérités»³⁹³: da un lato la verità «tout court»³⁹⁴ «survive à ce poison»³⁹⁵ e, dall'altro, «la vérité du porteur de la vérité»³⁹⁶ «succombe au poison»³⁹⁷, dove il genitivo del primo complemento di specificazione (du porteur) deve essere inteso come genitivo soggettivo. A venire meno con la morte, cioè, è il pensiero pensante, quella verità eterna-mortale già descritta nelle pagine di *Philosophie première* e punto centrale in *La pensée de la mort et la mort de l'être pensant*. E tuttavia, poiché non c'è pensiero che sia scisso da colui che pensa, tale morte segna anche, in qualche modo e sotto un certo aspetto, lo scacco di quelle verità eternamente eterne che sono le essenze. Se, come l'analisi del cogito ha evidenziato, «toute vérité se ramène en définitive à ce donné primordial, radical, arbitraire qu'est le porteur de la vérité»³⁹⁸, la morte del soggetto pensante non può non gettare «un doute grave sur les valeurs en tant qu'elles s'incarnent dans une ipséité qui en est porteuse»³⁹⁹. L'accento è, evidentemente, sul verbo *s'incarner*, cioè sulle verità in quanto oggetto di un pensiero che si esercita attualmente. Se nel cogito «la conception redoublait de vitalité en concevant le concept du Rien universel»⁴⁰⁰, di modo che «tout est perdu, sauf l'indubitable pensée»⁴⁰¹ (e cioè nulla è perduto, nemmeno le essenze che si pretendeva annichilire), con la morte, invece, è questo stesso *Rien* che «à son tour

³⁹¹ *Ivi*, p. 78.

³⁹² Cfr. *ivi*, p. 93.

³⁹³ *La pensée de la mort et la mort de l'être pensant*, cit., p. 239. Cfr. *La mort*, cit., p. 414.

³⁹⁴ *Ibidem*.

³⁹⁵ *Ibidem*.

³⁹⁶ *Ibidem*.

³⁹⁷ *Ibidem*.

³⁹⁸ *Philosophie première*, cit., p. 78.

³⁹⁹ *Ivi*, p. 66, corsivo mio.

⁴⁰⁰ *Ivi*, p. 70.

⁴⁰¹ *La mort*, cit., p. 423; trad. it. cit., p. 422.

concerne la pensée qui s'affirmait en nihilisant [...]»⁴⁰². Con la morte, cioè, «tout est [...] sauvé du naufrage, tout sauf précisément l'essentiel»⁴⁰³. La dissimmetria è totale. Il cogito ha lasciato intravedere la dipendenza della metempiria dall'ordine del fare (la prima verità come *acte*) e, dunque, la contingenza del metempirico in quanto vincolato all'atto del pensiero pensante:

La première personne du Je pense cartésien n'est pas un simple accident grammatical de la conjugaison: elle exprime que si la première vérité est une vérité éternelle et synnominique, la découverte de cette vérité n'est pas elle-même une vérité, mais un *événement*, une *expérience* qui advient dans l'intimité du recueillement réflexif et qui résulte d'un *effort*; l'acte suprahistorique d'intellection, s'incarne dans un moment et dans des circonstances dont Pascal se plaisait à souligner le caractère incidentel et dérisoire⁴⁰⁴.

E, tuttavia, nel cogito, tale contingenza aveva ancora il senso di una positività ad ogni istante riconfermata: «qu'une pensée soit donnée est peut-être la toute première des vérités»⁴⁰⁵. Con la morte, invece, è sancito il *sensu tragico della contingenza*: la morte rivela il vuoto cui lo stesso pensiero è destinato, rivela cioè che «le vide possible de toute vérité est donc bouché par la pensée qui est *une autre possibilité de vide* puisqu'elle est promise à la mort»⁴⁰⁶. Rendendo manifesto «le lien organique et vital qui attache paradoxalement la pensée pensante aux contingences de la chair»⁴⁰⁷, la morte smentisce, definitivamente, la vocazione del pensiero all'eternità⁴⁰⁸; «personnellement voué à ce néant qu'il ne peut penser»⁴⁰⁹, il pensiero, alla fine, è ucciso dalla morte e la riflessione, che «conjurait le néant du néant»⁴¹⁰, è a sua volta «anéantie»⁴¹¹. La morte, allora, rivela la contingenza del metempirico più radicalmente di quanto non possa fare il pensiero nichilizzante. Eppure anche la morte può farlo solo negativamente e

⁴⁰² *Philosophie première*, cit., p. 70.

⁴⁰³ *La mort*, cit., p. 423; trad. it. cit., p. 422.

⁴⁰⁴ *Philosophie première*, cit., p. 51, corsivo mio.

⁴⁰⁵ *Ivi*, p. 78.

⁴⁰⁶ *Ivi*, p. 69, corsivo mio.

⁴⁰⁷ *La mort*, cit., p. 412; trad. it. cit., p. 411.

⁴⁰⁸ Cfr. *ivi*, p. 416. Cfr. *ivi*, p. 437 e anche *Philosophie première*, cit., p. 51.

⁴⁰⁹ *La mort*, cit., p. 412; trad. it. cit., p. 411.

⁴¹⁰ *Ivi*, p. 417.

⁴¹¹ *Ibidem*. In *Philosophie première*, Jankélévitch parla, a tal proposito, di «ironique contradiction» per designare la condizione paradossale in cui si trova ogni «ipsité pensante» (*Philosophie première*, cit., p. 51).

parzialmente. E questo almeno per due ragioni fondamentali. Innanzitutto perché la morte, come si è già detto a proposito del nesso morte-empiria, è quell'annullamento totale che non ha niente da insegnare a colui che muore: la morte «n'a-t-elle rien à nous apprendre»⁴¹². La morte è semplice iniziazione alla filosofia prima in quanto, sopprimendo il soggetto, sigilla anche l'impossibilità di ogni esperienza metafisica. Rendendo effettivo il venir meno delle essenze, la morte mostra che la stabilità colta dal pensiero al di là della mutevolezza e della molteplicità dell'empirico è a sua volta revocabile e, così facendo, suggerisce che il darsi della metempiria come *fatto* è un darsi non-necessario. La morte, cioè, rende ancor più manifesto rispetto al pensiero l'elemento non-metempirico su cui poggia, per così dire, l'ordine della necessità seconda.

Il discorso di Jankélévitch nel quarto capitolo di *Philosophie première* si ferma qui, sul punto di accennare a questa dimensione non-metempirica che si annuncia con la contingenza delle essenze. D'altro canto non potrebbe essere altrimenti, perché la natura delle due esperienze considerate non permette di procedere oltre. Il cogito e, soprattutto, la morte rivelano che «l'abîme sans fond est le fondement des essences»⁴¹³, ma, entrambi chiusi in quel dilemma che separa irrevocabilmente *rien* e *pensée*, non possono ancora dire nulla sulla natura di questo abisso. A farlo sarà invece la seconda metà di *Philosophie première*, nella quale Jankélévitch, affrontando il tema della creazione, riprenderà la questione e ne illustrerà compiutamente il significato: le verità eterne sono contingenti in quanto sono, a loro volta, create e sono «“créaturelles” [...] dans leur origine radicale»⁴¹⁴.

In secondo luogo, il rimando a ciò che non è metempirico può essere solo negativo perché la morte è partitiva⁴¹⁵: essa accade sempre come morte di *qualcuno*, cioè come evento massimamente personale che non ha niente a che vedere con quella «nihilisation générale ou œcuménique»⁴¹⁶ che sarebbe, invece, la soppressione di tutto. Certamente «l'annihilation minuscule de la totalité minuscule»⁴¹⁷, cioè la morte del

⁴¹² *Philosophie première*, cit., p. 74. Cfr. *ivi*, p. 84.

⁴¹³ *La mort*, cit., p. 68; trad. it. cit., p. 68.

⁴¹⁴ *Ivi*, p. 394. Jankélévitch mostrerà, cioè, che le essenze sono a loro volta una libera produzione di Dio.

⁴¹⁵ Cfr. *Philosophie première*, cit., p. 76.

⁴¹⁶ *Ivi*, p. 66.

⁴¹⁷ *Ivi*, p. 50.

singolo, è un «mystère aussi profond que la nihilisation majuscule du grand Tout»⁴¹⁸. E lo è per il fatto che l'essere non include mai il proprio non-essere. Eppure, in quanto è l'annichilimento che introduce «le petit *Nihil*»⁴¹⁹, cioè «le rien non point de l'univers, mais de la personne»⁴²⁰, la morte non è «dirimante que pour un seul»⁴²¹. La morte, cioè, è sì «l'anéantissement qui est la fin-de-tout pure et simple»⁴²², ma questo annichilimento è sempre «pour quelqu'un»⁴²³. Considerata in senso assoluto, allora, la morte non è *la* nichilizzazione, ma *una* nichilizzazione: «les autres, les témoins, la nature éternelle me survivront»⁴²⁴. A sopraggiungere nella morte, dunque, non è affatto quello che Jankélévitch chiama «le *Rien*»⁴²⁵, cioè «la fin de tout»⁴²⁶ che sopprime la totalità empirica e metempirica al tempo stesso, ma piuttosto un *néant*, cioè il non-essere di ente determinato. Benché dal punto di vista di colui che muore questo *néant* coincida con il *rien*, in quanto la morte propria è, per ciascuno, «la fin du monde et la fin de l'histoire»⁴²⁷, dal punto di vista assoluto, tuttavia, la differenza che separa il nulla radicale, il «vide intenable»⁴²⁸, e il niente locale è abissale⁴²⁹. Per tutte queste ragioni, allora, la morte può solo fare allusione alla nichilizzazione e a quel *Rien* che non può essere «entr'aperçu que [...] dans l'article-éclair de l'instant»⁴³⁰ e che, si vedrà, è Dio stesso. Ciò significa che, contrariamente a quanto sembra dire quando afferma che «il n'y a [...] que deux métaphysiques: celle de la mort-de-quelqu'un et celle de l'instant»⁴³¹, per Jankélévitch, in realtà, la morte non può essere la risposta definitiva alla domanda metafisica per eccellenza. E questo anche per un'altra ragione: la morte è

⁴¹⁸ *Ibidem.*

⁴¹⁹ *Ibidem.*

⁴²⁰ *Ibidem.*

⁴²¹ *Ivi*, p. 66.

⁴²² *Ibidem.*

⁴²³ *Ibidem.*

⁴²⁴ *La mort*, cit., p. 76; trad. it. cit., pp. 73-74. Cfr. anche *Philosophie première*, cit., pp. 66 e 76.

⁴²⁵ *Philosophie première*, cit., p. 71.

⁴²⁶ *Ivi*, p. 66.

⁴²⁷ *La mort*, cit., p. 76; trad. it. cit., p. 74.

⁴²⁸ *Philosophie première*, cit., p. 71.

⁴²⁹ Alla luce di ciò, si spiega facilmente l'oscillazione linguistica a proposito della morte. In alcuni passi, infatti, Jankélévitch, parlando della morte, utilizza il francese *rien*, mentre in altri privilegia il termine *néant*. L'impiego dell'uno o dell'altro termine risponde a una precisa esigenza teoretica: sottolineare la diversa valenza del vuoto introdotto dalla morte, vuoto che è *rien* o *néant* a seconda che lo si consideri dal punto di vista metafisico o dal punto di vista del singolo.

⁴³⁰ *Ibidem.*

⁴³¹ *Ivi*, p. 76.

un evento che *arrive*, qualcosa di radicalmente indisponibile che si sottrae a ogni iniziativa, laddove invece il vero gesto metafisico non può che essere, per i motivi che si diranno, un atto di libertà drasticamente assunto e faticosamente ripetuto.

In conclusione, allora, si può dire che il capitolo sulla nichilizzazione delle essenze riconfermi l'andamento prettamente negativo della prima parte di *Philosophie première*. Jankélévitch, cioè, nel tracciare lo spazio e il compito della filosofia prima, procede innanzitutto per esclusione. Come prima si erano mostrate l'infondatezza e l'inconsistenza dell'empiria, ora è la dimensione essenziale a essere svelata come non definitiva. A farlo sono l'esercizio del pensiero nichilizzante e la morte, due esperienze che costituiscono il verso di quella «prise de conscience métaphysique»⁴³² di cui il salto nella filosofia prima, si vedrà, è il recto. Rendendo manifesta la «gratuité foncière»⁴³³ e la «suppressibilité»⁴³⁴ dei principi, queste due esperienze rivelano che «la nécessité est nécessaire, mais la nécessité de la nécessité est un fait, et ce fait de la nécessité nécessaire est contingent!»⁴³⁵. Ovvero, introducono una vera e propria frattura nella necessità metempirica, mettendo in evidenza il nesso inscindibile che lega l'essenza all'esistenza, nesso che costituisce, per l'appunto, l'elemento contingente su cui poggia lo stesso ordine metempirico. In modi diversi e lungo direzioni opposte, il pensiero nichilizzante e la morte manifestano che «l'essence subsiste *pendant* que l'existence existe»⁴³⁶, cioè che «l'essence elle-même n'est pas indépendante de toute existence, ni indifférente à sa propre réalisation dans un univers effectif [...]»⁴³⁷. Lasciano cioè intravedere che l'essenza stessa è qualcosa che esiste⁴³⁸ e che la «nécessité immanente des rapport essentiels ou notionnels»⁴³⁹ non sarebbe altro che «un songe bien lié»⁴⁴⁰ senza «ce Oui dit à l'Être par l'Être»⁴⁴¹. Rivelano, in definitiva, che la verità eterna ha senso in virtù di quel «principe même de l'exister en général»⁴⁴², cioè in virtù del *fatto che* ci sia dell'essere. Come a dire che, l'essenza sussiste perché c'è dell'essere e questo

⁴³² *Ivi*, p. 80.

⁴³³ *Ibidem*.

⁴³⁴ *Ibidem*.

⁴³⁵ *Ibidem*. L'esempio jankélévitchiano è ancora una volta quello del principio di identità.

⁴³⁶ *Ivi*, p. 92.

⁴³⁷ *Ivi*, p. 77.

⁴³⁸ Cfr. *ivi*, p. 182.

⁴³⁹ *Ivi*, p. 79.

⁴⁴⁰ *Ibidem*.

⁴⁴¹ *Ibidem*.

⁴⁴² *Ivi*, p. 78.

essere che c'è, a sua volta, anche l'essere dell'essenza. Jankélévitch esprime tutto ciò con la nozione di «existence-en-général»⁴⁴³, nozione che designa «*le fait qu'il y a de l'être en général et que quelque chose existe* “potius quam nihil”»⁴⁴⁴. L'esistenza in generale è «*le fait de l'être et le fait de l'essence elle-même*»⁴⁴⁵ ed è a sua volta «une espèce de vérité éternelle»⁴⁴⁶ in quanto è l'essenza che dice il *fatto*, l'essenza cioè di ciò che è massimamente particolare e contingente. Così come la possibilità di un pensiero pensante in generale è una verità pensata, cioè una verità che si dà in quel pensiero attuale (*donné*) che costituisce la prima verità, allo stesso modo l'esistenza-in-generale è l'essenza che dice che qualcosa esiste e che, dunque, dice anche la propria esistenza come essenza. Si intercetta qui uno dei punti più complessi della riflessione di Jankélévitch che, tuttavia, mi sembra costituire il vero e proprio guadagno dei primi quattro capitoli di *Philosophie première* e, in particolare, di quello sulla *nihilisation des essences*. L'esistenza-in-generale è l'idea limite che dice che le essenze, e dunque gli enti, *esistono*, dove questo *dunque* deve essere inteso nel senso di *a fortiori*. L'esistenza-in-generale, allora, deve essere pensata come l'essenza che esprime il *fatto che* le verità eterne, da un lato, e le esistenze «interchangeables et inessentielles et contingentes de l'empirie»⁴⁴⁷ dall'altro, *sono*. E, dal momento che tale fatto è esattamente l'elemento di contingenza che contraddistingue l'empiria e, si è visto, anche la metempiria, si potrebbe dire che l'esistenza-in-generale è l'essenza che esprime la contingenza o, in altre parole, è la struttura di quel che non ha struttura. È esattamente questo che il logos nichilizzante e la morte, in modo diverso, hanno rivelato, ancorché in senso solo negativo. Il pensiero, impossibilitato ad autotrascendersi, riconferma la validità delle essenze in quanto *attualmente* impiegate nell'atto della loro stessa sospensione e la morte, nichilizzando il pensiero, nichilizza le essenze non certo in senso assoluto, ma in quanto *fatti*, cioè in quanto incarnate nel pensiero di colui che muore. In entrambi i casi, cioè, a essere in questione è l'*esistenza dell'essenza*, designata, per l'appunto, da quell'«existence-en-général»⁴⁴⁸ che Jankélévitch introduce nelle pagine conclusive del quarto capitolo di *Philosophie première*.

⁴⁴³ *Ibidem.*

⁴⁴⁴ *Ibidem.*

⁴⁴⁵ *Ibidem.*

⁴⁴⁶ *Ibidem.*

⁴⁴⁷ *Ivi*, p. 79.

⁴⁴⁸ *Ivi*, p. 78.

Ecco allora che, alla luce del percorso fin qui tracciato, si comprende in che senso «l'inintelligibilité du néant – doppiamente riconfermata dal pensiero e dalla morte – est notre plus grande chance, notre mystérieuse chance»⁴⁴⁹. Tale inintelligibilità è il limite costitutivo della filosofia seconda che, al contempo, lascia intravedere lo spazio della filosofia prima.

1.5. *Le sérieux métaphysique*: l'effettività

Date la secondarietà del metempirico e la terzietà dell'empirico, in che cosa consiste allora «le “sérieux métaphysique»⁴⁵⁰? Ricostruire la risposta jankélévitchiana a questo interrogativo significa passare attraverso il concetto di *effettività*, inaggirabile punto di partenza per delineare il *proprium* della filosofia prima di Jankélévitch⁴⁵¹.

A ben vedere si tratta di una nozione alla quale hanno già in qualche modo fatto allusione le riflessioni precedenti sull'empiria e sulla metempiria e sulla loro rispettiva infondatezza ontologica. Se, come hanno evidenziato la morte e la nichilizzazione delle essenze, né l'empirico né il metempirico trovano in sé la propria fondazione ultima⁴⁵² è perché entrambi rimandano a qualcosa d'altro, a un elemento che è al contempo non-empirico e non-metempirico. Tale elemento, fin qui nominato solo negativamente, è ciò che si andrà a illustrare in positivo grazie al concetto di *effettività* che, appena accennato

⁴⁴⁹ *La mort*, cit., p. 440 ; trad. it. cit., p. 438.

⁴⁵⁰ *Philosophie première*, cit., p. 2.

⁴⁵¹ Lucien Jerphagnon vede nella nozione di *effettività* il centro vivente della filosofia jankélévitchiana che sarebbe «une philosophie non de l'être et son étalement indéfini et indéfiniment qualifiable, mais de l'effectivité surgissante. Une philosophie *du fait que* l'être est, non de *ce qu'il est* [...]» (*Vladimir Jankélévitch ou de l'Effectivité*, cit., p. 14). Dello stesso parere anche buona parte della letteratura critica. Cfr. E. BAZZANELLA, *Tempo e linguaggio. Studio sul pensiero di Vladimir Jankélévitch*, Franco Angeli, Milano, 1994, p. 99. Cfr. F. WORMS, *La meraviglia e l'indignazione*, in *In dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 97-106; cfr. F. WORMS, *La Philosophie en France au XXe siècle*, Gallimard, Paris 2009, p. 104; cfr. anche l'intervento di Frédéric Worms al convegno internazionale tenutosi a Tolosa il 10-12 luglio 2012 e intitolato *Bergson, Jankélévitch, Levinas – Métaphysique, Morale et Temps*. Il video dell'intervento, dal titolo *La tradition inattendue*, è disponibile online su www.youtube.com. Gli atti del convegno sono stati da poco pubblicati, a inizio febbraio 2017, nel volume F. BASTIANI (sous la direction de), *Bergson, Jankélévitch, Levinas*, Éditions Manucius, Paris 2017. Per la nozione di *effettività* cfr. anche E. LISCIANI PETRINI, *Charis. Saggio su Jankélévitch*, Mimesis, Milano 2013, pp. 44, 122-130; cfr. A. TONON, *Tra istante e intervallo*, cit., pp. 97, 101, 352.

⁴⁵² Cfr. *Philosophie première*, cit., p. 100. Cfr. anche *ivi*, p. 125.

nei primi capitoli di *Philosophie première*, viene ripreso e sviluppato nella seconda sezione del testo, a riconferma di come l'articolazione interna dell'opera sia profondamente unitaria.

Per poter comprendere il significato che tale termine assume in Jankélévitch, occorre segnalare, per prima cosa, che la nozione di *effectivité* ha una duplice provenienza: da un lato Schelling e, dall'altro, Bergson⁴⁵³. È infatti nelle due monografie *Henri Bergson* e *L'Odyssee de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling* che Jankélévitch, per rendere ragione di un punto cruciale tanto del bergsonismo quanto della filosofia del tardo Schelling, parla per la prima volta di *effectivité*. Per questo, allora, sarà necessario ripercorrere i passi jankélévitchiani sull'effettività contenuti in questi due testi e per farlo si procederà secondo un criterio cronologico. La scelta di tale criterio si rivela necessaria, almeno in questo caso, al fine di illustrare lo sviluppo interno della riflessione di Jankélévitch. Si inizierà, allora, dalla prima edizione dell'*Henri Bergson* del 1931, per poi richiamare le pagine de *L'Odyssee* e, infine, giungere alla seconda edizione dell'*Henri Bergson* del 1959, le cui parole forniranno l'occasione per esaminare da vicino la lezione di *Philosophie première*. In questo modo sarà possibile mostrare che, come spesso accade, siamo dinanzi alla rielaborazione personale di un concetto mutuato da quel retroterra teoretico a cui anche la più matura filosofia jankélévitchiana non smette mai di riferirsi.

Come si diceva, è alla prima edizione del 1931 del volume su Henri Bergson che risale «le barbarisme “*effectivité*”»⁴⁵⁴, introdotto da Jankélévitch per spiegare quanto detto all'inizio del paragrafo intitolato *Méthode*, dove si legge che, in Bergson, «l'instance suprême et l'unique juridiction du philosophe, c'est l'expérience intérieure»⁴⁵⁵. Riferendosi a diversi testi bergsoniani e, nello specifico, a *Durée et simultanéité*, Jankélévitch sta ripercorrendo la distinzione tra «la fausse optique de l'intellectualisme»⁴⁵⁶ che incarna «le point de vue du spectateur»⁴⁵⁷ e «le point de vue

⁴⁵³ In letteratura critica è stata Élisabeth Grimmer ad occuparsi nello specifico dell'influenza schellinghiana sul concetto jankélévitchiano di effettività. Cfr. E. GRIMMER, *De l'effectivité ou de la présence absente de Schelling chez Jankélévitch*, in «Archives de philosophie» 73(2010) 2, pp. 267-283.

⁴⁵⁴ *Henri Bergson*, 1931, cit., p. 40.

⁴⁵⁵ *Ivi*, p. 36.

⁴⁵⁶ *Ivi*, p. 37.

⁴⁵⁷ *Ivi*, p. 36.

de l'acteur»⁴⁵⁸, che coincide con l'intuizione o simpatia. In questo contesto, Jankélévitch nota che il testo bergsoniano del 1922 si articola intorno a questa dicotomia fondamentale, a partire dalla quale prende corpo una serie di altre antitesi, tra cui quella che contrappone il reale al fittizio: «les paradoxes d'Einstein obligent Bergson à faire une fois pour toutes le départ du réel et du fictif»⁴⁵⁹. Bergson, cioè, a partire dai presupposti e dagli esiti della teoria della relatività, sarebbe giunto a fornire «une réponse des plus nettes»⁴⁶⁰ alla domanda su che cosa sia reale e cosa no: «Est réel tout ce qui est perçu ou perceptible»⁴⁶¹. Ciò significa che «il n'y a pas d'autre signe de vérité que cette possibilité, pour un fait réel, d'être expérimenté ou vécu par une conscience»⁴⁶². In altre parole, allora, per sapere se una cosa è reale è necessario considerare «si elle est faite ou pourrait faire l'objet d'une expérience actuelle de l'esprit [...]»⁴⁶³. È reale tutto ciò che è immediatamente presente allo spirito e tutto ciò che è presente allo spirito è effettivo:

Plus généralement une idée est *effective* dans la mesure où elle est vraiment présente à l'esprit; le seul indice d'«effectivité» est cette présence même – le mot étant pris à la fois dans son sens temporel («le présent») et dans son sens physique de παρουσία. C'est là une idée que la langue *allemande* exprime mieux que la nôtre : tandis que notre «réalité» est formé sur «res», qui désigne la Chose, c'est-à-dire le tout-fait, «wirklich» suggère une idée d'activité («wirken», «Werk») qui exprime la collaboration vivante de l'esprit dans le découpage des faits et la présence effective des faits dans l'esprit. Effectif, en ce sens, signifierait d'abord efficace ; et nous savons très bien aujourd'hui, depuis des analyses brillantes et décisives d'Ed. Le Roy, que le «fait» est moins le donné que l'œuvre idéale de l'esprit. [...] L'effectif s'oppose au fictif comme le réel au symbole, ou encore comme le «vécu» à «l'attribué»⁴⁶⁴.

⁴⁵⁸ *Ibidem*.

⁴⁵⁹ *Ivi*, p. 39.

⁴⁶⁰ *Ibidem*.

⁴⁶¹ *Ibidem*. Si tratta di una sintetica ripresa del passo bergsoniano di *Durée et simultanéité* in cui Bergson, discutendo sulla natura del tempo, afferma che: «D'ora in poi quindi, quando vorremo sapere se abbiamo a che fare con un tempo reale o con un tempo fittizio, dovremo semplicemente domandarci se l'oggetto che abbiamo di fronte potrebbe o non potrebbe essere percepito, potrebbe o non potrebbe diventare cosciente» (trad. id. a cura di F. Polidori, *Durata e simultaneità*, Raffaello Cortina Editore, 2004, p. 65). Cfr. anche *ivi*, p. 66, 76, 78, 145, 149.

⁴⁶² *Henri Bergson*, 1931, cit., p. 39.

⁴⁶³ *Ibidem*.

⁴⁶⁴ *Ivi*, p. 40, corsivo mio.

L'effettività bergsoniana, allora, è interpretata da Jankélévitch nel 1931 come il farsi presente di un fatto alla coscienza del soggetto che, immediatamente e imprescindibilmente, è partecipe di questo stesso dinamismo in quanto soggetto che ne fa esperienza «personnellement à l'intérieur»⁴⁶⁵, cioè che ne fa esperienza come «réalité spirituelle et présence effective»⁴⁶⁶. Il reale, dunque, è pensato come «l'ensemble des présences que “je perçois” [...] directement et par un simple contact ou tête-à-tête de l'esprit avec ses propres expériences»⁴⁶⁷. Di conseguenza, allora, ciò che il bergsonismo richiede è «une sorte d'ingénuité philosophique qui nous remettrait en présence des qualités immédiatement perçues»⁴⁶⁸ e una «partialité philosophique qui n'est qu'une impartialité supérieure»⁴⁶⁹. Interpretato dal giovane Jankélévitch come la dottrina filosofica che meglio rappresenta «le point de vue d'une conscience qui *prend nécessairement parti*»⁴⁷⁰, il bergsonismo, con il suo concetto di realtà e, dunque, di effettività, avrebbe ricollocato «les évidences naturelles de la vie» al loro posto legittimo «usurpée par les impostures de la dialectique»⁴⁷¹. Un esempio tra tutti è quello della libertà: «impénétrable seulement au spectateur, [la liberté] redevient ce qu'elle n'a jamais cessé d'être pour la conscience, la chose la plus claire du monde, et la plus simple»⁴⁷².

Alla riflessione sul concetto bergsoniano di effettività, se ne affianca, già nel 1931, anche un'altra: quella sulla nozione schellinghiana. A dimostrazione di ciò si può addurre il fatto che, nella prima versione dell'*Henri Bergson*, Jankélévitch, nel corpo del testo, fa riferimento proprio alla lingua tedesca per poi specificare ulteriormente questo generico rimando al tedesco con una nota a piè di pagina tutt'altro che marginale. In essa, infatti, oltre a richiamare anche la specificità della lingua russa che «lie [...] les deux idées du réel et d'acte»⁴⁷³, Jankélévitch cita esplicitamente Schelling: «le barbarisme “effectivité”, que je hasarde ici, n'est que la transposition de la

⁴⁶⁵ *Ivi*, p. 41.

⁴⁶⁶ *Ivi*, p. 45.

⁴⁶⁷ *Ivi*, p. 41.

⁴⁶⁸ *Ivi*, p. 46.

⁴⁶⁹ *Ivi*, p. 39.

⁴⁷⁰ *Ivi*, p. 38.

⁴⁷¹ *Ibidem*.

⁴⁷² *Ibidem*.

⁴⁷³ *Ivi*, p. 40.

“Tatsächlichkeit” de Schelling»⁴⁷⁴. L'ipotesi della doppia origine dell'*effectivité* jankélévitchiana trova qui la più esplicita conferma e autorizza a spostare l'attenzione sulla tesi dottorale che, terminata solo due anni dopo la pubblicazione della prima edizione dell'*Henri Bergson*, costituisce il punto di riferimento fondamentale per indagare le radici schellinghiane dell'effettività jankélévitchiana.

Il modo in cui Jankélévitch procede nell'opera del 1933 è del tutto speculare a quanto fatto nel 1931 per il bergsonismo. Si tratta, cioè, di individuare i concetti-chiave e le linee portanti della filosofia schellinghiana che, agli occhi di Jankélévitch, condivide con il bergsonismo un primo carattere essenziale: il fatto di essere una filosofia «en devenir»⁴⁷⁵, che non smette di riprendere e riformulare problemi e questioni. Mosso da questo intento di evidenziare la peculiarità della filosofia dell'ultimo Schelling, Jankélévitch pone l'accento proprio sul concetto di *effectivité*, termine francese con cui traduce il tedesco *Tatsächlichkeit*, come già aveva preannunciato nel 1931⁴⁷⁶:

⁴⁷⁴ *Ibidem*.

⁴⁷⁵ Jankélévitch utilizza questa espressione per riferirsi sia a Schelling che a Bergson nell'*Avant-propos* della seconda edizione dell'*Henri Bergson* (cfr. *Henri Bergson*, 1959, cit., p. 2). Sulla duplice considerazione da parte di Jankélévitch della filosofia di Bergson e di quella di Schelling come filosofie in divenire, cfr. *L'Odyssée*, cit., p. 3 e cfr. *Henri Bergson*, 1931, cit., pp.1-2; *Henri Bergson*, 1959, cit., pp. 5-6; trad. it. cit., pp. 13-14. L'espressione «filosofia in divenire», inoltre, ricalca il significativo titolo della monumentale opera di Xavier Tilliette su Schelling: X. TILLIETTE, *Schelling. Une philosophie en devenir*, Vrin, Paris 1992.

⁴⁷⁶ È interessante notare a questo proposito che Jankélévitch rimanda al tedesco *Tatsächlichkeit* piuttosto che a *Wirklichkeit*, termine che compare nella *Philosophie der Offenbarung* quando Schelling propone la distinzione tra *Dass* e *Was* a cui fa allusione lo stesso Jankélévitch (cfr. *SW*, XIII, pp. 60-62, 63; trad. it. cit., pp. 101, 103). Tuttavia, si può ragionevolmente pensare che, quando impiega *Tatsächlichkeit*, Jankélévitch stia di fatto pensando alla *Wirklichkeit* schellinghiana. A sostegno di questa ipotesi si può citare il fatto che nella prima edizione dell'*Henri Bergson*, Jankélévitch, presentando il concetto di *effectivité*, richiama l'avverbio tedesco *wirklich*, nonostante poi in nota dichiarò di aver utilizzato il francese *effectivité* per tradurre la *Tatsächlichkeit* di Schelling. Si tratterebbe, in altre parole, di una sovrapposizione linguistica attuata forse in modo inconsapevole dal giovane Jankélévitch. Ricostruire invece da dove Jankélévitch mutui il sostantivo *Tatsächlichkeit* per riferirsi a Schelling è impresa complessa data l'assenza, sia ne *L'Odyssée* sia nell'*Henri Bergson*, di riferimenti o indicazioni per possibili piste storiografiche. In Schelling, infatti, il termine *Tatsächlichkeit* non compare, mentre invece compaiono l'espressione «die Tatsache» e il sostantivo «Tätigkeit» (F. W. J. SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, in *Schellinghiana*, hrsg. Von W. E. Ehrhardt, Bd. 1, Frommann-Holzboog Verlag, Stuttgart 1989; traduction française, présentation et postface par Marie-Christine Challiol et Pascal David, *Introduction à la philosophie*, Vrin, Paris 1996, leçon XI, pp. 37-38; *SW*, XII, p. 128).

Schelling a eu une sensibilité métaphysique particulièrement aiguë et, si l'on ose dire, expérimentale, pour l'*Existence* ; c'est chez lui un don spécial. Ce sens de l'Existence ou, comme il dit, de l'"Effectivité" (*Tatsächlichkeit*) domine sa profonde distinction du *Dass* et du *Was*, qui est la découverte la plus originale de la philosophie positive⁴⁷⁷.

In altre parole, la nozione schellinghiana di effettività, che affonda le proprie radici nella dicotomia *quid-quod* elaborata dalla *Spätphilosophie*, designa l'esserci puntuale di qualcosa, il «dass irgend etwas [...] ist»⁴⁷⁸ della *Philosophie der Offenbarung*, interpretata da Jankélévitch come quella «sorte de qualité qui ne ressemble à rien d'autre et qui donne aux choses la manière d'être la plus complète et la plus réelle dont nous ayons l'idée»⁴⁷⁹. È il *quod* che si sperimenta sempre «a posteriori»⁴⁸⁰ e che costituisce, rispetto al regno della mera concettualità, una «supériorité si décisive, un besoin si fondamental, que le rationaliste lui-même, au moment où il établit ses relations hypothétiques, doit supposer, sans le dire, qu'elles existent ou pourront exister; sans cette clause implicite nos concepts seraient bien pitoyables et personne n'y croirait»⁴⁸¹. L'effettività, dunque, è ciò che sancisce l'incolmabile «distance métaphysique et vraiment vertigineuse»⁴⁸² che separa il virtuale e il reale, distanza che l'ultimo Schelling ha il merito di aver valorizzato nella sua radicalità:

entre la dialectique la plus impressionnante et le fait («Tatsache») le plus modeste, il y a un abîme que toutes les abstraction des logiciens n'arriveront pas à franchir; le fait existe, lui, tandis que nos déductions monumentales sont inexistantes⁴⁸³.

Citando il principio per cui «von der logischen Nothwendigkeit zu der Wirklichkeit eine unüberschreitbare Kluft ist»⁴⁸⁴, Jankélévitch riconosce nella filosofia positiva di Schelling l'istanza della preminenza del reale sul possibile: «pour aller du possible à

⁴⁷⁷ *L'Odyssée*, cit., p. 171. A proposito della sensibilità metafisica di Schelling, cfr. anche *ivi*, p. 25.

⁴⁷⁸ *SW*, XIII, p. 58; trad. it. cit., p. 97.

⁴⁷⁹ *L'Odyssée*, cit., p. 171.

⁴⁸⁰ *Ivi*, p. 176.

⁴⁸¹ *Ivi*, p. 172.

⁴⁸² *Ivi*, p. 40.

⁴⁸³ *Ivi*, p. 172. Il rimando è a *SW*, XIII, p. 60, 101, 242. L'immagine dell'abisso che separa il nulla e il qualcosa ritorna anche nell'*Henri Bergson* (cfr. *Henri Bergson*, 1959, cit., p. 208; trad. it. cit., p. 266).

⁴⁸⁴ *Philosophie der Offenbarung*, *SW*, XIII, p. 101, citato da Jankélévitch in *L'Odyssée*, p. 178, nota 5.

l'existant il faut accomplir à un moment donné le saut périlleux»⁴⁸⁵. In altri termini, cioè, non si accede al reale che cominciando dal reale stesso: «si vous voulez rencontrer le réel vous devez commencer par le réel»⁴⁸⁶. E su questo punto si fonda, ancora una volta, l'ipotesi della doppia eredità bergsoniana e schellinghiana in Jankélévitch. È infatti commentando in nota proprio questo punto della filosofia schellinghiana che Jankélévitch aggiunge una chiosa di fondamentale importanza: «Nous avons cru rencontrer chez M. Bergson des idées assez approchantes»⁴⁸⁷. D'altro canto, nella prima edizione dell'*Henri Bergson* si leggeva già, a tal proposito, che in Bergson «l'existence a sur le simple possible une supériorité incomparable»⁴⁸⁸ e che «“avoir lieu” n'est nullement, n'en déplaie à Eddington, une formalité superflue»⁴⁸⁹. In altre parole, Jankélévitch vede garantita tanto nella filosofia schellinghiana quanto in quella bergsoniana la superiorità dell'esistenza sul concetto: «l'existence, n'en déplaie à l'idéalisme, précède la pensée»⁴⁹⁰. Il reale, cioè, non è semplicemente «du possible agrandi»⁴⁹¹ e, di conseguenza, «ceux qui s'installent d'abord dans les concepts auront beau les distendre et les gonfler indéfiniment, – ils n'en tireront jamais que des concepts»⁴⁹². Come la filosofia positiva di Schelling ha smascherato «l'imposture

⁴⁸⁵ *L'Odyssée*, cit., p. 189. Cfr. anche *ivi*, p. 96.

⁴⁸⁶ *Ivi*, p. 178.

⁴⁸⁷ *Ibidem*.

⁴⁸⁸ *Henri Bergson*, 1931, cit., p. 210. La medesima affermazione sarà ripresa, immutata, anche nella seconda edizione del testo. Cfr. *Henri Bergson*, 1959, cit., p. 150; trad. it. cit., p. 192.

⁴⁸⁹ *Henri Bergson*, 1931, cit., p. 66. Cfr. *Henri Bergson*, 1959, cit., p. 51; trad. it. cit., p. 67.

⁴⁹⁰ *L'Odyssée*, cit., p. 174.

⁴⁹¹ *Ivi*, p. 96. Questa espressione jankélévitchiana a proposito di Schelling sembra risentire di diverse formulazioni bergsoniane, tra cui, per esempio, quella secondo cui «il y a plus, et non pas moins, dans la possibilité de chacun des états successifs que dans leur réalité» (H. BERGSON, *Le possible et le réel*, in *Œuvres*, cit., p. 1339; trad. it. a cura di A. Branca, *Il possibile et il reale*, Albo Versorio, Milano 2014, p. 25). Questa idea, ancora una volta di derivazione schellinghiana e bergsoniana, per cui è il possibile che è più ricco del reale e non il contrario costituisce uno degli argomenti portati di *L'Alternative*. In apertura del testo, infatti, Jankélévitch afferma che «[...] le possible est infiniment plus riche que l'existence déclarée, car il est tout ce qu'elle est, plus mille autre choses encore; mais il est tout cela en rêve, et sa richesse infinie est aussi une infinie pauvreté». Al contrario, invece, «l'existence est pauvre, elle aussi, mais l'une pauvreté toute contraire; le peu qu'elle est, elle l'est effectivement» (*L'Alternative*, cit., p. 6). Poco più avanti, riferendosi di nuovo a Schelling, Jankélévitch dice dell'esistenza: «L'existence qui se décide à exister, c'est-à-dire qui est en acte, se supprime elle-même comme existence possible et renonce à une partie de soi [...]; l'affirmation de l'existence est donc croisé par la négation des possibles qui ne seront jamais plus. C'est le prix dont s'achète, ici-bas, l'érection de tout être» (*ivi*, p. 5).

⁴⁹² *L'Odyssée*, cit., p. 178.

pitoyable d'une philosophie qui prétend extraire le "dass" du "was"»⁴⁹³, mostrando che la ragione non può mai mantenere «la promessa gratuita *que l'être existera*»⁴⁹⁴, allo stesso modo la filosofia bergsoniana ha sottolineato che «l'expérience seule est un témoin sincère, l'expérience seule est *effective*»⁴⁹⁵. E la superiorità dell'esistenza sul concetto, per il Bergson come per lo Schelling di Jankélévitch, consiste in questo: il reale apporta un elemento non deducibile a priori, aggiunge, cioè, un elemento imprevedibile che può essere attestato solo dall'esperienza⁴⁹⁶. Sulla scia della pagina

⁴⁹³ *Ivi*, p. 179.

⁴⁹⁴ *Ivi*, p. 181.

⁴⁹⁵ *Henri Bergson*, 1959, cit., p. 190; trad. it., p. 242. Si tratta di un'affermazione che non è presente nella prima edizione e che fa parte del capitolo *L'héroïsme et la sainteté*, aggiunto da Jankélévitch nel 1959 e avente ad oggetto *Les Deux sources de la morale et de la religion*.

⁴⁹⁶ Questa considerazione si basa su quelle due nozioni di possibile che Jankélévitch individua tanto in Schelling quanto in Bergson. Nella prima edizione dell'*Henri Bergson*, riferendosi all'*adresse inaugurale* che Henri Bergson pronuncia nel 1920 al meeting di Oxford e che verrà pubblicato nel 1938 con il titolo *Le Possible et le Réel*, Jankélévitch discute della nozione bergsoniana di *possible*. Dopo aver richiamato l'argomento bergsoniano secondo cui pensare che il possibile precede il reale è mera illusione, Jankélévitch si chiede se Bergson non ammetta in qualche modo una certa nozione di possibile. Nel cercare di rispondere a questo interrogativo, Jankélévitch formula la distinzione tra «possibilité logique» e «possibilité organique» (*Henri Bergson*, 1931, cit., p. 276; *Henri Bergson*, 1959, cit., p. 216; trad. it. cit., p. 275). La possibilità meramente logica esprime semplicemente che «nul obstacle logique ou théorique ne s'oppose à son existence». Si tratta, cioè, di una «permission» che, tuttavia, non è oggetto di nessuna esperienza attuale. A prevalere, allora, «c'est le Rien» (*Henri Bergson*, 1931, cit., p. 277; *Henri Bergson*, 1959, cit., p. 217; trad. it. cit., p. 276). All'esatto opposto, invece, c'è la possibilità organica che è «promesse positive de réalité, une espérance». L'immagine bergsoniana che Jankélévitch ripropone è quella del «germe» che «non seulement [...] promet là où la possibilité logique permet, mais dès maintenant il tient» (*ibidem*). In questo caso, cioè, il possibile è già qualche cosa: «représente à l'état de compression une existence qui chez l'adulte s'épanouira librement» (*ibidem*; cfr. anche *Les vertus et l'amour*, tomo 2, cit., p. 23). È la nozione di possibile che Jankélévitch ricollega all'*élan vital* de *L'Évolution créatrice*. Guardando oltre l'insegnamento di *Le Possible et le Réel*, testo in cui Bergson distingue l'accezione logico-negativo e l'accezione illusoria di possibile, Jankélévitch coglie nella bergsoniana «unité primitive où sommeillent déjà toutes les espérances de l'avenir» un senso positivo della possibilità (*Henri Bergson*, 1931, cit., p. 278; *Henri Bergson*, 1959, cit., p. 217; trad. it. cit., p. 276). Allo stesso modo, ne *L'Odyssée*, Jankélévitch afferma che si possono distinguere in Schelling «deux sortes de possibilité» (*L'Odyssée*, cit., p. 94). Da un lato, ci sarebbe il possibile come «simple permission d'exister mais non pas promesse d'existence» (*ivi*, p. 95). Sarebbe, cioè, la possibilità «toute négative» che dice semplicemente come deve essere l'essere *se* esiste, mentre invece «que quelque chose existe en général» è «le fait contingent, et inexplicable a priori» (*ibidem*). È quel tipo di possibilità che secondo Jankélévitch è all'opera nella dottrina schellinghiana delle tre potenze, le quali «n'existeront en fait que si Dieu les veut» (*ibidem*). Jankélévitch, con un lessico decisamente prossimo a quello utilizzato a proposito di Bergson, chiama questo primo tipo di possibile «possible logique» (*ivi*, p. 96). Dall'altro lato, invece, c'è quella possibilità di tutt'altro genere che Jankélévitch chiama «possibilité vitale» e che è «comme une chose qui existe réellement, aussi réellement que le germe» (*ivi*, p. 95). La possibilità vitale, cioè, è una vera e propria promessa di esistenza; è «une chose qui sera» (*ivi*, p.

della *Philosophie der Offenbarung* in cui si legge che «[...] l'esperienza, attraverso la quale noi appunto conosciamo l'effettiva esistenza [*wirkliche Existiren*], è una fonte indipendente dalla ragione [...]»⁴⁹⁷, Jankélévitch descrive l'effettività schellinghiana come «une “res facti”»⁴⁹⁸. Allo stesso modo, nel 1931, riconosceva il medesimo punto come centrale nel bergsonismo. Facendo allusione alla sentenza bergsoniana per cui «la réalisation apporte avec elle un imprévisible rien qui change tout»⁴⁹⁹, Jankélévitch esprimeva questo concetto mediante un esempio che ritornerà anche nell'edizione del 1959: «Le musicien le plus génial utilise, en accords, intervalles, groupements et figures, une matière sonore qui existait bien avant lui; ce qui sera toujours nouveau, c'est l'ordre qu'il introduit entre ces éléments anciens»⁵⁰⁰. L'esecuzione di una composizione musicale, cioè, è irriducibile alla mera successione di note e di pause rappresentate sullo spartito⁵⁰¹. Nella seconda edizione del testo, rinviando a *Le possible et le réel*, Jankélévitch ritornerà più approfonditamente su questo punto e presenterà l'effettività bergsoniana in questi termini: «l'effectivité – que ce soit le bleu de Vermeer ou l'audition de la *Ballade en fa dièse* de Fauré, n'ajoute-t-elle pas toujours je ne sais quoi de nouveau et d'insoupçonné à la représentation la mieux prévue?»⁵⁰².

96). A differenza della possibilità logica, che si distingue dal *rien* solo grazie alla decisione di Dio, la possibilità vitale, invece, è in se stessa «impatiente d'exister». A tramutare la possibilità vitale in realtà effettiva è il tempo: «entre le germe et l'adulte il y a du Temps [...]; le germe [...] il voudrait actualiser tout le futur qu'il porte en lui» (*ibidem*). La medesima distinzione ritorna anche in *L'Alternative*, dove Jankélévitch oppone nuovamente la possibilità «négative» e la possibilità «germinale» e, per descrivere quest'ultima, rimanda al concetto di *potentia existendi* dei *Weltalter* schellinghiani (cfr. *L'Alternative*, cit., pp. 44-45, 53). A prescindere dal grado di correttezza delle interpretazioni jankélévitchiane di Schelling e Bergson – per discutere della quale occorrerebbe ampliare il discorso molto più di quanto non sia possibile fare in questa sede – si può concludere dicendo che l'intuizione fondamentale che Jankélévitch ritrova sia in Schelling sia in Bergson è la seguente: pensare adeguatamente la nozione di possibile significa pensare adeguatamente il tempo. L'attenzione posta da Jankélévitch sull'esempio schellinghiano e bergsoniano del germe, o del seme, mi pare riconfermarlo.

⁴⁹⁷ *Philosophie der Offenbarung*, *SW*, XIII, p. 62; trad. it. cit., p. 101. Cfr. anche *SW*, XIII, pp. 200-201; trad. it. cit., p. 333.

⁴⁹⁸ *L'Odyssée*, p. 176. L'espressione è schellinghiana. Cfr. per esempio, *SW*, XIII, p. 128; trad. it., cit., p. 213.

⁴⁹⁹ H. BERGSON, *Le possible et le réel*, in *Œuvres*, cit., p. 1331. Jankélévitch richiamerà proprio questa frase bergsoniana ne *Le Je ne-sais-quoi et le Presque Rien* (cfr. *Le Je ne-sais-quoi et le Presque Rien*, 1, cit., p. 104; trad. it. cit., p. 70).

⁵⁰⁰ *Henri Bergson*, 1931, cit., p. 274; *Henri Bergson*, 1959, cit., p. 214; trad. it. cit., p. 273.

⁵⁰¹ Questo punto sarà ampiamente ripreso in *La Musique et l'Ineffable* (cfr. *La Musique et l'Ineffable*; trad. it. cit., p. 45).

⁵⁰² *Henri Bergson*, 1959, cit., p. 183; trad. it. cit., p. 233. Si tratta di un'affermazione che apre il quinto capitolo *L'héroïsme et la sainteté*.

Alla luce di quanto detto, allora, mi sembra che si possa affermare che Jankélévitch, sollecitato da interessi filosofici personali, abbia colto una consonanza tra la schellinghiana *Wirklichkeit* e la nozione bergsoniana di reale, senza che questo significhi necessariamente lo sconfinare di Jankélévitch in un'interpretazione bergsoniana di Schelling come a volte è stato detto⁵⁰³. A dimostrazione di ciò si potrebbero citare diverse pagine de *L'Odyssee* in cui lo stesso Jankélévitch non manca di sottolineare alcune differenze sostanziali che separano irrimediabilmente la filosofia di Schelling da quella di Bergson. Per questo, allora, è significativo soffermarsi proprio su una di queste differenze. Ed è significativo perché in questione c'è proprio la nozione di effettività.

Se per Schelling «l'existence effective de quelque chose nous révèle donc immédiatement la Volonté arbitraire qui a décidé gracieusement en faveur de l'être»⁵⁰⁴, rivela cioè che il principio di ciò che è effettivo è «l'éternelle décision divine qui instantanément change l'absence en présence»⁵⁰⁵, per Bergson, invece, non si dà alcuna creazione radicale. L'effettività bergsoniana, cioè, sarebbe il risultato non di un inizio assoluto dal carattere cruciale e drammatico, ma di una «continuation novatrice ou une évolution créatrice»⁵⁰⁶ che «n'est pas autre chose que passage continuel de l'un au multiple, cet épanouissement progressif d'une identité qui mûrit en pluralité»⁵⁰⁷. Sottolineato da Jankélévitch fin dagli anni giovanili, questo scarto tra Schelling e Bergson diventerà decisivo per la costruzione della metafisica della creazione di *Philosophie première*. Nel riprendere la questione dell'effettività, l'opera del 1954 propenderà, infatti, per una concezione più vicina a quella di Schelling, contrariamente a quanto potrebbe sembrare a prima vista. All'apparenza, infatti, i riferimenti jankélévitchiani alla filosofia schellinghiana sembrano scomparire almeno con lo scoppio della seconda guerra mondiale e con il conseguente rifiuto di Jankélévitch a mantenere un qualsivoglia contatto con la cultura tedesca⁵⁰⁸. Uno degli esempi più

⁵⁰³ Cfr. M. GUEROULT, *L'Odyssee de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling d'après V. Jankélévitch*, in «Revue de Métaphysique et de Morale» 42(1935), pp. 77-105.

⁵⁰⁴ *L'Odyssee*, cit., pp. 176-177. Cfr. anche *ivi*, p. 174.

⁵⁰⁵ *Ivi*, p. 96.

⁵⁰⁶ *Henri Bergson*, 1959, cit., p. 215; trad. it. cit., p. 273. Cfr. anche *ivi*, pp. 264-266; trad. it. cit., pp. 334-336.

⁵⁰⁷ *Ivi*, p. 38; trad. it. cit., p. 54.

⁵⁰⁸ Questo rifiuto dipenderebbe da motivazioni di ordine biografico, legate alle origini ebraiche di Jankélévitch. Su questo punto cfr. E. BAZZANELLA, *Tempo e linguaggio*, cit., pp. 35-36; R.

eclatanti di questo fenomeno lo si ritrova proprio nella seconda edizione dell'*Henri Bergson*, nella quale Jankélévitch elimina quel richiamo alla lingua tedesca a cui si è prima fatto riferimento e vi sostituisce quello alla lingua russa, che diviene oggetto di una riflessione più ampia rispetto al 1931:

Plus généralement une idée est *effective* dans la mesure où elle est vraiment présente à l'esprit; le seul indice d'«effectivité» est cette présence même – le mot étant pris à la fois dans son sens temporel («le présent») et dans son sens physique de παρουσία. C'est là une idée que la langue *russe* exprime particulièrement bien : tandis que notre mot «réalité» est formé sur «res», qui désigne la Chose, c'est-à-dire le tout-fait, *dieïstvitelny* suggère l'idée d'une activité drastique (*dieïstvovat, dielo*) qui exprime la collaboration vivante de l'esprit dans le découpage des faits et la présence vécue des fait dans l'esprit⁵⁰⁹.

In realtà, benché a partire dagli anni Quaranta i richiami diretti ai testi schellinghiani divengano sempre più radi e generici, la presenza di Schelling è tutt'altro che scomparsa. A dimostrarlo è proprio la formulazione del problema dell'effettività in *Philosophie première*. Nelle pagine dell'opera del 1954, infatti, Jankélévitch alterna al sostantivo *effectivité* i sintagmi *le fait que* e *le fait de*, che sono il calco francese di quella *Tatsächlichkeit* citata nel 1931 e nel 1933 e poi rimossa nel 1959. Che la radice schellinghiana permanga e permanga in primo piano è evidente anche da un altro elemento. Chiamato a spiegare che cosa sia l'effettività, Jankélévitch presenta in *Philosophie première* una vera e propria riformulazione, certo più matura e consapevole, di quanto detto ne *L'Odyssée* a proposito dell'esistenza schellinghiana come qualità cui «rien ne se compare»⁵¹⁰:

l'effectivité n'est pas une propriété comme les autres ou à côté des autres, mais elle est le thétique et l'indéfinissable par excellence qui fait la réalité

MAGGIORI, introduzione a *Trattato delle virtù*, Garzanti, Milano 1987, pp. 18-19; J. MADAULE, *V. Jankélévitch*, in *Écrits pour Vladimir Jankélévitch*, Flammarion, Paris 1978, p. 10; L. A. REVAH, *Sur la partialité en musique*, in «Critique» 1989, 500/501, pp. 60-62; A. DAVID, *En finir avec l'Allemagne*, in F. SCHWAB-J.M. ROUVIÈRE, *Vladimir Jankélévitch. L'empreinte du passeur*, Éditions Le Manuscrit, Paris 2007, pp. 279-296.

⁵⁰⁹ *Henri Bergson*, 1959, cit., p. 31; trad. it. cit., pp. 46-47, il corsivo «russe» è mio. Il rimando al tedesco «Wirklich» rimane solo nella nota a piè di pagina e non è più esplicitamente accostato al nome di Schelling.

⁵¹⁰ *L'Odyssée*, p. 171.

de toutes les propriétés et les empêche d'être des propriétés en l'air ou simplement notionnelles⁵¹¹.

L'effettività, cioè, è assunta in *Philosophie première* come ciò che «fait être l'étant»⁵¹² e che, dunque, «ne peut pas être [...] une propriété repérable de cet étant»⁵¹³. È il fatto puro e semplice *che c'è* tutto quello che c'è⁵¹⁴. È «le fait en général que quelque chose existe»⁵¹⁵, il fatto che l'essere è o, meglio, che «il y a être»⁵¹⁶. L'effettività, in altre parole, è «l'exposant de la réalité par excellence»⁵¹⁷ che designa il *darsi* dell'empiria e della metempiria come elemento del tutto indeducibile ed eterogeneo rispetto ai dati percepibili nell'esperienza e alla normatività intrinseca a tale esperienza⁵¹⁸. In definitiva, l'effettività è un altro nome per il *quod*, è la proprietà «pas comme les autres»⁵¹⁹ senza la quale tutte le qualità «demeurent indifférentes, oniriques, fantomales»⁵²⁰; è la «clause radicale»⁵²¹ che aggiunge qualcosa di assolutamente essenziale⁵²² a ciò che, altrimenti, rimarrebbe semplicemente ipotetico. È la bergsoniana novità inerente alla «creazione continua [...] che sembra perpetuarsi nell'universo»⁵²³, è la *quoddità* della *Spätphilosophie* di Schelling che, principio di imprevedibilità e di attualità, può essere appresa solo tramite l'esperienza: è «cette odeur de Venise dont

⁵¹¹ *Philosophie première*, p. 148.

⁵¹² *Ibidem*.

⁵¹³ *Ibidem*.

⁵¹⁴ *L'aventure, l'ennui, le sérieux*, in *Philosophie morale*, cit., p. 927; trad. it. cit., p. 116. Anche in questo caso il rimando è a Schelling.

⁵¹⁵ *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque rien*, 1, p. 26; trad. it. cit., p. 15. In *Le Pur et l'Impur*, Jankélévitch manterrà pressoché la stessa formulazione: «une grandeur plus qu'infiniment minuscule, un quantum annulé, réduit au pur fait impalpable qu'il advient quelque chose en général – voilà toute l'effectivité du "Quod"» (*Le Pur et l'Impur*, p. 282; trad. it., p. 207).

⁵¹⁶ *Le Je-ne-sais-quoi et le presque rien*, 1, cit., p. 26; trad. it. cit., p. 14.

⁵¹⁷ *Le Je-ne-sais-quoi et le presque rien*, 2, cit., p. 26; trad. it. cit., p. 114.

⁵¹⁸ Jankélévitch lo chiama «le fait de l'empirie totale» e «le pur fait de la métémpirie» (cfr. *Philosophie première*, cit., pp. 27 e 64).

⁵¹⁹ *Le Je-ne-sais-quoi et le presque rien*, 1, cit., p. 103; trad. it. cit., p. 70. Cfr. *ivi*, p. 66; trad. it. cit., p. 43.

⁵²⁰ *Ivi*, p. 104; trad. it., cit., p. 70.

⁵²¹ *Ivi*, p. 26; trad. it., cit., p. 14.

⁵²² Cfr. *ivi*, p. 104; trad. it. cit., p. 70. Questo qualcosa di assolutamente essenziale è descritto in *Philosophie première* con gli stessi termini che comparivano già nell'*Henri Bergson*: «[...] la présence et le présent, qui sont les deux symptôme de l'effectivité [...]» (*Philosophie première*, p. 53).

⁵²³ *Le Possible et le Réel*, in *Œuvres*, cit., p. 1331; trad. it. p. 11.

parle Proust et que personne ne peut imaginer avant d'être allé la renifler sur place»⁵²⁴. E, tuttavia, l'effettività può assumere due significati opposti, a seconda che si segua l'uno o l'altro dei due cammini paralleli e inversi presentati da Jankélévitch in *Philosophie première*.

Il primo di essi è il cammino percorso dai Greci fino a Leibniz ed è il cammino che, a dire di Jankélévitch, ha ridotto la metafisica allo statuto di mera filosofia seconda.

Speculare ad esso, invece, è il secondo cammino, quello che Jankélévitch, sulla scia di Plotino, Schelling e Bergson sta provando a tracciare e il cui senso è ben riassunto in un passaggio de *L'Irréversible et la nostalgie*: «[...] la distance étant infinie de zéro à quelque chose, le fait que quelque chose advienne peut être considéré le seuil de la création. Et c'est là le miracle numéro Un»⁵²⁵. Per Jankélévitch, si vedrà, questo *che* è il non-empirico e il non-metempirico che l'empiria e la metempiria presuppongono e che è intravisto mediante un tipo particolare di esperienza, in nessun modo identificabile con l'esperire empirico o con l'esperienza del puro pensare razionale. Questa esperienza sarà quella propriamente metafisica che implica, bergsonianamente, il coinvolgimento attivo del soggetto. Cogliere l'effettività, allora, significherà cogliere, intuitivamente, la nuda esistenza delle cose che *ci sono*, al di là di ciò che esse *sono*⁵²⁶, cogliere che «il est en fait répondu oui de de toute éternité, oui à l'être et à l'ordre de cet être»⁵²⁷. Significherà, per Jankélévitch, cogliere il reale sul vivo della sua effettuazione e intuirne l'origine radicale come Atto di decisione. Si tratterà, cioè, di costruire un percorso radicalmente opposto a quello della filosofia greca e leibniziana che hanno aggirato o mal compreso la nozione di effettività.

⁵²⁴ *Le Je-ne-sais-quoi et le presque rien*, 1, cit., p. 104; trad. it. cit., p. 70. Jankélévitch ripropone la stessa immagine anche in *La Musique et l'Ineffable*. Cfr. *La Musique et l'Ineffable*; trad. it. cit., p. 71.

⁵²⁵ *L'Irréversible et la nostalgie*, cit., p. 225, corsivo mio.

⁵²⁶ Jankélévitch esprime in questi termini il cogliere le cose per quelle che sono: «On peut, certes, approfondir l'existant coloré, qualifié et de mille manières circonstancié, par exemple quand on définit ce qu'il est le plus "essentiellement" ou quand on détermine la vérité "ousique" de sa réalité "ontique"» (*Philosophie première*, cit., p. 232).

⁵²⁷ *Ivi*, p. 96.

1.6. L'effettività elusa

Nella filosofia greca, interpretata da Jankélévitch nei primi due capitoli di *Philosophie première*, l'effettività è pensata come mera «apparence (το φαινόμενον)»⁵²⁸ di un'essenza che sarebbe la vera realtà. Ciò che è effettivo, cioè, sarebbe *fenomeno*, intendendo con questo termine ciò che è visibile dell'essenza e che, al tempo stesso, la nasconde irrimediabilmente. Il *faito che* qualcosa sia è pensato come principio di ontofania e di nascondimento al tempo stesso stesso⁵²⁹: il reale è una menzogna ben fondata⁵³⁰ che non è in se stessa «l'essence (το ὄν)», ma che è solo «quelque chose de l'essence (τι τοῦ ὄντος)»⁵³¹. Questo «régime amphibologique de l'apparence»⁵³² è descritto da Jankélévitch mediante l'utilizzo di due verbi: *paraître* e *apparaître*. Il reale, in quanto effettivo, appare, è visibile (*apparaît*) e, nel farsi evidente, rimanda all'essenza, ma vi rimanda nella forma dell'*avoir l'air*⁵³³, del *paraître*. In questo orizzonte di comprensione dell'effettività, allora, la filosofia avrebbe il compito di decifrare il messaggio che si cela dietro l'apparenza, di comprendere che «il y a du vrai dans l'apparence, bien qu'elle ne soit pas *la vérité*»⁵³⁴ e, da qui, interrogarsi «sur la causalité de l'apparaître, ou plus simplement sur le sujet-substance de la splendeur»⁵³⁵. Si tratterebbe, cioè, di ritrovare «une vérité substantielle derrière les images sans consistance et les mirages sans permanence [...]»⁵³⁶.

A incarnare, nella storia della filosofia, questo modo di concepire l'effettività sarebbe stata, innanzitutto, la filosofia platonica che ha la sua «marque la plus reconnaissable»⁵³⁷ nell'idea secondo cui «le modèle se lit évidemment dans sa copie et l'original imité dans son image, l'idole étant sous une forme décevante, inconsistante e amoindrie ce qu'est l'archétype en extrême densité»⁵³⁸. Il platonismo, cioè, penserebbe

⁵²⁸ *Ivi*, p. 14.

⁵²⁹ *Ibidem*.

⁵³⁰ *Ibidem*.

⁵³¹ *Ibidem*.

⁵³² *Ivi*, p. 15.

⁵³³ Cfr. *ivi*, p. 14.

⁵³⁴ *Ivi*, pp. 14-15. Cfr. anche *Le Je ne-sais-quoi et le presque rien*, 2, cit., pp. 33, 50; trad. it. cit., pp. 120, 133.

⁵³⁵ *Philosophie première*, cit., p. 15.

⁵³⁶ *Ibidem*.

⁵³⁷ *Ivi*, p. 16.

⁵³⁸ *Ibidem*.

in termini di «“analogie” du sensible et de l’intelligible»⁵³⁹, benché questa analogia abbia il senso di un’«évasion ascensionnelle vers le ciel de la transcendance»⁵⁴⁰ e di una contestuale «défiance dirigée»⁵⁴¹ nei confronti del sensibile. Se la «méfiance»⁵⁴² consiste nel considerare l’apparenza «non seulement [...] erronée, mais [...] trompeuse et perfide et quelque peu diabolique»⁵⁴³, l’atteggiamento platonico verso il reale deve essere considerato più come una forma di *défiance*⁵⁴⁴. Per Platone, infatti, l’apparenza è «bonne conductrice»⁵⁴⁵ e il sensibile è immagine dell’intelligibile, dove il termine «image» vale nel significato di «ce qui imite»⁵⁴⁶, piuttosto che in quello di un rinvio dinamico a «ce qui est absolument autre»⁵⁴⁷ dal sensibile stesso. Su questa che viene definita da Jankélévitch come una «conception photographique de la reproduction ou réduction»⁵⁴⁸ si fonderebbe la «mimétique platonicienne»⁵⁴⁹ e, di conseguenza, la

⁵³⁹ *Ibidem*.

⁵⁴⁰ *Ibidem*. Cfr. anche *ivi*, pp. 18, 33. È significativo notare che Jankélévitch, nel richiamare l’idea di una fuga verso l’ideale, la attribuisca non solo a Platone ma anche a Plotino. In particolare, rimanda a *Fedone* 62 b, *Teeteto* 176 a-b e a diversi passaggi delle *Enneadi* (*Enneadi* III, 4, 2; VI, 7, 16; I, 6, 7; I, 6, 7; V, 3, 17). Questo elemento mi sembra particolarmente interessante soprattutto se si considera che, nelle pagine successive di *Philosophie première* Jankélévitch vedrà in Plotino e nel neoplatonismo la filosofia che meglio ha reso onore alla specificità del metafisico. Questo parziale accostamento tra Platone e Plotino, allora, sembra contraddire almeno in parte quanto Jankélévitch dirà nei capitoli successivi. Per questo, dunque, mi sembra importante capire da dove derivi. La risposta la si intravede nella nota a piè di pagina in cui Jankélévitch, oltre a fornire i riferimenti testuali a Platone e Plotino, cita un passo da *La Pensée et le mouvant* di Bergson. In questo passo si legge: «Et, fidèle à l’esprit de Platon, il [Plotino] pensait que la découverte du vrai exige une conversion (ἐπιστροφή) de l’esprit, qui se détache des apparences d’ici-bas et s’attache aux réalités de là-haut: “Fuyons vers notre chère patrie! – Mais, comme vous le voyez, il s’agissait de “fuir”» (*La Pensée et le mouvant*, in *Œuvres*, cit., p. 1374; cfr. anche *ivi*, p. 1288; cfr. anche *L’énergie spirituelle*, in *Œuvres*, cit., p. 843). Il rimando a *La Pensée et le mouvant* torna anche nella seconda edizione dell’*Henri Bergson* (cfr. *Henri Bergson*, 1959, cit., p. 269; trad. it. cit., p. 339). La valutazione di Jankélévitch a proposito della metafisica platonica e plotiniana, dunque, mi sembra derivare dall’interpretazione bergsoniana di cui ripropone, in forma pressoché invariata, i motivi di fondo.

⁵⁴¹ *Philosophie première*, cit., p. 13.

⁵⁴² *Ibidem*.

⁵⁴³ *Ibidem*.

⁵⁴⁴ La dialettica *méfiance-défiance* diventerà centrale anche in *L’austérité et le mythe de la pureté morale* e in *Le Je-ne-sais-quoi et le presque rien*. Cfr. V. JANKÉLÉVITCH, *L’austérité et le mythe de la pureté morale*, Les Cours de la Sorbonne, Paris 1954, pp. 123-125; cfr. *Le Je-ne-sais-quoi et le presque rien*, 2, cit., pp. 64 ss; trad. it. cit., pp. 143 e seg. La medesima dialettica era presente anche nel *Traité des vertus* (cfr. *L’innocence et la méchanceté*, cit., p. 281).

⁵⁴⁵ *Philosophie première*, cit., p. 15.

⁵⁴⁶ *Ivi*, p. 17.

⁵⁴⁷ *Ibidem*.

⁵⁴⁸ *Ibidem*.

dialettica: se il sensibile è «soit le reflet optique, soit le symétrique inversé, soit le symbole d'une réalité ontologique, soit même un moyen en vue d'une fin»⁵⁵⁰, allora esso sarà il primo «échelon dans l'analogie qui aboutit à l'essence»⁵⁵¹. Nel sistema platonico, cioè, l'effettività è sì qualcosa che può essere colto solo tramite l'esperienza, ma questo qualcosa non è affatto sinonimo di novità e arricchimento, ma piuttosto di impoverimento: Platone avrebbe mal compreso la nozione di effettività pensandola come segno di inferiorità ontologica rispetto al mondo delle Idee.

A proposito di questa ricostruzione che Jankélévitch propone dell'itinerario platonico sull'effettività si possono fare due considerazioni.

Innanzitutto, si può notare che la presentazione jankélévitchiana di Platone è in qualche modo funzionale allo sviluppo del suo discorso personale. Lo si vede, per esempio, nella presentazione che propone dei due sensi in cui può essere preso il termine immagine. Da una parte, l'immagine può essere ciò che imita e che «partant, comporte à la fois le Même et l'Autre, étant au paradigme comme le plus petit au plus grand, ou le cliché au positif [...]»⁵⁵²; dall'altra parte, invece, l'immagine può essere ciò che rinvia a «ce qui est absolument autre, et non point relativement autre, à ce qui, en général, existe sous d'autres rapports, sur un autre plan, avec une autre promotion»⁵⁵³. In questo secondo caso, l'immagine «peut correspondre en toute homologie et point par point "au modèle", mais ce que le modèle est effectivement, elle l'est sur le plan ineffectif, notionnel et symbolique du concept»⁵⁵⁴. Nel presentare queste due accezioni del termine, Jankélévitch interpreta l'immagine platonica esclusivamente secondo il primo significato, mentre invece la seconda accezione del greco εἰκών la vedrà incarnata nella teoria plotiniana dell'immagine⁵⁵⁵.

Jankélévitch, in sostanza, non mi pare sottolineare un aspetto decisivo della teoria platonica dell'immagine: l'immagine, almeno così come è descritta nel *Sofista*⁵⁵⁶, è ciò che somiglia al modello e che esprime uno dei modi dell'apparire di questo modello, ma, proprio perché può solo essere simile e non identica né identificabile o

⁵⁴⁹ *Ivi*, p. 16.

⁵⁵⁰ *Ivi*, p. 13.

⁵⁵¹ *Le Je je-ne-sais-quoi et le presque rien*, 2, cit., p. 50 ; trad. it. cit., p. 133.

⁵⁵² *Philosophie première*, cit., p. 17.

⁵⁵³ *Ibidem*.

⁵⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵⁵ Cfr. *ivi*, p. 21

⁵⁵⁶ PLATONE, *Sofista* 240 a.

sovrapponibile con ciò di cui è immagine, essa è anche radicalmente distinta (*hèteron*) dal modello stesso⁵⁵⁷. L'immagine platonica, cioè, fornisce l'accesso, mediato, a una realtà più alta e ontologicamente altra che si fa presente in virtù di quel rapporto di similitudine che legittima l'essere dell'immagine⁵⁵⁸. Jankélévitch, invece, interpreta l'analogia tra sensibile e intelligibile, sottesa alla teoria platonica dell'*εἰκόνη*, come una differenza meramente quantitativa che contravviene a quel «refus de réduire à des différences de degré – diminutions ou augmentation – l'absolue différence de nature, l'hétérogénéité fondamentale de cet ordre-ci et de l'“autre”»⁵⁵⁹ che costituisce «la première manifestation du sérieux métaphysique»⁵⁶⁰.

In secondo luogo, occorre sottolineare che, se per le ragioni che si sono dette, ripercorrere le pagine di *Philosophie première* su Platone non ha particolare valore dal punto di vista storiografico, ha una sua importanza dal punto di vista teoretico: considerare le ragioni per cui Jankélévitch giudica insoddisfacente la filosofia platonica permette di intravedere, in negativo, la direzione lungo cui Jankélévitch intende muoversi al fine di delineare una filosofia prima che renda onore alla serietà metafisica⁵⁶¹. Per questo, allora, non è senza significato soffermarsi sui motivi di questa valutazione jankélévitchiana, ricostruibile a partire dalle osservazioni critiche disseminate lungo tutte le pagine di *Philosophie première* e riconducibile a tre punti principali. Il primo di esso riguarda la nozione stessa di *apparenza*, il secondo quella di *dialettica* e il terzo, infine, ha a che fare con una tendenza generale della filosofia greca presente anche in Platone e protrattasi fino a Leibniz.

In primo luogo, la filosofia platonica dell'apparenza sarebbe gravata da un'ambiguità di fondo: Platone sarebbe al contempo «trop optimiste et trop défiant»⁵⁶² nei riguardi dell'apparenza. Sarebbe *défiant* in quanto «il n'admet qu'une empirie d'illusion»⁵⁶³ e pensa l'empiria come un velo, un occultamento⁵⁶⁴ del vero mondo. Ciononostante, rimarrebbe profondamente ottimista in quanto «cet être raréfié du “jeu d'ombres” ne

⁵⁵⁷ PLATONE, *Sofista* 240 A 8.

⁵⁵⁸ PLATONE, *Sofista* 240 B dove si legge che l'immagine «in qualche modo è».

⁵⁵⁹ *Philosophie première*, cit., p. 2.

⁵⁶⁰ *Ibidem*.

⁵⁶¹ Il primo a sottolineare l'insoddisfazione jankélévitchiana nei confronti dell'impostazione platonica è Jean Wahl (cfr. *La philosophie première de V. Jankélévitch*, cit., p. 163).

⁵⁶² *Philosophie première*, cit., p. 16.

⁵⁶³ *Ibidem*.

⁵⁶⁴ Cfr. *ibidem*.

demande qu'à être étoffé, rembourré, essentialisé [...]»⁵⁶⁵. La diffidenza nei confronti del sensibile, cioè, non significa rifiuto, ma piuttosto «critica»⁵⁶⁶ del sensibile. Non si tratta di fare come Ulisse che «se bouche les oreilles pour n'entendre pas les Sirènes mélodieuses de la flagornerie»⁵⁶⁷, ma, al tempo stesso, è necessario ricordare che il sensibile è «une réfraction qui empêche l'essence de s'exhiber tout entière et telle quelle à la surface; il y a déperdition...»⁵⁶⁸. Da qui allora, il monito platonico del sesto libro della Repubblica a «monter»⁵⁶⁹ verso il mondo delle Idee: l'empiria è ridotta a «tremplin pour monter plus haut encore»⁵⁷⁰. La mimetica platonica, cioè, finirebbe per *déprécier* «l'image»⁵⁷¹, cioè il mondo sensibile, di cui pure riconosce indirettamente la positività e, al tempo stesso, svaluterebbe anche «le modèle»⁵⁷². A ben guardare, anzi, «il n'y a plus de modèle, il n'y a que des copies, le sensible et l'intelligible étant respectivement l'imitation l'un de l'autre [...]»⁵⁷³. Il platonismo, da un lato, svaluterebbe l'immediatezza della realtà concreta e, dall'altro lato, pensando il metafisico come modello di un sensibile che lo rivela occultandolo, ne misconoscerebbe l'assoluta differenza qualitativa rispetto all'empirico. Ne risulterebbe, dunque, una filosofia «à la fois semi-négative et semi-positive»⁵⁷⁴. Da un lato, l'empiria non è positiva in se stessa, cioè in senso assoluto, ma solo «dans les essences qu'elle allégorise et séparément desquelles elle est un songe inconsistant et un voile d'illusion»⁵⁷⁵; tuttavia, essa non è nemmeno assolutamente negativa in quanto, «purifiée et glorifiée et béatifiée»⁵⁷⁶, rimanda alla «république intelligible»⁵⁷⁷. Dall'altro lato, anche «la cité des essences»⁵⁷⁸ non è né del tutto positiva né del tutto negativa: in

⁵⁶⁵ *Ibidem*.

⁵⁶⁶ *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque rien*, 2, cit., p. 50; trad. it. cit., p. 133.

⁵⁶⁷ *Philosophie première*, cit., p. 13.

⁵⁶⁸ *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque rien*, 2, cit., p. 33; trad. it. cit., p. 120.

⁵⁶⁹ *Philosophie première*, p. 33. Cfr. anche *ivi*, p. 158.

⁵⁷⁰ *Ivi*, p. 33. La stessa idea ritorna in *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque rien*, 2, cit., p. 35; trad. it. cit., p. 121.

⁵⁷¹ *Philosophie première*, cit., p. 18.

⁵⁷² *Ibidem*.

⁵⁷³ *Ivi*, pp. 17-18.

⁵⁷⁴ *Ivi*, p. 19.

⁵⁷⁵ *Ibidem*.

⁵⁷⁶ *Ivi*, p. 20.

⁵⁷⁷ *Ibidem*.

⁵⁷⁸ *Ibidem*.

quanto non è altro che «une apothéose de l'empirie»⁵⁷⁹ non può essere assolutamente positiva come sarebbe invece se fosse assolutamente altra dal sensibile; tuttavia, in quanto è la verità dell'empiria, non è nemmeno del tutto negativa.

In definitiva, il platonismo, con la sua idea di apparenza, genererebbe una contraddizione: l'ideale «c'est en somme un glorieux fantôme de l'imagination empirique; et vice versa la vérité de l'empirie, c'est cette empirie elle-même réhabilitée, sublimée, purgée par le grand lessivage cathare des ses incohérences et de ses fluctuations»⁵⁸⁰. Platone, cioè, non avrebbe veramente pensato l'al-di-là come radicalmente eterogeneo rispetto all'al di qua: il suo «“autre” monde» non è che «l'Ici-bas glorifié»⁵⁸¹ e la stessa idea del Bene presentata nel settimo libro della *Repubblica* non è veramente «d'un “tout autre ordre”»⁵⁸². La definizione del Bene come «la partie la plus brillante, la plus heureuse et la meilleure de l'être»⁵⁸³ sarebbe la massima attestazione del fatto che Platone non è «convaincu de la démonique hyperbole»⁵⁸⁴ espressa all'avverbio greco ἐπεκείνα.

D'altro canto, anche la concezione platonica della dialettica, che non è altro che «une sorte de mythe scalaire»⁵⁸⁵, ne è una riconferma: il dialettico di Platone è colui che «se

⁵⁷⁹ *Ibidem*.

⁵⁸⁰ *Ibidem*. Si può ragionevolmente pensare che, nello scrivere queste righe, Jankélévitch avesse in mente la pagina schellinghiana della ventesima lezione della *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie*, dove si legge: «Tutti gli uomini, dotti o ignoranti, parlano con eguale enfasi del mondo. Essi non distinguono il mondo vero da quello apparente [...]. Ma la coscienza universale non si oppone a questa distinzione, al contrario tende volentieri a pensare – e quanti lo pensando per davvero! – che questo mondo è l'immagine imperfetta di un archetipo perfetto e di gran lunga più eccellente. [...] questa distinzione [...] si trova nel modo più evidente in Platone, per il quale nel mondo visibile vi è molto di accidentale, derivante dal suo primo fondamento; ma questo mondo una volta riportato in ordine e completamente addobbato [...] è un Dio beato» (*SW*, XI, p. 467; trad. it. cit., p. 419). A far pensare a questa vicinanza con Schelling è soprattutto il parallelismo tra le espressioni francesi «réhabilitée, sublimée, purgée» e il tedesco «in Ordnung gebracht und völlig ausgeschmückt». A ulteriore conferma c'è il fatto che Jankélévitch, nella sua tesi di dottorato, rimanda ripetutamente alla ventesima lezione dell'*Einleitung* (cfr. *L'Odyssée*, cit., pp. 19, 132, 142, 170, 190, 194, 295). In particolare, una pagina de *L'Odyssée* rinvia proprio alle righe schellinghiane che vengono immediatamente dopo quelle ora riportate (*ivi*, p. 156).

⁵⁸¹ *Philosophie première*, cit., p. 19.

⁵⁸² *Ivi*, p. 33.

⁵⁸³ *Ibidem*.

⁵⁸⁴ *Ibidem*.

⁵⁸⁵ *Ivi*, p. 85. Sul rifiuto da parte di Jankélévitch di ogni tipo di dialettica, cfr. J. WAHL, *La philosophie première de V. Jankélévitch*, cit., pp. 163, 193. Cfr. anche S. VIZZARDELLI, *Battere il tempo. Estetica e metafisica in Vladimir Jankélévitch*, Quodlibet, Macerata 2003, pp. 82-84. Cfr. anche I. DE MONTMOLLIN, *La philosophie de Vladimir Jankélévitch. Sources, sens, enjeux*,

hausse au niveau de l'étage supérieur en empruntant l'escalier qui traverse les plans superposés et se trouve enfin de plain-pied avec les appartements royaux»⁵⁸⁶. Fuor di metafora, ciò che Jankélévitch contesta alla dialettica platonica è l'idea che si possa raggiungere il piano metafisico attraverso un procedere graduale che, dall'empiria, conduca all'ordine dell'ideale. I dialettici, che «creusent l'apparence dans l'espoir d'assigner au-dessous cette assise fondamentale, ὑποκείμενον, qui est le ferme élément nucléaire de l'être»⁵⁸⁷, sono invece destinati a raggiungere non il metafisico, ma semplicemente «une autre empirie un peu plus relevée»⁵⁸⁸. Il rifiuto jankélévitchiano, dunque, verte intorno alla natura progressiva e scalare della dialettica: pensata come via ascensionale, la dialettica postulerebbe una mera giustapposizione tra empirico e ideale⁵⁸⁹ che non ha niente a che vedere con quella differenza qualitativa dei piani di realtà che costituisce il primo monito di *Philosophie première*.

Infine, e si intercetta qui la ragione più decisiva dell'insoddisfazione jankélévitchiana, Platone non si è debitamente posto l'unica domanda che una filosofia veramente positiva non può evitare di porsi: la domanda «sur l'origine et l'abolition»⁵⁹⁰ dell'essere, su quello che Jankélévitch chiama, qui e altrove, «le grand mystère de la

PUF, Paris 2000, p. 19, 20, 139. Non mi pare condivisibile l'affermazione di Isabelle de Montmollin secondo cui «ce philosophe [Jankélévitch] tende au contraire à réactiver de loin en loin l'idée de la dialectique platonicienne, *fût-ce pour en dépasser la tentation*» (*ivi*, p. 20). Come si cercherà di mostrare, infatti, la dialettica platonica non rappresenta affatto una tentazione per Jankélévitch che, quando ne prende in esame i presupposti e gli esiti, lo fa solo per mostrarne i limiti.

⁵⁸⁶ *Philosophie première*, p. 85.

⁵⁸⁷ *Ivi*, p. 133.

⁵⁸⁸ *Ivi*, p. 21.

⁵⁸⁹ L'espressione jankélévitchiana è «transposition juxtalinéaire» (*ivi*, p. 20). Questa giustapposizione si farebbe evidente, per Jankélévitch, nel fatto che l'Assoluto di Platone è «l'ordre du Plus (μᾶλλον), c'est-à-dire de la gradation scalaire et de l'inachevé [...]» (*ivi*, p. 156; cfr. anche *ivi*, p. 59). Per Jean Wahl, allora, quello di Jankélévitch non è un rifiuto della dialettica *tout court*, ma della dialettica nella sua versione scalare. Lo stesso Jankélévitch, infatti, benché impieghi raramente il termine *dialettica*, approderebbe di fatto a «une dialectique antithétique qui va de l'évidence à la vanité de l'évidence, de la nécessité à la contingence, et revient ensuite de la vanité de l'évidence à l'évidence, de la contingence à la nécessité [...]» (*La philosophie première de V. Jankélévitch*, cit., p. 193). Questo rifiuto del carattere scalare della dialettica mi sembra costituire qui uno dei punti di distanza di Jankélévitch da Schelling che, invece, prende a prestito da Platone il nome di «dialettica» per definire il metodo induttivo con cui il puro pensiero procede, per tentativi, fino al Principio. Nella 13 lezione dell'*Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, Schelling scrive: «Anche qui tutte le possibilità vengono enunciate a mo' di tentativo, così come derivano gradualmente [stufenweise] l'una dall'altra e man mano che alla fine sono superate tutte in quella che unicamente è vera» (*SW*, XI, p. 329; trad. it., cit., pp. 146-147).

⁵⁹⁰ *Philosophie première*, cit., p. 35.

Quoddité»⁵⁹¹. Ad attestarlo sarebbero pressoché tutti i dialoghi platonici, a partire dal *Timeo* e, in particolare, dalle pagine sul Demiurgo. Pensata come un «arrangement (διακοσμήσις)»⁵⁹² piuttosto che come vera e propria creazione, la demiurgia platonica renderebbe manifesto il fatto che quello di Platone è uno «pseudo-créationnisme»⁵⁹³ fondato su una vera e propria petizione di principio. In altre parole, Platone non mette mai radicalmente in discussione *che* l'essere si dia e, ciononostante, si stupisce di trovare ciò che ha surrettiziamente presupposto *ab origine*: «il suffit que l'on s'accorde clandestinement l'être minimal sous les apparences du non-être ou, comme dirait Schelling, le Néant (μη ὄν) à la place du Rien (οὐκ ὄν) et tout est joué d'avance [...]»⁵⁹⁴. Nonostante nel *Sofista* e nel *Simposio*⁵⁹⁵ abbia intuito la distanza che separa il modellare (πλάττειν) e il far essere (ποιεῖν)⁵⁹⁶ e abbia chiamato creatrice la causa che pone l'essere a partire dal non-essere, Platone sarebbe rimasto un filosofo della «préexistence»⁵⁹⁷, intendendo con questo termine il fatto che «l'être est toujours là et se préexiste à lui-même [...]»⁵⁹⁸. L'«attachement [...] au monde des “modèles”» prova che «il n'est pas d'être selon lui [Platone] auquel ne préexiste un pré-être [...]»⁵⁹⁹, salvo che «l'invention elle-même prévenante de ce “Pré” lui-même, ce n'est pas un problème platonicien»⁶⁰⁰. Due passaggi del *Parmenide*⁶⁰¹ dimostrerebbero in modo inconfutabile che l'essere di Platone «il se trouve là un beau matin, sans être jamais arrivé»⁶⁰². La filosofia platonica, in sintesi, si inscriverebbe in quella «pseudo-métaphysique»⁶⁰³ che è semplice «inflation de l'empirie»⁶⁰⁴ e che «empiricise la création en la noyant dans

⁵⁹¹ *Ibidem*.

⁵⁹² *Ivi*, p. 194. Cfr. *ivi*, p. 230.

⁵⁹³ *Ivi*, p. 196.

⁵⁹⁴ *Ivi*, p. 196.

⁵⁹⁵ Jankélévitch richiama PLATONE, *Sofista* 219b e *Simposio* 205b (*ibidem*).

⁵⁹⁶ Cfr. *ibidem*.

⁵⁹⁷ *Ivi*, p. 198.

⁵⁹⁸ *Ivi*, pp. 196-197.

⁵⁹⁹ *Ivi*, p. 219.

⁶⁰⁰ *Ibidem*.

⁶⁰¹ PLATONE, *Parmenide* 162c e 138a.

⁶⁰² *Philosophie première*, p. 206.

⁶⁰³ *Ivi*, p. 193.

⁶⁰⁴ *Ibidem*.

l'éternelle préexistence, comme elle escamote l'annihilation mortelle en la noyant dans la continuation d'intervalle»⁶⁰⁵.

Ma la mancata interrogazione circa «le problème de l'origine radicale»⁶⁰⁶ dell'essere non caratterizza solo la filosofia di Platone, ma anche l'eleatismo e la filosofia di Aristotele per poi raggiungere, trasformata nella forma, l'epoca moderna con Leibniz. A inaugurare quella «philosophie seconde ou éternitaire»⁶⁰⁷ che ha scrupolosamente evitato di porre il problema del cominciamento e della cessazione dell'essere – problema in cui Léon Chestov⁶⁰⁸, ripreso da Jankélévitch, pensava risiedesse «la tragédie métaphysique par excellence»⁶⁰⁹ – sarebbe stato Parmenide, filosofo «de la sempiternelle plénitude ontique»⁶¹⁰. L'essere parmenideo ingenerato e incorruttibile, infatti, designa «la continuation éternelle de l'existant avec la plénitude des relation qui la composent»⁶¹¹, continuazione da cui ogni forma di inizio e di fine è radicalmente esclusa e, con essa, anche la domanda sull'origine di questo «Ἔστιν pur et simple»⁶¹². Quella professata dall'eleatismo, in altri termini, sarebbe una forma di «immanentisme»⁶¹³ che «camoufle l'inconditionnel vraiment causatif et “positif” sous

⁶⁰⁵ *Ibidem*. La valutazione jankélévitchiana su questo punto è fortemente debitrice del giudizio bergsoniano a proposito della filosofia antica. In *Le Possible et le réel*, infatti, si trova un passaggio che può ragionevolmente essere considerato la fonte delle righe jankélévitchiane sulla pseudo-metafisica: «Mais la vérité est que la philosophie n'a jamais franchement admis cette création continue d'imprévisible nouveauté. Les anciens y répugnaient déjà, parce que, plus ou moins platoniciens, ils se figuraient que l'Être était donné une fois pour toutes, complet et parfait, dans l'immuable système des Idées: le monde qui se déroule à nos yeux ne pouvait donc rien y ajouter; il n'était au contraire que diminution ou dégradation [...]» (*Le Possible et le réel*, in *Œuvres*, cit., p. 1344).

⁶⁰⁶ *Philosophie première*, cit., p. 30.

⁶⁰⁷ *Ivi*, p. 46.

⁶⁰⁸ Per una presentazione approfondita dell'influenza di Leon Chestov sul pensiero di Jankélévitch, cfr. R. FOTIADE, F. SCHWAB, *Léon Chestov-Vladimir Jankélévitch. Du tragique à l'ineffable*, Éditions universitaires européennes, Sarrebruck 2011. L'ammirazione di Jankélévitch per Chestov traspare chiaramente da una delle interviste diffuse su France-Culture l'8 giugno 1985 con il titolo «V. Jankélévitch: la vie» a partire dai documenti dell'Institut National de l'Audiovisuel. Le interviste sono trascritte in G. SUARÈS, *Vladimir Jankélévitch, Qui suis-je?*, La Manufacture, Paris 1986, pp. 65-121. In una di esse, Jankélévitch dichiara: «[...] j'ai lu beaucoup de penseurs russes. [...] Chestov, qu'en un sens j'admire davantage parce qu'il est peut-être plus absurde, plus génial, je l'ai beaucoup moins connu. [...] Je l'ai moins fréquenté, et je l'admire beaucoup. C'est peut-être celui de tous les philosophes qui m'a le plus influencé. Je dois le dire. Je l'imite quoi!» (*Vladimir Jankélévitch, Qui suis-je?*, cit., pp. 79-80).

⁶⁰⁹ *Philosophie première*, cit., p. 35.

⁶¹⁰ *Ivi*, p. 234. Cfr. anche *ivi*, p. 35.

⁶¹¹ *Ivi*, p. 116.

⁶¹² *Ivi*, p. 36. Cfr. anche *ivi*, p. 35, 57.

⁶¹³ *Ivi*, p. 35.

la condition “suppositive”, négative, secondaire sans laquelle l’empirie deviendrait impossible»⁶¹⁴. L’errore, dunque, sarebbe il medesimo evidenziato a proposito di Platone. E, tuttavia, la massima espressione di questa tendenza già eleatica si ritroverebbe ben oltre Platone stesso: si troverebbe in Aristotele che, «en caractérisant la quiddité comme la continuation de l’être qu’*on était* (τὸ τί ἦν εἶναι)»⁶¹⁵, non si sarebbe spinto oltre il piano «de l’être adulte et complet, qui est le plan du *Déjà-là*»⁶¹⁶. Il fatto stesso che «la métaphysique d’Aristote se présente à certains égards comme un traité de la définition»⁶¹⁷ dimostrerebbe che la scienza aristotelica dell’essere in quanto essere è una filosofia seconda e non prima. Se la πρώτη φιλοσοφία per Jankélévitch è tale in quanto si occupa «du fait d’Être»⁶¹⁸, la metafisica che si occupa «de l’*ὄν* comme universel prédicat et de l’*οὐσία* de cet être»⁶¹⁹, invece, non può che essere una scienza seconda e «hypothétique»⁶²⁰, dove il termine *ipotetico*, di derivazione schellinghiana, indica il fatto che il *quod* non è in alcun modo in questione: «la relation reste la même, que les corrélats existent ou n’existent pas»⁶²¹.

Eppure, per una sorta di eterogenesi dei fini, l’eleatismo, e con esso la filosofia aristotelica, avrebbe giocato un ruolo decisivo per ripensare il problema metafisico fondamentale: la scuola di Elea «a servi, sans l’avoir expressément voulu (et même en voulant plutôt le contraire!), à placer l’esprit sur le seuil du problème suprême»⁶²². E questo per due ragioni. Innanzitutto perché pensando l’essere come eterna continuazione che non ha inizio né fine, l’eleatismo ha inconsapevolmente reso più urgente la domanda circa l’origine radicale⁶²³. Parlare di continuazione significa, per Jankélévitch, sottintendere un cominciamento e una possibilità di cessazione sui quali la filosofia prima non può fare a meno di riflettere. E, in secondo luogo, perché,

⁶¹⁴ *Ibidem*. La stessa tendenza Jankélévitch la individua anche in Eraclito e in Empedocle (cfr. *ivi*, pp. 36, 37, 78).

⁶¹⁵ *Ivi*, p. 1.

⁶¹⁶ *Ibidem*.

⁶¹⁷ *Ibidem*.

⁶¹⁸ *Ibidem*.

⁶¹⁹ *Ibidem*. La vicinanza di questa affermazione jankélévitchiana con la lezione sesta della *Philosophie der Offenbarung* è lampante: «L’esistenza è per Aristotele mero presupposto, mentre il suo fine proprio è l’essenza, il che-cosa delle cose [...]» (*SW*, XIII, p. 104; trad. it. cit., p. 173)

⁶²⁰ *Philosophie première*, cit., p. 1.

⁶²¹ *Ivi*, p. 101. Cfr. per esempio *SW*, XIII, p. 242; trad. it. cit., p. 405.

⁶²² *Philosophie première*, p. 38.

⁶²³ Cfr. *ivi*, p. 176.

professando la tautologia per cui l'essere è e non può non essere, la filosofia eternitaria di Parmenide e dei Greci ha solo apparentemente risolto la questione metafisica capitale. In un sistema in cui l'essere è pensato «comme un bloc, c'est-à-dire comme un tout global et intact [...] sans fissure»⁶²⁴, la disgiunzione tra essere e non-essere diventa, invece, ancora più *tranchante*: «il suffit [...] d'un imperceptible transposition pour que le monisme de l'identité marmoréenne [...] mette en question la totalité radicale de l'existant, pour que rien n'aille plus de soi [...]»⁶²⁵. Certo, «les lacune du non-être»⁶²⁶ sono escluse «de toute éternité»⁶²⁷ e, tuttavia, la soluzione per cui «Cela est, qui est»⁶²⁸ proietta, almeno come sua ombra, la possibilità inversa che «cela *pourrait* ne pas être»⁶²⁹.

A prendere sul serio questa possibilità è stato Leibniz, con la sua domanda metafisica «cur aliquid potius existat quam nihil»⁶³⁰. Leibniz, cioè, chiedendosi perché c'è qualcosa piuttosto che nulla e perché, se qualche cosa esiste, esiste così e non altrimenti, sembrerebbe dar voce all'inquietudine metafisica che Jankélévitch vede taciuta dall'ottimismo della filosofia eleatica. Ciononostante, secondo l'interpretazione che ne fornisce Jankélévitch, anche il sistema leibniziano avrebbe solo apparentemente superato «la pudeur de l'“originatio radicalis”»⁶³¹, proponendo, nei fatti, una filosofia tanto seconda quanto quella di Parmenide, di Platone e di Aristotele. Al primo interrogativo, «pourquoi il y a quelque chose plutôt que rien», Leibniz avrebbe fornito una risposta che in realtà si limita a riprodurre la domanda stessa. Con una petizione di principio simile nella sostanza a quella individuata a proposito della filosofia platonica⁶³², Leibniz si sarebbe limitato ad addurre la «dispositio ad existendum potius

⁶²⁴ *Ivi*, p. 36.

⁶²⁵ *Ibidem*.

⁶²⁶ *Ibidem*.

⁶²⁷ *Ibidem*.

⁶²⁸ *Ivi*, p. 38.

⁶²⁹ *Ibidem* 38.

⁶³⁰ *Ivi*, p. 40. Leibniz sarebbe, a dire di Jean Wahl, il bersaglio polemico nei confronti del quale il giudizio jankélévitchiano in *Philosophie première* è stato più severo (fr. *La philosophie première de V. Jankélévitch*, p. 164). Per l'interpretazione jankélévitchiana di Leibniz in *Philosophie première*, cfr. anche S. VIZZARDELLI, *Battere il tempo*, pp. 49-53. Per una visione d'insieme sul rapporto Leibniz-Jankélévitch, cfr. I. DE MONTMOLLIN, *La philosophie de Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 40-41, 150, 158, 238, 242, 343, 369.

⁶³¹ *Philosophie première*, cit., p. 40.

⁶³² Jankélévitch parla di «cercle de la pétition primordiale» (*ibidem*).

quam non existendum»⁶³³ come spiegazione del perché c'è l'essere. Senonché, la *dispositio* leibniziana è, per Jankélévitch, più simile alla «vertu dormitive»⁶³⁴ che alla «cause explicative!»⁶³⁵. Anche in Leibniz, cioè, nonostante l'esplicita formulazione del problema, la questione dell'origine radicale si riduce a un «problème pour faire semblant»⁶³⁶: non si ha nemmeno il tempo di formulare il «Pourquoi primordial»⁶³⁷ che già si ricorre alla risposta affermativa, così che «l'alternative être-ou-ne pas être est donnée toute tranchée»⁶³⁸.

Le cose non vanno diversamente nemmeno a proposito della necessità di giustificare il *potius quam aliter*, cioè il perché le cose sono così e non altrimenti. Jankélévitch ripercorre la risposta di Leibniz e ne individua i motivi di insufficienza. Ribaltando la tesi cartesiana per cui le verità eterne dipendono dalla volontà di Dio, Leibniz arriva ad affermare che il nostro mondo non è buono perché scelto da Dio, ma, al contrario, è scelto da Dio perché è il migliore tra i mondi possibili. Senonché il principio del meglio, invocato come ragione della preferenza divina e come spiegazione del perché il mondo sia così, dimostrerebbe, ancora una volta, che «le *Cur* leibnizien n'était que pour la frime»⁶³⁹. Se in rapporto «aux vérités absolument nécessaires»⁶⁴⁰ Dio non può tutto⁶⁴¹, in rapporto alla «nécessité hypothétique»⁶⁴² il cui contrario è almeno possibile, Dio non vuole tutto, ma solo ciò che gode della suprema perfezione. Richiamando uno dei testi leibniziani inediti pubblicati da Gaston Grua nel 1948, Jankélévitch vede

⁶³³ *Ibidem*.

⁶³⁴ *Ibidem*.

⁶³⁵ *Ibidem*.

⁶³⁶ *Ivi*, p. 41.

⁶³⁷ *Ibidem*.

⁶³⁸ *Ivi*, p. 40.

⁶³⁹ *Ivi*, p. 44.

⁶⁴⁰ *Ivi*, p. 42. Sono le leibniziane verità di ragione.

⁶⁴¹ Cfr. *ivi*, p. 41 e p. 81. Per Leibniz, infatti, l'onnipotenza divina trova il suo limite nella necessità metafisica il cui contrario implica contraddizione: Dio può tutto ciò che il principio di non contraddizione permette. Anche in questo caso, come già in precedenza, Jankélévitch ha in mente il dibattito circa la teoria delle verità eterne, a proposito della quale Leibniz si è marcatamente contrapposto a Descartes. Per un confronto sistematico, cfr. C. COLONI, *Le verità eterne in Descartes e in Leibniz*, in *Travaux du IX^e Congrès International de Philosophie*, 1937, vol. 1, pp. 132-140; J. L. MARION, *Création des vérités éternelles. Principe de raison. Malebranche, Spinoza, Leibniz* in *Questions Cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*, PUF, Paris 1996, pp. 183-220; A. GATTO, *La possibilità di un inizio. Leibniz e la critica dell'indifferenza divina negli Essais de Théodicée*, in «Giornale Critico di Storia delle Idee» 6/2011, pp. 139-150; cfr. anche A. GATTO, *La fabula de Descartes. La Libre création des vérités éternelles et le théâtre des Meditations*, in «Revista Filosófica de Coimbra», 2012, n. 42, pp. 339-362.

⁶⁴² *Philosophie première*, cit., p. 42. Si tratta, cioè, delle leibniziane verità di fatto.

nell'affermazione per cui «perfectissimum sapientissimum non potuit non placere, at quod placuit potentissimum non potuit non existere»⁶⁴³ la sintesi eloquente di come il sistema leibniziano sia finalizzato a giustificare l'esistente a partire da una presunta e fittizia domanda circa l'origine radicale. La nozione di *dispositio ad existendum*, da un lato, e il criterio morale del meglio, dall'altro, sarebbero, cioè, i due dispositivi filosofici di cui Leibniz si è servito per legittimare «l'Étant [...] après avoir fait mine de le mettre en question»⁶⁴⁴:

un double “donné”, une double constante neutralisent le *Potiusquam* originel: la constante métaphysique des vérités nécessaires, qui empêche Dieu de vouloir l'impossible, la constante morale du Bien, qui implique la préférabilité de l'être. Cette secondarité logico-téléologique sans fissure prévient toute question trop anxieuse au sujet de la position initiale⁶⁴⁵.

Leibniz, cioè, ha finito per «escamoter le côté créateur de la création»⁶⁴⁶, almeno da due punti di vista. In primo luogo, perché non ha seriamente preso in considerazione la possibilità del non-essere, ma si è limitato a proporre un sistema che ha come unico scopo quello di rendere ragione dell'ordine e dell'intelligibilità del reale. E, in secondo

⁶⁴³ G.W. LEIBNIZ, *Elementa verae pietatis*, in G. W. LEIBNIZ, *Textes inédites*, publiés et annotés par G. Grua, PUF, Paris 1948, p. 17.

⁶⁴⁴ *Philosophie première*, cit., p. 44. Cfr. *ivi*, p. 262. Questa tendenza la si ritrova, in forma ancor più radicale, in Spinoza. Il filosofo dell'ordine geometrico, infatti, non solo scarta, come Leibniz, l'*aliter*, ma anche la possibilità di questo *aliter*. In un sistema dell'assoluta necessità quale quello spinoziano, la sola idea che le cose avrebbero potuto essere diverse da quello che sono è scartata come *assurda*. Eppure, commenta Jankélévitch, il fatto stesso che Spinoza abbia rifiutato con tanta indignazione questo «alio ordine» testimonia che «l'impossible possibilité de l'absurde propulse, au-dedans l'ordre géométrique, un mouvement de pensée que l'Éléatisme paralysait d'avance» (*ivi*, p. 39). Cfr. anche *ivi*, p. 65. La stessa idea ritorna anche in *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque rien*, 2, cit., p. 71; trad. it. cit., p. 148.

⁶⁴⁵ *Philosophie première*, cit., p. 195. La stessa idea ritorna anche nella conferenza che Jankélévitch tiene il 27 marzo 1954 al *Collège philosophique* e il cui testo è pubblicato sul *Bulletin de la Société française de philosophie*. Cfr. V. JANKÉLÉVITCH, *Le «Presque-rien»*, in «Bulletin de la Société française de philosophie», 48(1954) 3, p. 66; ripubblicato poi in *Premières et dernières pages*, cit., p. 209.

⁶⁴⁶ *Philosophie première*, cit., p. 231. Il giudizio jankélévitchiano su questo punto mi pare, almeno in parte, di derivazione bergsoniana. In un passaggio del capitolo quarto de *L'Évolution créatrice*, infatti, si legge: «En résumé, les ressemblances de cette nouvelle métaphysique [quella di Leibniz e di Spinoza] avec celle des anciens viennent de ce que l'une et l'autre supposent toute faite, celle-là au-dessus du sensible et celle-ci au sein du sensible lui-même, une Science une et complète, avec laquelle coïnciderait tout ce que le sensible contient de réalité. Pour l'une et pour l'autre, la réalité, comme la vérité, serait intégralement donnée dans l'éternité. L'une et l'autre répugnent à l'idée d'une réalité qui se créerait au fur et à mesure, c'est-à-dire, au fond, d'une durée absolue» (*L'Évolution créatrice*, in *Œuvres*, cit., p. 794).

luogo, perché, pur provando a pensare la creazione come libero atto di Dio, non sarebbe riuscito a differenziarla «d'un vulgaire Heuréka...»⁶⁴⁷, esito di un'attenta valutazione da parte di Dio «de tous les facteurs [...] tous les aspects de tous les problèmes»⁶⁴⁸ più che della sua libertà. Il fatto che per Leibniz la scelta di Dio secondo il criterio del meglio dipende non da una necessità logica ma morale e che tale scelta coincide con la libertà stessa non è, per Jankélévitch, una garanzia sufficiente contro il fatto che il Dio leibniziano sia provvisto più di «une ars combinatoire aux prises avec les obstacles inévitables»⁶⁴⁹ che di una vera e propria onnipotenza⁶⁵⁰. Benché preoccupato di motivare quella preferibilità dell'essere che l'eleatismo non ha nemmeno messo in discussione, Leibniz, di fatto, termina esattamente «par où l'Éléatisme avait commencé»⁶⁵¹:

⁶⁴⁷ *Philosophie première*, cit., p. 219.

⁶⁴⁸ *Ivi*, p. 231.

⁶⁴⁹ *Ivi*, p. 44.

⁶⁵⁰ Si può dimostrare che si tratta di una ripresa sostanziale da parte di Jankélévitch della valutazione che Schelling propone del Dio leibniziano nelle *Stuttgarter Privatvorlesungen*. Benché nelle pagine di *Philosophie première* su Leibniz non compaia alcun riferimento a Schelling, in realtà, si possono addurre due ragioni in favore di questa ipotesi. Innanzitutto, la lettura sinottica di un passaggio delle *Stuttgarter Privatvorlesungen* e delle righe jankélévitchiane sopra evocate dimostra che la valutazione di Jankélévitch e quella di Schelling coincidono nella sostanza. A proposito della libertà divina in rapporto all'atto della creazione nella metafisica di Leibniz, Schelling afferma: «Chi sa ciò che vuole lo afferra senza scelta. Chi sceglie non sa ciò che vuole e quindi non vuole. Se Dio agisce *ex ratione boni* ha una libertà ben subordinata. Permettergli soltanto di scegliere il mondo migliore fra infiniti possibili significa lasciargli proprio il grado minimo di libertà» (*SW*, VII, p. 429; trad. it. cit., p. 98). Dunque, per Schelling come per Jankélévitch il Dio leibniziano non sarebbe libero in senso assoluto e, di conseguenza, la creazione così come è pensata da Leibniz non può essere, né per l'uno né per l'altro, la creazione nel senso eminente del termine. In secondo luogo, *L'Odyssée*, benché non confermi direttamente la condivisione da parte di Jankélévitch del giudizio schellinghiano su Leibniz, quanto meno attesta l'approfondita conoscenza che Jankélévitch ha dei testi in cui tale giudizio è formulato. A dimostrarlo sono i rinvii precisi di Jankélévitch ai passaggi delle *Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* e delle *Stuttgarter Privatvorlesungen* su Leibniz (cfr. *L'Odyssée*, cit., p. 126). Interessante notare, in ultima istanza, che il medesimo giudizio lo si ritrova anche in Bergson che, pur non facendo esplicitamente il nome di Leibniz, in *Le Possible et le réel* scrive: «Le tort des doctrines, – bien rares dans l'histoire de la philosophie, – qui ont su faire une place à l'indétermination et à la liberté dans le monde, est de n'avoir pas vu ce que leur affirmation impliquait. Quand elles parlaient d'indétermination, de liberté, elle entendaient par indétermination une compétition entre des possibles, par liberté un choix entre les possibles, – comme si la possibilité n'était pas créée par la liberté même!» (*Le Possible et le réel*, in *Œuvres*, cit., p. 1343).

⁶⁵¹ *Philosophie première*, cit., p. 45.

l'Éléatisme avait commencé par la continuation sans commencement, et Leibniz termine par la justification et réhabilitation de l'*Esti* un instant contesté, ainsi que par l'exclusion, cette fois morale, de tout *Aliter*, de toute fiction ou «fabula» sur les autres séries possibles. L'*Aliter* est définitivement enterré...⁶⁵².

Quella elaborata dai Greci e da Leibniz, allora, è una «demi-métaphysique»⁶⁵³, cioè una metafisica che è filosofia seconda e non filosofia prima. In quanto non tratta dell'essere come fatto d'essere, cioè come effettività, ma si limita a cercare una risposta per la domanda «absurde»⁶⁵⁴ «qu'est-ce que l'Être-en-général?» τί ἐστὶ τὸ εἶναι»⁶⁵⁵, l'eleatismo, e la filosofia leibniziana a suo modo⁶⁵⁶, è il prototipo della filosofia quidditativa⁶⁵⁷ che Jankélévitch, sulla scia di Schelling, definisce negativa. I Greci e Leibniz, in definitiva, limitandosi ad annunciare «la subsistance seconde, celle qui s'exprime aussi bien par l'étalement et la systématisation architectonique que par la pérennité et la sempiternité essentielles»⁶⁵⁸, avrebbero considerato l'essere nel senso «copulatif»⁶⁵⁹ e non nel senso «absolu»⁶⁶⁰ come invece fa la filosofia prima. Ciò che continua a fare problema, allora, è il *piuttosto-che*, è l'alternativa radicale e originaria da cui il non-essere è, da sempre, scartato. È l'alternativa che il *piuttosto che*, «qui est, de toute éternité, un plutôt-oui-que-non»⁶⁶¹, rende «toute boiteuse»⁶⁶² e che, ciononostante, rimane «le problème sans problème»⁶⁶³ della filosofia prima.

⁶⁵² *Ibidem*.

⁶⁵³ *Ivi*, p. 81.

⁶⁵⁴ *Ivi*, p. 232. La stessa idea ritorna anche in *Le Je-ne-sais quoi et le presque rien*, dove la domanda «qu'est-ce que l'Être?» è definita «vide de sens» e destinata a «rester éternellement, nécessairement sans réponse» (*Le Je-ne-sais quoi et le presque rien*, 1, cit., p. 26; trad. it., cit., p. 14).

⁶⁵⁵ *Philosophie première*, cit., p. 232.

⁶⁵⁶ Dal momento che Leibniz non ha adeguatamente pensato il nulla come alternativa originaria all'essere, la domanda leibniziana sul perché c'è qualcosa piuttosto che nulla, di fatto, si riduce ad essere una mera riformulazione della domanda su che cos'è l'essere.

⁶⁵⁷ Cfr. *ivi*, p. 195.

⁶⁵⁸ *Ivi*, p. 81. Cfr. anche *ivi*, p. 204 dove Jankélévitch parla di «philosophie de la continuation».

⁶⁵⁹ *Ivi*, p. 101.

⁶⁶⁰ *Ibidem*.

⁶⁶¹ *Ivi*, p. 232.

⁶⁶² *Ivi*, p. 178. Cfr. anche *ivi*, p. 177. Su questo punto, l'argomentazione di Jankélévitch è straordinariamente prossima, anche dal punto di vista del linguaggio impiegato, a un passaggio di *Du temps et de l'éternité* di Louis Lavelle in cui si legge: «[...] cette alternative n'a de sens que pour notre réflexion et le choix qu'elle cherche à justifier par des raisons est un choix purement fictif, puisque, pour que le néant puisse être choisi, il faut supposer un être qui le

1.7. L'effettività come mistero: l'apparizione

Rispetto a questa tradizione metafisica, cui Jankélévitch fa ripetutamente allusione quando parla di «*métaphysique de la chose*»⁶⁶⁴ e di «*philosophie évasive qui s'est perfectionnée dans l'art de biaiser et d'é luder par des échappatoires la seule question essentielle*»⁶⁶⁵, si tratta di operare un vero e proprio capovolgimento e cogliere il reale non come *apparenza di cui diffidare e da decifrare*, ma piuttosto come *apparizione «véritablement positive»*⁶⁶⁶. È in questa direzione che Jankélévitch, fin dal primo capitolo di *Philosophie première*, orienta la propria riflessione: si tratta di compiere un «*retournement du platonisme*»⁶⁶⁷, d'altro canto già iniziato con la modernità, il Rinascimento e l'arte barocca, e riabilitare l'apparenza, al fine di ristabilirne la verità⁶⁶⁸. Si tratta, in altre parole, di pensare l'effettivo non come ciò che si fa presente occultando l'essenziale, ma piuttosto come il *fatto* di apparire in cui consiste tutto il mistero metafisico. Se sarà solo la metafisica della creazione che, con la dialettica di *positio* e *res posita*, permetterà di chiarire questo punto, per il momento, invece, sarà sufficiente esplicitare il senso del capovolgimento in questione.

In diretta opposizione alla filosofia greca per cui l'atto filosofico consiste nel «lire une vérité occulte *dans* l'apparence»⁶⁶⁹ e, di conseguenza, «s'évader vers une vérité transcendante hors de l'apparence [...]»⁶⁷⁰, per Jankélévitch, invece, si tratta di riconoscere che «la donné sensible ne “signifie” pas autre chose que ce qu'elle

choisit et qui, par l'idée même qu'il en a, l'exclut» (L. LAVELLE, *Du temps et de l'éternité*, Aubier, Paris 1945, p. 23).

⁶⁶³ *Philosophie première*, cit., p. 232.

⁶⁶⁴ *Ivi*, p. 147. In alcuni passi, Jankélévitch parla invece di «philosophie de la chose» o anche di «*métaphysique du deuxième degré*» (*ivi*, pp. 179 e 218).

⁶⁶⁵ *Ivi*, p. 120.

⁶⁶⁶ *Ivi*, p. 22. La dialettica tra *apparenza* e *apparizione* ritorna anche in *Le Je-ne-sais-quoi et le presque rien*, dove viene ripresa a proposito del dinamismo proprio del tempo. In questo senso, si vedrà, nel testo del 1957 i due termini diventano sinonimo rispettivamente di *intervallo* e di *istante*.

⁶⁶⁷ *Ivi*, p. 23.

⁶⁶⁸ L'idea di una necessaria riabilitazione compare anche in *Le Je-ne-sais-quoi et le presque rien* e per l'esattezza nel secondo capitolo della seconda parte, dove Jankélévitch riprende e amplia quanto detto nel primo capitolo di *Philosophie première*. Cfr. *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque rien*, 2, cit., pp. 47, 69; trad. it. cit., pp. 131, 147.

⁶⁶⁹ *Philosophie première*, cit., p. 23.

⁶⁷⁰ *Ibidem*.

“est”»⁶⁷¹. Parafrasando un passaggio dell’ottava lezione dell’*Einleitung in die Philosophie der Mythologie*⁶⁷² e traslandone il senso dalla mitologia all’empiria, Jankélévitch afferma che la «philosophie véritablement positive de l’empirie»⁶⁷³ è solo quella che riconosce la «tautégorie»⁶⁷⁴ dell’effettività: «il s’agit d’interpréter correctement ce qu’on voit, non de déchiffrer le sens occulte d’un symbole»⁶⁷⁵. Il reale, cioè, è significativo *in se stesso* e non in quanto rimanda allegoricamente a qualcosa di ulteriore⁶⁷⁶. Su questo punto, Jankélévitch introduce una precisazione di fondamentale importanza che diventerà del tutto chiara una volta affrontata la questione della creazione:

«La donnée sensible *signifie* précisément ce qu’elle *est*» ne revient pas à dire, toutefois: «l’apparence est exactement ce qu’elle *paraît*», c’est-à-dire que son «paraître» optique, acoustique et tangible n’annonce pas directement et simplement son «être», bien que son «être» coïncide immédiatement avec son «sens»⁶⁷⁷.

Ciò che Jankélévitch sta pensando è un’articolazione dialettica tra *apparaître* e *paraître* che superi la coincidenza platonica secondo cui ciò che *apparaît* (appare) è meramente ciò che *paraît* (sembra). Con questa precisazione, cioè, Jankélévitch intende, da un lato, salvaguardare l’imprescindibilità del reale nella costituzione della filosofia prima e, dall’altro lato, aprire lo spazio per un tipo di esperienza che, non riducendosi a quella empirica, sia la vera esperienza metafisica. In altri termini, Jankélévitch pensa

⁶⁷¹ *Ivi*, p. 22.

⁶⁷² *SW*, XI, pp. 195-196, dove Schelling afferma che la mitologia non è allegorica ma tautegerica. Per la mitologia, cioè, gli dei hanno un’esistenza reale: non sono qualcosa d’altro da ciò che significano, ma significano solamente ciò che sono. Jankélévitch ha meditato questo passaggio schellinghiano nella sua tesi dottorale (cfr. *L’Odyssée*, cit., p. 278).

⁶⁷³ *Philosophie première*, cit., p. 22.

⁶⁷⁴ *Ibidem*. Il primo testo in cui compare la nozione di tautegeria è il saggio *De l’ipséité* del 1939, dove Jankélévitch oppone al mistero allegorico «le mystère “tautégorique”» e lo definisce così: «est mystérieux non point parce qu’il serait le signe d’autre chose, mais par sa présence même et par le seul fait qu’il existe» (V. JANKÉLÉVITCH, *De l’ipséité*, in «Revue internationale de philosophie», 2(1939), n. 5, p. 21; poi ripubblicato in *Premières et dernières pages*, cit., p. 177). Il termine è presente poi nella prima edizione del *Traité des vertus*, senza tuttavia essere esplicitamente accostato al nome di Schelling come invece sarà nella seconda edizione (cfr. *Traité des vertus*, 1949¹, p. 788; cfr. *L’innocence et la méchanceté*, 1972², p. 445). Infine, ritorna anche nel 1957 ne *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque rien* (cfr. *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque rien*, 2, cit., p. 50; trad. it. cit., p. 133).

⁶⁷⁵ *Philosophie première*, cit., p. 23.

⁶⁷⁶ Cfr. anche *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque rien*, 2, cit., p. 50; trad. it. cit., p. 133.

⁶⁷⁷ *Philosophie première*, cit., p. 22.

l'apparenza come *fatto* di apparire il cui senso è racchiuso semplicemente nell'accadere stesso di tale apparire. In questo senso, dunque, pensare l'apparenza come *apparizione* vuol dire pensarla non più come «l'enveloppe exotérique d'un secret ésotérique»⁶⁷⁸, ma, «purgée de toute prétention symbolisante»⁶⁷⁹, cioè di ogni preteso valore allegorico⁶⁸⁰, pensarla come *mistero*. Si tratta di vedere l'empiria non più come «devinette, énigme égyptienne ou "secret"»⁶⁸¹, ma come «mystère»⁶⁸² che «n'a de sens qu'en soi»⁶⁸³. E tuttavia, ciò che l'apparenza è, e dunque, ciò che essa significa, non è riducibile solamente a ciò che è attestato dalla percezione empirica: il senso non può essere ricostruito a partire da nessuno dei «détails»⁶⁸⁴ dell'empiria.

Se non si tratta in alcun modo di cercare la verità del reale né *oltre* il reale stesso né tantomeno *nella* mera esperienza empirica, in che cosa consiste allora il mistero per Jankélévitch? La risposta a questo interrogativo mette in campo, ancora una volta, la nozione di *effettività*:

le mystère n'est pas tapi dans certaines cachettes de l'empirie, mais il est inhérent au *fait de l'empirie* en général [...]. [...] c'est le fait gratuit de l'empirie qui est métaphysique; et ce fait ne peut pas se lire dans le donné, même en écarquillant les yeux...⁶⁸⁵

A essere misterioso, cioè, è il *fatto che* il reale sia, il *quod*, o, in altri termini, l'*effettività* del reale. Ciò significa, allora, che piuttosto che cercare una risposta alla domanda sul *perché* ci sia l'essere piuttosto che nulla, si tratta invece di fermarsi alla constatazione *che* l'essere c'è e riconoscere in questo *che* l'autentico mistero:

[...] c'est la totalité paradoxalement problématique, en d'autre terme le mystère, qui est à soi sa propre réponse; et cette réponse, étant un immémorial déjà-là et un fait éternellement accompli, répond en fait, non point en droit. Le mystère est donc à la fois la question et la réponse, la réponse éternellement interrogative, l'interrogation éternellement indicative

⁶⁷⁸ *Ivi*, p. 26.

⁶⁷⁹ *Ivi*, p. 27. L'espressione ritorna quasi identica in *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien (Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, 2, cit., p. 50 ; trad. it. cit., p. 133).

⁶⁸⁰ Jankélévitch ritornerà sulla questione dell'allegoria nel quarto capitolo dedicato alla via negativa. Cfr. *Philosophie première*, cit., pp. 120-124.

⁶⁸¹ *Ivi*, p. 28.

⁶⁸² *Ibidem*.

⁶⁸³ *Ibidem*.

⁶⁸⁴ *Ibidem*.

⁶⁸⁵ *Ivi*, p. 29.

ou constatative. [...] le plutôt-que qui est, de tout éternité, un plutôt-oui-que-non, est par excellence le problème sans problème. Comment ne l'appellerions-nous pas le Mystère?⁶⁸⁶

Il semplice fatto che c'è dell'essere, dunque, è la soglia davanti alla quale ogni interrogazione di tipo categoriale si arresta per lasciare posto a una domanda che è insieme, paradossalmente, interrogativa e constatativa: «l'être est non pas une réponse succédant à une demande, mais, si l'on peut dire, une réponse-éternelle [...]»⁶⁸⁷. Essendo «ce qui ne peut être connu, mais peut [...] être parfois compris, ou du moins surpris»⁶⁸⁸, il mistero non è in alcun modo «quelque chose d'existant dont nous ignorons encore le nom, comme c'est le cas du secret, mais un rien à jamais impensable dont nous sentons seulement l'absence ou la présence»⁶⁸⁹. Pensare l'apparenza come apparizione, dunque, significa pensare l'effettività come mistero e pensarla come il mistero *superficiale* per eccellenza, sprovvisto di qualsivoglia profondità dialettica⁶⁹⁰. Con la distinzione tra mistero e segreto, presente già nella prima edizione del *Traité des vertus*⁶⁹¹ e poi ripresa in *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*⁶⁹² e nella seconda edizione del *Traité*⁶⁹³, Jankélévitch intende sottolineare che l'effettività è l'esatto contrario di una cosa e che, dunque, è ciò che, per sua natura, non può essere compreso o svelato gradatamente, attraverso un progresso scalare della conoscenza. Il mistero, al contrario, è il problema eternamente problematico, «le problème du problème»⁶⁹⁴, che si

⁶⁸⁶ *Ivi*, p. 232.

⁶⁸⁷ *Ivi*, p. 233. Cfr. anche *ivi*, p. 197; cfr. *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque rien*, 1, cit., p. 26; trad. it. cit., p. 14; cfr. anche *La mort*, cit., p. 137; trad. it. cit., p. 131.

⁶⁸⁸ *Philosophie première*, cit., p. 163.

⁶⁸⁹ *Ivi*, p. 143.

⁶⁹⁰ Cfr. *Ivi*, p. 133. Su questa nozione di mistero superficiale cfr. E. LISCIANI PETRINI, *Memoria e Poesia. Bergson, Jankélévitch, Heidegger*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1983, p. 110-116; cfr. anche V. VITIELLO, *Necessità dell'Ineffabile*, in *In Dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, cit., p. 60.

⁶⁹¹ *Traité des vertus*, 1949¹, p. 786-780.

⁶⁹² *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque rien*, 1, cit., p. 57; trad. it. cit., p. 37. In questo testo, Jankélévitch cita anche, come sinonimo di segreto, l'enigma, concetto che mi sembra corrispondere al «devinette» di *Philosophie première* e, prima ancora, del *Traité des vertus* (cfr. *Philosophie première*, p. 86; cfr. *L'innocence et la méchanceté*, cit., p. 444). Nel *Traité des vertus*, infatti, Jankélévitch definisce il mistero come «une énigme sans clef» (*L'innocence et la méchanceté*, cit., p. 37).

⁶⁹³ Cfr. *L'innocence et la méchanceté*, cit., pp. 271, 443-449. La distinzione segreto-mistero ritorna anche in *La Musique et l'Ineffable* (cfr. *La Musique et l'Ineffable*; trad. it. cit., p. 94).

⁶⁹⁴ *L'innocence et la méchanceté*, cit., p. 37.

può solo constatare o proferire⁶⁹⁵ e che, dunque, è in se stesso «indicible»⁶⁹⁶. E, tuttavia, il mistero è tale proprio perché è ciò di cui è impossibile rendere ragione a partire dall'empiria e dalla metempiria: «une lucidité sensorielle renforcée et grossie à l'infini par une extralucidité ultrasensible ne déchiffrera pas ce fait si simple encore que si radicalement hétérogène à l'expérience proprement dite»⁶⁹⁷. Ciò implica che una filosofia prima veramente tale deve necessariamente passare per l'empiria e riconoscerne il valore, benché questo non significhi in alcun modo una riduzione della filosofia prima alla filosofia terza, cioè a quell'approccio empirico all'empirico di cui si è parlato in apertura del presente capitolo.

Da un lato, dunque, non c'è autentica filosofia prima che non sia, al tempo stesso, attestazione e celebrazione della positività empirica, che non sia, cioè, valorizzazione dell'esperienza: «une philosophie véritablement positive de l'empirie est la condition même d'une philosophie première également et véritablement positive»⁶⁹⁸.

Dall'altro, però, il senso di questa valorizzazione dipende interamente da ciò che si intende per esperienza. Alla luce di quanto detto, si può ragionevolmente affermare che quando Jankélévitch, a proposito della filosofia prima, parla di esperienza non intende né l'esperienza del reale veicolata dalla percezione sensibile, né tantomeno l'esperienza del puro pensare. Al contrario sta provando a delineare una nuova semantica dell'esperienza, all'interno della quale il vero empirico è il *quod*, è l'effettività. Su questo punto, la posizione di Jankélévitch è, ancora una volta, straordinariamente prossima all'insegnamento della *Spätphilosophie* schellinghiana. In particolare, l'idea jankélévitchiana per cui la vera esperienza metafisica è quella che si ha dell'effettività pare una traduzione, certo personale, dell'esigenza che muove Schelling, nella sesta e nella settima lezione della *Philosophie der Offenbarung*, a ripensare il senso dell'empirismo e ad annunciare il progetto di un «metaphysischen Empirismus»⁶⁹⁹. Per

⁶⁹⁵ Cfr. *ivi*, p. 446.

⁶⁹⁶ *De l'ipséité*, in *Premières et dernières pages*, cit., p. 177.

⁶⁹⁷ *Philosophie première*, cit., p. 29. È ciò che la metafisica della creazione rivelerà come assoluta gratuità.

⁶⁹⁸ *Ivi*, p. 22. Jankélévitch richiama una celebre affermazione di Bergson: «Je n'ai fait que de la métaphysique, rien que de la métaphysique et cependant je crois pouvoir définir mon effort comme un approfondissement de l'expérience» (*ivi*, p. 28).

⁶⁹⁹ *SW*, XIII, p. 114; trad. it. cit., p. 189. Su questo punto si può ipotizzare la mediazione di Jean Wahl che, nella *Préface* a *Vers le concret*, distingue due tipi di empirismo e si sofferma anche sul significato dell'empirismo «du dernier Schelling» (J. WAHL, *Vers le concret*, cit., pp. 6-7).

Schelling, «è erroneo limitare l'empirismo in generale a ciò che semplicemente cade sotto i sensi, come se esso avesse soltanto questo a oggetto [...]». È erroneo, cioè, intendere l'esperienza semplicemente secondo quella concezione comune per cui essa sarebbe «la certezza che noi ci formiamo delle cose esterne, dell'esistenza di un mondo esterno in generale attraverso il senso esterno, o dei movimenti e delle modificazioni che avvengono in noi attraverso il cosiddetto senso interno [...]»⁷⁰⁰. L'idea jankélévitchiana per cui la filosofia prima ha il suo centro in un'esperienza che «n'est pas une "expérience" au sens empirique du terme»⁷⁰¹ e per la quale «il faudra trouver un autre mot [...], un mot comme "expérience métaphysique"»⁷⁰² mi sembra, allora, muoversi nella stessa direzione di Schelling, benché, si vedrà, non senza rilevanti differenze. Si può dire, in definitiva, che, attraverso la nozione di effettività come mistero, Jankélévitch abbia tradotto, in modo personale, un motivo portante della filosofia dell'ultimo Schelling su cui, d'altronde, aveva a lungo meditato già nel 1933: «la méditation du "Dass" nous amène ici à réhabiliter l'Empirisme, un empirisme supérieur dont Aristote a donné l'exemple en subalternisant le "was"»⁷⁰³.

D'altro canto, che il retroterra della riflessione jankélévitchiana su questo punto sia proprio la nozione schellinghiana di un nuovo empirismo è esplicitamente affermato nel *Traité des vertus*⁷⁰⁴:

Dans l'événement pur ou quoddité qui est à l'origine radicale de toute continuation nous reconnâtrons volontiers, avec Schelling, le principe d'un

⁷⁰⁰ *SW*, XIII, p. 112; trad. it. cit., p. 187.

⁷⁰¹ *Le "Presque-rien"*, in *Premières et dernières pages*, cit., p. 223.

⁷⁰² *Ibidem*.

⁷⁰³ *L'Odyssée*, cit., p. 176.

⁷⁰⁴ Il rimando a Schelling in riferimento alla questione dell'empirismo ritorna anche nell'articolo che Jankélévitch scrive nel 1953 e che viene poi ripubblicato nel 1975 con il titolo *Mystique et dialectique chez Jean Wahl*. Discutendo delle linee di fondo del *Traité de métaphysique*, Jankélévitch sostiene che «c'est le tropisme réaliste qui attire Jean Wahl [...] vers la φύσις des physiologues présocratiques» e ne conclude che «s'il avait connu la philosophie "positive" de Schelling aussi bien qu'il connaît l'empirisme radical et le néoréalisme, il se serait sans doute retrouvé lui-même dans cette *Darstellung des philosophischen Empirismus* si étroitement apparentée, précisément, à la philosophie première d'Aristote» (V. JANKÉLÉVITCH, *Mystique et dialectique chez Jean Wahl*, in *Sources*, cit., p. 152).

nouveau positivisme, d'un *positivisme de l'effectivité métempirique*. Car le fait pur est le mystère κατ'ἐξοχήν [...] ⁷⁰⁵.

Pensare l'apparenza come apparizione e, dunque, l'effettività come mistero, vuol dire riconoscere che «l'empirie témoigne ou dépose en faveur de l'au-delà par son effectivité et sa totalité, c'est-à-dire, si on nous permet ce mot, par sa *Quoddité radicale*» ⁷⁰⁶. Le questioni in gioco, allora, sono due. Da un lato, si tratta di comprendere che «l'empirie “ne mène” pas à l'au-delà» ⁷⁰⁷, innanzitutto perché non c'è alcun al di là che vada riguadagnato come mondo ulteriore e più fondamentale di quello che cade sotto la percezione empirica immediata. Dall'altro, si tratta di riconoscere che l'empiria non è affatto un primo gradino che permetterebbe l'accesso al metafisico. Se tutto il percorso di *Philosophie première* consiste nel mostrare che l'empiria è al contempo il punto di partenza e il punto di arrivo della filosofia prima, tuttavia, è proprio la natura di questo andare e tornare all'empirico che, come si vedrà, differenzia radicalmente la filosofia prima dalla filosofia terza ⁷⁰⁸. In effetti, il verbo *témoigner* e l'espressione *déposer en faveur* anticipano già uno dei punti più decisivi, e forse anche più problematici, della posizione di Jankélévitch. Dicono, cioè, che l'accesso al metafisico è un *salto* e che questo salto, se si *può* compiere a partire dall'empiria, non trova però in essa una condizione sufficiente ⁷⁰⁹. In altre parole, Jankélévitch sta effettuando una

⁷⁰⁵ *Traité des vertus*, 1949, cit., p. 357; *Les vertus et l'amour*, tome 1, cit., p. 389, corsivo mio. A questo proposito, è necessaria una precisazione sull'aggettivo «métempirique» riferito all'effettività. Da quanto detto circa il percorso di *Philosophie première*, infatti, il lettore si aspetterebbe di trovare l'espressione «effectivité métaphysique» e non «effectivité métempirique». La cosa si spiega con il fatto che nel *Traité*, Jankélévitch parla non di tre livelli del reale (empirico, metempirico e metafisico), ma solo di due (empirico e metempirico). Ciò comporta uno slittamento linguistico del termine «metempirico» che, nel *Traité*, viene a designare ciò che *Philosophie première* chiama invece il «metafisico». A suggerire tale soluzione è l'*Annexe I* che Jankélévitch aggiunge alla fine della prima edizione e che invece non compare nella seconda. Questo *Annexe* riporta il *Tableau des principales antithèses fondées sur l'opposition du Quod et du Quid* e sotto la voce Quod è scritto «(Métempirie)», mentre sotto la voce Quid è scritto «(Empirie)» (*Traité des vertus*, 1949, cit., p. 796).

⁷⁰⁶ *Philosophie première*, cit., p. 29.

⁷⁰⁷ *Ibidem*. Qualche riga più avanti si legge: «L'empirie ne mène pas là-bas ni, a fortiori, au-delà de ce “là-bas”; l'empirie ne mène pas aux ἐκείνα intelligibles, ni, a fortiori, à l'ἐπέκεινα surintelligible [...]». L'empiria, cioè, che non conduce al metempirico, tanto più non può condurre di per sé al metafisico.

⁷⁰⁸ Cfr. *ivi*, pp. 48-49 dove Jankélévitch esclude che la riabilitazione dell'apparenza ad opera della filosofia prima coincida con l'approccio meramente empirico della filosofia terza o con il senso comune.

⁷⁰⁹ Su questo punto Jankélévitch richiama la lezione di Plotino. Per aver pensato che l'Assoluto è in qualche modo leggibile nelle forme sensibili, Plotino sembra a Jankélévitch

duplice mossa teoretica. Parlando di mistero e dicendo, al tempo stesso, che questo mistero non è platonicamente ipostatizzato in un mondo parallelo e superiore ma è inerente al darsi dell'empiria come totalità e effettività, Jankélévitch propone, di fatto, una filosofia dell'*immanenza* che, tuttavia e paradossalmente, non esclude il rinvio alla *trascendenza*: «Tout ce qu'on voit, palpe, perçoit positivement est empirique, mais le fait de l'empirie est un profond mystère. Cette *sur*naturalité limpide *en* toute naturalité ne mérite-t-elle pas seule le nom de Mystère?»⁷¹⁰. Si tratta, cioè, di un mistero «domestique, intestine aux créature»⁷¹¹ che, al contempo, dice di un *tout-autre ordre*,

pericolosamente vicino alla posizione platonica. E tuttavia, la differenza rispetto al platonismo è radicale. Al contrario del mito scalare che avrebbe ossessionato Platone, Plotino ha invece pensato l'empiria come ciò che «donne simplement le branle à l'intuition mét empirique» (*ivi*, p. 21). L'empiria, cioè, nel neoplatonismo «suggère l'irreprésentable non parce qu'elle lui "ressemble", mais parce qu'elle fournit à l'âme l'*élan* nécessaire pour dépasser toute représentation» (*ibidem*, corsivo mio). A testimoniare sarebbero proprio le nozioni di ἵχνος (traccia) e di τύπος (impronta) e le metafore dinamiche presenti nelle *Enneadi*. È interessante segnalare che Jankélévitch aveva individuato la centralità di questo tratto della filosofia plotiniana già nel suo *mémoire de diplôme*, redatto sotto la direzione di Émile Bréhier nel 1924. Si tratta del primo lavoro filosofico di Jankélévitch e corrisponde a ciò che attualmente in Francia è il «mémoire de maîtrise». Il testo jankélévitchiano, non concepito in vista di una pubblicazione, è oggi disponibile grazie a Françoise Schwab che, nel 1998, ha deciso di dare alle stampe il manoscritto che Jankélévitch le ha personalmente regalato nel 1966. Si tratta di un breve ma acuto commentario del terzo trattato della prima *Enneade* sulla dialettica. A proposito della questione del ruolo dell'empiria nel neoplatonismo, il giovane Jankélévitch scriveva: «Le problème qui se pose pour une dialectique idéaliste [nel senso delle idee platoniche] de la sensation consiste donc essentiellement à utiliser l'image *comme un tremplin*, et à *découvrir au sein même des perceptions de quoi transcender le perçu*. La raison d'être de la dialectique érotique ou musicale c'est, suivant l'expression même de Plotin, la nécessité d'une ἐπιβάθρα, c'est-à-dire d'une sorte de pont volant qui, jeté entre le monde sensible et le monde intelligible, supprimerait une solution de continuité déjà incompatible avec l'ordre de succession graduelle de l'émanation. À l'exemple de Platon, Plotin attribue donc un rôle tout au moins *évocateur* aux apparences sensibles» (V. JANKÉLÉVITCH, *Plotin. "Enneades" I, 3. Sur la dialectique*, édition établie par J. Lagrée et F. Schwab, Les éditions du Cerf, Paris 1998, pp. 28-29). Come si evince da queste righe, nel 1924 Jankélévitch tende a evidenziare le somiglianze tra la dottrina plotiniana e quella platonica più di quanto farà in *Philosophie première*, benché nella parte finale del testo, dedicata alle fonti storiche della dottrina plotiniana, non manchi di sottolineare le differenze con Platone. Altro punto interessante è il fatto che già nel 1924 Jankélévitch parli della dialettica plotiniana come «dynamisme vivant», elemento che ritorna anche in *Philosophie première* (p. 21). Per una presentazione dei temi fondamentali di questo testo giovanile su Plotino, cfr. J. Lagrée, *Le commentaire du traité sur la dialectique de Plotin*, in *Vladimir Jankélévitch. L'empreinte du passeur*, cit., pp. 67-83.

⁷¹⁰ *Philosophie première*, cit., p. 29, corsivo mio.

⁷¹¹ *Ivi*, p. 159. La stessa idea ritorna, questa volta applicata alla musica, anche in *La Musique et l'Ineffable*: «La musica, presenza sonora, è tutta nell'attualità superficiale dell'ascolto, altrimenti detto nella fenomenalità della sua apparenza sensibile: in questo senso non c'è niente da cercare dietro la facciata, nessuna conclusione da trarre, nessuna conseguenza da dedurre» (*La Musique et l'Ineffable*, pp. 88-89 ; trad. it., p. 59). Cfr. anche *ivi*, pp. 4, 10, 11.

l'ordine che, si vedrà, è quello della creazione. Tutta la metafisica della creazione, infatti, sarà segnata dallo sforzo teoretico di pensare in modo adeguato la trascendenza come tensione che, in un certo senso, travaglia e attraversa il reale, l'immanente⁷¹². In questo senso, dunque, Jankélévitch sta provando a pensare una filosofia del finito non negativa e una filosofia prima non riduzionista, il cui senso è ben espresso da questa formula tanto sintetica quanto efficace: «l'apparence est sacramentaire mais non point sacrée»⁷¹³.

Alla luce di questo percorso, allora, si può concludere dicendo che cogliere l'apparenza come apparizione significa riconoscere nella positività dell'effettività il mistero dinnanzi al quale può aprirsi – e sottolineo la dimensione di possibilità – quello spazio di «interrogation radicale qui met en question l'origine radicale[...]»⁷¹⁴ e che è il compito della filosofia prima.

⁷¹² Jean Wahl individua proprio su questo punto una delle oscillazioni fondamentali, ma anche più problematiche di Jankélévitch. Da un lato, infatti, c'è l'esaltazione dell'immanenza e una celebrazione laica del visibile, intendendo per «laica» il fatto che il visibile è privo di ogni rinvio simbolico. Dall'altro però, c'è la costante proiezione verso la trascendenza. Cfr. *La philosophie première de V. Jankélévitch*, cit., pp. 191, 204, 212. Cfr. anche E. LISCIANI PETRINI, *Charis*, cit., pp. 43, 131.

⁷¹³ *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque rien*, 1, p. 14; trad. it. cit., p. 6. Nella stessa direzione, in *Philosophie première* Jankélévitch parla di «conception sacramentaire et festive de la nature» (*Philosophie première*, cit., p. 24).

⁷¹⁴ *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, 2, cit., p. 69; trad. it. cit., p. 147. Cfr. *Philosophie première* dove ritorna un'espressione quasi identica: «[...] retrouver la racine qui est le mystère de l'origine radicale» (*Philosophie première*, cit., p. 200).

CAPITOLO 2

Tra tempo e creazione

2. Tra tempo e creazione

Come si è visto, lo sforzo teoretico di Jankélévitch nella prima parte di *Philosophie première* è volto a delineare, per via negativa, lo spazio della filosofia prima a partire dalla distinzione tra empirico, metempirico e metafisico. Con il quinto capitolo del testo si entra invece in quella che si potrebbe chiamare la *démarche* propriamente positiva. E tuttavia, si può parlare di *positività* a condizione che si faccia fin da subito una precisazione. Nemmeno nella seconda parte del testo si incontrano argomentazioni razionalmente cogenti a proposito del mistero metafisico. E direi *soprattutto non* in questa seconda parte, il cui centro è tutt'altro che un oggetto su cui l'indagine filosofica possa esercitare il proprio potere rischiarante e raggiungere l'«*évidence lucide*»⁷¹⁵. Tutto il contrario: a dominare è lo sforzo continuo e mai definitivo per attingere l'«*évidence fulgurante*»⁷¹⁶ di quel tutt'altro ordine che, si vedrà, è l'ordine della creazione. Questa contrapposizione tra evidenza lucida e evidenza folgorante⁷¹⁷ accompagna come un monito Jankélévitch e, con lui, il lettore: entrare nella fase positiva del percorso di *Philosophie première* vuol riconoscere che non c'è molto da dire sull'origine radicale. E, ciononostante, occorre sperimentare direttamente l'impossibilità di parlare di ciò che è in sé ineffabile. In questo sperimentare, allora, risiede il senso autentico della positività che contraddistingue gli ultimi cinque capitoli di *Philosophie première*.

Alla luce di questa indicazione preliminare si proverà, dunque, a ricostruire il complesso e articolato discorso che inizia con il capitolo *D'un tout autre ordre* e che culmina nel capitolo *La création*, con l'intento di mostrare che, per Jankélévitch, parlare

⁷¹⁵ *Philosophie première*, cit., p. 169.

⁷¹⁶ *Ibidem*.

⁷¹⁷ Tale contrapposizione può essere pensata come la riformulazione jankélévitchiana di quelle «*deux espèces de clarté*» che Henri Bergson nomina nella seconda parte dell'introduzione a *La Pensée et le mouvant*. Cfr. *La Pensée et le mouvant*, in *Œuvres*, cit., p. 1276.

della creazione significa parlare del tempo e viceversa. Per farlo, sarà necessario passare attraverso quattro momenti fondamentali.

Innanzitutto, nel primo paragrafo si cercherà di mettere in luce il nucleo della questione in gioco, esplicitando, per prima cosa, le linee generali del progetto jankélévitchiano per poi presentare, nel secondo paragrafo, la concezione dell'Assoluto come puro *Faire-être sans être*. Così facendo, si proverà a mostrare che l'obiettivo ultimo di Jankélévitch in *Philosophie première* è duplice: ricondurre *il fatto* dell'empiria e della metempiria al *Fare* originario e, secondariamente, pensare questo *Fare* come appartenente all'ordine della libertà e della decisione. Benché, poi, si tratterà di capire come vanno intese questa libertà e questa decisione.

Nel terzo paragrafo, invece, si prenderà in considerazione la nozione di *ipséité* che, già oggetto di riflessione nei testi jankélévitchiani precedenti a *Philosophie première*, diviene lo strumento concettuale attraverso il quale l'opera del 1954 pensa l'Assoluto come *Sé*, cioè come singolarità irriducibile ad altro.

Nel quarto paragrafo, invece, si concentrerà l'attenzione su quello che, insieme alla connessione Assoluto-libertà, è uno dei due nodi fondamentali della metafisica della creazione: il nesso tra l'Assoluto e il tempo, o, più in particolare, il nesso tra Assoluto e istante. Partendo dall'affermazione secondo cui «la création est toute entière l'instant lui-même»⁷¹⁸ e dal modo in cui è pensato l'istante, si proverà a mettere in luce come in Jankélévitch coesistano due aspetti della relazione tempo-creazione. E si proverà a mostrare che il punto di discriminazione è la nozione di *creatio ex nihilo* e, di conseguenza, la distinzione tra *rien* et *néant* cui è fatto riferimento nel primo capitolo del presente lavoro. A questo proposito, inoltre, si cercherà di argomentare l'ipotesi secondo cui Jankélévitch, pur non rinunciando mai esplicitamente a mantenere viva la tensione tra le due dimensioni, tenda progressivamente a privilegiarne una delle due.

Con questo passaggio attraverso la questione dell'istante si arriverà così a giustificare la centralità del tema del tempo, centralità che, solo alla luce della metafisica della creazione, può rendersi evidente in tutta la sua portata teoretica.

Lungo questo percorso, non meno importante sarà far risuonare le fonti storiche che fanno da sfondo alle pagine jankélévitchiane. E questo non per pura velleità storiografica, ma per una ben precisa esigenza teoretica: far emergere il retroterra

⁷¹⁸ *Philosophie première*, cit., p. 209.

dell'edificio jankélévitchiano consentirà di segnalare i punti di difficoltà interni alla sua filosofia prima, tra tempo e creazione.

2.1. La metafisica della creazione: il progetto generale

Prima di addentrarsi nel cuore della metafisica della creazione elaborata da *Philosophie première* occorre cercare di chiarire in via preliminare la natura del progetto cui Jankélévitch sta dando corpo. Si tratta, cioè, di procedere per anticipazione e di annunciare il senso di un percorso che, del tutto coerentemente con il carattere dinamico della filosofia jankélévitchiana, diviene intelligibile solo alla fine dell'opera e illumina, come per rifrazione, il cammino compiuto. A convincermi della necessità di questa strategia espositiva è lo stile stesso del testo che ruota intorno a un unico centro concettuale e, tuttavia, ne dipana le implicazioni teoretiche lungo binari apparentemente paralleli. Esplicitare fin da subito e tenere a mente la *visée* ultima di Jankélévitch, allora, può rivelarsi un prezioso strumento per seguire quel filo tanto profondo eppure tanto sfuggente che lega l'uno all'altro i dieci capitoli di *Philosophie première*.

Se si volesse riassumere il progetto di Jankélévitch sotteso alla metafisica della creazione si potrebbe dire che si tratta di riportare il *fatto* dell'empiria e della metempiria al *Fare* originario da cui dipende e, una volta indagato il *proprium* di questo Fare, mostrare che l'effettività è pura gratuità⁷¹⁹. In altri termini, il percorso della filosofia prima consiste nell'andare «de l'être à l'être en passant par le rien, de l'être comme cela-va-de-soi et chose déjà posée à l'être fondé par décision gratuite [...]»⁷²⁰. O, secondo la formulazione che ne dà il *Traité des vertus*, fare filosofia prima significa compiere quel «vertigineux effort métempirique pour interroger ce Faire pur de l'Acte pur grâce auquel quelque chose existe plutôt que rien, et ce monde-ci plutôt que toute

⁷¹⁹ Frédéric Worms riassume il progetto jankélévitchiano nella formula «dal mistero dell'essere al miracolo dell'azione» (*La meraviglia e l'indignazione*, in *In dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, p. 103). Cfr. anche G. ROGNINI, *Meraviglia e stupore. Il pathos metafisico di Vladimir Jankélévitch*, cit., p. 802; cfr. anche F. COADOU, *Pour une lecture de Philosophie première de Vladimir Jankélévitch (1954)*, cit., pp. 199-200.

⁷²⁰ *Philosophie première*, cit., p. 216.

autre [...]»⁷²¹. Se la filosofia terza è «celle de la Chose» e la filosofia seconda è «celle de la Relation»⁷²², si dovrà dire, allora, che la filosofia prima è «celle de l'Acte»⁷²³. Tutto il compito della filosofia prima, in definitiva, si gioca qui: nel saper cogliere «ici-bas l'épiphanie de l'acte pur [...] qui ne brille ni se voit, qui est moins merveille lui-même que poésie et jaillissement des merveilles, moins thauma que thaumaturgie»⁷²⁴.

Come suggerisce il sostantivo «thaumaturgie», il progetto di Jankélévitch è di derivazione schellinghiana, se non altro nella sua ispirazione di fondo⁷²⁵. Nonostante, come si vedrà, l'interlocutore diretto di queste pagine di *Philosophie première* sia Plotino, in realtà, a ben guardare, l'esigenza che muove Jankélévitch è straordinariamente prossima a quella che ha mosso Schelling a partire almeno dalla svolta del 1809 con le *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der*

⁷²¹ *Traité des vertus*, 1949, cit., p. 106; *Le sérieux de l'intention*, cit., p. 223. Cfr. anche *La mort*, cit., p. 455; trad. it. cit., pp. 451-452. Per l'utilizzo dell'aggettivo «métempirique» al posto di «métaphysique» nel *Traité* rimando alla nota 693 del primo capitolo del presente lavoro.

⁷²² *Philosophie première*, cit., p. 155.

⁷²³ *Ibidem*. Cfr. anche *ivi*, p. 104. Questa tripartizione richiama la distinzione plotiniana di Atto, Pensare ed Essere.

⁷²⁴ *Ivi*, p. 252.

⁷²⁵ Per quanto riguarda il rapporto Jankélévitch-Schelling, la letteratura critica vi si è soffermata in maniera meno approfondita rispetto a quanto non abbia fatto circa il rapporto Jankélévitch-Bergson. Tra i primi a sottolineare l'importanza dell'influenza schellinghiana c'è Jean Wahl (cfr. J. WAHL, *La philosophie première de V. Jankélévitch*, cit., pp. 161, 165). La centralità di Schelling è espressamente riconosciuta anche da Xavier Tilliette (cfr. X. TILLIETTE, *Une Kitiège de l'âme. L'éthique de Vladimir Jankélévitch*, «L'Arc» 75 (1979), p. 65). Allo stesso modo, Maria Luisa Facco parla di un «rapporto simpatetico tra il pensiero dell'ultimo Schelling e gli schemi interpretativi dello Jankélévitch», benché non ricostruisca approfonditamente la fisionomia di questo rapporto (M. L. FACCO, *Vladimir Jankélévitch e la metafisica*, cit., p. 31). Anche François George sottolinea come, al di là del dichiarato allontanamento dal mondo tedesco dopo gli eventi della seconda guerra mondiale, Jankélévitch resti per tutta la vita «fidèle à Schelling» (F. GEORGE, *Jankélévitch face au mystère de l'instant éternel*, in «Les Temps Modernes» 49(1993), p. 48). Emiliano Bazzanella, inoltre, afferma che il «pensiero schellinghiano sembra permeare diffusamente l'intera riflessione di Jankélévitch, apportando suggestioni e problematiche che lo impegneranno durante tutto il corso della sua opera» (E. BAZZANELLA, *Tempo e linguaggio. Studio sul pensiero di Vladimir Jankélévitch*, cit., p. 38). Secondo Bazzanella, l'incontro più fecondo tra la filosofia schellinghiana e quella jankélévitchiana si darebbe, nella forma di un «avvicinamento analogico», proprio a proposito della temporalità e, dunque, della creazione (*ivi*, p. 40). Sulla relazione tra Jankélévitch e Schelling si sono soffermati anche Vincenzo Vitiello e Alessandra Tonon (Cfr. V. VITIELLO, *Necessità dell'Ineffabile. "Presque-rien", "presque-tout" e "je-ne-sais-quoi" di Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 57-58; cfr. A. TONON, *Tra istante e intervallo. Le oscillazioni di Jankélévitch*, cit., pp. 60-69). Infine, due studi dedicati a un confronto sistematico tra Jankélévitch e Schelling sono E. GRIMMER, *De Dieu à l'homme: l'apport de Schelling dans l'anthropologie éthique de Vladimir Jankélévitch*, in «Revue Philosophique de Louvain» 108 (2010), pp. 663-686 e Id., *De l'effectivité ou la présence absente de Schelling chez Jankélévitch*, cit.

menschlichen Freiheit: «[...] si chiede di mostrare al contrario che tutto il reale (la natura, il mondo delle cose) abbia come fondamento l'attività, la vita e la libertà [...]»⁷²⁶.

A sostegno di questa ipotesi interpretativa, che si pone in aperta dissonanza con la tendenza a ridurre al minimo l'influenza schellinghiana, si può richiamare l'attenzione su un punto di fondamentale importanza: Jankélévitch pensa la filosofia prima come l'unica filosofia propriamente *positiva* e, nel farlo, si pone in continuità proprio con l'insegnamento di Schelling. Benché Jankélévitch non espliciti chiaramente con quale significato intenda assumere l'aggettivo «positiva», tuttavia si può dimostrare, innanzitutto per via negativa, la provenienza schellinghiana di questo termine. In un passaggio, infatti, Jankélévitch dice della filosofia terza e della filosofia seconda che sono «des philosophie négatives»⁷²⁷ e precisa che lo sono «au sens schellingien de ce mot»⁷²⁸. Se dunque l'aggettivo «negativa» è impiegato nella sua accezione schellinghiana e se in Schelling la filosofia negativa è tale solo in rapporto alla filosofia positiva e viceversa⁷²⁹, mi sembra che ci siano sufficienti ragioni per sostenere che Jankélévitch utilizzi anche il qualificativo «positiva» in senso schellinghiano. A riconferma di ciò, inoltre, si possono richiamare altre due affermazioni jankélévitchiane. Innanzitutto quella secondo cui «c'est le fait gratuit de l'empirie qui est métaphysique»⁷³⁰ e, secondariamente, quella che, in apertura del capitolo *La création*, annuncia il proposito della filosofia prima in questi termini: «Ce que nous cherchons n'est pas rationalité anhistorique ou achronique, mais plutôt position chronothétique, position posant l'histoire [...]»⁷³¹. Entrare nel campo della filosofia prima significa, dunque, elaborare una metafisica dell'Assoluto pensato come *atto creatore* che pone, e continua a porre, quel fatto dell'empiria e della metempiria che può essere pensato

⁷²⁶ *SW*, VII, p. 351; trad. it. cit., p. 127.

⁷²⁷ *Philosophie première*, cit., p. 101.

⁷²⁸ *Ibidem*, p. 101.

⁷²⁹ Cfr. X. TILLIETTE, *Deux philosophies en une*, in X. TILLIETTE, *L'Absolu et la philosophie. Essai sur Schelling*, PUF, Paris 1987, pp. 183-199; cfr. X. TILLIETTE, *Une philosophie en deux*, in J.F. COURTINE, J.F. MARQUET (sous la direction de), *Le dernier Schelling. Raison et positivité*, Vrin, Paris 1994, pp. 54-69.

⁷³⁰ *Philosophie première*, cit., p. 29.

⁷³¹ *Ivi*, p. 175. Cfr. *ivi*, p. 217 dove Jankélévitch usa l'espressione equivalente «le mystère anhistorique de la position».

come il corrispettivo, nella filosofia jankélévitchiana, di ciò che il «fatto del mondo»⁷³² (*die Tatsache der Welt*) è nella filosofia positiva di Schelling. La filosofia prima di Jankélévitch, infatti, è chiamata a mostrare la quoddità (*le fait*) dell'empiria e della metempiria come derivante dalla Fare originario, così come la filosofia positiva di Schelling spiega il fatto del mondo rapportandolo all'atto e alla decisione che lo ha posto⁷³³.

Con questo non si vuole certo sostenere che il disegno jankélévitchiano sia *tout court* schellinghiano. Per escluderlo basta soffermarsi su due punti. Innanzitutto, lo schellinghiano fatto del mondo è «qualcosa di interiore» (*etwas Innerliches*)⁷³⁴ che può essere formulato in questi termini: la genesi di tutta la natura riposa unicamente sulla preponderanza crescente del soggetto sull'oggetto⁷³⁵. In secondo luogo, il fatto del mondo è anche il termine medio di quel percorso che porterà Schelling, nella *Philosophie der Offenbarung* e nell'*Andere Deduktion*, a provare, a posteriori, che il *Prius* è Dio⁷³⁶. Niente di tutto ciò entra nella filosofia prima di Jankélévitch che pure

⁷³² *Introduction à la philosophie*, cit., leçon XI, p. 37-38; trad. fr. cit., pp. 60-61. Cfr. anche *Grundlegung der positiven Philosophie. Münchener Vorlesung*, hrsg. Von H. Fuhrmans, Bottega d'Erasmus, Torino 1972, pp. 272-273. Per una presentazione di questa nozione, cfr. E. BRITO, *La création selon Schelling. Universum*, Peeters, Leuven 1987, pp. 312-313; F. FISCHBACH, *Schelling et le problème de l'empirisme*, in G. BENSUSSAN, L. HÜHN, P. SCHWAB (hg.), *L'héritage de Schelling/Das Erbe Schellings. Interprétations aux XIXème et XXème siècles/Interpretationen im 19. Und 20. Jahrhundert*, Verlag Karl Alber, München 2015, pp. 33, 36; A. ROUX, *Schelling l'avenir de la raison. Rationalisme et empirisme dans sa dernière philosophie*, Le Félin, Paris 2006, pp. 35-36.

⁷³³ F.W.J. SCHELLING, *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst Lasaulx*, edizione di Siegbert Peetz, Klostermann, Francoforte sul Meno 1998², pp. 75, 86, 87. Nel 1830, Schelling definisce la filosofia positiva in questi termini: «j'appelle philosophie positive [...] celle qui admet, pour expliquer le monde, quelque chose de positif, la volonté, la liberté, le fait, et non pas quelque chose de simplement négatif, saisissable par une simple nécessité de la pensée» (*Introduction à la philosophie*, cit., leçon V, p. 13; trad. fr. cit., p. 37). Jankélévitch non poteva certo conoscere questo testo che, edito solo nel 1989, raccoglie le trentaquattro lezioni del corso tenuto da Schelling nell'estate del 1830 a Monaco. Tuttavia, diversi passaggi della tesi dottorale del 1933 attestano che Jankélévitch ha a lungo meditato il significato di «positivo» nella filosofia schellinghiana. Cfr. in particolare *L'Odyssée*, cit., pp. 17, 171, 179.

⁷³⁴ *SW*, X, p. 227; *System der Weltalter*, p. 86; *Introduction à la philosophie*, leçon XI, p. 37; trad. fr. cit., p. 61; *Grundlegung der positiven Philosophie*, cit., p. 272. Per una presentazione critica, cfr. E. BRITO, *La création selon Schelling. Universum*, cit., pp. 312-313; F. FISCHBACH, *Schelling et le problème de l'empirisme*, cit., pp. 25-40; A. ROUX, *Schelling l'avenir de la raison*, cit., pp. 35-37.

⁷³⁵ *System der Weltalter*, cit., p. 91; *SW*, X, p. 231.

⁷³⁶ Cfr. *SW*, XIII, lezione 7, pp. 129-131; trad. it. cit., p. 213-217. Cfr. anche *Andere Deduktion der Principien der Positiven Philosophie*, *SW*, XIV, pp. 344-351; trad. it. *Altra deduzione dei principi della filosofia positiva*, in *Filosofia della Rivelazione*, cit., pp. 1451-1461.

rimane fortemente ispirata al principio schellinghiano per cui ciò che è suscettibile di esperienza proviene dalla decisione e dall'atto che sono «die letzte Begründung von allem»⁷³⁷.

Ciò che si proverà a mostrare nel presente capitolo, in definitiva, è che al cuore della metafisica della creazione si può ritrovare, declinato in modo del tutto personale, quel principio chiave della filosofia positiva di Schelling a proposito del quale il giovane Jankélévitch si esprimeva così:

[...] l'existence effective de quelque chose nous révèle donc *immédiatement* la Volonté arbitraire qui a décidé gracieusement en faveur de l'être; ce n'est pas une induction, c'est plutôt une espèce d'expérimentation métaphysique dont le point de départ est le fait le plus général de tous les faits, - l'existence de quelque chose. Entre ce fait κατ'ἐξοχήν et le libre vouloir qui est à sa source il n'y a aucune différence véritable⁷³⁸.

Se questi sono il disegno complessivo di Jankélévitch e la sua ispirazione di fondo, rimane una questione tanto decisiva quanto problematica: la questione dell'inizio della filosofia prima. Se il progetto jankélévitchiano nella seconda parte di *Philosophie première* è quello di ricondurre l'essere come fatto d'essere al Far-essere assoluto, il problema è quello di intendersi circa la natura di questa riconduzione.

Per farlo, è innanzitutto indispensabile richiamare le parole con cui Jankélévitch prende le distanze da un certo modo di intendere la metafisica. Facendo proprio un principio plotiniano formulato in diversi passaggi delle *Enneadi*, Jankélévitch esclude fin da subito che si possa accedere all'Assoluto, e dunque dar il via alla filosofia prima, procedendo a posteriori:

celui qui veut connaître le Premier (πρῶτον) a posteriori, autrement dit ἐκ τῶν ὕστερον, sur vestiges et indices sensibles, non seulement le connaît «par d'autres», δι'ἑτέρον, mais encore discourt à son sujet (περὶ αὐτοῦ) plutôt qu'il ne l'énonce en lui-même (αὐτό). [...] La frivolité, le manque d'honnêteté et de sérieux de la métaphysique-à propos semblent déjà pressentis dans ces formules profondes⁷³⁹.

⁷³⁷ *System der Weltalter*, cit., p. 75; cfr. anche *SW*, XI, pp. 579-580; trad. it., cit., p. 631-633.

⁷³⁸ *L'Odyssée*, cit., p. 177.

⁷³⁹ *Philosophie première*, cit., p. 120. Cfr. anche *ivi*, p. 200. Il rimando è a PLOTINO, *Enneadi* V, 5, 6; VI, 9, 5; VI, 7, 38; III, 8, 9. Questo modo di procedere è tipico dell'allegoria, tema ancora una volta schellinghiano su cui Jankélévitch ha già meditato nel 1933 e che ritorna in

Pretendere di risalire dal relativo all'Assoluto significa tenersi, inevitabilmente, «à côté de l'essentiel»⁷⁴⁰ e mancare «[...] cet inattingible ou intangible infiniment délicat qu'on n'atteint que par tangence, c'est-à-dire par une sorte de toucher angélique et quasi surnaturel [...]»⁷⁴¹. Questa tendenza, commenta Jankélévitch, è quella ormai sempre più predominante «aujourd'hui [...] chez nombre de théologiens, de métaphysiciens et d'esthéticiens»⁷⁴² i quali, pretendendo di dissertare «sur le plus grand de tous les mystères»⁷⁴³, non fanno altro che «raconter des historiettes et des anecdotes, en marge de ce mystère»⁷⁴⁴. In altri termini, questa «philosophie positive vulgaire»⁷⁴⁵, che Jankélévitch definisce anche come «connaissance ontoscopique de l'Absolu»⁷⁴⁶, finisce per non raggiungere altro che la «négativité de l'étant»⁷⁴⁷:

en passant du Faire-être sans nom à l'être posé [...], la conscience philosophique se déploie à la mesure de la grande tapisserie du monde et trouve enfin des «problèmes»; mais du même coup elle perd sa philosophie [...]⁷⁴⁸.

Se le ragioni di questa affermazione diventeranno chiare una volta illustrata la concezione jankélévitchiana dell'Assoluto, per il momento è sufficiente sottolineare quello che si potrebbe chiamare l'*apriorismo* della filosofia prima di Jankélévitch. Per

Philosophie première. Cfr. *L'Odyssée*, cit., pp. 274, 277, 281. Il rimando è a un passo della *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie* (SW, XI, p. 196; trad. it. cit., p. 309). Nel 1954, Jankélévitch distingue e oppone due sensi del termine «allegoria». Da un lato, l'allegoria è «la philosophie des adjectifs, c'est-à-dire des appartenances épi-thétiques et des circonstances péri-thétiques, qui cherche à atteindre son but indirectement [...]» (*Philosophie première*, cit., p. 122). Dall'altro, invece, l'allegoria può «désigner aussi le toujours-autre de la thèse elle-même, de la position proprement dite [...]» (*ibidem*). Questo secondo significato è il solo che rispetta l'intrascendibile e costitutiva alterità dell'Assoluto. Tutta la filosofia prima di Jankélévitch è una meditazione su questa accezione dell'allegoria.

⁷⁴⁰ *Philosophie première*, cit., p. 120.

⁷⁴¹ *Ibidem*.

⁷⁴² *Ibidem*.

⁷⁴³ *Ivi*, p. 121.

⁷⁴⁴ *Ibidem*.

⁷⁴⁵ *Ivi*, p. 99.

⁷⁴⁶ *Ivi*, p. 154.

⁷⁴⁷ *Ivi*, p. 99. Cfr. anche *ivi*, pp. 261, 262.

⁷⁴⁸ *Ivi*, p. 250. Mi sembra possibile pensare che questa tendenza a proposito della filosofia prima sia come un caso particolare e particolarmente significativo di quella propensione dello spirito che Jankélévitch, già nel 1928, presentava in questi termini: «L'esprit, naturellement paresseux, évite d'instinct les initiatives, les commencements absolus; il ménage ses forces, réduit au strict minimum les actes intenses par les quels il lui faut "comprendre" les choses par le dedans: il se détend en formulaire et en systèmes» (V. JANKÉLÉVITCH, *Signification spirituelle du principe d'économie*, in *Premières et dernières pages*, cit., p. 135).

evitare ogni possibile equivoco circa il senso da attribuire a questa espressione, occorre riportare un passo di *Philosophie première* in cui lo stesso Jankélévitch prende le distanze dall'accezione kantiana del termine:

Si la métempirie d'éternité, d'universalité et de nécessité était le plan suprême, il n'y aurait d'autre métaphysique que gnoséologique, c'est-à-dire encore immanente et, comme dans l'apriorisme kantien, non point tant transcendante que transcendantale: la métaphysique, en somme, serait une simple «philosophia pura» de la forme a priori [...] ⁷⁴⁹.

Tutt'altro, allora, è il senso in cui si può dire che la filosofia prima di Jankélévitch è filosofia a priori. Come suggerisce l'affermazione secondo cui «la métaphysique commence par la métaphysique» ⁷⁵⁰, l'a priori jankélévitchiano deve essere inteso, ancora una volta, nel senso conferitogli dalla filosofia positiva di Schelling ⁷⁵¹: la filosofia prima non può che essere *a priori*, cioè *iniziare dal Prius*, da ciò che è il Primo in senso assoluto ⁷⁵². Tutto ciò si tradurrà nell'idea per cui l'inizio della filosofia prima non può che essere un «saut aventureux» ⁷⁵³ che Jankélévitch descrive così: «Au-delà du

⁷⁴⁹ *Philosophie première*, cit., p. 30. Cfr. J. WAHL, *La philosophie première de V. Jankélévitch*, cit., p. 172. Ancora una volta, mi pare possibile ipotizzare che lo sfondo del discorso jankélévitchiano sia la lettura schellinghiana dell'apriori kantiano nella quarta lezione della *Begründung der positiven Philosophie* (SW, XIII, pp. 55-57; trad. it. cit., p. 91-93). La profonda conoscenza da parte di Jankélévitch di questa lezione schellinghiana è ampiamente attestata dalla tesi dottorale del 1933.

⁷⁵⁰ *Philosophie première*, cit., p. 12.

⁷⁵¹ Cfr. la nota 1 alla settima lezione della *Begründung der positiven Philosophie* e la dodicesima lezione della prima parte della *Philosophie der Offenbarung* (SW, XIII, pp. 125-130; trad. it. cit., pp. 209-217; SW, XIII, pp. 248-249; trad. it., p. 417). In questi due luoghi schellinghiani si vede bene la connessione tra il rifiuto schellinghiano delle tradizionali prove a posteriori e il procedere della filosofia positiva dal *Prius* assoluto per poi giungere all'esperienza. Sull'apriorismo della filosofia positiva di Schelling, cfr. M. MAESSCHALCK, *Philosophie et révélation chez Schelling (Première partie)*, in «Revue théologique de Louvain» 20(1989), n. 3, p. 304; cfr. F. TOMATIS, *L'argomento ontologico. L'esistenza di Dio da Anselmo a Schelling*, Città Nuova, Roma 1997, p. 153; cfr. F. FISCHBACH, *Schelling et le problème de l'empirisme*, cit., pp. 34-35; cfr. anche A. ROUX, *Schelling l'avenir de la raison*, cit., pp. 155-166.

⁷⁵² Cfr. *Philosophie première*, cit., p. 211 dove Jankélévitch utilizza l'espressione «le Premier».

⁷⁵³ *Ivi*, p. 110. Cfr. anche *ivi*, pp. 114, 118. In alcuni passaggi del testo, Jankélévitch utilizza l'espressione «d'un seul coup» che rimanda alla medesima idea del salto (*ivi*, p. 85). Sull'accesso al metafisico come salto cfr. J. WAHL, *La philosophie première de V. Jankélévitch*, cit., pp. 173-174; cfr. L. VAX, *Du Bergsonisme à la Philosophie Première*, cit., p. 50; cfr. M. L. FACCO, *Vladimir Jankélévitch e la metafisica*, cit., pp. 34, 64, 118; cfr. G. ROGNINI, *Meraviglia e stupore. Il pathos metafisico di Vladimir Jankélévitch*, cit., p. 817; cfr. I. DE MONTMOLLIN, *La philosophie de Vladimir Jankélévitch*, cit., p. 22; cfr. S. VIZZARDELLI, *Battere il tempo*, cit., pp. 77-103.

dépassement de l'empirie par la géométrie, la métaphysique n'admet-elle pas un surpassement de la pensée elle-même et de l'être en général? Il s'agit donc bien d'un second Rubicon à franchir, d'un aléa numéro Deux à courir...- ou mieux c'est maintenant seulement que l'aventure commence [...]»⁷⁵⁴. Come suggerisce già la prima riga di *Philosophie première*⁷⁵⁵, nessuna continuità è possibile tra filosofia terza o seconda e filosofia prima, tra esperienza empirica e esperienza metafisica. Il dislivello è incolmabile. E ciò dipende, si badi bene, dalla natura stessa dell'oggetto, o meglio del non-oggetto, della filosofia prima. Il salto con cui inizia la metafisica della creazione, e di conseguenza l'apriorismo di *Philosophie première*, dipende, in tutto e per tutto, dallo statuto ontologico del Fare originario su cui è giunto il momento di portare l'attenzione.

2.2. Il *Fiat* originario come decisione libera

Una volta illustrato a grandi linee il percorso che si tratta di intraprendere quando si entra nel campo della filosofia prima, occorre cercare di rispondere a quello che si pone come l'interrogativo capitale: in che cosa consiste l'“ordine” metafisico? Se, come si è visto, la filosofia terza ha per oggetto l'esperienza immediata veicolata dalla percezione sensibile e la filosofia seconda il regno delle leggi immutabili conoscibili con la ragione discorsiva, qual è invece l'oggetto della *prote philosophia*? Rispondere a questa domanda significa, in prima battuta, ricostruire la concezione jankélévitchiana dell'Assoluto a partire dalla nozione di *tout-autre-ordre*, per poi illustrare che questo tutt'altro ordine è l'ordine della creazione. Da qui, allora, sarà necessario presentare la nozione jankélévitchiana di *creatio* come far-essere senza essere ed esplicitare la mossa teoretica fondamentale compiuta da Jankélévitch a proposito dell'Assoluto. Così facendo, sarà possibile provare che l'intento della seconda parte di *Philosophie première* è delineare una metafisica della «positivité fondatrice»⁷⁵⁶ come *metafisica della libertà*. Al tempo stesso sarà possibile vagliare fino a che punto il progetto di Jankélévitch giunga effettivamente a compimento. Lungo questo percorso, inoltre, si

⁷⁵⁴ *Philosophie première*, cit., p. 31.

⁷⁵⁵ Cfr. *ivi*, p. 1.

⁷⁵⁶ *Ivi*, p. 103.

tratterà di richiamare i riferimenti espliciti di Jankélévitch a Plotino, ma anche di segnalare una fonte per così dire indiretta: quella schellinghiana.

Per prima cosa, è indispensabile chiarire che, per Jankélévitch, quello metafisico non è né un piano né un ordine⁷⁵⁷ e che, dunque, dei tre «étages»⁷⁵⁸ – empirico, metempirico, metafisico – in realtà ce n'è uno che «n'est pas comme les autres, qui n'est comme rien d'autre, puisqu'il est autre que tout existant et tout essence [...]»⁷⁵⁹. Data l'assoluta eterogeneità del metafisico rispetto all'empirico e al metempirico, tutto il destino della filosofia prima si compirà o meno nel «prendre au sérieux tout ce que représente l'adverbe de lieu infini Par-delà (ἐπέκεινα) [...]»⁷⁶⁰. Si compirà, cioè, nel saper salvaguardare la distanza incolmabile che separa il metafisico dagli altri due livelli del reale, cioè nel pensare il metafisico come *au-delà* assoluto, come «source»⁷⁶¹ fondatrice, come *tout-autre-ordre*⁷⁶².

Ma che cosa si deve intendere con l'espressione *tout-autre-ordre* e per quale ragione il metafisico è il tutt'altro ordine? La risposta di Jankélévitch passa attraverso un gioco linguistico, difficile da rendere in italiano, tra due espressioni francesi, *autrement de* e *autrement que*, utilizzate per illustrare la relazione reciproca tra i tre piani del reale già presentati nei primi capitoli di *Philosophie première*.

⁷⁵⁷ Cfr. *ivi*, pp. 84, 85.

⁷⁵⁸ *Ivi*, p. 88.

⁷⁵⁹ *Ibidem*.

⁷⁶⁰ *Ivi*, p. 2. Dal punto di vista della storia della filosofia, Jankélévitch vede nel neoplatonismo la filosofia che, meditando profondamente il celebre passo del sesto libro della *Repubblica*, ha saputo professare questa «démonique hyperbole» (*ivi*, p. 32; cfr. anche p. 34). Per il giudizio di Jankélévitch sul neoplatonismo, cfr. anche *ivi*, pp. 2, 33, 34. Nella prima edizione del *Traité des vertus*, Jankélévitch definisce Plotino come «un Platon à l'envers» (*Traité des vertus*, 1949, cit., p. 151); nella seconda edizione, allo stesso modo, definisce il neoplatonismo come un «platonisme retourné» (*Les vertus et l'amour*, tome 1, cit., p. 36). In *Philosophie première* lo definisce piuttosto come un «ultraplatonisme» (*Philosophie première*, cit., p. 34). Il giudizio di Jankélévitch sul neoplatonismo come filosofia che ha veramente reso onore all'al di là «transmondain et ultérieur à toute empirie comme à toute vie terrestre [...]» è in sintonia con quanto espresso da Schelling nella sesta lezione della *Begründung der positiven Philosophie* (*Philosophie première*, cit., p. 2; cfr. *SW*, XIII, p. 107; trad. it. cit., p. 177).

⁷⁶¹ *Philosophie première*, cit., p. 89.

⁷⁶² L'espressione è di derivazione schellinghiana e bergsoniana al tempo stesso. In Schelling, infatti, compare la formula «ganz andern Ordnung an» (*SW*, XI, p. 313; trad. it. cit., p. 115). A sua volta, Bergson parla di «une réalité d'un tout autre ordre» (*L'Évolution créatrice*, in *Œuvres*, cit., p. 699). Jankélévitch rimanda esplicitamente a Bergson per la nozione di tutt'altro ordine nell'articolo del 1939 *De l'ipséité* (*De l'ipséité*, in *Premières et dernières pages*, cit., p. 192).

A un primo livello si trova quello che Jankélévitch chiama l'«*autrement de l'empirie pure et simple*»⁷⁶³, che non è altro che la possibilità per l'empirico, quanto a sé, di essere altro da ciò che è: è la costitutiva *contingenza* dell'empirico, dove per contingente si deve intendere ciò che può essere o non essere e ciò che può essere così o altrimenti⁷⁶⁴.

A un secondo livello, invece, si colloca «l'*autrement de l'empirie par rapport à la métempirie*»⁷⁶⁵, cioè quell'ordine cui Jankélévitch si riferisce con l'espressione «ce qui est *autrement que* la métempirie»⁷⁶⁶ e che qualifica come ordine dell'«*absurde*»⁷⁶⁷. In altri termini, se l'empirico, considerato in se stesso, potrebbe di diritto essere altro da ciò che è – dove questo *altro* deve essere inteso come un *qualsivoglia altro* – considerato invece in rapporto alle leggi immutabili che ne costituiscono l'intrinseca normatività, l'empirico non può essere che ciò che è. Detto altrimenti, l'empiria, alla luce della trama essenziale che la governa, si rivela vincolata a una necessità il cui contraddittorio è, per l'appunto, l'assurdo. Allora, la contingenza, da questo punto di vista, è sì la possibilità per l'empirico di essere altro, ma questo *altro* non è più un *qualsiasi altro*; è *ogni altro* che le leggi essenziali decretano, da sempre, come non-assurdo. La contingenza, cioè, non è possibilità assoluta di essere qualsiasi cosa, ma è la possibilità vincolata all'eternità delle leggi essenziali.

Al terzo e ultimo livello, infine, si trova «l'*autrement-de-la métempirie*»⁷⁶⁸: è la possibilità che tali leggi necessarie siano altre da quelle che sono. E, tuttavia, data la necessità eterna delle leggi essenziali e l'impossibilità di trascenderle, questo *autrement-de* rappresenta l'assurdità per eccellenza, l'«*Absurdissimum*»⁷⁶⁹, ovvero «l'*irreprésentable monstre d'une nécessité contingente [...]*»⁷⁷⁰ che si impone alla ragione come limite impensabile. È la possibilità eternamente possibile, e tuttavia mai attualizzata, che si può solo azzardare «*métalogiquement*»⁷⁷¹ quando, con la nichilizzazione delle essenze, si prende coscienza della *paradossale possibilità della*

⁷⁶³ *Philosophie première*, cit., p. 94.

⁷⁶⁴ Cfr. *ivi*, p. 96, dove Jankélévitch parla di «contingence empiricophysique».

⁷⁶⁵ *Ivi*, p. 94.

⁷⁶⁶ *Ibidem*.

⁷⁶⁷ *Ibidem*.

⁷⁶⁸ *Ibidem*.

⁷⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁷⁰ *Ivi*, p. 95.

⁷⁷¹ *Ivi*, p. 97.

necessità. È l'ordine, affatto come gli altri, che designa «l'impalpable, l'irreprésentable possibilité pour l'Ordre mét empirique d'être autre qu'il n'est – à savoir: autre que ce qui est déjà autre-que-l'empirie [...]»⁷⁷². Eppure, la sola possibilità, certo impensabile, che la metempiria sia tutt'altra è ciò che apre il varco per la filosofia prima. La nozione chiave è, di nuovo, quella di *contingenza*⁷⁷³. Tanto l'empirico quanto il metempirico si rivelano entrambi contingenti: né l'uno né l'altro ha in se stesso il fondamento della propria esistenza e della propria sussistenza. Infatti, come l'empiria non è né in virtù di se stessa né della metempiria che semplicemente la regola ma non la fa essere, allo stesso modo le leggi metempiriche non trovano in sé la ragione della propria sussistenza e della propria validità. Necessarie in quanto sussistenti, la loro sussistenza in quanto *queste* leggi non è di per sé necessaria⁷⁷⁴. Il ragionamento di Jankélévitch è il seguente. Se *metallogicamente* si intravede la possibilità che tali leggi siano *autrement* e se, al tempo stesso, *logicamente*, si prova che questo *autrement* non è mai attualizzato perché tali leggi si impongono al logos come leggi *immutabili*, ciò significa che l'*autrement* è scartato in virtù di un ordine altro dal metempirico stesso. In altri termini, a conferire a ciò che *metallogicamente* – ma non metempiricamente – potrebbe essere tutt'altro il fatto «d'*être ainsi*», cioè il fatto «d'*être tel* plutôt que tout autrement»⁷⁷⁵, non può essere una necessità ancora metempirica: «par quelle autres nécessité cette nécessité à son tour

⁷⁷² *Ibidem*.

⁷⁷³ Su questo punto, Giorgio Rognini, che separa radicalmente la nozione di contingenza e quella di gratuità, afferma: «In Jankélévitch, invece, pur filosofo della creazione, la contingenza non “inizia” al metafisico, né a partire dall'empirico, dal sentimento, né a partire dal metaempirico, dalla ragione» (G. ROGNINI, *Contingenza, caso, gratuità. Note a partire da Vladimir Jankélévitch. I*, in «Humanitas» XLVI(1991), n. 3, p. 388. L'affermazione mi sembra condivisibile solo se si intende quel «né a partire dall'empirico [...] né a partire dal metaempirico» come un risalire all'Assoluto servendosi delle categorie dell'empirico e del metempirico. Se invece si intende dire che la contingenza non ha, *tout court*, alcun ruolo nella costruzione della filosofia prima di Jankélévitch, allora, la posizione di Rognini non mi sembra altrettanto condivisibile. È proprio prendendo coscienza della contingenza del *fatto* dell'empiria, nella morte, e del *fatto* della metempiria, nella nichilizzazione delle essenze, che si intravede il *tutt'altro ordine*. E d'altro canto, il *tutt'altro ordine* è ciò fa di tale contingenza una *gratuità*: empiria e metempiria sono contingenti nel senso che non hanno in sé la propria ragione d'essere e che sono posti dall'Atto originario che, si vedrà, li fa essere liberamente e in assenza di ragioni necessitanti. Che li fa essere dunque gratuitamente. L'aver separato contingenza e gratuità, allora, mi sembra il vero punto discutibile che sta all'origine dell'affermazione di Rognini.

⁷⁷⁴ Cfr. *Philosophie première*, cit., p. 169: «[...] quand on envisage l'effectivité gratuite de ces axiomes et non plus la légalité immanente dont ils sont le principe».

⁷⁷⁵ *Ivi*, p. 97.

pourrait-elle bien être conditionnée?»⁷⁷⁶. A fondare la metempiria, benché, si vedrà, in senso non sostanziale, non può che essere un *tutt'altro ordine*. Data la possibilità non solo per gli enti ma anche per le essenze di essere altrimenti e constatato che questa possibilità è respinta dall'eternità, allora, non può che essere in virtù di un *altro ordine* che le essenze sussistono tali quali sono e che, di conseguenza, gli enti sono secondo quanto le verità eterne stabiliscono. Questo tutt'altro ordine è l'ordine, certo *sui generis*, che «fait exister la consistance inexistante de l'essentialité [...]»⁷⁷⁷ e che, tuttavia, «n'est pas lisible dans le texte de la métempirie»⁷⁷⁸ proprio perché ne è l'*origine*. Tale tutt'altro ordine, cioè, è l'ordine della *creazione*: tanto l'empiria quanto le essenze sono *poste* da quel far-essere originario che per Jankélévitch è la creazione divina o, si vedrà, Dio stesso.

Ricostruire la metafisica jankélévitchiana della creazione ed entrare nel campo della filosofia prima, allora, non significa altro se non abordare quel «sujet scabreux qu'est Dieu lui-même»⁷⁷⁹ e rendere ragione della fisionomia sull'Assoluto quale viene delineata nella seconda parte di *Philosophie première*.

Per farlo, occorre soffermarsi sulla nozione di *creazione*, a partire dalla definizione più completa ed esaustiva che Jankélévitch ne dà nel capitolo dedicato a *La voie négative*:

la création est négative comme non-essence et non-être: ni elle n'admet la subsistance, continuité et sempiternité noétique, ni elle n'occupe de volume dans l'espace; mais elle est positive surtout, en ce qu'elle est *l'inspiration infinie et l'acte inexistant d'"existentifier"* avant toute limitation ou canalisation de ses possibles. Or, elle n'est pas non-essence comme l'est l'être empirique inessentiel, ni non-étant comme l'essence métempirique inexistante: elle est plutôt suessence et deux fois super-existence⁷⁸⁰.

Come si evince da queste poche ma decisive righe, tre sono le nozioni chiave che Jankélévitch mette in campo per elaborare la propria metafisica della creazione: la nozione di atto, quella di far-essere e quella di far-essere senza essere. Così che, sinteticamente, si potrebbe dire che la creazione per Jankélévitch è *l'atto di far-essere*

⁷⁷⁶ *Ivi*, p. 98.

⁷⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁷⁸ *Ivi*, p. 89.

⁷⁷⁹ *Ivi*, p. 121.

⁷⁸⁰ *Ivi*, p. 103, corsivo mio.

senza essere. Chiarire che cosa sia la *création* significa, di conseguenza, presentare ciascuna di queste tre nozioni e illuminare il senso della loro reciproca implicazione, per mostrare come l'intento ultimo di Jankélévitch sia di pensare la creazione come atto libero, cioè non predeterminato né da una necessità *ad extra* né da una necessità *ad intra*.

Innanzitutto, la creazione appartiene all'ordine dell'*atto*, cioè all'ordine del *fare* e non all'ordine dell'*essere*. Questa considerazione apparentemente ovvia, in realtà, contiene *in nuce* tutto il senso del progetto metafisico di Jankélévitch: si tratta di pensare la priorità dell'*acte* rispetto all'*être*, di pensare il principio come attività, come ἐνέργεια. In opposizione alla «philosophie de la chose»⁷⁸¹ che conosce solo «l'alternative tranchante du plein et du vide [...]»⁷⁸², si tratta, cioè, di riscoprire la primarietà di quel terzo-principio tra essere e nulla che costituisce la categoria sopra-categorica per eccellenza in grado di trascendere la dicotomia essere-nulla: «l'Action»⁷⁸³. Si tratta, cioè, di superare quel «dilemme de désespoir»⁷⁸⁴ rappresentato emblematicamente dall'interrogativo shakespeariano *To be or not to be*, per riconoscere, invece, che «au commencement de tous les commencements il y avait l'Acte»⁷⁸⁵. In particolare, tutta la filosofia prima di Jankélévitch è il tentativo, duplice, di ripensare il *fare* come dimensione originaria, o meglio come l'originario, e, alla luce di ciò, di ripensare l'Atto per eccellenza, cioè quell'Atto primo a partire dal quale ogni altro fare può essere detto atto. Ora, tale Atto che costituisce *le commencement* e che è l'atto nel senso eminente del termine è quello «qui pose un Plus, ou qui édifie quelque chose, ou qui crée de l'être, ou qui enrichit l'existence [...]»⁷⁸⁶. In altri termini, l'atto per eccellenza è la creazione in quanto atto di «faire exister»⁷⁸⁷ che Jankélévitch descrive mediante il neologismo leibniziano riportato da Louis Couturat nel testo del

⁷⁸¹ *Ivi*, p. 179.

⁷⁸² *Ibidem*. Cfr. anche *ivi*, p. 180.

⁷⁸³ *Ivi*, p. 179.

⁷⁸⁴ *Ibidem*.

⁷⁸⁵ *Ivi*, p. 185. Jankélévitch riporta in traduzione francese il celebre verso del *Faust* di Goethe «Im Anfang war die Tat». Si può dire, allora, che Jankélévitch si inserisce, certo in modo personale, in quella tendenza tipica di una certa filosofia francese che, a partire dal XIX secolo, riafferma il primato dell'atto sull'essere. Basti pensare all'aristotelismo francese di Félix Ravaisson, ma anche a personalità filosofiche come Henri Bergson, Maurice Blondel, Louis Lavelle e tanti altri (cfr. per esempio F. RAVAISSON, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, Vrin, Paris 1837-1846).

⁷⁸⁶ *Philosophie première*, cit., p. 165.

⁷⁸⁷ *Ivi*, p. 224.

1903⁷⁸⁸: è l'atto di «existentifier»⁷⁸⁹, cioè di porre «l'être de l'autre»⁷⁹⁰, di «faire être»⁷⁹¹. La creazione è l'evento originario in quanto evento efficace «qui dépose de l'existence»⁷⁹², in quanto «effectivité qui pose de l'effectif»⁷⁹³.

A ritornare in primo piano, allora, è la nozione di *effettività*, che costituisce il vero e proprio cardine concettuale della dottrina della creazione. E tuttavia, il termine *effettività* sembra caricarsi qui di un nuovo significato. Infatti, dicendo che la creazione è l'*effettività* che pone l'*effettivo* Jankélévitch sembra ammettere una doppia accezione del vocabolo, superando così l'univocità semantica che aveva contraddistinto il concetto di *effettività* nei primi capitoli del testo. A suggerirlo, in particolare, è una pagina di *Philosophie première*, in cui Jankélévitch parla di «une effectivité surgissante»⁷⁹⁴ e di «une effectivité congelée»⁷⁹⁵. La prima espressione, allora, designerebbe la *creazione* come efficacia che pone l'essere di qualcosa, cioè come *atto che fa* essere qualcosa di effettivo, mentre la seconda designerebbe *ciò che è* effettivo in quanto creato: l'«existence au participe passé passif»⁷⁹⁶. Ciò sembra ulteriormente riconfermato da due

⁷⁸⁸ Si tratta dell'espressione leibniziana «Est ergo causa cur Existentia praevaleat non-Existenciae, seu *Ens Necessarium* est EXISTENTIFIANS» (L. COUTURAT, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz. Extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre*, Félix Alcan, Paris 1903, p. 534).

⁷⁸⁹ *Philosophie première*, cit., p. 103. Cfr. anche *ivi*, 40.

⁷⁹⁰ *Ivi*, p. 183.

⁷⁹¹ *Ivi*, p. 233. Cfr. *ivi*, p. 224.

⁷⁹² *Ivi*, p. 224. Cfr. anche *Le-Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, 1, cit., p. 94; trad. it. cit., p. 63. Cfr. *Philosophie première*, cit., p. 224. Cfr. anche *ivi*, p. 93 dove Jankélévitch parla di «événement radical». Cfr. anche *Traité des vertus*, 1949, cit., p. 700; *L'innocence et la méchanceté*, cit., p. 299. Ancora una volta si tratta di un'idea di derivazione schellinghiana. Si ricorda, infatti, che per Schelling la creazione è l'evento per eccellenza in quanto evento che segna l'ingresso nella storia. Cfr. per esempio *SW*, XIII, p. 385; trad. it. cit., p. 643. Jankélévitch aveva riflettuto sulla centralità di tale nozione schellinghiana proprio nella sua tesi dottorale. Cfr. *L'Odyssée*, cit., pp. 4, 17, 129, 133.

⁷⁹³ *Philosophie première*, cit., p. 224. Altrove Jankélévitch parla anche di «effectivité vraiment fondatrice» (*ivi*, p. 156). Cfr. anche *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, 1, cit., p. 94; tra. it. cit., p. 63.

⁷⁹⁴ *Philosophie première*, cit., p. 224.

⁷⁹⁵ *Ibidem*.

⁷⁹⁶ *Ivi*, p. 178. Anche in questa seconda accezione, l'*effettività* è efficacia, ma il complemento diretto di questa efficacia non è più l'esistenza, come nel caso dell'*effettività surgissante*. Sono invece le *proprietà* di ciò che è esistente. Cfr. *Le-Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, 1, cit., p. 103; trad. it. cit., p. 69. Si può ragionevolmente ipotizzare che lo sfondo della riflessione jankélévitchiana su questo punto sia nuovamente la *Spätphilosophie* di Schelling e in particolare l'ottava lezione della *Begründung der positiven Philosophie*. Avendo pensato il Principio come «reine Wirklichkeit», Schelling può affermare: «ciò che deve raggiungere la realtà attuale deve invece anche partire dalla realtà attuale, e proprio dalla pura realtà attuale, dunque dalla realtà attuale che precede ogni possibilità» (*SW*, XI, pp. 315-316; trad. it. cit., *Introduzione filosofica*

elementi. Innanzitutto dal fatto che Jankélévitch utilizza il termine *quod* con due grafie differenti, *Quod* e *quod*⁷⁹⁷, che corrisponderebbero, simmetricamente, alle due effettività ora citate.

In secondo luogo, lo suggerisce anche l'affermazione secondo cui:

L'effectivité est un spectacle où l'on n'arrive jamais à l'heure, c'est-à-dire juste pour le lever du rideau: à quelque moment qu'on arrive, la représentation est toujours commencée⁷⁹⁸!

Se, come si è visto nel primo capitolo del presente lavoro, l'effettività è l'esponente di realtà che fa essere qualcosa, allora, non rimane altro modo di interpretare le righe qui riportate se non così: l'effettività di cui non si è mai contemporanei sarebbe l'effettività *surgissante*, di cui si conosce sempre e solo «la postériorité ou ultériorité»⁷⁹⁹, cioè l'effettività *congelée*. E tuttavia, la dottrina della creazione arriverà a mostrare che le due *effectivité* non sono in realtà che una sola effettività, che è *surgissante* o *congelée* a seconda di come la si considera. La continuità tra la prima e la seconda parte di *Philosophie première* a proposito dell'effettività è mantenuta, ma l'approfondirsi delle questioni inaugura la polisemia dei termini.

Lasciando per un momento da parte il problema del doppio significato dell'effettività – problema la cui soluzione potrà essere presentata solo una volta completata la ricognizione sulla creazione – occorre interrogarsi più da vicino circa quell'«effettivo» che la creazione fa essere e chiedersi in che cosa consiste. La risposta di Jankélévitch a questa domanda è duplice e costituisce un primo decisivo guadagno: la creazione, intesa

alla filosofia della mitologia, p. 119; cfr. anche *SW*, XIII, p. 162; trad. it. cit., p. 267). Mi sembra particolarmente interessante riportare una chiosa di Alexandra Roux su questo punto della filosofia schellinghiana che si potrebbe applicare, *mutatis mutandis*, a Jankélévitch: «l'effectivité de l'Être est suspendue à l'Effectivité sans potentialité qu'est le Principe comme tel» (A. ROUX, *Schelling l'avenir de la raison*, cit., p. 221).

⁷⁹⁷ Cfr. *Philosophie première*, cit., pp. 176, 244. Nella stessa direzione si muove anche il testo *Le-Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, in cui Jankélévitch dice di Dio, ovvero dell'atto creatore, che è «la quoddité radicale en tout quod» (*Le-Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, 1, cit., p. 103; trad. it. cit., p. 69).

⁷⁹⁸ *Philosophie première*, p. 176. Cfr. *ivi*, p. 215. L'immagine jankélévitchiana richiama il «post festum» della quinta lezione della schellinghiana *Begründung der positiven Philosophie* (cfr. *SW*, XIII, p. 91; trad. it., cit., p. 151). Jankélévitch si riferisce esplicitamente a questa espressione di Schelling nella tesi dottorale del 1933 (cfr. *L'Odyssée*, cit., p. 173).

⁷⁹⁹ *Philosophie première*, cit., p. 215.

come *poiesis*⁸⁰⁰, è la «positivité suprême»⁸⁰¹ che fa essere l'essente e sussistere l'essenza. È l'atto, cioè, che fa essere l'empirico e fa sussistere il metempirico: «le donneur d'existence fait exister à la fois l'essence, l'être-en-général et les être empiriques contingents [...]»⁸⁰². Creare significa non solo porre l'effettività di ogni singolo esistente, ma anche e primariamente porre l'esistenza di qualche cosa in generale, porre quel *fatto* che qualche cosa in generale sia su cui verteva la domanda metafisica di Leibniz. E, simultaneamente, significa anche porre la legalità intrinseca di questo esistente. L'atto creatore, cioè, crea anche, inventandole letteralmente dal nulla, le essenze: «poser l'essence comme existante du même coup et ne poser l'existence que comme essentielle, c'est cela créer!»⁸⁰³.

Dicendo che la creazione crea le essenze e non solo gli enti, Jankélévitch intende escludere che il fare originario sia preceduto da qualcosa e, nello specifico, intende escludere che la creazione possa essere pensata secondo lo schema platonico di un Demiurgo che plasma il reale a partire da archetipi eterni: «si la création créait l'étant (ὄν) sans créer au même instant l'essence (οὐσία) de cet étant, le prétendu miracle ne serait qu'un prodige païen, un prodige de métamorphose et de simple transmutation [...]»⁸⁰⁴. E Jankélévitch sta escludendo una qualsivoglia equiparazione tra la creazione e la demiurgia platonica per una ragione ben precisa: per salvaguardare l'assoluta *originarietà* dell'atto creatore. Agli occhi di Jankélévitch, infatti, se fosse preceduta da qualcosa – foss'anche semplicemente da modelli eterni come nel platonismo – la creazione cesserebbe di essere «commencement absolu»⁸⁰⁵, dove l'aggettivo «absolu» vale nel duplice significato di *originario* e di *sciolto da ogni relazione*. Il riferimento scelto da Jankélévitch per illustrare questo punto è, significativamente, il primo versetto della *Genesi*⁸⁰⁶:

⁸⁰⁰ Cfr. *ivi*, p. 102. Cfr. anche *Le-Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, 1, cit., p. 94; trad. it. cit., p. 63.

⁸⁰¹ *Philosophie première*, cit., p. 102.

⁸⁰² *Ivi*, p. 98.

⁸⁰³ *Ivi*, p. 218. Cfr. anche *ivi*, p. 225.

⁸⁰⁴ *Ivi*, p. 218.

⁸⁰⁵ *Ivi*, p. 173.

⁸⁰⁶ Adriano Fabris, a partire da questo e altri rimandi di Jankélévitch all'insegnamento biblico, afferma che «l'arrière-plan spécifiquement "religieux" qui caractérise la pensée de Jankélévitch remonte donc ici à la surface». E precisa poi che non si tratta di un'appartenenza diretta di Jankélévitch a «une dimension confessionnelle particulière». È piuttosto un riferimento ai temi e alle categorie della tradizione ebraico-cristiana, impiegate da Jankélévitch per affrontare la

Or c'est la Genèse non point le *Timée* ni la *Théogonie* qui commence par le commencement et qui affronte vraiment le mystère d'inchoation! C'est ainsi que le Créateur de la Genèse n'extrait pas la lumière réelle de la lumière possible, ne porte pas à l'acte une lumière en puissance [...] mais il crée du même coup et dans un seul acte la lumière effective des luminaires et la possibilité de la lumière ; dans le même instant, il crée la lumière possible [...] et il invente l'idée même de la lumière⁸⁰⁷.

In altri termini, non c'è che la *Genesi* che renda onore all'inizio assoluto, «car elle est γένεσις plutôt au sens de “Berechith” qu'au sens de processus [...]»⁸⁰⁸. Come lascia intuire il finale della citazione ora riportata, Jankélévitch sta respingendo non solo il modello platonico, ma anche ogni prospettiva che riduca la creazione a semplice *processo*, ivi compreso il processo causale:

La cause qui *produit* [...] certains effets conformément à certaines lois, mais ne décide pas de ces lois elles-mêmes ni du déterminisme général, la paternité qui *procrée* une progéniture à condition qu'un autre ait *pré-crée* avant elle le plasma germinatif nécessaire non pas même à la production, mais à la “reproduction”, l'artisan enfin qui réalise dans la matière l'idée conçue par un artiste: tous trois imitent très approximativement et dans les catégories empiriques [...] une position d'existence qui n'est position créatrice que parce qu'elle est ipso facto position de la possibilité de cette existence⁸⁰⁹.

questione filosofica fondamentale (A. FABRIS, *L'impossible relation avec l'absolu. À propos de Philosophie première de Vladimir Jankélévitch*, cit., p. 81).

⁸⁰⁷ *Philosophie première*, cit., p. 220. Cfr. anche *ivi*, p. 202 dove il discorso è il medesimo, benché non sia presente il riferimento esplicito alla *Genesi*.

⁸⁰⁸ *Ivi*, p. 195. L'eco è nuovamente schellinghiana. Si ricordi, infatti, il lungo passaggio della terza versione dei *Weltalter* in cui Schelling riflette sulla molteplicità di espressioni presenti nella versione ebraica di *Genesi* 1 e sulla relativa traduzione da parte dei *Septuaginta* con il greco ποιέω (cfr. *SW*, VIII, pp. 332-334; trad. it. cit., pp. 709-711). Su questo punto cfr. anche E. FRANZINI, *Grazia e creazione in Vladimir Jankélévitch*, in L. BOELLA (a cura di) *Seminario. Letture e discussioni intorno a Lévinas, Jankélévitch, Ricoeur*, Unicopli, Milano 1988, pp. 31-44.

⁸⁰⁹ *Philosophie première*, cit., p. 219. Cfr. anche *ivi*, pp. 187, 218, 223, 229. L'idea jankélévitchiana per cui la creazione pone non solo «la possibilité de l'effectivité», ma anche «l'effectivité de la possibilité» ricorda, certamente nella terminologia, la schellinghiana «aller Möglichkeit zuvorkommende Wirklichkeit» (*SW*, XIV, p. 341; trad. it. cit., p. 1445; cfr. anche *SW*, XIII, p. 162; trad. it. cit., p. 267). Mi sembra interessante segnalare, inoltre, che su questo punto è possibile rinvenire in Jankélévitch una riformulazione del tipico argomento bergsoniano sul possibile: «celui qui, du même coup, crée l'être et l'idée même de l'être, aura donc, après coup, rendu cet être possible a fortiori: car c'est après coup et par reconstruction rétrospective que l'être créé détache de soi dans le passé une idée de lui-même qui est sa possibilité, comme

La tesi cartesiana della libera creazione delle verità eterne⁸¹⁰, dunque, diviene un elemento indispensabile affinché, salvaguardando la portata «ousique et ontique»⁸¹¹ del verbo *créer*, sia garantita l'assoluta eterogeneità della creazione rispetto al fare empirico e all'«idéalité intelligible»⁸¹², ma, anche e soprattutto, affinché sia escluso un qualsivoglia vincolo dell'atto creatore rispetto a una necessità *ad extra*. Prendendo le distanze da Platone – ma anche dalla *Teogonia* di Esiodo⁸¹³ e da ogni paradigma della causalità – Jankélévitch sta di fatto affermando che l'atto creatore è veramente tale solo se non è preceduto da nulla, cioè se è, letteralmente, *ex-nihilo*⁸¹⁴. A patto che questo *nilhil* non sia inteso come «quelque lieu préexistant (χώρα) et comme une salle d'attente pour les possibles [...]»⁸¹⁵, ma come *rien* assoluto. E il nome che designa, in positivo, questo sorgere dell'atto creatore dal nulla è *improvisation*⁸¹⁶: la creazione è invenzione radicale che «pose à la fois la possibilité et l'effectivité»⁸¹⁷ e lo fa «d'un seul coup et

si le créature, en sens envers, était descendu du possible à l'acte» (*Philosophie première*, cit., p. 222). Mi pare importante evidenziare che questa riformulazione jankélévitchiana ricorda anche un passaggio della *Andere Deduktion* di Schelling in cui si legge: «È originale ciò di cui si ammette la possibilità solo quando se ne vede davanti agli occhi la realtà» (*SW*, XIV, 342; trad. it. cit., p. 1447).

⁸¹⁰ Cfr. *Philosophie première*, cit., pp. 169-170, dove Jankélévitch rimanda espressamente alla teoria cartesiana. Sull'idea della creazione delle verità eterne, cfr. anche *ivi*, pp. 92, 130, 202, 227. Cfr. anche *De l'ipséité*, in *Premières et dernières pages*, cit., p. 191.

⁸¹¹ *Philosophie première*, cit., p. 218.

⁸¹² *Ivi*, p. 224. Allo stesso tempo, specularmente, la dottrina della creazione come «création institutrice d'éternité» ribadisce e fonda, questa volta dal punto di vista propriamente positivo, quell'«existence gratuite et arbitraire» delle essenze che il capitolo *La Nihilisation des essences* aveva potuto introdurre in maniera solo negativa (*ivi*, pp. 224, 225).

⁸¹³ Cfr. *ivi*, pp. 193-195.

⁸¹⁴ Cfr. *ivi*, p. 195. Ne *Le Pur et l'Impur*, Jankélévitch dirà che l'atto creatore è «l'acte absolument prévenant et auquel rien ne préexiste» (*Le Pur et l'Impur*, p. 27; trad. it. cit., p. 19). Questa formula del 1960 esprime, in termini sintetici e semplificati, quanto Jankélévitch dice più ampiamente nel complesso paragrafo di *Philosophie première* intitolato *Préexistence et prévention*. È importante segnalare che è la medesima idea che compare in un passo della *Darstellung des philosophischen Empirismus* in cui Schelling, parlando di creazione *ex-nihilo*, richiama la formula latina «*creatio absque omni praexistente potentia*» (cfr. *SW*, X, 282; trad. it. cit., p. 211).

⁸¹⁵ *Philosophie première*, cit., p. 205.

⁸¹⁶ Jankélévitch aveva impiegato il termine *improvisation* già nel 1931 per presentare la dialettica bergsoniana tra istinto e intelligenza e che aveva riferito alla creazione musicale (cfr. *Henri Bergson*, 1931, p. 220). La stessa nozione ritorna anche nell'edizione del 1959 dell'*Henri Bergson* (cfr. *Henri Bergson*, 1959, pp. 156-157; trad. it., cit., p. 199) e nei testi consacrati alla musica (cfr. V. JANKÉLÉVITCH, *La rhapsodie: verve et improvisation musicale*, Flammarion, Paris 1955; cfr. V. JANKÉLÉVITCH, *La musique et l'ineffable*, trad. it. cit., p. 95; cfr. V. JANKÉLÉVITCH, *Liszt et la rhapsodie: essai sur la virtuosité*, Plon, Paris 1989).

⁸¹⁷ *Philosophie première*, cit., p. 228.

sans préexistence»⁸¹⁸. È l'operazione assoluta che si compie «dans le silence et dans le vide»⁸¹⁹.

È alla luce di queste considerazioni, allora, che si devono intendere le affermazioni di Jankélévitch a proposito dell'atto creatore come «super-existence»⁸²⁰, «sur-essence»⁸²¹ e «survérité»⁸²². Attingendo esplicitamente al linguaggio plotiniano – ma probabilmente anche a quello schellinghiano, benché in forma implicita⁸²³ – Jankélévitch esclude che i termini «suresstantialité, survérité, surcondition»⁸²⁴ vadano intesi secondo una concezione meramente «“empiriomorphique” de surenchère, de surclassement ou de record»⁸²⁵. Il prefisso «sur-», al contrario, ha un senso propriamente metafisico: il Fare originario è al di là dell'essere e dell'essenza in quanto è l'atto che fa essere le esistenze e le essenze e che, non solo non è predeterminato da nulla, ma non è a sua volta nulla di ciò che fa essere. Il discorso sulla trascendenza dell'Assoluto, che verrà a chiarirsi con il procedere delle argomentazioni, trova qui la prima anticipazione. Che la riflessione di Jankélévitch prosegua nel senso di una metafisica della sur-existence e sur-essence che è, di fatto, una metafisica della trascendenza – benché si tratterà di capire che significato dare a questo termine – lo testimonia anche una delle nozioni centrali di *Philosophie première*: la nozione di *décision*.

⁸¹⁸ *Ibidem*.

⁸¹⁹ *Ibidem*.

⁸²⁰ *Ivi*, p. 103.

⁸²¹ *Ivi*, p. 223. Cfr. anche *ivi*, p. 182. Il rimando è a PLOTINO, *Enneadi*, VI, 7, 16.

⁸²² *Philosophie première*, cit., pp. 87, 89, 90, 92, 97, 180.

⁸²³ Nonostante il rimando sia a Plotino, si può ipotizzare che Jankélévitch avesse in mente anche i termini schellinghiani *Überseyende* e *Überwirkliche* (cfr. per esempio *SW*, VIII, pp. 234, 238; trad. it. cit., pp. 491, 501; cfr. *SW*, XI, p. 570; trad. it. cit., p. 617; cfr. anche *SW*, XIII, pp. 128, 148; trad. it. cit., pp. 211, 245). Schelling impiega anche la nozione di *Überexistierende* cui il *super-existant* di Jankélévitch sembra richiamarsi (cfr. *SW*, XII, pp. 58, 200; *SW*, XIII, p. 150, trad. it. cit., p. 240; *SW*, XIV, p. 350; trad. it. cit., p. 1461). D'altro canto, Jankélévitch ha ampiamente meditato il lessico schellinghiano nella tesi dottorale (cfr. *L'Odyssée*, cit., p. 177). Che Jankélévitch potesse aver colto un punto di similitudine tra Plotino e Schelling è probabile anche per un'altra ragione. È Schelling stesso che, nella prima versione dei *Weltalter*, rimanda all'*epékeina* di Platone e del neoplatonismo quando afferma: «In tutte le superiori e migliori dottrine è detto all'unisono che l'essere è già uno stato inferiore dell'essenza e che il primissimo stato incondizionato dell'essenza è *al di sopra* di ogni essere» (*Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813*, hrsg. von Manfred Schröter, Beck, Munich 1946, p. 14; trad. it. cit., *Le età del mondo* p. 29, corsivo mio).

⁸²⁴ *Philosophie première*, cit, p. 97.

⁸²⁵ *Ibidem*.

Il concetto di *decisione*, infatti, non solo riprende l'idea della non-predeterminazione dell'Atto creatore, ma accentua anche un punto ulteriore che diventerà via via più chiaro. Introdotta sul finire del quinto capitolo, la nozione di decisione viene assunta da Jankélévitch secondo l'etimologia latina del termine *decisio*: la decisione è la frattura radicale che separa il *rien* e l'*être* e non affatto l'atto di optare tra diversi possibili⁸²⁶. Che il significato sia questo lo si comprende se si guarda ai numerosi passaggi di *Philosophie première* in cui ricorre il termine⁸²⁷. Si noterà, infatti, che nella maggior parte dei casi Jankélévitch accosta il tema della decisione proprio a quello della creazione come posizione non preceduta da nulla. In altri termini, è parlando della creazione come «présupposition absolument inconditionnée»⁸²⁸ che Jankélévitch impiega il termine *décision*, così che quest'ultimo viene a indicare «le passage du rien au tout»⁸²⁹, la *coupure*, potremmo dire, che segna la «fission»⁸³⁰ tra essere e nulla. La creazione, allora, è decisione in quanto è il «mouvement thétique»⁸³¹ che, inventando letteralmente tutto, ivi compresi i possibili che non le preesistono, scinde definitivamente *être* e *rien*.

E tuttavia se la nozione di decisione sembra finalizzata principalmente a ribadire questo punto, si può ipotizzare che la scelta di questo termine da parte di Jankélévitch risponda anche a un'altra esigenza: pensare non solo l'originarietà della creazione, cioè, come si è visto, la sua *incondizionatezza*, ma anche pensare in positivo la *libertà* della creazione. A suggerirlo sono principalmente due elementi. Innanzitutto, se si guarda alle occorrenze del termine *décision* e dei suoi derivati in *Philosophie première*, si noterà che alcuni passi contengono qualcosa di più della semplice idea di frattura. Nel più significativo tra questi passi, collocato proprio al cuore del nono capitolo *La création*, si legge:

la décision divine est le point incandescent où la délibération, n'ayant plus de temps discursif à épeler ni de motifs préexistants à confronter, se consume instantanément, où la conception et l'exécution ne font plus qu'un

⁸²⁶ L'idea che la scelta tra possibili sia solo un grado inferiore della libertà e della decisione è un elemento tanto plotiniano quanto schellinghiano. Cfr. PLOTINO, *Enneadi*, VI, 8, 20; trad. it. cit., p. 1333. Cfr. *SW*, VII, p. 429; trad. it. cit., p. 98.

⁸²⁷ Cfr. *Philosophie première*, cit., pp. 186, 188, 199, 202, 212.

⁸²⁸ *Ivi*, p. 199.

⁸²⁹ *Ivi*, p. 196.

⁸³⁰ *Ivi*, p. 111.

⁸³¹ *Ivi*, p. 110.

seul miracle, où théorie et pratique ne sont plus qu'une seule improvisation et un seule "poésie"⁸³².

Se all'apparenza Jankélévitch sta semplicemente ritornando sull'idea della creazione come improvvisazione radicale, a ben vedere, questo passo consente di mettere a fuoco un punto cruciale: consente di individuare la provenienza del tema della decisione e, dunque, di comprendere qual è la direzione generale del discorso jankélévitchiano.

A proposito della provenienza di questa tematica, è significativo segnalare, in prima battuta, che il tema della decisione è estraneo alla filosofia di Plotino, cioè a colui che, a una prima lettura, sembra il principale – se non addirittura l'unico – referente di Jankélévitch in queste pagine di *Philosophie première*. Da quale retroterra, allora, Jankélévitch può aver mutuato tale problematica? L'ipotesi che mi sembra altamente plausibile è che tale retroterra sia la filosofia schellinghiana.

A suggerirlo sono due fattori. Per prima cosa, non senza importanza è il fatto che nella tesi di dottorato del 1933 Jankélévitch abbia individuato il tema della decisione come uno dei cardini della filosofia positiva: «Plus tard, jugeant rétrospectivement le système de l'Identité, Schelling lui-même le considérera comme un "philosophie négative" à laquelle manquait, comme il dit, une explication du "dass", c'est-à-dire de la *décision* soudaine, irrationnelle, dramatique par laquelle l'Absolu "s'incline"⁸³³. Il portato della filosofia positiva, cioè, sarebbe proprio l'idea che «pour obtenir un univers effectif, il faut poser d'abord une décision effective de le créer»⁸³⁴, cioè che il reale è tale solo perché «le Seigneur»⁸³⁵, con un atto che è una «décision dramatique et surprenante»⁸³⁶, ha mutato l'assenza in presenza. Ciononostante, il fatto che Jankélévitch abbia a lungo frequentato i testi schellinghiani sulla decisione è solo un primo indizio in favore della derivazione schellinghiana di questo tema.

Il secondo e determinante argomento a sostegno di questa ipotesi si trova, invece, proprio nel passo jankélévitchiano sopra citato. Nonostante Jankélévitch non rimandi esplicitamente a Schelling – né nella pagina di *Philosophie première* da cui sono tratte le righe in questione, né negli altri loci del testo in cui il tema ritorna – tuttavia, se si

⁸³² *Ivi*, p. 226. L'idea per cui il fare originario (*ur-machen*) con cui Dio fa il mondo è *poesia* è un'idea tipicamente schellinghiana. Cfr. *SW*, VIII, p. 333; trad. it. cit., p. 719.

⁸³³ *L'Odyssée*, cit., pp. 2-3, corsivo mio.

⁸³⁴ *Ivi*, p. 179. Cfr. anche *ivi*, p. 330.

⁸³⁵ *Ivi*, p. 129.

⁸³⁶ *Ibidem*. Cfr. anche *ivi*, pp. 94, 140, 153, 303.

guarda al contenuto di quel brano si può giungere alla conclusione certa che il referente di Jankélévitch sia proprio Schelling. Infatti, nell'estratto sopra riportato, Jankélévitch mette in primo piano un carattere della decisione che, negli altri passaggi sulla questione, era solo accennato: la decisione è «point incandescent» in cui la deliberazione si consuma «instantanément». Ora, questo carattere è esattamente quello che Schelling attribuisce alla decisione creatrice nei *Weltalter*:

Ora, però, non si può assolutamente pensare che nella Deità ci sia una coercizione, tutto deve riposare sulla suprema spontaneità. Dunque Dio, nella misura in cui egli è il No eterno, non può venire sopraffatto, solo può essere vinto dalla bontà a cedere all'amore, facendo Sé suo fondamento. Così dobbiamo rappresentarci l'andamento delle cose, e tuttavia non è pensabile che tutto questo sia effettivamente avvenuto. Infatti Dio, come il Sì, come il No e come l'unità di entrambi non è ancora che uno; non ci sono personalità separate. Dunque non si può pensare se non che tutto sia accaduto *come in lampo (im Blitz)* in cui tutto sia compreso come accaduto, senza tuttavia essere accaduto effettivamente⁸³⁷.

Alla luce di tutto ciò, allora, si può ragionevolmente pensare che l'«instantanément» e il «point incandescent» di Jankélévitch siano la traduzione del «wie im Blitz» di Schelling e che la *coupure* di cui si è detto sia la traduzione jankélévitchiana della schellinghiana *Scheidung-Entschließung*⁸³⁸.

L'aver individuato la derivazione schellinghiana di questo tema non solo è significativo per una maggior comprensione del testo di Jankélévitch, ma permette anche di chiarire preventivamente la direzione generale del suo discorso. Per farlo, occorre ricordare innanzitutto che, a partire dai *Weltalter* – e in particolar modo dalla versione del 1813 – il tema della decisione è elaborato da Schelling in diretta connessione con la questione della libertà della creazione: pensare la creazione come decisione, cioè, è la via schellinghiana per scongiurare l'idea di una scaturigine necessaria del mondo⁸³⁹. Lo si vede bene soprattutto nella terza versione dei *Weltalter*, dove lo sforzo di Schelling è di mostrare che Dio ha preso *in tutta libertà* la decisione di

⁸³⁷ *SW*, VIII, p. 304; trad. it. cit., p. 645, corsivo mio.

⁸³⁸ Schelling non manca di accostare *Scheidung* e κρίσις (cfr. *SW*, VII, p. 404).

⁸³⁹ Cfr. *SW*, VIII, pp. 244, 257, 308; trad. it., cit., pp. 515, 541, 653-655. Cfr. anche *Die Weltalter. Fragmente*, cit., p. 174. Cfr. anche *SW*, XIII, p. 306; trad. it. cit., p. 511.

rivelarsi⁸⁴⁰ e che il fine stesso di questa rivelazione è di mostrarsi come Colui che era libero di rivelarsi o di non rivelarsi⁸⁴¹. È, cioè, lo sforzo di pensare Dio come colui che è libero rispetto al proprio essere, quell'essere su cui Schelling ritornerà più volte nella *Spätphilosophie* meditando la Signoria di Dio e facendola consistere nella libertà suprema⁸⁴²: Dio è Signore dell'essere in quanto può, liberamente, assumere il proprio essere memorabile – *sein unvordenkliches Seyn*⁸⁴³ – o rinunciarvi in favore dell'essere del mondo. Ora, Jankélévitch stesso non ha mancato di riconoscere il nesso profondo tra decisione e libertà nella filosofia dell'ultimo Schelling, quando, nel 1933, ha affermato che «alors qu'il pourrait jouir tranquillement de soi-même dans sa majesté solitaire [...]»⁸⁴⁴, Dio sospende «son être immémorial»⁸⁴⁵ e decide di creare. Dunque, il fatto che il tema schellinghiano della decisione sia inscindibile dal problema della libertà, come Jankélévitch stesso ha evidenziato, e il fatto che Jankélévitch, dopo averlo lungamente meditato, lo abbia assunto nel suo testo più maturo e metafisicamente impegnato mi sembra suggerire un'ipotesi: lo sfondo più profondo – e perciò meno evidente – di queste pagine di *Philosophie première* è proprio la questione della libertà.

Se per il momento questa considerazione è solo ipotetica, a dimostrarne chiaramente la fondatezza teoretica saranno gli sviluppi interni alla riflessione di Jankélévitch. Infatti, se fino ad ora l'*ex nihilo* ha significato l'assenza totale di qualcosa di *pre-donné* cui la creazione sarebbe vincolata e da cui, dunque, sarebbe condizionata, il proseguire delle argomentazioni ne sveleranno un'accezione ben più impegnativa: radicalizzando il senso di questo *nihil*, Jankélévitch proverà a pensare la creazione non solo come far-essere non preceduto da nulla, ma anche come far-essere che *in sé* non è nulla. Ciò che Jankélévitch prova a rivendicare, cioè, è un totale antisostanzialismo dell'Assoluto. E per farlo compie una mossa teoretica tanto decisiva quanto carica di conseguenze. Identifica Dio con l'atto creatore: «[...] ce n'est pas la création qui est une fonction

⁸⁴⁰ Cfr. *SW*, VIII, p. 311; trad. it. cit., p. 659.

⁸⁴¹ Cfr. *SW*, VIII, p. 300; trad. it. cit., p. 637.

⁸⁴² Cfr. *SW*, XII, p. 89, dove Schelling argomenta che Dio è al di sopra del suo stesso essere rispetto al quale si muove – l'idea è quella di un'oscillazione dato l'impiego del verbo *schwingen* – con libertà sovrana.

⁸⁴³ *SW*, XIV, p. 350; trad. it. cit., p. 1461. Sulla nozione di *Unvordenkliches*, cfr. M. VĚTO, *La monstration de Dieu*, in G. BENSUSSAN, L. HÜHN, P. SCHWAB (hg.), *L'héritage de Schelling*, pp. 9-18; cfr. anche A. ROUX, *Schelling l'avenir de la raison*, cit., p. 149.

⁸⁴⁴ *L'Odyssée*, cit., p. 153.

⁸⁴⁵ *Ibidem*.

secondaire de Dieu, c'est Dieu qui est tout entier et uniquement création»⁸⁴⁶. Rifacendosi all'insegnamento di Bergson⁸⁴⁷ e affermando che Dio non è altro che «toute opération et pure production»⁸⁴⁸, Jankélévitch sorpassa lo schema classico per cui Dio *sarebbe*, e, in particolare, sarebbe l'*ens* sommamente perfetto della metafisica classica, e solo secondariamente *agirebbe*, così che la creazione sarebbe la forma eminente dell'agire divino. Così come, tutto al contrario dell'«Un de Parmenide» che «désigne la continuation éternelle de l'existant avec la plénitude des relations qui le composent»⁸⁴⁹, il Dio di Jankélévitch designa «par-delà cet existant, l'initiative qui le pose»⁸⁵⁰. Il Dio di Jankélévitch, cioè, è puro *operari*, non proceduto da alcun *esse*, nemmeno, si vedrà, dal suo stesso essere: l'adagio tomista *operari sequitur esse* è completamente rovesciato. Ovvero, *sic et simpliciter*, Dio è *Rien* e tutto il discorso di Jankélévitch sarà la progressiva illustrazione di questa affermazione secondo un climax ascendente: Dio non è una cosa, non è qualcuno, non è il Creatore e non è nemmeno sé.

Innanzitutto, Jankélévitch nega che l'Assoluto sia una cosa o un qualcuno e lo fa riferendosi a diversi passaggi plotiniani, tra cui, in particolare, *Enneadi* III, 8, 10 in cui si dice che l'Uno è «la potenza di tutte le cose» che, tuttavia, «non è alcuna di quelle cose di cui è principio [...]»⁸⁵¹.

⁸⁴⁶ *Philosophie première*, cit., p. 193. Cfr. anche *Le-Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, I, cit., p. 94; trad. it. cit., p. 63.

⁸⁴⁷ Jankélévitch cita in particolare le «formules frappantes» de *L'Évolution créatrice* e *Les Deux sources de la morale et de la religion*, per illustrare come l'Assoluto bergsoniano «n'est pas une chose mais une durée, une liberté et une vie; l'Absolu n'est rien de tout fait, il est un jaillissement créateur» (*Philosophie première*, cit., p. 184). Interessante sottolineare che, nel 1933, Jankélévitch avvicinava su questo punto la filosofia bergsoniana a Schelling. In una nota, infatti, Jankélévitch rimanda congiuntamente ai *Weltalter* e a *L'Évolution créatrice* (cfr. *L'Odyssée*, cit., p. 4, nota 3).

⁸⁴⁸ *Philosophie première*, cit., p. 186.

⁸⁴⁹ *Ivi*, p. 116.

⁸⁵⁰ *Ibidem*.

⁸⁵¹ PLOTINO, *Enneadi*, III, 8, 10; trad. it. cit., p. 525. Cfr. *Philosophie première*, cit., pp. 143, 151, 182. Su questo punto, mi pare interessante soffermarmi su una questione linguistica. Tra i vari passi plotiniani che Jankélévitch cita a proposito dell'Uno ce n'è uno in particolare che vale la pena di essere considerato. In due luoghi di *Philosophie première* Jankélévitch rimanda a *Enneadi*, VI, 7, 38 e, nello specifico, all'affermazione: «Ἔστι δὲ οὐδὲ τὸ “ἔστιν” [...]». Jankélévitch traduce questa formula plotiniana così: «Il n'est même pas *le* Cela-est» (*Philosophie première*, cit., p. 116, corsivo mio). Qualche pagina più avanti, Jankélévitch, commentando di nuovo questo passo delle *Enneadi*, dice che l'Uno plotiniano «Il n'est même pas *le* “Il est” [...]» (*ivi*, p. 127, corsivo mio). Ora, la prima traduzione francese delle *Enneadi* stabilita nel 1861 e divenuta canonica riporta: «On ne doit même pas dire du Premier: “Il est”» (PLOTIN, *Les Ennéades de Plotin chef de l'école néoplatonicienne*, traduites pour la première fois en français, accompagnées de sommaires, de notes et d'éclaircissements et précédés de la

In secondo luogo, Dio non è nemmeno quel qualcuno eminente che è il Creatore⁸⁵². Dell'Assoluto, cioè, non si può dire che sia «celui qui fait être»⁸⁵³. Parlare in questi termini, infatti, significherebbe ricadere in quella precedenza dell'essere sul fare che Jankélévitch esclude per una ragione ben precisa: se Dio fosse qualcosa, foss'anche «celui qui fait être l'être»⁸⁵⁴, Dio «ne serait plus libre d'être ou n'être pas»⁸⁵⁵. Il che, agli occhi di Jankélévitch, vorrebbe anche dire che Dio non sarebbe più il Primo: «il nous faudrait derechef questionner sur l'auteur de cet être déjà posé et sur le principe qui fait être ce qui fait être, et jamais n'en finirions»⁸⁵⁶. Se, infatti, pensare la libertà di Dio coincide con il pensarne l'originarietà, l'unico modo per fare di Dio l'atto primo e massimamente libero è pensarlo come il puro far-essere senza essere⁸⁵⁷ di cui si può solo dire che «n'existe pas»⁸⁵⁸. Con espressioni tratte dal linguaggio di Plotino⁸⁵⁹, ma anche dal lessico di Schelling e di Jacob Böhme, Jankélévitch afferma di Dio che *non* è, espressione nella quale il verbo *essere* deve essere assunto «au sens ontologique et absolu du verbe Être»⁸⁶⁰, cioè nel suo senso verbale e non nominale. Dio, cioè, «*est*

Vie de Plotin et des principes de la Théorie des intelligibles de Porphyre par M.N.Bouillet, Hachette, Paris 1861, tome troisième, p. 482). La differenza è sottile ma fondamentale. Jankélévitch, infatti, nel primo caso, rende il greco τὸ ἔστιν con l'espressione *Cela-est* preceduta dall'articolo determinativo *le* e, nel secondo, con l'espressione *Il est*, ugualmente preceduta dal determinativo. In altri termini, Jankélévitch introduce una sostanzializzazione che, di per sé, non è presente nel testo greco. Così facendo, Jankélévitch legge il passo di Plotino come se ad essere esclusa fosse la riduzione dell'Uno a cosa, cioè la reificazione dell'Uno. Nell'originale, invece, è in discussione il senso ontologico del verbo essere, cioè l'attribuzione dell'essere all'Uno, attribuzione che, in effetti, lo stesso Jankélévitch ha negato si possa riferire all'Assoluto.

⁸⁵² Per questo, allora, nel testo del 1957 *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque rien*, Jankélévitch può dire che «la psychologie du créateur et la morphologie de la créature ne peuvent donc remplacer la métaphysique de la Création» (*Le-Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, I, cit., p. 94; trad. it. cit., p. 63).

⁸⁵³ *Philosophie première*, cit., p. 187.

⁸⁵⁴ *Ivi*, p. 182.

⁸⁵⁵ *Ibidem*. Cfr. *ivi*, p. 231.

⁸⁵⁶ *Ivi*, pp. 182-183. Cfr. anche *ivi*, p. 187. Si può leggere in questo passo di Jankélévitch l'eco del plotiniano «È dunque necessario che esista il Principio creatore e che Primo e Creatore siano uno solo. Altrimenti, ci sarà bisogno di un altro principio» (PLOTINO, *Enneadi*, V, 3, 10; trad. it. cit., p. 837). Cfr. anche PLOTINO, *Enneadi*, VI, 8, 20; trad. it. cit., p. 1333.

⁸⁵⁷ Cfr. *ivi*, pp. 179, 187. Cfr. anche *Le-Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, I, cit., p. 103; trad. it. cit., p. 69. Cfr. anche *Les vertus et l'amour*, tome 2, cit., p. 322. Si tratta di un passaggio che Jankélévitch aggiunge nella seconda edizione del *Traité*.

⁸⁵⁸ Cfr. *Philosophie première*, cit., pp. 143, 151, 181.

⁸⁵⁹ Il riferimento è a PLOTINO, *Enneadi* V, 3, 12 e VI, 7, 38.

⁸⁶⁰ *Philosophie première*, cit., p. 182. Cfr. anche *ivi*, p. 151 dove si trova l'espressione corrispondente «[...] il n'“existe” pas, au sens épais et ontique du verbe “exister”».

*Rien*⁸⁶¹, dove questo *rien* non è da intendersi alla stregua del nulla «statique»⁸⁶² che la «philosophie de la chose»⁸⁶³ oppone all'essere, ma piuttosto alla stregua dell'*Ungrund* insondabile di Jacob Böhme di cui Jankélévitch, nel 1933, dice: «c'est un Rien qui est tout»⁸⁶⁴. È l'*Ungrund* che ritorna anche nel 1954 e che Jankélévitch presenta riferendosi questa volta all'adagio di Angelus Silesius «Die zarte Gottheit ist ein Nichts und Übernichts»⁸⁶⁵. È l'*Ungrund* straordinariamente prossimo al Dio che «non è effettivamente nulla in sé»⁸⁶⁶ della *Darstellung der philosophischen Empirismus* di Schelling. L'Assoluto jankélévitchiano è «tout entier dynamisme transitionnel et impalpable opération»⁸⁶⁷. È, con un'espressione che impiega ancora una volta un aggettivo tipicamente schellinghiano, la «positivité thétique»⁸⁶⁸ che pone e trascende al tempo stesso la «positivité ontique»⁸⁶⁹. Se con quest'ultima formula si deve intendere «la positivité [...] de la chose posée»⁸⁷⁰, *res posita*, con la prima, invece, si deve intendere la positività della pura posizione, *position ponens*, che in sé è «néant d'être»⁸⁷¹ e che, tuttavia, è la positività positiva per eccellenza in quanto posizione che «dit oui à l'univers de l'essence comme monde de l'esse pour que ce monde-univers de l'esse essentiel soit une fois posé [...]»⁸⁷². L'Assoluto jankélévitchiano è, come l'Uno di Plotino, la «cause purement causante»⁸⁷³ che non è «l'effet de rien»⁸⁷⁴. È la «présence effective»⁸⁷⁵ che fa essere tutto l'*étant*, pur senza essere niente di questo

⁸⁶¹ *Ivi*, p. 183.

⁸⁶² *Ivi*, p. 180.

⁸⁶³ *Ivi*, p. 179.

⁸⁶⁴ *L'Odyssée*, cit., p. 40.

⁸⁶⁵ A. SILESIUS, *Cherubinischer Wandersmann*, 1, III (citato in *Philosophie première*, p. 182; cfr. anche *ivi*, p. 102). Il riferimento a Silesius compare anche nella seconda edizione dell'*Henri Bergson* (cfr. p. 267; trad. it., cit., p. 335).

⁸⁶⁶ *SW*, X, p. 260; trad. it. cit., p. 188.

⁸⁶⁷ *Philosophie première*, cit., p. 182.

⁸⁶⁸ *Ivi*, p. 100.

⁸⁶⁹ *Ibidem*.

⁸⁷⁰ *Ibidem*.

⁸⁷¹ *Ibidem*. Per questo, allora, Jankélévitch, con un linguaggio doppiamente schellinghiano, qualifica la *positivité thétique* come «positivité «méontique» (*ivi*, p. 104).

⁸⁷² *Ivi*, p. 104.

⁸⁷³ *Ivi*, p. 127.

⁸⁷⁴ *Ibidem*.

⁸⁷⁵ *Ivi*, p. 145. Interessante notare che l'espressione jankélévitchiana è come esattamente speculare a un'espressione di Louis Lavelle ne *De l'Acte*, testo rispetto al quale *Philosophie première* non solo è coevo, ma è anche straordinariamente prossimo per linguaggio e per temi. Si tratta dell'espressione «efficacité de présence» (L. LAVELLE, *De l'Acte*, Aubier, Paris 1946, p. 17).

étant. È il «mystère sans nom»⁸⁷⁶ che è semplice *parusia*⁸⁷⁷, processo di profusione e scaturigine ontologica. È quell'atto semplice del quale si può solo dire che è *Lui-même*⁸⁷⁸ e che Jankélévitch presenta attraverso il celebre verso che chiude il *Faust* di Goethe: «Das Unzulängliche, Hier wird's Ereignis»⁸⁷⁹. Privato di ogni dimensione sostanziale, il Dio di *Philosophie première* non è «un substantif au nominatif»⁸⁸⁰, ma piuttosto «Verbe absolu par-delà tous adverbes»⁸⁸¹.

L'Assoluto, così, è la *pura operatio* che, priva di «toute congélation ou coagulation ontique»⁸⁸², coincide immediatamente con lo scaturire della creatura dal nulla. Ad esprimere nella maniera più efficace questa idea è la nozione, ancora una volta biblica, di *Fiat*, assunta da Jankélévitch proprio per illustrare la complessa dinamica della creazione come atto che fa essere senza essere: «le *Fiat* est la quasi-simultanéité, à la fois évanouissante et fulgurante, d'un *Facit* et d'un *Fit*»⁸⁸³. La voce verbale *Fiat* non solo ha il merito di rendere evidente che la creazione è un *fare*, ma anche e soprattutto di rendere evidente che questo fare è l'atto di «existentifier» la cui consistenza ontologica, potremmo dire, consiste semplicemente nel far sorgere la creatura: «le passage du *fiat* au *factum est* [...] c'est-à-dire de l'initiative la plus initiale au régime ontique de la chose, ce passage n'est pas une médiation, mais une coïncidence presque immédiate et une quasi-simultanéité»⁸⁸⁴. La questione del duplice significato della nozione di *effectivité* trova qui la sua spiegazione: in una prospettiva come quella di Jankélévitch in cui tutto il fare coincide con il venire all'essere della creatura, del *factum*, allora l'*effectivité surgissante* e l'*effectivité congelée* non possono che essere una sola e medesima effettività. I due aggettivi, cioè, mettono l'accento, da punti di vista differenti, su quelli che potremmo chiamare i due versanti di quel medesimo

⁸⁷⁶ *Philosophie première*, cit., p. 229.

⁸⁷⁷ Cfr. *ivi*, pp. 145, 152. Cfr. anche *Le-Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien, 1*, cit., p. 89; trad. it. cit., p. 60. Il termine è impiegato da Jankélévitch nella sua accezione plotiniana, come lui stesso chiarisce rimandando a diversi passi delle *Enneadi*.

⁸⁷⁸ *Philosophie première*, cit., pp. 124, 126.

⁸⁷⁹ *L'innocence et la méchanceté*, cit., p. 34.

⁸⁸⁰ *Philosophie première*, cit., p. 193.

⁸⁸¹ *Ibidem*.

⁸⁸² *Ivi*, p. 183.

⁸⁸³ *Ivi*, p. 186.

⁸⁸⁴ *Ibidem*. Cfr. anche *L'Irréversible et la nostalgie*, cit., p. 85.

dinamismo⁸⁸⁵ che è la creazione, sulla cui natura, paradossale, di *Faire-être sans être* Jankélévitch ritorna attraverso la presentazione di «trois métalogismes»⁸⁸⁶.

Se l'Assoluto è puro atto di creare, se cioè «celui qui fait être n'est pas lui-même, c'est-à-dire n'a pas l'être en commun avec la créature qui sera»⁸⁸⁷, ciò significa, innanzitutto, che «ce qui fait n'est pas ce qu'il fait»⁸⁸⁸. Rifacendosi a diversi passi di Plotino – a proposito dei quali richiama anche le riflessioni del maestro Emile Bréhier – Jankélévitch sta provando a illustrare il senso della *trascendenza*, quella trascendenza che, fin dalle prime pagine di *Philosophie première*, aveva indicato come il banco di prova del *sérieux métaphysique*: «l'être posé ne peut avoir pour principe que ce qui n'est pas lui»⁸⁸⁹. A salvaguardare il senso autentico della trascendenza, dunque, è quella dialettica negativa tra fare ed essere che esprime tutto il paradosso della filosofia prima⁸⁹⁰: è perché è «toute création»⁸⁹¹ e nient'altro che creazione che l'Assoluto jankélévitchiano «ne s'engage jamais lui-même [...] dans l'être déjà créé»⁸⁹². All'opposto di ogni forma di «transcendance réifiée comme l'être suprême du catéchisme»⁸⁹³ – tipica di quelle che Jankélévitch chiama «métaphysiques de la projection verticale»⁸⁹⁴ – la trascendenza dell'Assoluto jankélévitchiano è il suo «être par-delà» piuttosto che «par-dessus»⁸⁹⁵. Il senso di questa affermazione diventa chiaro proprio alla luce dell'identificazione Dio-creazione: Dio, che è il far-essere senza essere, è trascendente in quanto è «dynamisme sans forme» e «élan infini»⁸⁹⁶ che pone tutto ciò che esiste e sussiste senza essere niente di ciò che è posto. Compresa in questo

⁸⁸⁵ Una formula del *Traité des vertus* mostra particolarmente bene questo punto: «Seul le mystère de l'imprévisible création serait [...] mystère de *synthèse radicale*, de commencement absolu et d'avènement à l'effectivité» (*L'innocence et la méchanceté*, cit., p. 222, corsivo mio).

⁸⁸⁶ *Philosophie première*, cit., p. 188.

⁸⁸⁷ *Ivi*, p. 187.

⁸⁸⁸ *Ivi*, p. 188.

⁸⁸⁹ *Ibidem*.

⁸⁹⁰ *Ivi*, p. 99.

⁸⁹¹ *Ivi*, p. 184.

⁸⁹² *Ibidem*. L'assonanza con un passo della quattordicesima lezione della prima parte della *Philosophie der Offenbarung* è evidente: «[...] il mondo sorge da un processo posto da Dio, ma si tratta di un processo nel quale Dio stesso non entra (nicht eingeht)» (*SW*, XIII, p. 292; trad. it. cit., p. 489).

⁸⁹³ *Philosophie première*, cit., p. 157.

⁸⁹⁴ *Ivi*, p. 159.

⁸⁹⁵ *Ibidem*.

⁸⁹⁶ *Ibidem*.

senso, allora, la trascendenza può ben accompagnarsi all'immanenza⁸⁹⁷: la creazione è il dinamismo insito nel reale come spinta, come scarto continuo, cioè come «dépassement infini»⁸⁹⁸, che è sempre al di là di ogni *res posita*.

Ad aver reso onore a questo senso della trascendenza, ovvero alla trascendenza come «acte même de transcender»⁸⁹⁹, è stato Plotino ed è nel suo *sillage* che Jankélévitch prosegue nella presentazione del secondo metalogismo: «ce qui donne donne ce qu'il n'est pas... puisqu'en fait il n'est rien; a fortiori ce qui donne donne ce qu'il n'a pas, car ce qui n'a pas d'être à plus forte raison n'a pas d'avoir»⁹⁰⁰. La nozione chiave, in questo caso, è quella di «Générosité»⁹⁰¹: il puro far essere «sans avoir ni être» è l'atto di donare che è generosità radicalmente altra da ogni forma di generosità empirica⁹⁰². Se quest'ultima non può che donare ciò che ha – e tale sarà precisamente la condizione in cui riversa l'uomo – quella donazione eminente che è la creazione, invece, è «véritable donation thaumaturgique qui crée ses présents au fur et à mesure qu'elle les donne»⁹⁰³. È, cioè, la generosità per eccellenza in quanto movimento di donazione che, «en même temps que donateur», è «créateur du don»⁹⁰⁴. Se nel caso del primo metalogismo è la

⁸⁹⁷ L'idea di una trascendenza non in contraddizione con l'immanenza è tipica di autori come Jean Wahl, Emmanuel Lévinas e Louis Lavelle, autori le cui riflessioni non sono certamente sconosciute a Jankélévitch. Tra i tanti testi che si potrebbero citare, cfr. L. LAVELLE, *De l'Acte*, cit., pp. 144, 147, 148; cfr. J. WAHL, *Petite histoire de l'existentialisme*, Aubier, Paris 1947, pp. 33-37; cfr. E. LÉVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1967, trad. it. di F. Sossi, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Raffaello Cortina, Milano 1998 (cfr. p. 237, dove Lévinas cita in nota Wahl).

⁸⁹⁸ *Philosophie première*, cit., p. 159.

⁸⁹⁹ *Ibidem*. Cfr. anche *ivi*, p. 157: «ni les animaux, ni les montagnes, ni les rivières, ni aucune créature en sa visibilité, positivité ou morphologie naturelle ne me parlent de Dieu, mais ils me disent seulement: montagne, maison, rivière, et détaillent [...]».

⁹⁰⁰ *Ivi*, p. 189. Si tratta della ripresa, quasi letterale, di alcuni passi di *Enneadi* VI, 7, 15 e di *Enneadi* VI, 7, 17. Cfr. PLOTINO, *Enneadi*, VI 7, 15, 20; trad. it., p. 1241; Cfr. PLOTINO, *Enneadi*, VI 7, 17, 4-5; trad. it., p. 1243. Jankélévitch tornerà su questo tema anche nella seconda edizione del *Traité des vertus* (cfr. *Les vertus et l'amour*, tome 1, cit., p. 140).

⁹⁰¹ *Philosophie première*, cit., p. 189. Cfr. anche *Le Pur et l'impur*, cit., pp. 27-28; trad. it. cit., p. 19.

⁹⁰² La distinzione tra una *generosità metempirica* e una *generosità empirica* era già presente nella prima edizione del *Traité des vertus* e sarà mantenuta anche nella seconda (cfr. *Traité des vertus*, p. 522; cfr. *Les vertus et l'amour*, tome 2, cit., pp. 316-317). Da confrontare con PLOTINO, *Enneadi*, VI 7, 17, 3-9; trad. it. cit., p. 1243.

⁹⁰³ *Philosophie première*, cit., p. 191.

⁹⁰⁴ *Ivi*, p. 190. Jankélévitch esplicita questo punto soffermandosi su una questione in particolare: la relazione tra i valori e ciò che li pone. L'Assoluto è «la source et corne d'abondance de toutes les valeurs» che non ha essa stessa valore; è «le jaillissement irrationnel et thétique» che inventa i valori nell'atto stesso di porli come tali, cioè nell'atto di farli valere (*ivi*, p. 191). Jankélévitch, ritornando sulla questione, aggiunge: «l'acte prévenante crée lui-même la valeur qu'il donne, et

non sostanzialità dell'Assoluto che fonda l'idea di trascendenza, nel caso del secondo, invece, è la non sostanzialità unita all'assoluta «*prévenance*»⁹⁰⁵ dell'Atto creatore che fonda l'idea di una generosità propriamente metafisica.

Diretta conseguenza dei primi due metalogismi, allora, è che «ce qui donne a encore ce qu'il a donné»⁹⁰⁶. Rinviando ancora una volta alle metafore dell'«*émanatisme plotinien*»⁹⁰⁷, Jankélévitch sta pensando l'Assoluto come «*puissance génératrice non diminuée par la génération*»⁹⁰⁸. Se ogni dono empirico implica inevitabilmente la perdita di ciò che si è donato, nell'ordine tutt'altro della creazione, al contrario, non c'è traccia di «*appauvrissement*»⁹⁰⁹. E non c'è traccia di impoverimento proprio in virtù della trascendenza della *positio* rispetto a ogni *res posita*. La logica quantitativa dell'impoverimento e dell'arricchimento, cioè, è valida per il regno della finitezza e non è affatto applicabile all'«*arithmétique paradoxale*» della creazione: il «*Faire être sans Être ni Avoir*»⁹¹⁰, infinitamente povero se giudicato secondo la categoria dell'avere, è il movimento che, inesauribile, «*régénère miraculeusement*»⁹¹¹. L'immagine che Jankélévitch impiega, traendola da Plotino pur senza dirlo esplicitamente, è quella del «*rayonnement de la lumière*» che, contemporaneamente, è nella «*source lumineuse*» e nella «*pièce éclairée*»⁹¹², senza per questo mai esaurirsi.

Ora, qual è il punto che Jankélévitch sta progressivamente mettendo in luce attraverso la serie di argomenti qui ricostruiti e che costituisce il vero centro della sua metafisica della creazione? Mi sembra che la risposta si possa formulare in questi termini: la preoccupazione costante di Jankélévitch è evitare di ridurre Dio a

la crée non pour la donner, mais en la donnant. [...] le créateur est source vive de la valeur et position valorisante de toutes les valeurs» (*ivi*, p. 221).

⁹⁰⁵ *Philosophie première*, p. 198. È quanto Jankélévitch dice nel *Traité* con una formula particolarmente efficace: «[...] c'est le mystère même de la création que d'opérer dans le vide et dans le rien de toute propriété» (*Traité des vertus*, 1949, cit., p. 213; *Les vertus et l'amour*, tome 1, cit., p. 140).

⁹⁰⁶ *Philosophie première*, cit., p. 191.

⁹⁰⁷ *Ibidem*. Cfr. anche *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque rien*, 1, cit., p. 95; trad. it., cit., p. 64.

⁹⁰⁸ *Philosophie première*, cit., p. 191.

⁹⁰⁹ *Ivi*, p. 192.

⁹¹⁰ *Ibidem*.

⁹¹¹ *Ivi*, p. 193.

⁹¹² *Ivi*, p. 192. L'immagine si trova in *Enneadi* V, 3, 15. Per una presentazione sintetica della metafora della luce nelle *Enneadi*, cfr. S. ROUX, *La recherche du Principe chez Platon, Aristote et Plotin Procession et omniprésence du Principe*, Vrin, Paris 2004 e in particolare il capitolo intitolato *Les images plotiniennes et leur difficulté* del testo *La recherche du Principe chez Platon, Aristote et Plotin*.

qualsivoglia forma di essere e questa preoccupazione cela quella ancora più fondamentale di fare della libertà il Principio. Che questo sia il punto centrale diviene evidente in un luogo ben preciso della riflessione di Jankélévitch. Si tratta del punto che costituisce l'apice di quel climax ascendente di cui si è detto. Nel discutere il senso in cui Dio è *rien*, infatti, Jankélévitch si spinge fino a dire che Dio non è nemmeno se stesso: «Dieu ne coïncide même pas avec soi-même; [...] Dieu n'est même pas Dieu»⁹¹³, ma piuttosto è «au-delà de soi, autre que soi»⁹¹⁴. Ora, dicendo che Dio è così radicalmente *rien* da *non essere nemmeno sé*, Jankélévitch sta compiendo il passo decisivo per elaborare una filosofia prima che sia una metafisica della libertà: sta pensando la libertà dell'Assoluto rispetto al suo stesso essere.

A dimostrarlo chiaramente è la pagina di *Philosophie première* in cui Jankélévitch parafrasa il passo plotiniano di *Enneadi* V, 3, 13 a proposito dell'ineffabilità dell'Uno e lo contrappone ai versetti biblici che narrano il celebre episodio del rovetto ardente. La questione discussa è, a prima vista, quella del nome di Dio, ma in gioco c'è, ben più radicalmente, la libertà del principio o la libertà come principio. Lo si vede bene da quanto dice Jankélévitch a proposito della versione dei *Settanta*: traducendo il versetto 14 di *Esodo* 3 con la formula *Ego sum qui sum*, o nella sua versione greca, con Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν, la Scrittura farebbe dire a Dio tutto il contrario di quello che l'Uno di Plotino afferma di sé⁹¹⁵. Che la formula biblica sia tradotta come «*Je suis celui qui est*»⁹¹⁶ o «*Je suis celui que je suis*»⁹¹⁷, in entrambi i casi, il verbo *essere* avrebbe funzione copulativa, il che o renderebbe Dio «identique à la totalité immémoriale et sempiternelle de l'existant»⁹¹⁸ o lo chiuderebbe in una «tautologie»⁹¹⁹, dove per tautologia si deve

⁹¹³ *Philosophie première*, cit., p. 131.

⁹¹⁴ *Ivi*, p. 148.

⁹¹⁵ Su questo punto, cfr. P. HADOT, *Dieu comme acte d'être dans le néoplatonisme. A propos des théories d'E. Gilson sur la métaphysique de l'Exode*, in AA. VV., *Dieu et l'être. Exégèses d'Exode 3, 14 et de Coran 20, 11-24*, Paris 1978, pp. 57-63. Per un inquadramento della cosiddetta «metafisica dell'Esodo» Cfr. anche i testi gilsoniani: É. GILSON, *L'ésprit de la philosophie médiévale*, Vrin, Paris 1932, trad. it. di P. Sartori Treves, *Lo spirito della filosofia medioevale*, Morcelliana, Brescia 2009, capp. 1, 3, 4; É. GILSON, *L'être et l'essence*, Paris, Vrin 1948, trad. it. a cura di L. Frattini e M. Roncoroni, *L'essere e l'essenza*, Editore Massimo, Milano 1988, prefazione, cap. 3 e conclusione; É. GILSON, *Constantes philosophiques de l'être*, Vrin, Paris 1983, trad. it. di R. Diodato, *Costanti filosofiche dell'essere*, Editore Massimo, Milano 1993, capp. VII-VIII.

⁹¹⁶ *Philosophie première*, cit., p. 131.

⁹¹⁷ *Ibidem*.

⁹¹⁸ *Ibidem*.

intendere qui un vincolo necessario tra Dio e il proprio essere. All'esatto opposto, invece, l'Uno di Plotino rifiuta di dire tanto ὄν εἰμί quanto ὄν εἰμί⁹²⁰, per dire semplicemente «*Je suis, moi qui suis*»⁹²¹. In questo caso il verbo *essere* non ha più funzione di inerenza, ma è semplice dichiarazione d'essere, è «l'éternel indicatif présent»⁹²². Eppure, il rimando di Jankélévitch alla formula plotiniana di *Enneadi* V, 3, 10 per cui l'Uno potrebbe dire di sé solo «ἐμὶ ἐμὶ»⁹²³ o «ἐγὼ ἐγὼ»⁹²⁴ cela una preoccupazione che, di per sé, non è contenuta nel testo plotiniano cui Jankélévitch si sta riferendo. Infatti, quando Plotino fa dire all'Uno «sono sono» o «io io» sta affrontando una questione ben precisa: quella della conoscenza e del pensiero. E, nell'affrontare tale questione, conclude che dell'Uno non si può predicare il pensiero, nemmeno il pensiero di se stesso, pena il reintrodurre una qualche alterità e, dunque, una qualche molteplicità nell'Uno stesso. L'«ἐμὶ ἐμὶ», allora, rappresenta per Plotino la formula che meglio esprime la totale coincidenza dell'Uno con sé: l'autodefinizione dell'Uno non può effettuarsi nella forma della struttura proposizionale che distingue soggetto e predicato, ma tutt'al più nella ripetizione, cioè nella sola immagine linguistica in grado di suggerire la totale assenza di differenza in seno all'Uno stesso. Jankélévitch ripropone la medesima idea quando, rifacendosi espressamente alla visione plotiniana per cui l'Uno non ha «συναίσθησις»⁹²⁵, afferma che l'Assoluto «n'a pas de "semetipsum"»⁹²⁶ e attribuisce, così, il nome di «Innocence»⁹²⁷ a questa «grâce sans réflexion»⁹²⁸.

⁹¹⁹ *Ibidem*.

⁹²⁰ Il rimando è a *Enneadi* V, 3, 13.

⁹²¹ *Philosophie première*, cit., p. 131. È la traduzione che Jankélévitch dà del «ἐμὶ ἐμὶ» di PLOTINO, *Enneadi*, V, 3, 10; trad. it., cit., p. 839. Su questa tematica in Plotino cfr. C. BRUAIRE, *L'être et l'esprit*, PUF, Paris 1983, pp. 96-101.

⁹²² *Philosophie première*, cit., p. 132.

⁹²³ PLOTINO, *Enneadi*, V, 3, 10; trad. it. cit., p. 839.

⁹²⁴ *Ibidem*.

⁹²⁵ *Philosophie première*, cit., p. 129. Il rimando è a PLOTINO, *Enneadi*, V, 3, 10; *Enneadi* VI, 7, 38; *Enneadi* VI, 9, 6.

⁹²⁶ *Philosophie première*, cit., p. 126, da confrontare con PLOTINO, *Enneadi*, VI, 9, 6; trad. it. cit., p. 1351. Cfr. anche *Philosophie première*, cit., p. 128.

⁹²⁷ *Philosophie première*, cit., p. 129. La teoria della purezza come purificazione trova qui il proprio fondamento metafisico. Si ritornerà su questa questione nel prossimo capitolo del lavoro.

⁹²⁸ *Ibidem*. Mi pare importante segnalare l'assonanza con un passo dell'undicesima lezione della prima parte della *Philosophie der Offenbarung*: «Quella pura *potentia existendi* per sé posta va sempre anzitutto pensata, anche se solo per un momento, nel pieno non volere, e appunto perciò anche nel non sapere di se stessa. [...] Essa sarebbe come certe qualità umane, le quali

E tuttavia, Jankélévitch attinge a questo punto della riflessione plotiniana inserendolo anche in un altro discorso: se ne serve cioè per mostrare che l'Assoluto è *auto-posizione*. In altri termini, la formula di Plotino è assunta da Jankélévitch come esempio emblematico di un Assoluto «qui se pose lui-même»⁹²⁹, cioè di un Assoluto che non è vincolato nemmeno al suo stesso essere e che, dunque, «échappe à la nécessité d'être ce qu'il est»⁹³⁰. Ora, certamente questo punto non è assente nella dottrina plotiniana per cui l'Uno, che crea se stesso, è quello che ha *voluto* essere e Jankélévitch lo sa bene, dato che cita espressamente il passo delle *Enneadi* in cui l'Uno è detto βούλησις⁹³¹. D'altro canto, però, è altrettanto vero che l'idea secondo cui l'Uno «non è sottomesso nemmeno a se stesso»⁹³² compare solo in *Enneadi*, VI, 8, 13 e in *Enneadi* VI, 8, 21 e non ancora in *Enneadi* V, 3, 10, dove invece è presente l'«ἐμὶ ἐμὶ» su cui Jankélévitch sta riflettendo.

La questione diventa ancora più complessa se si tiene conto di un altro punto cruciale. Da un lato, infatti, Jankélévitch, rimandando all'«ἐμὶ ἐμὶ» di *Enneadi* V, 3, 10, sembra vedere nell'Uno plotiniano il prototipo di un Assoluto che si *auto-pone*, cioè che è libero perfino da se stesso. Cosa che sembra riconfermata anche da due passi del *Traité des vertus* in cui Jankélévitch, ritornando sull'Atto originario, dice che è «est-il incompréhensiblement libre de sa liberté elle-même»⁹³³. E in nota rimanda esplicitamente a Plotino⁹³⁴. All'esatto opposto, però, si trova un passo di *Philosophie première*, in cui Jankélévitch muove un rilievo critico a Plotino proprio a proposito della libertà dell'Uno rispetto a se stesso:

sussistono solo in quanto non si sappiamo. Così, l'innocenza cessa di essere innocenza se si sa come innocenza [...]» (*SW*, XIII, p. 225; trad. it. cit., p. 375). Jankélévitch aveva meditato questo passaggio della riflessione schellingiana nella tesi del 1933 (cfr. *L'Odyssée*, cit., p. 118).

⁹²⁹ *Philosophie première*, cit., p. 131.

⁹³⁰ *Ibidem*.

⁹³¹ Cfr. *ivi*, p. 199. Il rimando di Jankélévitch è a PLOTINO, *Enneadi*, VI, 8, 21.

⁹³² PLOTINO, *Enneadi*, VI, 8, 21; trad. it. cit., p. 1335.

⁹³³ *Les vertus et l'amour*, tome 2, cit., p. 263. La medesima espressione «libre de sa liberté même» ritorna anche in *Philosophie première*, benché non esplicitamente accostata al nome di Plotino (cfr. *Philosophie première*, cit., p. 183); nella seconda edizione del *Traité* (cfr. *L'innocence et la méchanceté*, cit., p. 91) e in *L'Irréversible et la nostalgie* (cfr. p. 330).

⁹³⁴ Nello specifico, Jankélévitch rimanda a *Enneadi* VI, 8. Nel *Traité des vertus*, Jankélévitch affermerà che in *Enneadi* VI, 8 che Plotino si è posto il problema della «liberté de Dieu» (*Le sérieux et l'intention*, cit., p. 56).

Plotin, pour qui Dieu est tout entier βούλησις, a cependant hésité à admettre que cette volonté puisse se vouloir autre qu'elle n'est: il recule donc finalement devant la vertigineuse hyperbole. Par rapport à ce toujours-au-delà, par rapport à ce *seigneur de l'être et du pré-être*, être et pré-être ne sont jamais que du posé, c'est-à-dire de l'en-deçà [...] ⁹³⁵.

Ora, come interpretare tutto questo? Si tratta semplicemente di un'unificazione da parte di Jankélévitch di tematiche che invece nelle *Enneadi* sono distinte e di una contraddizione nel giudizio jankélévitchiano su Plotino? O si tratta piuttosto di elementi che suggeriscono qualcosa di teoreticamente significativo ma non evidente a prima vista? A mio parere, il fatto che Jankélévitch associ temi che in Plotino sono sì presenti, ma non direttamente connessi è tutt'altro che casuale e irrilevante. Al contrario, si tratta di una mossa che non solo lascia intravedere l'intenzione più profonda di Jankélévitch – pensare la libertà di Dio rispetto a sé – ma che permette anche di formulare un'ipotesi di natura storiografica: a fianco all'esplicita influenza plotiniana si colloca la più sotterranea influenza schellinghiana. In altri termini, cioè, Jankélévitch, pur citando Plotino, starebbe andando oltre Plotino stesso e lo farebbe passando per la mediazione di Schelling. Se così fosse, allora, le difficoltà, e persino le apparenti contraddizioni che circondano la valutazione jankélévitchiana dell'Uno plotiniano, potrebbero essere spiegate guardando oltre la lettera del testo.

A sostegno di questa ipotesi si possono addurre tre argomenti principali.

Innanzitutto, è in Schelling che l'insoddisfazione per la traduzione greca e latina dell'ebraico «Ehjah asher'ehje» si accompagna, inscindibilmente, alla questione della libertà di Dio rispetto al proprio stesso essere e, dunque, della Signoria di Dio. Lo si vede bene se si guarda all'interpretazione schellinghiana di *Esodo 3, 14* nella terza versione dei *Weltalter*⁹³⁶, nella settima lezione della *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*⁹³⁷, ma anche nella seconda lezione della *Philosophie der Mythologie*⁹³⁸ e, infine, nell'undicesima e nella dodicesima lezione della prima parte

⁹³⁵ *Philosophie première*, cit., p. 199.

⁹³⁶ *SW*, VIII, pp. 255, 263; trad. it. cit., pp. 539, 557.

⁹³⁷ *SW*, XI, p. 171; trad. it. cit., p. 277.

⁹³⁸ Cfr. *SW*, XII, pp. 32-33.

della *Philosophie der Offenbarung*⁹³⁹. Il passo che meglio lo evidenzia viene dalla *Philosophie der Mythologie*, passo al quale Jankélévitch stesso rinvia ne *L'Odyssée*⁹⁴⁰:

in questo senso Dio è al di fuori dell'essere, al di sopra dell'essere, ma non è soltanto in se stesso *libero dall'essere*, pura *essenza*, bensì è anche libero *di fronte* all'essere, cioè pura libertà di essere o di non essere, di assumere un essere o di non assumerlo; il che è anche implicito nell'«Io sono colui che sarò». Si può anche tradurre: colui che *vuol* essere – io non sono ciò che è *necessariamente* (in questo senso), bensì il Signore dell'essere⁹⁴¹.

Alla luce di queste righe schellinghiane, allora, non mi sembra casuale che il passo in cui Jankélévitch muove il rilievo critico a Plotino riporti proprio l'espressione «*seigneur de l'être et du pré-être*». In altri termini, mi sembra possibile sostenere che quando Jankélévitch rinvia all'«ἐμὶ ἐμὶ» di Plotino come modello di libertà assoluta e lo contrappone al biblico *Ego sum qui sum*, in realtà, sta pensando a una libertà ben più radicale di quella ammessa dall'autore delle *Enneadi*.

Ciò mi sembra ancora più plausibile se si tiene conto che l'idea di un Dio «libre de sa liberté même», che Jankélévitch cita in riferimento a *Enneadi* VI, 8 e che sembra riconfermare la sua adesione totale a Plotino, è un'idea che, preparata dalla svolta del 1809, diventa assolutamente centrale nella *Spätphilosophie* schellinghiana proprio in connessione con il tema della Signoria di Dio⁹⁴². Tutto ciò, allora, sembra testimoniare un punto decisivo: è perché, sulla scia di Schelling, sta provando a pensare l'Assoluto come *seigneur de l'être* – calco dello schellinghiano *der Herr des Seyns* – che Jankélévitch si dice insoddisfatto della risposta negativa che Plotino dà alla domanda «Ἐδύνατο οὖν ἄλλο τι ποιεῖν ἑαυτὸν ἢ ὃ ἐποίησεν;»⁹⁴³.

Inoltre, che ci sia una mediazione schellinghiana lo suggeriscono anche altri due elementi. Innanzitutto, è possibile rintracciare una singolare coincidenza. Come si è detto, Jankélévitch cita, a proposito dell'autoposizione dell'Assoluto, la nozione

⁹³⁹ Cfr. *SW*, XIII, pp. 239, 270, 271; trad. it., cit., pp. 401, 451, 453.

⁹⁴⁰ Cfr. *L'Odyssée*, cit., p. 16.

⁹⁴¹ *SW*, XII, p. 33.

⁹⁴² Cfr. *SW*, IX, pp. 220, 225; cfr. *SW*, X, p. 21; *SW*, XIII, p. 93; trad. it. cit., p. 155. Sul tema della Signoria di Dio, cfr. anche E. BRITO, *La création selon Schelling. Universum*, cit., p. 317; cfr. A. ROUX, *Schelling l'avenir de la raison*, cit., pp. 84, 145, 155, 178; M. VÊTO, *La monstration de Dieu*, cit., pp. 11-16; M. VÊTO, *L'unicité de Dieu selon Schelling*, cit., pp. 94-96.

⁹⁴³ PLOTINO, *Enneadi* VI, 8, 21.

plotiniana di βούλησις. Non solo: in un passo del paragrafo intitolato *Le Faire-être se fait lui-même*, Jankélévitch cita anche i *Weltalter* di Schelling, di cui sembra proporre una vera e propria parafrasi quando afferma:

vouloir est non pas en dernière, mais en avant-dernière analyse la nature même de Dieu, si tant est que la «nature» de Dieu soit de vouloir: mais Dieu n'est Dieu que parce qu'il *veut* sa propre nature⁹⁴⁴.

Ora, se si tiene conto che Schelling stesso, nel dire che «Gott ist nicht wie es sich trifft, sondern wie er selbst wirkt und will»⁹⁴⁵, rinvia proprio a Plotino⁹⁴⁶, allora l'ipotesi che Jankélévitch risenta di alcuni motivi della *Spätphilosophie* schellinghiana, e ne risenta proprio mentre guarda a Plotino, sembra ulteriormente avvalorata⁹⁴⁷.

Infine, non meno irrilevante è il fatto che la critica jankélévitchiana a Plotino verte sul problema della libertà, ovvero sul medesimo punto che aveva destato tante perplessità in Schelling stesso. Basti pensare al confronto critico che Schelling intesse, in maniera costante, con la dottrina plotiniana dell'emanazione, giudicata insufficiente e insoddisfacente su una serie di punti, tra cui, significativamente, quello della libertà. In realtà, è altrettanto doveroso segnalare che il punto qui contestato da Jankélévitch – la libertà dell'Uno rispetto a sé – non trova esatta corrispondenza in Schelling, che discute primariamente della libertà della creazione⁹⁴⁸. E tuttavia Jankélévitch stesso ritornerà a sua volta sulla questione della libertà della creazione e, come Schelling, si dirà

⁹⁴⁴ *Philosophie première*, cit., p. 184, corsivo mio. Da confrontare con *SW*, VIII, pp. 244-245 e 261; trad. it. cit., pp. 513-515, 553. Cfr. anche *SW*, X, p. 259; trad. it. cit., p. 188.

⁹⁴⁵ *SW*, XII, p. 64.

⁹⁴⁶ Plotino aveva espresso questa idea in *Enneadi* VI, 8, 13 dicendo che «Egli è come volle» (VI 8, 13, 10; trad. it. cit., p. 1317) e in *Enneadi* VI, 8, 18.

⁹⁴⁷ In senso stretto, non si può parlare di una mediazione schellinghiana tra Plotino e Jankélévitch. Infatti, quando Jankélévitch affronta la questione dell'auto-posizione dell'Assoluto rimanda ai *Weltalter*, che, pur discutendo la dottrina neoplatonica, non richiamano espressamente il punto qui in questione. A farlo, invece, è il testo *Der Monotheismus*, dove Schelling si compiace di trovare in Plotino qualcosa di molto simile a ciò che lui stesso sta provando a pensare. Tuttavia, mi sembra comunque possibile parlare di mediazione almeno in senso lato: Schelling avrebbe fornito a Jankélévitch una serie di strumenti concettuali per vagliare più a fondo alcune delle questioni decisive delle *Enneadi*.

⁹⁴⁸ Basti pensare al *Bruno* in cui Schelling, discutendo del continuo passaggio dall'infinito al finito, lo dichiara non accettabile e introduce l'idea del salto e del distacco pensati secondo la categoria dell'isolamento e della separazione. Cfr. *SW*, IV, pp. 257, 263, 279, 293; trad. it. a cura di A. Valori, *Bruno, o il divino e naturale delle cose*, F.lli Bocca, Torino 1906, pp. 63, 69, 93, 107. Cfr. anche *SW*, VII, p. 191, in cui Schelling anticipa quanto dirà nelle *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (cfr. *SW*, VII, p. 355). Cfr. anche *SW*, VIII, pp. 255, 257; trad. it., cit., pp. 537, 543.

insoddisfatto del modo in cui Plotino ha pensato la relazione creatura-Creatore: «la création n'est pas une participation naturelle et intemporelle de la créature au créateur, comme chez le néo-platoniciens, mais une libre donation; non pas “necessitudo”, mais “datio” et “largitas”. Une libéralité»⁹⁴⁹. Jankélévitch inoltre, non ha mancato di evidenziare, nella tesi dottorale, che nella filosofia schellinghiana «le monde ne suit pas de la nature divine comme le corollaire procède nécessairement du théorème; le monde n'est pas une émanation ou un effet de Dieu»⁹⁵⁰. E, contemporaneamente, ha rilevato «l'aversion insurmontable qu'a toujours inspirée à Schelling l'“émanatisme” sous toutes ses formes, c'est-à-dire la doctrine selon laquelle le fini ne serait qu'un effluve («Ausfluss») de l'Absolu»⁹⁵¹. Queste affermazioni, allora, mi sembrano suggerire una conclusione: il rilievo critico di Jankélévitch sulla libertà dell'Uno rispetto a sé va pensato come un'estensione ulteriore e personale della critica schellinghiana a Plotino, critica che, d'altro canto, Jankélévitch stesso riprende. Tale rilievo, a sua volta, è reso possibile proprio dalla meditazione jankélévitchiana sulla filosofia dell'ultimo Schelling.

Al di là della complessità delle relazioni che legano Jankélévitch a Plotino e a Schelling – questione che si è potuta qui affrontare solo per sommi capi – l'intersezione tra il riferimento esplicito a Plotino e quello implicito a Schelling permette di individuare la questione decisiva nell'economia della metafisica jankélévitchiana della creazione: il Dio di Jankélévitch non è «obligé d'agir *selon* sa nature, pour cette bonne raison qu'il n'a pas du tout de “nature”»⁹⁵², cioè «Dieu est Dieu parce qu'il n'est pas tenu d'agir *divinement*»⁹⁵³. In altri termini, l'Assoluto di Jankélévitch è l'«Acte

⁹⁴⁹ *Traité des vertus*, 1949, cit., p. 505; *Les vertus et l'amour*, tome 2, cit., p. 287.

⁹⁵⁰ *L'Odyssée*, cit., p. 179.

⁹⁵¹ *Ivi*, p. 187. Cfr. anche *ivi*, p. 265. Jankélévitch rinvia a *Philosophie und Religion*, alle *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit e ai Weltalter*.

⁹⁵² *Philosophie première*, cit., p. 183. Da confrontare con PLOTINO, *Enneadi*, VI, 8, 7; trad. it. cit., p. 1307.

⁹⁵³ *Philosophie première*, cit., p. 183. Questa idea di Jankélévitch è la parafrasi quasi esatta di un passo plotiniano in cui si legge: «La natura del Bene è realmente la sua volontà: Egli non è sedotto né attratto dalla sua propria natura, ma sceglie liberamente se stesso, poiché non c'è nient'altro da cui Egli possa essere attratto» (PLOTINO, *Enneadi* VI, 8, 13; trad. it. cit., p. 1319). Mi sembra interessante segnalare che l'equiparazione jankélévitchiana tra natura e necessità a proposito dell'Assoluto sia, ancora una volta, un elemento tanto plotiniano quanto schellinghiano. Si può ipotizzare che il riferimento di Jankélévitch sia a *Enneadi* VI, 8, 4 e, in particolare, al passaggio in cui si legge: «Ma una natura semplice, una forza unitaria, che non abbia una parte in atto e una in potenza, come non sarebbe libera? Di essa non si può dire

purissime qui est au-delà de la fission de l'étant et du non-étant»⁹⁵⁴ e che che, dunque, «se pose lui-même “comme Dieu”»⁹⁵⁵. L'Atto originario è un decidersi, cioè un decidere di sé: «la position se pose elle-même drastiquement»⁹⁵⁶. Per il Dio sostanziale e libero da sé di Jankélévitch, «le Soi est toujours *res posita*»⁹⁵⁷: Dio, cioè, è *causa sui*⁹⁵⁸. L'ipotesi sopra avanzata per cui il tema della decisione avrebbe a che fare con la libertà della creazione trova qui la sua conferma.

Resta ora da chiarire un ultimo punto che è cruciale per il compimento della metafisica jankélévitchiana: qual è il nesso tra l'auto-tesi di Dio e il far-essere tutto ciò che è? La risposta di Jankélévitch, che richiama la dottrina plotiniana dell'Uno come creatore di sé⁹⁵⁹, è chiara. Si tratta di un unico e medesimo atto: «Dieu fait, et, en faisant, se fait; [...] Dieu se soulève lui-même continuellement hors du rien et se crée en

nemmeno che agisca secondo la sua natura, come essere e attività andassero distinti, dal momento che lassù essere e attività sono una sola cosa» (PLOTINO, *Enneadi* VI, 8, 4, 24-28; trad. it. cit., p. 1299). A questo, si può affiancare anche il passo di *Enneadi* VI, 8, 20: «Il suo atto non è dunque sottomesso alla sua essenza, ma è pura libertà e perciò Egli è se stesso per se stesso» (PLOTINO, *Enneadi* VI, 8, 20, 19-20; cfr. anche PLOTINO, *Enneadi* VI, 8, 7; trad. it. cit., p. 1307). Quanto a Schelling, invece, il testo cui Jankélévitch potrebbe far riferimento circa l'identificazione natura-necessità sarebbe la terza versione dei *Weltalter* (cfr. *SW*, VIII, p. 210, 249; trad. it. cit., pp. 439, 525). A proposito dell'idea jankélévitchiana per cui Dio non è e dunque non ha una natura, si può segnalare la prossimità anche con un passo schellinghiano della *Darstellung des philosophischen Empirismus* in cui si legge: «ogni cosa sostanziale ha a che fare con se stessa, è rinchiusa e affetta da se stessa» (*SW*, X, p. 259; trad. it. cit., p. 188)

⁹⁵⁴ *Philosophie première*, cit., p. 184.

⁹⁵⁵ *Ibidem*.

⁹⁵⁶ *Ivi*, p. 131.

⁹⁵⁷ *Ivi*, p. 185. È alla luce di questo discorso che si devono leggere due passi che sembrano effettivamente in contraddizione con la citazione ora riportata. Si tratta rispettivamente di un passo di *Philosophie première* e di un passo di *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque rien*. Nel primo si legge: «[...] il est lui-même, mais il n'a pas de “lui-même”». Allo stesso modo, nel testo del 1957 si legge: «Et comment ce qui n'a même pas de “soi” ni de noyau substantiel, et ne consiste en rien, pourrait-il résider ou reposer dans ce vide de lui-même?» (*Le Je-ne-sais-quoi et le Presque rien*, 1, cit., p. 95; trad. it. cit., p. 64). Se si tiene conto del fatto che l'accento, in questi due brani, è sul verbo *avere*, l'apparente contraddizione è facilmente spiegata: l'Assoluto non *ha* un sé, cioè non ha essere, ma *si fa*.

⁹⁵⁸ *Philosophie première*, cit., p. 185. Cfr. anche *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, 1, cit., p. 69; trad. it. cit., p. 45. Si tratta, evidentemente, di una nozione tanto plotiniana quanto schellinghiana che riconfermerebbe la tensione interna a queste pagine di *Philosophie première*: il discorso di Jankélévitch si muove, come una spola, tra questioni proprie del neoplatonismo e questioni proprie della filosofia schellinghiana. Lo stesso Jankélévitch aveva meditato la nozione di causalità circolare nel pensiero di Schelling nella tesi di dottorato (cfr. *L'Odyssee*, cit., pp. 130-131).

⁹⁵⁹ Cfr. PLOTINO, *Enneadi* VI, 8, 7; VI, 8, 13; VI, 8, 20;

créant»⁹⁶⁰. Si tratta, cioè, di un atto che è, simultaneamente, «ontogonie» e «théophanie»⁹⁶¹:

l'opération absolument prévenante et radicalement primordiale qui s'appelle Création a pour complément direct non seulement l'accusatif objectif de l'œuvre à venir, mais encore l'être même du créateur. L'opération étant constitutive non seulement des créatures, mais du créateur lui-même, il s'ensuit que l'être du créateur est opération à l'infini; cet être s'accomplit lui-même *cependant que* l'inexistant créateur accomplit l'être de sa créature ; ce qui pose l'un constitue l'autre [...]⁹⁶².

Si tratta, cioè, di un manifestarsi facendo, ma anche di un farsi manifestandosi: la posizione dell'alterità è posizione della stessa *positio ponens*, così che si potrebbe dire che la teofania di Jankélévitch è una teofania ontogenetica e teogenetica al tempo stesso. L'essere stesso del creatore, che è non essente nel suo puro fare, è coinvolto nel dinamismo della propria autocausalità: «Non seulement Dieu ne fait pas *parce qu'il est*, mais Dieu n'est qu'en *tant qu'il fait*. [...] tout son être est de *faire*»⁹⁶³. Il che significa che Dio è, letteralmente, *se-faisant* proprio nell'atto di *faire-être*.

Il nome proprio di questo porre, che è anche un porsi e viceversa, è «Amour»⁹⁶⁴. Alla domanda, cioè, «pourquoi Dieu a-t-il créé quelque chose? Pourquoi lui faillait-il, après tout, poser l'altérité plutôt que ne pas la poser?»⁹⁶⁵, Jankélévitch risponde facendo valere nuovamente quell'istanza di anti-sostanzialismo sottesa a tutta la sua filosofia prima:

en vérité, les vaines questions sur le Pourquoi sont la rançon de la théologie dogmatique et des préjugés substantialistes du sens commun. [...] Mais si l'Absolu est tout entier et purement opération, non seulement le Faire, prévenant tout Être, est création radicale, mais il n'y a plus à se demander

⁹⁶⁰ *Philosophie première*, cit., p. 184. Cfr. anche *ivi*, p. 131 dove la formula compare all'inverso: «la position [...] se posant, pose tous les participes-passés-passifs, tous les participes posés». Cfr. anche *ivi*, p. 190.

⁹⁶¹ *Ivi*, p. 185.

⁹⁶² *Ibidem*, corsivo mio.

⁹⁶³ *Ivi*, p. 231.

⁹⁶⁴ *Ivi*, p. 234.

⁹⁶⁵ *Ivi*, p. 229.

pour quels motifs la substance des substances, pouvant ne pas créer, a préféré créer. [...] Ainsi l'amour est une suffisante réponse⁹⁶⁶.

Sulla scia di Plotino, Jankélévitch pensa Dio come il Bene, cioè come «la Bonté même»⁹⁶⁷ a partire dalla quale ha senso parlare di ogni altro bene. E tuttavia Dio è il Bene non nel senso de «l'idée du Bien»⁹⁶⁸ o di una «chose substantielle ou concept formel»⁹⁶⁹, ma – per riprendere un'efficace espressione del *Traité des vertus* – nel senso, nuovamente tutto dinamico, di un «Absolu agissant et insondable qui n'est jamais hypostase abstraite ni catégorie déterminée ni genre statique»⁹⁷⁰. È il Bene come operazione, cioè, come «mouvement [...] tout efférent, centrifuge»⁹⁷¹ di cui Jankélévitch parlava già nel testo del 1938 *L'Alternative*. Si tratta, dunque, della Bontà che è tutta «en acte»⁹⁷². Ora, Jankélévitch identifica l'«activation de la bonté»⁹⁷³ e l'amore e ne conclude che «l'Absolu est tout entier bonté aimante»⁹⁷⁴. Dio è amore in quanto è «effusion créatrice»⁹⁷⁵:

la paradoxale identité de Dieu et de l'amour-charité que Jean affirme dans sa première Épître n'a pas d'autre sens: ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν. Dieu est, *ontologiquement*, Amour, car l'amour n'est rien d'autre que l'*opération* même de la bonté. [...] Il n'y a que l'amour qui soit ce «faire» pur et simple, cette impalpable position sans être. [...] Aussi, en disant que l'Amour est Dieu, ne risquons-nous pas de diviniser une divinité nouvelle: car l'amour n'est pas un «être» comme les autres... Une initiative absolument prévenante ne peut être que *création par amour*⁹⁷⁶.

In altri termini, l'amore, è il nome proprio di quel far-essere senza essere che è l'Atto originario e che, dunque, non solo è far-essere *dal nulla*, ma anche far-essere *per nulla*,

⁹⁶⁶ *Ivi*, pp. 230-231.

⁹⁶⁷ *Ivi*, p. 233.

⁹⁶⁸ *Les vertus et l'amour*, tome 2, cit., p. 205.

⁹⁶⁹ *Ibidem*.

⁹⁷⁰ *Ibidem*.

⁹⁷¹ *L'Alternative*, cit., p. 59.

⁹⁷² *Les vertus et l'amour*, tome 2, cit., pp. 172, 173.

⁹⁷³ *Ivi*, p. 173.

⁹⁷⁴ *Ibidem*.

⁹⁷⁵ *Ivi*, p. 305.

⁹⁷⁶ *Philosophie première*, cit., p. 234, corsivo mio. Il rimando è 1Gv IV, 8 e 16 e ritorna anche in *Les vertus et l'amour*, tome 2, cit., pp. 172, 205. Interessante segnalare che l'identificazione tra Dio e Amore, assente in Plotino, è invece un tema tipicamente schellinghiano che, preparato dalle riflessioni delle *Über das wesen der menschlichen Freiheit* e poi delle *Stuttgarter Privatvorlesungen*, diventerà decisivo della *Spätphilosophie*.

cioè *gratuitamente*⁹⁷⁷. L'amore è il nome, in positivo, di quella totale assenza di ragioni cui Jankélévitch mirava quando ha pensato la creazione come improvvisazione *ex-nihilo*, dove questo *nihil* è il nulla persino di Dio. Ed è anche il nome di quella generosità infinita e veramente metafisica che Jankélévitch ha illustrato attraverso i tre metalogismi della creazione⁹⁷⁸.

Ecco allora che ciò che la sezione negativa di *Philosophie première* aveva indicato come *contingenza* è ora fondato nel suo significato pienamente positivo; nel significato, cioè, di *gratuità*. Alla luce della metafisica della creazione, l'essere – nella duplice accezione di *étant* e di *essence* – si rivela come ciò che avrebbe potuto non essere e che, tuttavia, è posto da una decisione radicale e letteralmente immotivata: «[...] le miracle représenterait la limite absurde de l'effectivité en tant que cette effectivité advient comme un événement *décousu, initial et gratuit*, en tant qu'elle est le commencement pur, l'innovation soustraite à la continuation hypothétique des lois»⁹⁷⁹. La metafisica jankélévitchiana della creazione, allora, è il tentativo, paradossale, di fondare quella «gratuité de l'être»⁹⁸⁰ sulla quale il giovane Jankélévitch aveva lungamente meditato a partire dalla filosofia dell'ultimo Schelling⁹⁸¹. Ed è il tentativo di fondarla attraverso un *circulus sanus* tra creazione, amore e gratuità che ha il proprio centro propulsore nella libertà.

Per concludere, allora, ci si potrebbe chiedere se la metafisica jankélévitchiana della creazione come metafisica della libertà sia giunta fino al più completo compimento. A questo proposito, mi sembra di poter dire che Jankélévitch si muova come tra due poli, oscillando tra essi senza poter e voler trovare un punto d'arresto. Da un lato, la preoccupazione costante in *Philosophie première* è pensare la libertà come fondamento e principio, cioè pensare la creazione come atto radicalmente libero: il reale non è semplice *suite* de l'Assoluto che *découle* secondo un procedere necessario, ma è posto dalla libertà. La creazione è una vera e propria rottura di livello ontologico, è una libera chiamata del reale all'esistenza che – per Jankélévitch che ha meditato la filosofia

⁹⁷⁷ È il tema tanto plotiniano quanto schellinghiano per cui Dio non ha niente da guadagnare dal processo creatore.

⁹⁷⁸ *Philosophie première*, cit., p. 233.

⁹⁷⁹ *Traité des vertus*, 1949, cit., p. 357; *Les vertus et l'amour*, tome 1, cit., p. 389, corsivo mio.

⁹⁸⁰ *Traité des vertus*, 1949, cit., p. 463; *Les vertus et l'amour*, tome 2, cit., p. 210.

⁹⁸¹ Cfr. *L'Odyssée*, cit., p. 178. Lo stesso tema ritorna anche nelle due edizioni dell'*Henri Bergson* (cfr. *Henri Bergson*, 1931, cit., p. 258; cfr. *Henri Bergson*, 1959, cit., p. 202; trad. it. cit., p. 260).

schellinghiana – richiede di pensare Dio come libero perfino rispetto a sé. Che questa sia la preoccupazione jankélévitchiana lo testimonia il fatto che tutto il capitolo *La création* – ma anche quelli immediatamente precedenti che vi gravitano intorno – è lo sforzo continuo e crescente di pensare l'Assoluto come atto non preceduto da niente e auto-pontesi. E lo testimonia anche il fatto che Jankélévitch, pur attingendo a piene mani alla filosofia plotiniana, muove due rilievi critici a Plotino proprio sulla questione della libertà, dalla duplice angolatura della libertà dell'Uno in sé e del procedere della creatura dall'Uno. Questo, allora, come si è cercato di mostrare, dice che la libertà a cui Jankélévitch sta pensando nelle dense pagine di *Philosophie première* è una libertà più radicale rispetto a quell'interconnessione tra libero e necessario che vige ancora nel sistema plotiniano⁹⁸². È in questa direzione, allora, che Jankélévitch accentua temi come quello della decisione e del *Fiat*.

D'altro canto, tuttavia, mi sembra di poter dire che quella mossa teoretica che costituisce il perno originario di tutta la metafisica della creazione produca un esito ambivalente: da un lato garantisce che al principio vi sia la libertà, ma, dall'altro, depotenzia fortemente il senso stesso di questa libertà. La mossa teoretica in questione è l'identificazione che Jankélévitch pone tra Dio e la creazione e, di conseguenza, tra l'atto di Dio rispetto a sé (il farsi) e l'atto di creare (il fare altro). In altri termini, in una prospettiva come quella di Jankélévitch in cui Dio è la creazione e in cui l'atto mediante il quale Dio decide del proprio essere e l'atto mediante cui crea sono un solo e medesimo atto, dire che Dio è quello che vuole essere – e lo è senza essere pre-determinato e vincolato a nulla, nemmeno a sé – vuol dire, *ipso facto*, garantire la libertà della creazione *ab origine*. Così che, non mi sembra possibile obiettare, come alcuni fanno, che ci sia una necessità della creazione in Jankélévitch. E, tuttavia, è altrettanto vero che i due lati della libertà – quei due lati che Schelling aveva tenuto radicalmente distinti, benché non separati, e che sono la *libertà di Dio rispetto a sé* e la

⁹⁸² Cfr. L. LAVAUD, *La métaphore de la liberté. Liberté humaine et liberté divine chez Plotin*, in «Archives de Philosophie» 2012/1 (75), pp. 11-28; H. PAUL, *Le problème de la liberté chez Plotin*, in «Revue néo-scholastique de philosophie», 33(1931), n. 29, pp. 50-79; ID., *Le problème de la liberté chez Plotin (suite)*, in «Revue néo-scholastique de philosophie», 33(1931), n. 30, pp. 180-215; ID., *Le problème de la liberté chez Plotin (suite et fin)*, in «Revue néo-scholastique de philosophie», 33(1931), n. 31, pp. 318-339.

*libertà di Dio rispetto a ciò che gli è esteriore*⁹⁸³ – vengono a coincidere in Jankélévitch. E questo non senza conseguenze. In Jankélévitch, l'atto di Dio rispetto a se stesso è l'*auto-porsi creando*. E questo lo si vede bene anche da una considerazione meramente linguistica: in Jankélévitch il *creare* è sia l'atto di far-essere la creatura, sia l'atto con cui Dio si auto-pone⁹⁸⁴. Cioè, potremmo dire, non sembra esserci nessuno scarto, nessun intervallo tra l'atto di Dio in sé e l'atto di Dio *ad extra* (la creazione), quello scarto che Schelling, soprattutto nella *Spätphilosophie*, si è sforzato di pensare per poter garantire la libertà della creazione fondandola nella libertà di Dio rispetto al proprio essere. È quello scarto che Jankélévitch stesso ha ben messo in luce nel 1933 quando commenta: «Impossible de concevoir la liberté de Dieu si l'on ne se donne pas une transition, une distance quelconque entre son essence et son être [...]»⁹⁸⁵. Si tratta, cioè, di quel punto che emerge bene nella discussione schellinghiana della tesi di Newton secondo cui *Deus est vox relativa*, tesi rispetto alla quale Schelling prende progressivamente le distanze nel passaggio dalla filosofia negativa alla filosofia positiva⁹⁸⁶: Dio esiste in una condizione di autarchia ontologica integrale e opta liberamente per un agire (la creazione) che non aggiunge niente al suo essere⁹⁸⁷. Per Schelling, cioè, la libertà non sarebbe assoluta se non ci fosse un concetto di Dio che non implicasse alcun rapporto, ivi compresa la creazione. In Jankélévitch, invece, non

⁹⁸³ Cfr. C. CIANCIO, *Essere e libertà nell'ultimo Schelling*, in «Giornale di Metafisica», XXVI (2004), pp. 69, 87; cfr. M. VÊTO, *L'unicité de Dieu selon Schelling*, in J.F. COURTINE, J.F. MARQUET (sous la direction de), *Le dernier Schelling*, p. 96; cfr. M. VÊTO, *De Kant a Schelling. Les deux voies de l'idéalisme allemand*, Édition Jérôme Millon, Grenoble 1998, tome II, pp. 211, 404, 421-422, 447, 461; cfr. M. VÊTO, *La monstration de Dieu*, in G. BENSUSSAN, L. HÜHN, P. SCHWAB (hg.), *L'héritage de Schelling*, cit., p. 14.

⁹⁸⁴ È sulla scia di Plotino e non certo di Schelling che Jankélévitch afferma che «Dieu se crée en créant» (*Philosophie première*, cit., p. 190; da confrontare con PLOTINO, *Enneadi VI 8, 13, 55*; trad. it. cit., p. 1319; *Enneadi VI 8, 16, 21*; trad. it. cit., p. 1325; PLOTINO, *Enneadi VI, 8, 20*; trad. it. cit., pp. 1331-1333).

⁹⁸⁵ *L'Odyssée*, cit., p. 125.

⁹⁸⁶ Cfr. F.W. J. SCHELLING, *Initia philosophiae universae. Erlanger Vorlesungen WS 1820/21*, a cura di H. Fuhrmans, Bonn, Bouvier, 1969, p. 152; cfr. *SW*, X, p. 279; trad. it. cit., pp. 207-207; cfr. *SW*, XIII, pp. 292-293; trad. it. cit., pp. 487-489. Si tratta di una questione che Jankélévitch stesso conosce bene (cfr. *L'Odyssée*, cit., p. 85).

⁹⁸⁷ A partire dal corso del 1827/28 Schelling penserà Dio come «der Herr des Seins + dem Sein»: è Dio stesso che distingue ciò di cui è Signore dal se stesso che esercita la signoria, così che l'essere su cui esercita la signoria «non è di per sé l'altro, non è un essere veramente altro, ma è solo Dio che lo rende tale» (*System der Weltalter*, cit., pp. 107 e 119). E Schelling aggiunge: «[...] Ma che questo essere sia un essere che egli si è dato da sé, è possibile soltanto se Dio è libero da ogni essere» (*System der Weltalter*, cit., pp. 101-102). Cioè, Dio non è più *vox relativa*.

sembra esserci nessun altro atto di Dio che non sia creazione, così che Dio stesso si autopone creando e viceversa. Del Dio di Jankélévitch si può dire, cioè, quello che Plotino diceva dell'Uno: tutto il suo essere consiste nel creare. Così che è definitivamente esclusa o, meglio ancora, non realmente considerata la possibilità di un Dio geloso – per dirla ancora una volta con Schelling⁹⁸⁸ – cioè la possibilità di un Dio che, decidendo di sé, decida di rimanere solo⁹⁸⁹. Con l'identificazione tra Dio e l'atto creativo, la creazione di Jankélévitch non sembra veramente esposta al rischio della sua smentita da parte di un Assoluto che può scegliere sé senza scegliere il mondo. In Jankélévitch, questo rischio è solo intravisto per essere subito scartato⁹⁹⁰, così che la libertà si avvicina pericolosamente alla «spontanéité inaugurale»⁹⁹¹ e, congiuntamente, al «surgissement quasi-spontané de la créature»⁹⁹². La libertà di Jankélévitch è più quella di un *jaillissement* che quella veramente drammatica di un Dio che sceglie di abbassarsi, cioè di creare. A dimostrarlo è il fatto che l'immagine scelta per illustrare il mistero della creazione è quella, tutta vitalistica, dell'illuminazione e dell'irradiazione della luce. L'affermazione di Jankélévitch su Dio che «*pose l'être de l'autre [...] et nie son être propre*»⁹⁹³ è solo terminologicamente prossima alle pagine in cui Schelling presenta Dio come Colui che, potendo non creare, ha scelto di rinunciare al proprio essere come essere divino per manifestarsi, per porre un altro essere⁹⁹⁴.

Tutto ciò lo si vede bene se si considera in che termini Jankélévitch presenta il tema dell'amore in sede metafisica. Da un lato, Jankélévitch sta provando a pensare un senso alto dell'amore. Lo testimonia non solo il rimando alla prima lettera di Giovanni, ma anche un passo del *Traité des vertus*: «la débordante nature – le Dieu des panthéistes – gaspille et prodigue plus qu'elle ne donne; ses libéralités ne sont pas amour; ses largesses n'ont pas d'intention [...]. C'est une corne d'abondance et de surabondance, [...] mais aucun homme ne se sent plus spécialement visé ni concerné que n'importe

⁹⁸⁸ Cfr. *SW*, VIII, p. 266; trad. it. cit., p. 563. Cfr. *SW*, XII, p. 51. La questione della gelosia in riferimento all'Assoluto è anche plotiniana (cfr. PLOTINO, *Enneadi* V 4, 1, 35; trad. it. cit., p. 859). Per un confronto tra Plotino e Schelling su questo tema, cfr. W. BEIERWALTES, *Platonismus und Idealismus*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1972; trad. it. di E. Marmiroli, *Platonismo e idealismo*, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 142-143.

⁹⁸⁹ Cfr. *SW*, XIII, pp. 304-305; trad. it. cit., pp. 507-509.

⁹⁹⁰ Cfr. *Philosophie première*, cit., p. 230.

⁹⁹¹ *Ivi*, p. 202. Cfr. anche *L'Alternative*, cit., p. 59.

⁹⁹² *Philosophie première*, cit., p. 187.

⁹⁹³ *Ivi*, p. 183, corsivo mio.

⁹⁹⁴ Cfr. *SW*, XIV, pp. 352-353; trad. it. cit., *Filosofia della rivelazione*, p. 1465.

quel autre homme [...]»⁹⁹⁵. Jankélévitch, cioè, sta provando a pensare l'amore come radicalmente distinto da ogni forma di puro «écoulement naturel et continuel»⁹⁹⁶ ad opera di un principio sovrabbondante e, dunque, prodigo. E, tuttavia, se si guarda alla caratterizzazione che ne dà *Philosophie première*, si vede che l'amore non è altro che il nome positivo di quel fare originario che è la creazione. L'amore, cioè, è, sulla scia della filosofia intermediaria di Schelling, forza di espansione e di apertura. È comunicatività ed effusione, ma non un motivo per creare. Quella di Jankélévitch non è una una creazione *pour amour*, ma *par amour*. Non è l'*electio* della creatura da parte di Dio, ma è l'apertura stessa della creazione come dinamismo di profusione ontologica. Se il Dio di Schelling non ha bisogno di creare, ma ha delle ragioni per farlo, il Dio di Jankélévitch non ne ha bisogno e non ha nemmeno delle ragioni. L'amore, cioè, non è più il motivo per fare ciò che si potrebbe non fare (creare). A rigore, infatti, in una prospettiva come quella di Jankélévitch, non c'è nemmeno più da chiedersi *perché* Dio crea. C'è solo l'immediata circolarità del *pourquoi* e del *parce que* che non lascia spazio per un senso dell'amore altro dalla semplice assenza di ragioni. Per questo, allora, si potrebbe riferire a Jankélévitch l'osservazione critica che Claude Bruaire⁹⁹⁷ e Jean-Louis Chrétien⁹⁹⁸, richiamando entrambi le pagine di *Philosophie première*, formulano a proposito della generosità dell'Uno plotiniano. In una prospettiva come quella di Plotino, ma anche di Jankélévitch, per cui l'Assoluto dona ciò che non è e ciò che non ha, «l'idée de générosité fait problème»⁹⁹⁹. Diventa cioè difficile capire in che senso l'Assoluto doni, generosamente, qualcosa che non potrebbe comunque tenere per sé, dal momento che, in sé, tale Assoluto è *rien*. A ciò si aggiunge il fatto che questa generosità non è quella di un Assoluto che dona se stesso, ma di un Assoluto che dona ciò che lui stesso non è (l'essere). Si capisce bene allora perché l'amore di cui parla Jankélévitch non possa essere niente di più che diffusività senza ragioni e per nulla l'*inclinatio* di un Dio che, donando se stesso, eleva a sé la creatura.

In conclusione, mi sembra di poter dire che Jankélévitch riesce a salvaguardare la libertà della creazione, ma che, al tempo stesso, la depotenzia rispetto a quanto sarebbe

⁹⁹⁵ *Traité des vertus*, 1949, cit., p. 522; *Les vertus et l'amour*, tome 2, cit., p. 317.

⁹⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁹⁷ C. BRUAIRE, *L'être et l'esprit*, cit., p. 101.

⁹⁹⁸ J.-L. CHRÉTIEN, *Le Bien donne ce qu'il n a pas*, in J.-L. CHRÉTIEN, *La voix nue. Phénoménologie de la promesse*, Les Éditions de Minuit, Paris 1990, pp. 265-269.

⁹⁹⁹ *Ivi*, p. 266.

se la creazione fosse una possibilità esposta al rischio della non realizzazione, al rischio, cioè, di essere scartata da un Dio geloso che sceglie la solitudine. Pensare questa possibilità drammatica, tuttavia, avrebbe richiesto quella distinzione tra l'atto di Dio *ad intra* e l'atto di Dio *ad extra* che però Jankélévitch non ha potuto ammettere per una ragione ben precisa: ciò, ai suoi occhi, avrebbe significato pensare Dio come *être*. In definitiva, mi sembra di poter concludere che la metafisica jankélévitchiana della creazione come metafisica della libertà sia tutta sospesa a quell'istanza anti-sostanzialistica che riemerge, continuamente, nelle pagine di *Philosophie première*.

2.3. Il *Fiat* originario come decisione libera (II): l'*ipséité*

Quella ora ricostruita – di una libertà che si vorrebbe superiore alla spontaneità ma che, di fatto, non sembra esserlo del tutto – non è l'unica tensione interna di *Philosophie première* a proposito dell'Assoluto. Ne esiste almeno un'altra, sulla quale occorre soffermarsi in quanto costituisce il punto decisivo a partire dal quale sarà poi possibile inquadrare la filosofia morale di Jankélévitch nella giusta direzione. Come si proverà a mostrare, il senso di tale tensione è tutto giocato nella possibilità di una duplice interpretazione di quel «sans nome»¹⁰⁰⁰ che Jankélévitch impiega ripetutamente a proposito di Dio. Tale duplice interpretazione trova il proprio fondamento nel fatto che l'Assoluto è detto *pura operatio*, ma è detto anche *Ipse* e perfino *Ipse ipsissimus*. Da un lato, come si è mostrato nel paragrafo precedente, Jankélévitch concepisce Dio non come «un *substantif* au nominatif»¹⁰⁰¹, ma come puro verbo, cioè come operazione che fa essere le esistenze e le essenze e che, consistendo solo in questo far-essere, di per sé non è niente. Dio non è altro che «le nom de l'opération»¹⁰⁰². E tuttavia, a partire almeno dal capitolo di *Philosophie première* intitolato *Le Lui-même*, Jankélévitch, riprendendo la schellinghiana *Selbstheit*, parla di Dio in termini di *ipseità*. Così che, per comprendere la natura di questo puro fare che è Dio stesso, è necessario richiamare il significato del termine *ipséité* quale emerge nel paragrafo su *L'ipséité personnelle et*

¹⁰⁰⁰ *Philosophie première*, cit., pp. 229, 250. Cfr. anche *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, 1, cit., pp. 71, 74,; trad. it. cit., pp. 47, 49.

¹⁰⁰¹ *Philosophie première*, cit., p. 193, corsivo mio.

¹⁰⁰² *Ivi*, p. 183.

l'Ipse ipsissimus. A sua volta, la comprensione profonda di questo tema richiede di allargare lo sguardo all'articolo del 1939 intitolato *De l'ipséité*¹⁰⁰³, le cui argomentazioni contribuiscono a chiarire quale sia il punto veramente essenziale che induce Jankélévitch a mettere al centro di *Philosophie première* la nozione di ipseità e a presentare l'Assoluto come «ipséité des ipséités»¹⁰⁰⁴.

La definizione più completa – ancorché abbastanza oscura – di *ipséité* si trova proprio in *Philosophie première*. Impiegando quelle espressioni «scolastiques comme quiddité ou même haecceité»¹⁰⁰⁵ che nell'articolo del 1939 aveva invece esplicitamente rifiutato, Jankélévitch presenta l'*ipseità* in questi termini:

dans l'extension essentielle de la *quiddité* comme dans la profondeur compréhensive, étroite et concrète de l'*haecceité*, l'*ipséité* désigne un point situé à l'infini, qui est le point-*nihil* ou *quasi-nihil* à partir duquel l'*haecceité* et la *quiddité* ne font qu'un: en ce point impalpable et fugace où le sujet serait vraiment «lui-même», la *quiddité* est aussi richement individualisée qu'une personne et l'*haecceité* est aussi générique qu'une essence¹⁰⁰⁶.

Al di là della complessità linguistica che rende di difficile accesso queste righe, si può più facilmente comprenderne il significato se si guarda all'esempio concreto che Jankélévitch fornisce poco più avanti:

Par exemple, qu'est-ce que l'Homme essentiellement? La *notion d'homme* entre comme sujet dans d'innombrables définitions partielles, c'est-à-dire reçoit une infinité d'attributs virtuels dont chacun pris à part s'avère fragmentaire et insuffisant; [...] mais le sujet lui-même en lui-même est toujours autre et toujours par-delà, mais l'essence (τί ἐστίν) du sujet qui est tous ces prédicats et qui a toutes ces manières d'être est en elle-même un mystère¹⁰⁰⁷.

Alla luce di questo esempio, allora, si può dire che l'*ipseità* designa l'*identità* di qualcosa, intesa come unicità e singolarità non ulteriormente categorizzabile o

¹⁰⁰³ *De l'ipséité*, in *Premières et dernières pages*, cit., pp. 177-198. La necessità di accostare questi due testi e di leggerli in diretta continuità deriva dal fatto che *Philosophie première* non solo riprende i temi già annunciati e sviluppati nello scritto del 1939, ma li riprende proprio a proposito dell'Assoluto.

¹⁰⁰⁴ *Philosophie première*, cit., p. 144.

¹⁰⁰⁵ *De l'ipséité*, in *Premières et dernières pages*, cit., p. 196.

¹⁰⁰⁶ *Philosophie première*, cit., p. 135.

¹⁰⁰⁷ *Ibidem*, corsivo mio.

definibile. L'ipseità, cioè, è la nozione che incarna il paradosso dell'universale concreto: è quella categoria universale che designa il massimamente singolare. Si tratta, in altri termini, di un intreccio tra singolarità e universalità del tutto simile all'intreccio tra essenza ed esistenza che Jankélévitch ha espresso mediante la nozione di esistenza-in-generale. Come quest'ultima è l'essenza che designa l'esistenza e che, dunque, esprime la contingenza, così l'ipseità è il concetto universale che designa la singolarità e, aggiungerei, la singolarità qualitativa. È in questo senso ancora tutto generale che Jankélévitch, con un complesso intreccio di nozioni, parla di «ipséité de l'essence en elle-même»¹⁰⁰⁸: l'ipseità dell'essenza è «le fait même de l'essence»¹⁰⁰⁹, cioè il fatto che l'essenza sia proprio quella e non un'altra.

E tuttavia, da questa accezione ancora preliminare, il discorso sull'ipseità si volge immediatamente alla questione dell'*ipséité personnelle*, così come già accaduto nel 1939¹⁰¹⁰ e nel 1949 con la prima edizione del *Traité des vertus*¹⁰¹¹. In questo caso, alla singolarità dell'essenza, che Jankélévitch chiama anche «unicité de la quiddité»¹⁰¹² e che coincide con «l'humanité de l'homme»¹⁰¹³, si aggiunge l'unicità dell'«haecceité»¹⁰¹⁴, ovvero «la réalisation concrète et particulière d'une inexprimable dans lequel toutes les prédications virtuelles se compénètrent»¹⁰¹⁵. L'ipseità personale, in altri termini, designa quell'unicità che si trova al punto di intersezione tra la massima generalità¹⁰¹⁶ – nel caso dell'uomo, i caratteri che gli competono in quanto appartenente alla specie umana – e la massima singolarità¹⁰¹⁷ – il fatto di possedere in *proprio* questi caratteri, fatto che li qualifica come *miei*. Così che se nel 1939 l'ipseità è detta «le fait

¹⁰⁰⁸ *Ibidem.*

¹⁰⁰⁹ *Ibidem.*

¹⁰¹⁰ Interessante notare che il nesso tra ipseità e personalità è centrale nella filosofia schellinghiana, almeno a partire dal 1809. Cfr. per esempio *SW*, VII, pp. 364, 400; trad. it., cit. pp. 157, 241.

¹⁰¹¹ In alcuni passi di questo testo l'ipseità sembra addirittura coincidere con la personalità (cfr. *Traité des vertus*, 1949, cit., p. 484). Lo stesso passo ritorna, leggermente modificato, nella seconda edizione (cfr. *Les vertus et l'amour*, tome 2, cit., p. 244).

¹⁰¹² *Philosophie première*, cit., p. 136.

¹⁰¹³ *Ibidem.*

¹⁰¹⁴ *Ibidem.*

¹⁰¹⁵ *Ibidem.*

¹⁰¹⁶ È ciò che Jankélévitch chiama anche «l'essentialité du concept» (*ivi*, p. 141).

¹⁰¹⁷ È ciò che Jankélévitch chiama anche «l'inexprimable-incomparable de sa solitude» (*ibidem*).

pur et incomparable de notre existence comme personne»¹⁰¹⁸, nel 1954 la persona è detta «la vivante ipséité de ce hapax qualitatif»¹⁰¹⁹. È in questo senso che Jankélévitch può dire dell'ipseità personale che essa è per ciascuno, e cioè universalmente, «ce qui fait que toutes mes expériences sont miennes et que je suis Je pour moi-même»¹⁰²⁰ o, secondo la formulazione del tutto simile proposta nel 1939, che essa è «l'universellement humain en chaque homme»¹⁰²¹. L'ipseità è, per ognuno, «l'effectivité pur et simple de son être»¹⁰²², dove l'accento è proprio sull'aggettivo possessivo. In altri termini, potremmo dire che l'ipseità è il paradosso dell'universale singolarità che si verifica in ciascuno in quanto questo ciascuno è «celui-ci précisément et non point un autre»¹⁰²³.

A riconfermare la coincidenza tra ipseità e identità, intesa in senso qualitativo, è proprio la definizione, meno complessa rispetto a quella del 1954, che Jankélévitch ha presentato nel 1939 in diretta connessione con il problema della personalità:

Elle [l'ipséité] n'est même pas *ce qui fait* que le moi est ce qu'il est, mais simplement *le fait qu'il est αὐτός*, lui-même précisément et non un autre ni son propre sosie. Ici plus de genres subsumant des espèces: rien que d'innombrables Uniques dont chacun forme un genre pour soi. Il faut tenir solidement jointes ces deux idées d'effectivité et de personne: car si la continuation d'être, ou mieux les adjectifs impersonnels de l'ipséité peuvent se décrire par discours *quidditatif*, l'acte gratuit par lequel telle personne est posée plutôt que toute autre ne se révèle que pour une gnose *quodditative*¹⁰²⁴.

Proprio per il fatto di designare la singolarità di ognuno, allora, l'ipseità è un punto che va all'infinito, cioè, che è letteralmente illocalizzabile e che può essere colto suo nel suo *quod* e mai definito secondo il suo *quid*. Nessuna predicazione categoriale, per sua natura unilaterale e concettuale, sarà mai in grado di esprimere quell'assoluta singolarità

¹⁰¹⁸ *De l'ipséité*, in *Premières et dernières pages*, cit., p. 186.

¹⁰¹⁹ *Philosophie première*, cit., p. 136. Cfr. anche *Le Pur et l'Impur*, cit., p. 166; trad. it., cit., p. 122, dove Jankélévitch parla di «singularité précise et particulière»

¹⁰²⁰ *Philosophie première*, cit., p. 136.

¹⁰²¹ *De l'ipséité*, in *Premières et dernières pages*, cit., p. 184, corsivo mio. La medesima idea ritorna in *Philosophie première* con altri termini: «Ipséité [...] est aussi bien moi-même que le lui-même de l'autre, c'est-à-dire toi-même» (*Philosophie première*, cit., p. 263).

¹⁰²² *De l'ipséité*, in *Premières et dernières pages*, cit., p. 196.

¹⁰²³ *Ivi*, p. 191.

¹⁰²⁴ *Ivi*, p. 196, corsivo mio.

che è l'ipseità: essa è sempre «au-delà de la somme des prédicats qu'on peut énoncer»¹⁰²⁵. È, cioè, quel residuo irriducibile, quella «diaphora individuante»¹⁰²⁶ che caratterizza ogni soggetto come *unico* e che sfugge a tutte le forme di sapere quidditativo fondate su rapporti di inerenza di cui la definizione è l'emblema. Tutto al contrario, l'ipseità è quel fatto di essere *sé* di cui ciascuno può solo avere un'«inexplicable évidence»¹⁰²⁷ e che ogni giudizio non può che esprimere parzialmente e, dunque, inadeguatamente¹⁰²⁸. È un «mystère translucide»¹⁰²⁹ che nemmeno la somma di tutti i giudizi categoriali potrebbe mai esprimere e che, tutto al contrario, si lascia intravede semplicemente nel suo *che*.

Ora, rimane da chiedersi quale sia la ragione ultima per cui Jankélévitch afferma dell'*ipséité* che è un mistero solo intravedibile nella sua effettività e mai afferrabile, né tantomeno esauribile, mediante un sapere quidditativo. Si può arrivare a formulare una risposta convincente se si tengono insieme tre passaggi dell'argomentazione di Jankélévitch in *Philosophie première* che riprendono e approfondiscono ulteriormente il nucleo concettuale del testo del 1939.

Il primo di essi coincide con un esempio che, nell'economia del discorso jankélévitchiano, funziona come punto di partenza in negativo per accedere alla questione dell'ipseità in senso proprio:

définir la France, par exemple, c'est choisir parmi les divers points de vue unilatéraux qui nous la feraient apparaître soit comme entité géographique, soit comme puissance politique, soit comme tradition historique, soit même comme style de vie, façon de sentir ou conception de l'existence: et bien qu'aucune de ces unilatéralités disjointes ne contienne ce qui est l'essence de la France-*ipsa*, bien que cent unilatéralités conjointes ne fassent même pas un commencement d'omnilatéralité, on ne peut nier pourtant que chaque point de vue unilatéral n'apporte une contribution positive à la vision omnilatérale [...]. Certes, l'ipséité de la France ne s'obtient pas, comme une

¹⁰²⁵ *Philosophie première*, cit., p. 137.

¹⁰²⁶ *Ivi*, p. 136. Cfr. anche *L'innocence et la méchanceté* in cui Jankélévitch definisce l'ipseità come «l'exceptionnelle et rarissime singularité de la monade» (*L'innocence et la méchanceté*, cit., p. 402).

¹⁰²⁷ *Philosophie première*, cit., p. 136.

¹⁰²⁸ Interessante segnalare che nel 1939 Jankélévitch si esprimeva su questo punto negli stessi termini con cui, nel 1954, si esprimerà sull'Assoluto: «tout ce qu'on pourrait dire ne concerne que des historiettes ou anecdotes à son propos» (*De l'ipséité*, in *Premières et dernières pages*, cit., p. 178; da confrontare con *Philosophie première*, cit., p. 120).

¹⁰²⁹ *De l'ipséité*, in *Premières et dernières pages*, cit., p. 196.

photographie composite, par la superposition de plusieurs cartes géologique, physique, climatique, ferroviaire, administrative, etc., dont la synthèse serait *la France elle-même* [...]. Et pourtant chacun de ces points de vue nous prépare en quelque mesure à une espèce de prédication immédiate et totale dans laquelle la copule «est», au lieu d’être partitive ou symbolique, serait prise à la fois dans toute son extension et dans toute sa connotation; prédication-imite, prédication transdiscursive dont l’impensabile formule serait l’identità nue, «La France est la France»¹⁰³⁰.

Ora, a questo lungo passaggio deve esserne affiancato un secondo, che contiene quella che si può ritenere la distinzione fondamentale che costituisce l’architrave di tutto l’argomento jankélévitchiano. Si tratta della distinzione tra *ipse* e *idem* che Jankélévitch introduce a proposito di Dio e che esprime in questi termini: «Ce Lui-même évasif, fondant et flou n’est rien, fût-ce le même que soi: il est *ipse*, lui précisément et en personne, il n’est pas *idem*, chose identique à soi [...]»¹⁰³¹.

Alla luce di questa distinzione, allora, mi sembra di poter dire che, benché Jankélévitch parli di ipseità della Francia, in realtà sta pensando a quell’identità statica, quella totale coincidenza con sé, che, nella citazione ora riportata, ha qualificato con il pronome latino *idem* piuttosto che con *ipse*. Quella che Jankélévitch indica come identità-*ipse* in riferimento alla Francia, cioè, è un’identità di tipo *idem*. Il fatto poi che tale identità sia espressa solo parzialmente dai giudizi categoriali che si possono formulare su di essa, e persino dalla loro somma, dipende esclusivamente dall’unilateralità di tali giudizi. Tant’è che Jankélévitch individua nella *tautologia* l’unica forma di predicazione in grado di cogliere l’identità della Francia nella sua effettività. Ora, questo è possibile proprio perché la Francia è quello che è *immutabilmente*, così che è ancora una filosofia «métempirique»¹⁰³² della tautologia, cioè una filosofia che rimane sul piano dei rapporti predicativi – benché si spinga fino al limite estremo della predicazione –, a costituire lo strumento adeguato per cogliere tale identità.

Questo esempio – e la correlativa distinzione *ipse-idem* – permette di effettuare il terzo passo dell’argomentazione: all’esatto opposto di quello che si è detto della Francia, l’identità-*ipse* o ipseità è un’identità *dinamica*. Non è più il *coincidere* con sé,

¹⁰³⁰ *Philosophie première*, cit., p. 138.

¹⁰³¹ *Philosophie première*, cit., p. 135.

¹⁰³² *Ibidem*.

tipico degli enti, ma è un *farsi sé*, un *decidere* di sé che è un continuo *oltrepassare sé*: «la personne, au lieu de coïncider végétatement avec soi, d'adhérer substantiellement à son être propre, la personne entre en possession de sa personne [...]»¹⁰³³. È l'identità il cui principio è quel «deviens ce que tu es»¹⁰³⁴ che Jankélévitch ha meditato, ancora una volta, sulla scia della filosofia schellinghiana – cui rimanda esplicitamente nel *Traité des vertus*¹⁰³⁵ – e del suo continuo ritornare sulla necessità di una trasfigurazione dell'uomo da parte di sé¹⁰³⁶. Che questo sia il senso in cui va intesa l'ipseità è evidente non solo dall'esempio ora discusso, ma anche dal fatto che Jankélévitch, quando impiega questo termine, si riferisce proprio alla persona umana e, in senso eminente, a Dio e, nel farlo, introduce l'idea di *ouverture* che rappresenta la vera differenza specifica rispetto al genere «identità»: l'ipseità è un'identità *aperta*.

Innanzitutto, ad un livello ancora relativo, la persona è *ipseità* in quanto è un «total toujours ouvert»¹⁰³⁷, cioè è un qualcuno per cui essere sé è quell'esigenza¹⁰³⁸ che nel 1939 Jankélévitch descriveva così: «il s'agit d'obtenir que le Faire se rende digne de l'être, que je sois à la hauteur de moi-même»¹⁰³⁹. E tutta la filosofia morale di Jankélévitch non sarà altro che il tentativo, continuo, di ripensare l'imperativo morale nella forma del «nous devons nous “réaliser”»¹⁰⁴⁰ e, in particolare, di ripensarlo a partire da quelle «grandes décisions morales qui mettent en jeu l'ipséité» e che sono: «sacrifice, renoncement, victoire sur les tentations, élan charitable»¹⁰⁴¹. In questo caso, allora, i giudizi e le determinazioni categoriali sono impossibilitati a esprimere l'*ipséité personnelle* non solo a causa della loro inevitabile unilateralità, come accadeva nel caso della Francia, ma anche e primariamente a causa della continua *trascendenza* della

¹⁰³³ *Les vertus et l'amour*, tome 2, cit., p. 323. Cfr. anche *L'Alternative*, cit., p. 163.

¹⁰³⁴ *Les vertus et l'amour*, tome 2, cit., p. 285. Cfr. anche *De l'ipséité*, in *Premières et dernières pages*, cit., p. 178.

¹⁰³⁵ Cfr. *Les vertus et l'amour*, tome 1, cit., p. 126. La stessa idea ritorna anche in un altro passaggio del *Traité*, benché questa volta non ci sia senza esplicito riferimento a Schelling (cfr. *Les vertus et l'amour*, tome 2, cit., p. 75).

¹⁰³⁶ Cfr. *Die Weltalter. Fragmente*, cit., pp. 85, 223. È quell'imperativo che segna il passaggio dal «Sey absolut — identisch mit dir selbst» del *Vom Ich* (*SW*, I, p. 199; cfr. anche *SW*, I, 335) a quell'idea di scissione e di oltrepassamento di sé (*Selbstüberwindung*) che diventa centrale a partire dai *Weltalter* e le *Stuttgarter Privatvorlesungen*. Sull'importanza di questa idea di oltrepassamento di sé si tornerà nel terzo capitolo del presente lavoro.

¹⁰³⁷ *Philosophie première*, cit., p. 139.

¹⁰³⁸ *De l'ipséité*, in *Premières et dernières pages*, cit., p. 178.

¹⁰³⁹ *Ivi*, p. 187.

¹⁰⁴⁰ *Ivi*, p. 178.

¹⁰⁴¹ *Ivi*, p. 183.

persona rispetto a quei «signes»¹⁰⁴² e «chiffres»¹⁰⁴³ che sono il portato del suo fare, di un fare rispetto al quale la persona è sempre *al di là* perché sempre *libera* rispetto al senso stesso di questo *faire*. In questo caso, dunque, non può valere nemmeno la tautologia: la persona non è identica a sé, ma diviene sé e «l'Autos est en cela, pourrait-on dire, la révocabilité même de l'identité»¹⁰⁴⁴. L'ipseità, cioè, «est de l'ordre de la position prévenante»¹⁰⁴⁵, cioè è dell'ordine della libertà, benché questa libertà non può mai essere libera da sé, come invece è la Libertà.

Ora, dice Jankélévitch, «ce qui est vrai de l'ipséité su sujet relatif est vrai à plus forte raison du sujet de tous les sujets [...] celui que, pour abrégé, il est peut-être temps d'appeler Dieu»¹⁰⁴⁶. Dio, cioè, è Ipseità delle ipseità o «Ipséité majeure» in quanto è, al grado superlativo, quello che la persona è relativamente: se la persona trascende se stessa solo parzialmente, Dio invece è assoluta trascendenza. In questo caso, allora, nessuna predicazione può esprimere, *nemmeno parzialmente*, la verità di questo *Ipse ipsissimus*, la cui sola definizione non definitoria è «d'être au-delà de soi, autre que soi»¹⁰⁴⁷, cioè di essere «l'ouverture elle-même»¹⁰⁴⁸. Riferire la nozione di ipseità all'Assoluto è dunque il ritornare da parte di Jankélévitch sulla Libertà come principio: l'*Ipse ipsissimus* coincide interamente «avec le mystère ineffable du Je suis»¹⁰⁴⁹ laddove, come si è visto, questo mistero non è altro che quello della libertà come auto-posizione. Di Dio, cioè, si può dire solo che è *Lui-même*, intendendo con questo è l'atto originario della decisione rispetto a sé. Se nel caso dell'ipseità personale il farsi si esprime, almeno in parte, nel fatto, nel caso invece dell'*Ipse ipsissimus* il farsi è ciò che si nega (nega sé) in ogni fatto. La differenza tra *Ipse* e *ipse*, cioè, è un vero abisso metafisico che relega l'uomo nella condizione di un «Dieu d'un milliardième de seconde»¹⁰⁵⁰. Ciononostante, Jankélévitch affronta il tema dell'ipseità tenendo insieme il discorso sull'*ipséité personnelle* e quello sull'*Ipse ipsissimus*. Per quale motivo, allora, data l'infinita distanza tra l'uomo e Dio, Jankélévitch propone una riflessione

¹⁰⁴² *Philosophie première*, cit., p. 138.

¹⁰⁴³ *Ibidem*.

¹⁰⁴⁴ *Ivi*, p. 131.

¹⁰⁴⁵ *Ivi*, p. 246.

¹⁰⁴⁶ *Ivi*, p. 137.

¹⁰⁴⁷ *Ivi*, p. 148.

¹⁰⁴⁸ *Ivi*, p. 139.

¹⁰⁴⁹ *Ivi*, p. 132.

¹⁰⁵⁰ *Ivi*, p. 239.

congiunta sull'ipseità umana e sull'ipseità divina? Mi sembra di poter rispondere così: per sottolineare un elemento non ancora sufficientemente messo a fuoco fino a questo momento, cioè il fatto che l'identità di Dio è il grado eminente non certo dell'identità impersonale e anonima degli enti, ma piuttosto di quella dinamica e libera delle persone.

Se le cose stanno così e data la connessione tra ipseità e personalità e, contestualmente, quella tra *Ipse* e *ipse*, come interpretare allora quel «sans nom»¹⁰⁵¹ e quell'«anonyme»¹⁰⁵² che Jankélévitch impiega a proposito di Dio? In campo c'è un'ambivalenza di significati. Se lette semplicemente alla luce delle dichiarazioni jankélévitchiane per cui l'Assoluto non è né una cosa né qualcuno ma semplicemente la pura *operazione* di far essere, si potrebbe pensare che quello di Jankélévitch è un mero impersonalismo¹⁰⁵³. Ed effettivamente diversi passi di *Philosophie première* sembrano spingere nella direzione di un vitalismo in cui l'Assoluto è pensato sul modello di un'energia espansiva. Dall'altro lato, però, si può dire che il paragrafo sull'ipseità getti luce su una nuova possibile interpretazione delle due espressioni riportate: Dio sarebbe anonimo e senza nome perché non è nient'altro che Sé e persino al di là di Sé, così che nessun nome può dirne la verità. In questo senso, cioè, il «sans nom» e l'«anonyme» esprimerebbero non tanto l'impersonalità dell'Assoluto quanto l'impotenza, tutta umana, di ogni predicazione rispetto a questo Sé che più che impersonale, forse, è pensato come sovra-personale¹⁰⁵⁴.

A farmi ipotizzare che l'impersonalismo non sia l'intenzione ultima della filosofia prima di Jankélévitch sono sostanzialmente tre considerazioni, due delle quali sono legate a *Philosophie première* e una delle quali porta invece sullo sviluppo ulteriore della riflessione jankélévitchiana. Innanzitutto, in almeno due passi Jankélévitch, parlando di Dio come l'innominabile, cioè il senza nome, rinvia a immagini o suggestioni bibliche. Sul finire del capitolo dedicato a *La voie négative*, si legge: «et pour oser enfin nommer le nom de cet innommable qui est, comme dit saint Paul, et par définition même, “au-dessus de tout nom nommé”, nous dirons simplement qu'il est, au

¹⁰⁵¹ *Ivi*, pp. 160, 229, 250.

¹⁰⁵² *Ivi*, pp. 108, 147.

¹⁰⁵³ Sull'impersonalismo dell'Assoluto jankélévitchiano cfr. J. HANSEL, *Jankélévitch e Levinas*, in F. SCHWAB, J.M. ROUVIÈRE, *Vladimir Jankélévitch. L'empreinte du passeur*, p. 112; J. HANSEL, *Jankélévitch. Une philosophie du charme*, Édition Manucius, Paris 2012, pp. 55-56; E. LISCIANI PETRINI, *Charis. Saggio su Jankélévitch*, cit., p. 41.

¹⁰⁵⁴ Non a caso Jankélévitch parla anche di «suripséité» (*Philosophie première*, cit., p. 165).

nominatif, Lui-même: Autos»¹⁰⁵⁵. Inoltre, nel cuore del capitolo *Le Lui-même*, Jankélévitch presenta l'Assoluto come la «Majesté des majestés que personne n'a jamais vue et ne verra jamais ni ne peut voir»¹⁰⁵⁶ e, nel farlo, cita in nota diversi passi veterotestamentari e neotestamentari a proposito del volto di Jehovah. Il *senza nome*, cioè, sembrerebbe il corrispettivo di quel «aucun homme ne pourra voir mon visage, et continuer à vivre»¹⁰⁵⁷.

In secondo luogo, affrontando la questione dell'accesso all'Assoluto e rifacendosi indirettamente a *Enneadi* VI, 7, 38 che citerà esplicitamente qualche pagina più avanti¹⁰⁵⁸, Jankélévitch afferma: «il faudrait l'appeler, sans article, Lui-même, c'est-à-dire l'invoquer»¹⁰⁵⁹. E, ritornando su questo punto nel paragrafo successivo, aggiunge:

[...] il ne nous resterait d'autre ressource que d'invoquer et d'interpeller; l'irrélatif ne pouvant être corrélat dans aucune relation, l'allocution immédiate et sans verbe serait notre unique rapport avec la solitude de l'Absolu, notre unique dialogue au-dedans de son soliloque, notre unique accès au solipsisme de l'*Ipse* souverain...Ce nominatif absolu, qui est sujet d'une opération à l'indicatif intemporel, peut-être sera-t-il du moins le vocatif de notre tutoiement¹⁰⁶⁰?

In entrambi i casi, cioè, Jankélévitch si serve di paradigmi e di categorie che dicono tutt'altro che l'impersonale.

Infine, un'ultima considerazione mi sembra altrettanto significativa: la filosofia jankélévitchiana posteriore, come già quella anteriore a *Philosophie première*, si muove nella direzione di una filosofia della persona e non affatto di una filosofia dell'impersonale. In particolare, la domanda centrale della sua filosofia morale, come si vedrà, verte sulla possibilità o meno per l'uomo di fare esperienza dell'Assoluto, cioè sulla possibilità che il fare umano si approssimi al Fare originario. E la risposta di Jankélévitch a tale interrogativo è una risposta affermativa: l'uomo fa esperienza dell'Assoluto e la fa proprio in quegli atti in cui ne va della sua ipseità, della sua personalità intera. Ora, se il Fare assoluto fosse semplicemente il dinamismo di

¹⁰⁵⁵ *Ivi*, p. 124. Cfr. anche *ivi*, p. 147 dove ritorna l'idea dell'impossibilità di ogni nominazione.

¹⁰⁵⁶ *Ivi*, p. 133.

¹⁰⁵⁷ *Ibidem*, p. 133. Il rimando è a Gv 1, 18; 1Gv 4, 12; 1Tim 4, 16; Es 33, 20; Deut 4, 12.

¹⁰⁵⁸ Cfr. *ivi*, p. 136. Jankélévitch aveva rimandato a *Enneadi* VI, 7, 38 anche a p. 116.

¹⁰⁵⁹ *Ivi*, p. 125.

¹⁰⁶⁰ *Ivi*, p. 132.

un'energia impersonale che si propaga meccanicamente, non si capirebbe per quale motivo il problema di Jankélévitch in campo morale sia quello dell'approssimazione del fare umano al fare divino e per quale motivo, come si vedrà, la sua risposta a tale problema metta in gioco categorie come quella della libertà, della purezza, della carità e del sacrificio. Per questo, allora, mi sembra di poter dire che è perché in *Philosophie première* Jankélévitch, pur non pensando Dio come persona, lo ha quantomeno pensato come *Ipse ipsissimus* che la sua filosofia morale come filosofia della persona ha potuto essere una filosofia prima.

In conclusione, non pare impossibile ipotizzare che, presentando Dio come «Sujet pur», Jankélévitch si riferisca alla nozione schellinghiana di soggetto¹⁰⁶¹ come ciò che sta al fondo, al fondamento (*Ungrund*¹⁰⁶²), ma che, al tempo stesso, riproponga in qualche modo tutta l'ambiguità tipica della filosofia moderna per cui il soggetto è anche soggettività. E, conseguentemente, non pare impossibile leggere il jankélévitchiano *Lui-même* come un rimando tanto all'Αὐτός plotiniano, quanto al *Er selbst* schellinghiano che la terza versione dei *Weltalter* ha radicalmente distinto dall'*Es selbst*¹⁰⁶³.

2.4. L'istante creatore

Per poter completare la ricognizione sulla fisionomia dell'Assoluto nella filosofia prima di Jankélévitch rimane ancora da esplicitare una questione che in qualche modo si è già affacciata nella presentazione della creazione come far-essere senza essere: la relazione tra creazione e temporalità.

In particolare, si tratterà ora di mostrare che la riflessione sulla creazione implica direttamente – e non potrebbe essere altrimenti – la riflessione sulla temporalità e che, viceversa, pensare il tempo significa pensare la creazione. Per farlo, occorrerà

¹⁰⁶¹ Jankélévitch, nella tesi di dottorato, richiama la posizione schellinghiana della tredicesima e quattordicesima lezione della *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie* a proposito della nozione di Soggetto e, contestualmente, richiama l'idea per cui Dio è «Sujet pur» (cfr. *L'Odyssee*, cit., p. 112). Il rimando è a *SW*, XI, pp. 319, 335; trad. it. cit., pp. 125-126, 157.

¹⁰⁶² Jankélévitch ha meditato la nozione schellinghiana di Soggetto in diversi passi della tesi dottorale (cfr. *L'Odyssee*, cit., pp. 35, 109, 112, 113, 314).

¹⁰⁶³ Cfr. *SW*, VIII, p. 255; trad. it. cit., p. 539. Sull'*Er selbst*, cfr. anche *SW*, XIII, p. 174; trad. it. cit., p. 289.

soffermarsi su quella nozione mediatrice che lega tempo e creazione e che il sottotitolo di *Philosophie première* “Introduction à une philosophie du Presque” ha, da sempre, in qualche modo anticipato: la *nozione di istante*. Ciò che si proverà a mettere in luce è che Jankélévitch, riflettendo sull’istante e, specificatamente, sulla distinzione-articolazione tra Istante primordiale e istante cronologico, sta riflettendo su quella che si potrebbe chiamare «la creazione del tempo», espressione in cui il complemento di specificazione va inteso, contestualmente, come genitivo oggettivo e come genitivo soggettivo. E si proverà a mostrare che, in ultima analisi, tutto il discorso di Jankélévitch su tempo e creazione è il tentativo di articolare, in positivo, il legame tra tempo ed eternità.

Innanzitutto, a porre esplicitamente la questione della relazione tra tempo e creazione è Jankélévitch stesso nel paragrafo di *Philosophie première* intitolato *L’opération absolue tient dans le moindre-être de l’Instant*. In un passo che costituisce il nucleo centrale dell’argomentazione si legge:

La création tient dans l’instant, ou mieux (car l’instant n’est pas, sinon par manière de dire, une très brève durée, un intervalle infinitésimal où la création pourrait tenir) la création *est* tout entière l’instant lui-même, comme vice versa l’instant par excellence est l’instant créateur et positionnel¹⁰⁶⁴.

E poco più avanti, mettendo l’accento su un punto che diventerà chiaro una volta esplicitato lo statuto ontologico dell’istante, Jankélévitch aggiunge:

[...] la création n’est pas «dans» l’instant [...]. Il serait plus exact de dire que la création coïncide avec l’instant; qu’elle est de la quintessence d’instant; qu’elle est instant opératif; ou encore qu’elle s’accomplit *depuis* l’instant, c’est-à-dire à partir de cet atome explosif, irradiant qui est lui-même tout opération et toute «poésie»¹⁰⁶⁵.

Se, per Jankélévitch, dire che la creazione è istante significa dire tutto ciò che è «humainement possible d’en dire»¹⁰⁶⁶, tuttavia, è necessario cercare di esplicitare il senso di questa coincidenza, alla luce della quale solo sarà possibile comprendere la portata della relazione tra creazione e temporalità.

¹⁰⁶⁴ *Philosophie première*, cit., p. 209, corsivo mio. Cfr. anche *ivi*, pp. 125, 196.

¹⁰⁶⁵ *Ivi*, p. 211. Cfr. anche *ivi*, p. 212: «si la générosité consiste à donner ce qu’on n’est pas soi-même, et si la création est un ardent élan de générosité, c’est dans l’éclatement et la détente explosive de l’instant que s’affirme la position la plus souverainement généreuse».

¹⁰⁶⁶ *Ivi*, p. 218.

Per prima cosa, allora, è indispensabile volgere l'attenzione ai diversi passaggi di *Philosophie première* in cui Jankélévitch presenta la nozione di istante¹⁰⁶⁷. Nonostante il testo del 1954 sia tutto permeato dalla riflessione sull'istante – che emerge, più o meno sporadicamente, in ogni capitolo a riconferma non solo dell'unità interna del testo ma anche dell'assoluta centralità della questione –, è proprio nel capitolo sulla creazione che Jankélévitch ne propone la definizione più chiara e completa:

l'instant désigne ainsi le seuil insaisissable où l'être cesse d'être quelque chose et le rien d'être rien, où chaque contradictoire est *sur le point de*, et même *en train de* devenir son contradictoire. Ou plutôt, comme l'instant n'est ni un être dégonflé ni un non-être soufflé ou boursoufflé, reste qu'il soit d'emblée l'inattingible présent de cette cessation-avènement et de cet avènement-cessation¹⁰⁶⁸.

L'istante, cioè, la frattura che, avvenendo, separa essere e nulla-niente e che, quanto a sé, non è né *être* né *rien*, ma consiste semplicemente nell'accadere di questo passaggio da un contraddittorio all'altro. In questo senso, allora, Jankélévitch può dire che l'istante è «le moindre-être *intermédiaire* entre l'être descriptible, racontable ou analysable et l'insaisissable rien»¹⁰⁶⁹. A patto che si intenda l'aggettivo *intermédiaire* non nel senso statico di una «frontière ou coupure linéaire de deux continents jointifs, l'un à l'autre juxtaposés»¹⁰⁷⁰ o di un «état-tampon entre ces deux continents»¹⁰⁷¹, ma in quello tutto dinamico di un «mouvement de navette perpétuel»¹⁰⁷² tra due contraddittori la cui contraddizione è, appunto per un istante, annullata. Lo statuto ontologico dell'istante, cioè, è quello di un *Presque-rien* o *Presque-être*, a seconda che si enfatizzi la positività del suo sopravvenire o la negatività del suo scomparire¹⁰⁷³.

¹⁰⁶⁷ A dire il vero, quella dell'istante è una questione trasversale nel pensiero di Jankélévitch. Si tratta, potremmo dire, dell'intuizione veramente centrale che Jankélévitch ha continuamente ripensato attraverso tutta la sua parabola filosofica. Lo si vede bene se si guarda al fatto che il tema dell'istante attraversa pressoché tutti i suoi testi sia temporalmente – dalla giovinezza fino alla maturità – sia tematicamente – dagli scritti sulla musica, a quelli di filosofia morale, passando per quel testo propriamente metafisico-morale che è *Philosophie première*.

¹⁰⁶⁸ *Ivi*, p. 210.

¹⁰⁶⁹ *Ivi*, p. 160, corsivo.

¹⁰⁷⁰ *Ivi*, p. 211.

¹⁰⁷¹ *Ibidem*.

¹⁰⁷² *Ivi*, p. 160.

¹⁰⁷³ Cfr. *ivi*, p. 255.

Ora, come insegna Jankélévitch non solo in *Philosophie première*, ma anche nella conferenza intitolata *Le «Presque-rien»* e tenuta al *Collège philosophique* il 27 marzo 1954¹⁰⁷⁴, il *Presque-rien* non è affatto un minimo d'essere che si otterrebbe «au terme d'une exténuation ou raréfaction de l'être»¹⁰⁷⁵. Con *Presque-rien* Jankélévitch intende qualcosa di un tutt'altro ordine rispetto all'essere e al non-essere, qualcosa di qualitativamente eterogeneo rispetto ai termini tra cui si pone come passaggio. L'avverbio «presque», cioè, non è da intendere né in senso quantitativo, né tantomeno come il «quasi de l'approximation probabiliste»¹⁰⁷⁶. A rigore, il *quasi* non è nemmeno un terzo principio tra essere e niente, come se l'istante avesse in sé «une zone d'être et un zone de néant»¹⁰⁷⁷ che lo rende in parte *étant* e in parte *non-étant*. Tutto al contrario, il *quasi* ha un significato propriamente metafisico: questo scaturire dall'essere dal nulla è «la suspension du principe de contradiction et de sa conséquence, le principe de disjonction»¹⁰⁷⁸. Il termine che Jankélévitch sceglie per nominare questa sospensione miracolosa¹⁰⁷⁹ è un «mot très ancien» che lui stesso dice di aver preso a prestito da quel «métaphysicien-poète qu'a si profondément repensé M. Wahl, je veux dire Whitehead»¹⁰⁸⁰. È il termine *événement*, che si ritrova anche al cuore di *Philosophie*

¹⁰⁷⁴ V. JANKÉLÉVITCH, *Le «Presque-rien»*, in «Bulletin de la Société française de philosophie», 48(1954), n. 3, pp. 66-80; poi ripubblicato in *Premières et dernières pages*, cit., pp. 209-224. Segnalo che, nella ripubblicazione qui citata, non è riportata la discussione che ha seguito l'intervento di Jankélévitch del 27 marzo 1954 e che ha come protagonisti Bachelard, Fauré-Frémiet, De Gandillac, Lenoir, Leroy, Minkowski, Patri, Renault, Jean Wahl. La discussione è invece presente sulla rivista *Bulletin de la Société française de philosophie* e, a mio avviso, costituisce un importante complemento al testo della conferenza jankélévitchiana non tanto per le sintetiche risposte fornite da Jankélévitch alle domande che gli sono poste quanto per il tenore stesso delle domande. In alcuni casi, infatti, i rilievi degli interlocutori permettono di cogliere delle sfumature significative interne alle argomentazioni di Jankélévitch. Un esempio tra tutti è la domanda di Aimé Patri che chiede a Jankélévitch se la sua prospettiva sul *Presque-rien* abbia una qualche corrispondenza con l'ἔξαιφνης platonico (cfr. *Le «Presque-rien»*, in «Bulletin de la Société française de philosophie», cit., pp. 82, 88, 89). Effettivamente in *Philosophie première* Jankélévitch aveva citato in due occasioni l'ἔξαιφνης platonico (cfr. *Philosophie première*, cit., pp. 114 e 209, nota 1).

¹⁰⁷⁵ *Philosophie première*, cit., p. 210. Cfr. anche *Le «Presque-rien»*, in *Premières et dernières pages*, cit., p. 210.

¹⁰⁷⁶ *Le «Presque-rien»*, in *Premières et dernières pages*, cit., p. 213.

¹⁰⁷⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁷⁸ *Ibidem*. Cfr. anche *Philosophie première*, cit., pp. 160, 211. Cfr. anche *L'aventure, l'ennui, le sérieux*, in *Philosophie morale*, cit., p. 865; trad. it. cit., p. 50.

¹⁰⁷⁹ Cfr. *Le «Presque-rien»*, in *Premières et dernières pages*, cit., p. 213.

¹⁰⁸⁰ *Ibidem*. Su questo punto segnalo che Raymond Lenoir, intervenendo dopo la presentazione di Jankélévitch, propone di distinguere istante e evento. Il primo «est ce qui apparaît et disparaît» e «tire tout sa signification de l'*acumen mentis*», mentre il secondo è «ce qui émerge soudain,

première, quando Jankélévitch, rifacendosi questa volta al linguaggio del *Parmenide* platonico, dice dell'istante che è *presque-rien* in quanto «ni il n'est ni il n'est pas»¹⁰⁸¹, ma piuttosto «il arrive ou advient»¹⁰⁸². L'istante, cioè, è dotato di un'esistenza tanto minimale da essere «un peu synonyme d'échec»¹⁰⁸³ e da essere il limite ultimo oltre il quale c'è solo il nulla *tout court*¹⁰⁸⁴: il suo stesso accadere è, immediatamente, il suo stesso scomparire¹⁰⁸⁵. Questa esistenza è quella che coincide con *il fatto stesso di sopraggiungere*, così che l'istante può essere definito come «l'événement lui-même comme non-temps»¹⁰⁸⁶. La sola immagine in grado di esprimere questa subitanea coincidenza, che Jankélévitch riassume con l'espressione ossimorica «apparition-disparaissant»¹⁰⁸⁷, è quella della scintilla¹⁰⁸⁸. Dire che l'istante è evento, allora, significa dire che esso non è *ciò in cui* cui qualcosa accade, ma è *il puro fatto di accadere* che si dà sempre e solo nella forma dell'essere in istanza¹⁰⁸⁹. È alla luce di questa caratterizzazione che si deve comprendere l'idea jankélévitchiana per cui

imprévu, au milieu d'une activité sociale faite de vouloirs humaines concertés comme de fatalités biologiques et cosmiques subies» (*Le «presque-rien»*, in «Bulletin de la Société française de philosophie», cit., p. 92). Jankélévitch, che si dice colpito e interessato da questo rilievo, in realtà non distinguerà mai radicalmente tra istante e evento.

¹⁰⁸¹ *Philosophie première*, cit., p. 209.

¹⁰⁸² *Ibidem*. Cfr. anche *L'aventure, l'ennui, le sérieux*, in *Philosophie morale*, cit., p. 865; trad. it. cit., p. 50.

¹⁰⁸³ *Philosophie première*, cit., p. 240. Questa esistenza minimale è quella che Jankélévitch esprime anche con l'espressione «durée brévisissime» (*ibidem*). Si tratta di un'espressione che, a ben vedere, potrebbe generare confusione, dato che l'istante per Jankélévitch non appartiene al tempo, ma piuttosto lo pone. Per questo, allora, tale «durée brévisissime» è da pensare piuttosto come un'immagine paradossale che Jankélévitch alterna a quella più rigorosa da un punto di vista teoretico e che è l'espressione «sans durée» (*ivi*, p. 162). L'idea per cui l'istante non dura è al centro del testo *L'aventure, l'ennui, le sérieux* del 1963 (cfr. *L'aventure, l'ennui, le sérieux*, in *Philosophie morale*, cit., p. 942; trad. it. cit., p. 132), mentre invece l'idea di una durata brevissima ritorna in *L'Irréversible et la nostalgie*, testo in cui Jankélévitch parla anche di «durée ponctuelle» (*L'Irréversible et la nostalgie*, cit., p. 147).

¹⁰⁸⁴ Cfr. anche *Philosophie première*, cit., pp. 83, 263; cfr. anche *L'innocence et la méchanceté*, cit., p. 296; cfr. anche *L'Irréversible et la nostalgie*, cit., p. 47.

¹⁰⁸⁵ Cfr. *Philosophie première*, cit., pp. 162-163. Cfr. anche *ivi*, p. 167 dove Jankélévitch dice dell'istante che «son Être consistât-il simplement à jaillir».

¹⁰⁸⁶ *Ivi*, p. 213.

¹⁰⁸⁷ *L'Irréversible et la nostalgie*, cit., p. 47.

¹⁰⁸⁸ Cfr. *Philosophie première*, cit., p. 240. Cfr. anche *L'Irréversible et la nostalgie*, cit., p. 47.

¹⁰⁸⁹ Su questo punto, segnalo un'evoluzione interna al pensiero di Jankélévitch. nel 1963, ritornando sulla nozione di evento, Jankélévitch distinguerà l'*Evenit* e l'*Advenit* che invece sono pensati come equivalenti in *Philosophie première*. Il significato di *evento* quale è presentato dal testo del 1954 andrà a coincidere con la nozione di *avènement* nel 1963: «l'avènement est l'instant en instance: non plus l'actualité en train de se faire, ni au fur et à mesure qu'elle se fait, mais encore sur le point de se faire» (*L'aventure, l'ennui, le sérieux*, in *Philosophie morale*, cit., p. 829; trad. it. cit., p. 11).

l'istante è «hors du lieu (ἄτοπον) et hors du temps (ἐν χρόνῳ οὐδενί)»¹⁰⁹⁰: l'istante è il mero sopravvenire dell'essere a partire dal nulla che, non essendo né essere né nulla, è puro *far-essere*. Questo far-essere, che ha come complemento diretto l'*esse* della *res posita*, è ciò che coincide con l'apertura stessa del tempo: l'istante è l'intemporale – nel senso di *non-temps* – che «pose le temps et avec lui l'être complet dans toutes ses dimensions ontique et dans son effectivité même»¹⁰⁹¹. L'istante, potremmo dire, è ontofanico e cronotetico; ed è cronotetico proprio per il fatto di essere ontofanico e viceversa. Ciò significa che l'istante per Jankélévitch non è in alcun modo l'unità minimale del tempo. Piuttosto, sulla scia dell'insegnamento aristotelico del quarto libro della *Fisica* – cui Jankélévitch stesso si richiama pur senza adottarne in toto le conclusioni¹⁰⁹² –, ma anche sulla scia dei *Weltalter* schellinghiani, l'istante di Jankélévitch è la breccia che apre il tempo.

Si intercetta qui il nodo concettuale fondamentale, che Jankélévitch mette a fuoco mediante la distinzione – proposta tanto in *Le «Presque-rien»*, quanto in *Philosophie première*, ma anche in *L'aventure l'ennui le sérieux*¹⁰⁹³ e ne *L'Irréversible et la nostalgie*¹⁰⁹⁴ –, tra l'istante e il momento e tra l'istante e il punto. Se il punto è «négation de l'espace, mais il est position *dans* l'espace» e se, simmetricamente, il momento è «négation du temps, mais il est position *dans* le temps» e, in particolare, è la più breve durata possibile, l'istante, tutto al contrario, è non-tempo e, a maggior ragione non-spazio, in quanto è ciò che *pone* il tempo e lo spazio: è «négation du point et du moment, c'est-à-dire à la fois négation de l'espace-temps et négation de la position dans l'espace et dans le temps»¹⁰⁹⁵. L'istante, in altri termini, è l'origine tanto del tempo quanto dello spazio e, più in generale ancora, di ogni dimensione: «est le point-vertige où le temps et l'espace coïncident, où qualité et quantité apparaissent l'une dans l'autre, où la forme et la matière ne font qu'un, où la relation elle-même se ramasse jusqu'à n'être qu'un absolu»¹⁰⁹⁶. È in questo senso, dunque, che si devono intendere i due

¹⁰⁹⁰ *Philosophie première*, cit., p. 208.

¹⁰⁹¹ *Ivi*, p. 212.

¹⁰⁹² Cfr. *Le «Presque-rien»*, in *Premières et dernières pages*, cit., p. 221.

¹⁰⁹³ Cfr. *L'aventure, l'ennui, le sérieux*, in *Philosophie morale*, cit., p. 864; trad. it. cit., p. 49.

¹⁰⁹⁴ Cfr. *L'Irréversible et la nostalgie*, cit., p. 227.

¹⁰⁹⁵ *Philosophie première*, cit., p. 212. Cfr. *ivi*, p. 263. Cfr. anche *Le «Presque-rien»*, in *Premières et dernières pages*, cit., p. 217.

¹⁰⁹⁶ *Philosophie première*, cit., p. 209.

aggettivi «surtemporel» e «transpatial»¹⁰⁹⁷ che Jankélévitch attribuisce all'istante. Se il punto e il momento sono ancora parte di quella dimensione di cui rappresentano il limite di massima condensazione possibile, l'istante è metafisicamente eterogeneo rispetto al tempo e allo spazio. È, per dirla con le categorie tipiche della metafisica jankélévitchiana della creazione, il far-essere che, ponendo l'essere dal nulla, coincide con l'originarsi del tempo e dello spazio e che, tuttavia, non è niente di questo tempo e di questo spazio.

Alla luce di tutto ciò, allora, che cosa significa dire che la creazione coincide con l'istante? Mi sembra che la risposta possa essere formulata in questi termini: la creazione come far-essere senza essere coincide con l'aprirsi del tempo o, meglio ancora, costituisce l'atto originario di temporalizzazione del tempo. E, contestualmente, tale atto si ripete nel continuo riporsi del tempo. La creazione, cioè, è l'inizio – eterno – del tempo che, a sua volta, «abonde dans son sens», per dirla con un'espressione bergsoniana tanto cara a Jankélévitch.

Che la prospettiva di Jankélévitch muova in questa direzione si fa evidente, in primo luogo, attraverso una distinzione che si può rintracciare in *Philosophie première* e che costituisce il perno intorno a cui si articola il discorso su tempo e creazione: la distinzione tra quello che Jankélévitch chiama «Instant» e quello che chiama «instant». E, secondariamente, si fa evidente attraverso la relazione che lega l'uno all'altro i due istanti. Così che analizzare la dialettica Istante-istante permetterà di comprovare che quella di Jankélévitch è una metafisica della creazione come I-istante.

Innanzitutto, che la riflessione sulla coincidenza tra istante e creazione si articoli su due piani lo si vede bene se si guarda ad alcuni passaggi del nono capitolo di *Philosophie première* in cui Jankélévitch, pur senza darne una presentazione sistematica, introduce la distinzione tra il «grand instant primordial»¹⁰⁹⁸ e «l'instant en cours d'intervalle»¹⁰⁹⁹ o, come si legge in altre pagine, tra «la création des créations» e le «créations subalternes en cours d'histoire»¹¹⁰⁰. Si tratta, in altri termini, della distinzione tra «l'instant qui est au-dessus du temps et des instants» e «l'instant du

¹⁰⁹⁷ *Ivi*, p. 213.

¹⁰⁹⁸ *Ivi*, p. 176. Cfr. anche *ivi*, p. 263 dove Jankélévitch parla di «petit et [...] grand instant».

¹⁰⁹⁹ *Ivi*, p. 176.

¹¹⁰⁰ *Ivi*, p. 215.

temps»¹¹⁰¹ già enucleata da Jean Wahl a proposito della metafisica cartesiana nel testo del 1920 che Jankélévitch stesso non a caso richiama. Per capire il senso di questa distinzione e, soprattutto, la sua effettiva portata teoretica in riferimento alla metafisica della creazione, occorre chiedersi che cosa sia questo grande istante e, viceversa, che cosa sia l'istante in corso di intervallo.

Innanzitutto, l'Istante è l'istante primordiale che costituisce il «commencement des commencements»¹¹⁰², cioè l'inizio *assoluto* che coincide con il sorgere dell'essere «à partir de rien»¹¹⁰³. Ora, se, come si è visto, l'istante è ciò che pone il tempo e se l'istante primordiale è l'istante originario intermedio tra *rien* e *être*¹¹⁰⁴, allora si può ragionevolmente concludere che l'Istante coincida con l'aprirsi del tempo a partire dal nulla metafisico. È la posizione o, meglio ancora, l'improvvisazione assolutamente preveniente che pone il tempo a partire dall'eterno inteso, schellinghianamente, come non-tempo. E non solo è il dischiudersi del tempo *dall'eterno*, ma è anche il dischiudersi *eterno* del tempo. Infatti, per Jankélévitch che ha meditato *Enneadi* VI, 8, 20 – dove si dice che «l' "aver creato" e il suo "essere" sono la stessa cosa: cioè che il suo essere consiste nel suo creare, e diciamo pure, nel suo generare *eterno*»¹¹⁰⁵ –, ma che ha meditato anche la questione schellinghiana del divenire in Dio¹¹⁰⁶, il farsi di Dio «s'accomplit éternellement»¹¹⁰⁷. Ciò significa che non c'è alcuna «évolution réelle au dedans de Dieu»¹¹⁰⁸. Di conseguenza, se, come si è visto, l'auto-porsi di Dio coincide con la creazione e se tale auto-porsi non è da intendersi in senso temporale – come se Dio *iniziasse* ad essere Dio a partire da tale atto –, ma piuttosto come un atto eterno, allora si deve concludere che la creazione, per Jankélévitch, è eterna. E, a sua volta, se

¹¹⁰¹ J. WAHL, *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*, Alcan, Paris 1920, p. 19. Jankélévitch lo cita in *Philosophie première*, cit., p. 169.

¹¹⁰² *Philosophie première*, cit., p. 176.

¹¹⁰³ *Ivi*, p. 203. Cfr. anche *ivi*, pp. 204, 208.

¹¹⁰⁴ Cfr. *ivi*, p. 210.

¹¹⁰⁵ PLOTINO, *Enneadi* VI 8, 20, 25-27; trad. it. cit, p. 1333, corsivo mio.

¹¹⁰⁶ Cfr. per esempio, *SW*, VIII, pp. 256, 298; trad. it. cit., pp. 541, 633; cfr. anche *SW*, XIII, pp. 322, 329, 336; trad. it. cit., p. 539, 549, 563. Jankélévitch rimanda al problema del divenire in Dio in vari punti de *L'Odyssee*, facendo riferimento in particolare ai *Weltalter* (cfr. *L'Odyssee*, cit., pp. 72, 85, 90, 92, 114, 168). Anche in *Philosophie première*, Jankélévitch nomina Schelling a questo proposito (cfr. *Philosophie première*, cit., p. 128).

¹¹⁰⁷ *Philosophie première*, cit., p. 185. Cfr. anche *ivi*, pp. 128, 186. Dunque, data la coincidenza tra auto-porsi dell'Assoluto e il porre-altro, sembra allora lecito concludere che la creazione stessa si compie dall'eternità. Su questo punto, in realtà, la posizione di Jankélévitch risulta oscillante e si tornerà espressamente su questa questione nel prossimo paragrafo.

¹¹⁰⁸ *Ivi*, p. 185. Cfr. anche *ivi*, p. 186: «Dieu ne devient pas lui-même».

la creazione coincide con l'istante e se l'istante è l'intemporale che pone il tempo, allora si vede bene che l'Istante primordiale è l'eterno aprirsi del tempo dall'eternità¹¹⁰⁹. La vicinanza con lo sforzo schellinghiano dei *Weltalter*¹¹¹⁰ – ma non solo¹¹¹¹ – per pensare tempo ed eternità non secondo una dialettica esclusiva ma piuttosto inclusiva è assolutamente evidente¹¹¹². In altri termini, il tentativo di Jankélévitch, sulla scia della meditazione schellinghiana, è di pensare la creazione come l'inizio del tempo che si compie *dall'eternità*, senza che questo intacchi l'eternità stessa dell'atto creatore. E, tuttavia, come si proverà a mostrare, questo tentativo non sembra del tutto riuscito in Jankélévitch o, meglio, sembra riuscito al prezzo di un'evidente difficoltà. Che le cose stiano così lo si capisce se si guarda a uno dei caratteri dell'Istante primordiale. Esso è l'istante «immémorial»¹¹¹³:

[...] l'Initiative prévenant n'est absolument initiale que parce qu'elle est *le passé qui n'a jamais été présent!* La cosmogonie tout entière n'est-elle pas déjà postérieure à l'instant *immémorial*? À quelque moment que nous arrivons, la décision est toute décidée, le décret déjà décrété, la volonté déjà voulue, le fait déjà posée comme factum [...]¹¹¹⁴.

L'Istante, cioè, è quell'«origine des temps»¹¹¹⁵ che Jankélévitch nomina nel primo capitolo de *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*. È l'avvento del tempo che il tempo *sopravvenuto* pone come passato immemoriale che non è mai stato presente. L'impiego da parte di Jankélévitch della nozione, tipicamente schellinghiana, di passato immemoriale ribadisce, ancora una volta, che l'istante primordiale è il passaggio dal *rien* all'*être*. Ovvero, questo istante è un passato *immemoriale*, e non semplicemente un passato, proprio perché è un sorgere dal *rien*, quel *rien* che, per l'appunto, è scartato

¹¹⁰⁹ Cfr. *L'Irréversible et la nostalgie*, cit., p. 251 dove Jankélévitch parla esplicitamente di «*éternité du temps*».

¹¹¹⁰ Cfr. *SW*, VIII, pp. 225, 254, 260, 302; trad. it. cit., pp. 471, 535, 549, 641.

¹¹¹¹ Cfr. X. TILLIETTE, *Schelling et l'idée d'éternité*, in «Archivio di Filosofia», 1959, n. 1, pp. 157-181, dove la riflessione di Schelling su tempo ed eternità è ricostruita nella sua ampiezza temporale, a partire dal *Vom Ich* fino alla *Philosophie der Offenbarung*. Cfr. anche E. BRITO, *Création et temps dans la philosophie de Schelling*, in «Revue Philosophique de Louvain», 84 (1986), n°63, pp. 362-384.

¹¹¹² Non è casuale che Jankélévitch si sia a lungo soffermato sull'intreccio tra tempo ed eternità nella filosofia schellinghiana dei *Weltalter* nella tesi dottorale (cfr. *L'Odyssée*, cit., pp. 60-79).

¹¹¹³ *Philosophie première*, cit., pp. 176, 215. Cfr. anche *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, 1, cit., p. 33; trad. it. cit., p. 20.

¹¹¹⁴ *Philosophie première*, cit., p. 215, corsivo mio.

¹¹¹⁵ *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, 1, cit., p. 33; trad. it. cit., p. 20.

dall'eternità e che, agli occhi di Jankélévitch, rende l'alternativa metafisica *rien-être* un'alternativa «boiteuse»¹¹¹⁶.

Dall'altro, il concetto di immemoriale dice anche qualcosa di più. Dice che Jankélévitch sta pensando il tempo secondo una concezione organica, potremmo dire: le tre dimensioni del passato, del presente e del futuro, pur avendo ciascuna un proprio statuto specifico, sono inscindibili l'una dall'altra¹¹¹⁷. È quella concezione organica che Jankélévitch eredita non solo dalla riflessione bergsoniana sulla memoria e sull'anticipazione, ma anche da quella schellingiana¹¹¹⁸. E in particolare, dalla trattazione dei *Weltalter*, poi efficacemente riformulata nella quattordicesima lezione della prima parte della *Philosophie der Offenbarung*, quando Schelling, discutendo proprio la questione della creazione e del tempo, afferma:

il tempo non è concepibile senza un prima e un poi, senza un *prius* e un *posterius*. Solo dove questi esistono c'è vera successione e quindi tempo. Ne deriva però che, fino a quando c'è soltanto un elemento della successione, non c'è successione reale. Fino a quando il prima non ha trovato il suo dopo, fino a quando per esempio c'è soltanto il momento = A, ma non ancora A+B, non c'è nemmeno tempo, e A è ancora fuori della successione. Se dunque Loro considerano il mondo come l'elemento B, il tempo è certo cominciato col mondo, perché comincia soltanto con A + B. [...] A per opera di B diventa passato, e, poiché non c'è tempo senza passato, presente e futuro, il tempo viene posto certamente soltanto quando A è posto come passato, cioè quando sorge qualcosa di nuovo, mai stato prima, ossia B¹¹¹⁹.

E tuttavia, proprio questa concezione secondo cui c'è tempo solo laddove c'è compenetrazione tra passato, presente e futuro, aveva portato Schelling a proporre una soluzione ben più sottile al problema del rapporto tra tempo e creazione di quanto non abbia potuto fare Jankélévitch.

Nella filosofia positiva, infatti, ciò che il tempo del mondo (che inizia con la creazione) pone come passato immemoriale non è l'eternità assoluta di Dio, ma quel

¹¹¹⁶ *Philosophie première*, cit., p. 178.

¹¹¹⁷ Cfr. per esempio *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, 1, cit., p. 81; trad. it. cit., p. 54.

¹¹¹⁸ Si ritornerà su questa doppia eredità del tema del tempo in Jankélévitch nel prossimo paragrafo.

¹¹¹⁹ *SW*, XIII, p. 307; trad. it. cit., p. 513. Cfr. anche *SW*, XIV, p. 109; trad. it. cit., p. 1061.

«tempo prima del mondo»¹¹²⁰ che in realtà è «non-tempo»¹¹²¹. È quell'eternità che Schelling, distinguendola tanto dall'eternità assoluta quanto dal tempo reale, chiama «eternità precedente al mondo» e che coincide con il «tempo possibile»¹¹²² o la «possibilità del tempo»¹¹²³. In altri termini, l'idea di un'eternità premondana, e dunque pre-temporale piuttosto che sovra-temporale, rappresenta agli occhi di Schelling quell'interstizio (*Interstitium*), quell'intervallo (*Zwischenraum*) in grado di salvaguardare la libertà della creazione¹¹²⁴: «se Dio avesse effettivamente creato dall'eternità, cioè da quando Egli È, allora avrebbe creato per sua natura, la quale dovrebbe quindi essere, per così dire, una natura necessariamente plastica e produttiva. Ci sarebbe per conseguenza anche soltanto una creazione necessaria»¹¹²⁵. Ma non solo. L'eternità premondana che il tempo reale pone come passato immemorabile – e che, dunque, fa parte a sua volta di un tempo totale («der großen Zeit»¹¹²⁶) – è ciò che permette a Schelling di pensare l'eternità assoluta come intatta, immobile, non accresciuta o alterata dall'avvento del tempo reale¹¹²⁷, senza per questo dover rinunciare a quell'idea chiave già espressa dai *Weltalter* e continuamente ripensata dalla filosofia positiva: «la vera eternità non è quella che esclude ogni tempo, ma quella che contiene assoggettato a sé il tempo (il tempo eterno) stesso»¹¹²⁸.

Ora, tutto ciò è assolutamente assente in Jankélévitch che pure, come attestano le dense pagine della tesi dottorale del 1933, conosce bene la soluzione schellinghiana al problema della relazione tra tempo, eternità e creazione. In Jankélévitch, cioè, permane la riflessione sul passato immemorabile, ma non affatto la nozione di eternità premondana. D'altro canto, non potrebbe essere altrimenti e lo si vede bene se si considera in che cosa consiste questa possibilità del tempo per Schelling: «[...] quell'eternità precedente al mondo la quale, nel modo sopra indicato, contiene il mondo

¹¹²⁰ *SW*, XIII, p. 307; trad. it. cit., p. 513. Cfr. anche *SW*, VIII, p. 307; trad. it. cit., p. 651.

¹¹²¹ *SW*, XIII, p. 307; trad. it. cit., p. 513. Cfr. anche *SW*, XIII, p. 309; trad. it. cit., p. 517 dove Schelling definisce questa possibilità del tempo come «die Materie, das Substrat» del tempo. cfr. anche *SW*, XIV, p. 109; trad. it. cit., p. 1061.

¹¹²² *SW*, XIII, p. 307; trad. it. cit., p. 513.

¹¹²³ *SW*, XIII, p. 306; trad. it. cit., p. 511.

¹¹²⁴ L'idea di un interstizio tra l'eternità e la creazione era già dei *Weltalter* che, nella terza versione, identificano questo interstizio con il passato eterno di Dio. Cfr. *SW*, VIII, p. 254-255; trad. it. cit., pp. 535, 537.

¹¹²⁵ *SW*, XIII, p. 307; trad. it., cit., p. 513. Cfr. anche *SW*, XIII, p. 306; trad. it. cit., p. 511.

¹¹²⁶ *SW*, XIII, p. 308; trad. it., cit., p. 515.

¹¹²⁷ Cfr. *ibidem*.

¹¹²⁸ *SW*, VIII, p. 260; trad. it., cit., p. 549.

ancora soltanto come avvenire nell'immaginazione o nell'intelletto divino [...]»¹¹²⁹. Il tempo possibile, cioè, è il non-tempo in cui Dio concepisce la *possibilità* della creazione: «in questa possibilità egli [Dio] ha il mezzo per prevedere tutti i suoi atti e le produzioni future. Questo momento ha dunque, pur senza essere ancora tempo, già un rapporto con il tempo futuro e con il mondo»¹¹³⁰. Ora, è proprio l'identificazione tra Dio e creazione di cui si è parlato in precedenza ciò che fa sì che nella metafisica jankélévitchiana della creazione non ci sia spazio per questo termine intermedio tra tempo reale ed eternità assoluta. E questo avviene generando una difficoltà di non poco conto. Infatti, da un lato, pensare l'istante primordiale come *passato* immemoriale significa pensarlo come un momento del tempo, cioè, per l'appunto, come il momento passato. Dall'altro, però, questo Istante è cronotetico in quanto *surtemporel*. Jankélévitch, cioè, parlando dell'Istante in termini di passato immemoriale, sembra ammettere, come Schelling, un tempo più grande entro il quale il tempo del mondo è solo un momento. E tuttavia questo Istante originario che diventa un momento del tempo è, per Jankélévitch, il sovra-temporale. Così che la mancanza – e, direi, l'inevitabile mancanza – di quell'articolazione schellinghiana tra eternità pretemporale ed eternità sovratemporale fa sì che Jankélévitch, pensando la connessione tempo-eternità, ricada in una difficoltà invalicabile: l'Istante, in definitiva, risulta tanto sovra-temporale quanto infra-temporale. Eppure il carattere fondamentale dell'Istante che Jankélévitch si sforza continuamente di salvaguardare è il suo essere l'*origine* del tempo che, non entrando nel tempo, lo genera.

A riconfermare ulteriormente che questo è il carattere fondamentale dell'Istante di Jankélévitch è l'opposizione tra l'Istante e quegli istanti in corso di intervallo, che Jankélévitch qualifica come «plutôt promoteurs que créateurs, plutôt propulsifs que thétiques»¹¹³¹. Si tratta, cioè, di istanti che non pongono il tempo in senso assoluto, a partire da *rien*, ma piuttosto di istanti che fanno avvenire il divenire e che costituiscono come «des centres d'énergie microscopiques, emprisonnés dans la continuation; le devenir lui-même ne devient que par ces milliards de fractures inaperçues qui font se continuer la continuité de la durée»¹¹³². Se l'Istante deve essere pensato come ciò che,

¹¹²⁹ *SW*, XIII, p. 309; trad. it., cit., p. 515.

¹¹³⁰ *SW*, XIV, p. 109; trad. it. cit., p. 1061.

¹¹³¹ *Philosophie première*, cit., p. 209.

¹¹³² *Le «Presque-rien»*, in *Premières et dernières pages*, cit., p. 219.

dall'eterno, dischiude il tempo, gli istanti sono piuttosto ciò grazie a cui il tempo si continua, cioè si ripone, grazie al proprio dinamismo interno che Jankélévitch pensa secondo il modello della legge di inerzia¹¹³³: «le devenir roule tout seul grâce à l'intensive et fervente plénitude d'éternité, à la chaleur et à la lumière que l'instant irradie»¹¹³⁴. Si tratta, cioè, di quegli istanti che sono intermedi non più tra *rien* e *être*, ma piuttosto tra *néant* e *être* e che rappresentano «la fine coupure du présent»¹¹³⁵ che fa sorgere l'essere dal non-essere del passato e fa avvenire il non-essere del futuro.

In altri termini, ciò che Jankélévitch sta provando a pensare mediante la distinzione tra Istante e istante è il duplice volto della creazione come *creatio ex-nihilo*, – dove il *nihil* è il *Rien* assoluto e metafisico –, e come creazione che *si continua*, dove questo continuarsi deve essere inteso come il non ricadere nel *rien* reso possibile da quella dialettica *néant-être* che costituisce la legge interna del tempo. Jankélévitch, cioè, sta discutendo il problema della creazione continua e, nel farlo, sta prendendo le distanze dalla formulazione cartesiana del *Discorso sul Metodo*, della terza delle *Meditazioni metafisiche* e dei *Principia*. Che Jankélévitch stia pensando la creazione come l'inizio del tempo e, contestualmente, come il suo continuarsi, lo si vede bene se si leggono le pagine di *Philosophie première* su istante e creazione in diretta connessione con una serie di altri testi, tra cui la prima e la seconda edizione del *Traité des vertus*, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien* e ancora *L'aventure l'ennui et le sérieux*. Se, infatti, nel testo del 1954 non compare nessun consistente rimando al tema della creazione continua – salvo un'indicazione indiretta sulla quale si ritornerà e una breve allusione¹¹³⁶ – in questi scritti appena precedenti e di poco successivi a *Philosophie première* la questione è nominata esplicitamente. L'esigenza che muove Jankélévitch a porre il problema della continuità della creazione e, soprattutto, della sua corretta interpretazione è ben riassunto in un passaggio de *L'Irréversible et la nostalgie*:

[...] créer, c'est faire être, autrement dit c'est faire exister la créature au moins un peu plus d'un instant; la création n'est effectivement créatrice que si la créature de cette création est viable et si l'existence créée continue

¹¹³³ Cfr. *L'innocence et la méchanceté*, cit., p. 235. Cfr. *Traité des vertus*, 1949, cit., p. 662.

¹¹³⁴ *L'aventure, l'ennui, le sérieux*, in *Philosophie morale*, cit., p. 943; trad. it. cit., p. 132.

¹¹³⁵ *Le «Presque-rien»*, in *Premières et dernières pages*, cit., p. 219.

¹¹³⁶ Cfr. *Philosophie première*, cit., p. 200.

d'exister au-delà du moment où elle voit le jour; faute de quoi, l'existant mort-né étant un simple avorton inviable, il n'y a pas de création¹¹³⁷.

A fare problema agli occhi di Jankélévitch, cioè, è proprio quell'esistenza minimale dell'istante di cui si è detto. In altri termini, è perché ha fatto coincidere la creazione con l'istante – nella duplice accezione che si viene chiarendo – e ha riconosciuto all'istante un esponente di realtà al limite del *rien*, dell'irreale¹¹³⁸, che Jankélévitch si pone la domanda circa la continuità della creazione e vi risponde positivamente: la creazione, se è veramente tale, è creazione continua.

E tuttavia, se la continuità è ciò senza cui la creazione sarebbe un atto fallimentare che non sopravvive a se stesso più che il mistero metafisico per eccellenza, d'altro canto è la corretta comprensione di questa continuità ciò che garantisce alla creazione lo statuto di posizione assoluta e veramente metafisica: la creazione è continua nel senso che «“se continue” plutôt qu'elle n'est “continue”»¹¹³⁹. La creazione, cioè, è continua in virtù del suo stesso dinamismo interno. È per sottolineare questo punto che Jankélévitch predilige l'aggettivo «*continuelle*»¹¹⁴⁰ non solo a «*continue*», che non sottolineerebbe adeguatamente il carattere attivo (il farsi) dell'auto-continuazione, ma anche a quello «*continuée*»¹¹⁴¹, che, in quanto participio passato passivo, alluderebbe piuttosto a una continuazione subita più che agita.

Questa distinzione linguistica di derivazione bergsoniana tra *continuée* e *continue* permette di focalizzare due elementi. In primo luogo, permette di ipotizzare con un buon grado di ragionevolezza che anche in *Philosophie première* l'interlocutore di Jankélévitch sia Descartes. Infatti è discutendo il problema della creazione nella metafisica cartesiana che Bergson distingue i due aggettivi *continuée* e *continue*¹¹⁴². Che Jankélévitch stia guardando a Descartes è ulteriormente riconfermato anche dal fatto che in *Philosophie première* Jankélévitch cita il breve testo di intitolato *Du rôle de l'idée d'instant dans la philosophie de Descartes* in cui Jean Wahl discute la dottrina

¹¹³⁷ *L'Irréversible et la nostalgie*, cit., p. 330. Cfr. anche *L'innocence et la méchanceté*, cit., p. 294.

¹¹³⁸ Cfr. *Philosophie première*, cit., p. 167.

¹¹³⁹ *Ivi*, p. 243.

¹¹⁴⁰ *Ibidem*.

¹¹⁴¹ *Ibidem*.

¹¹⁴² Cfr. *L'Évolution créatrice*, in *Œuvres*, cit., p. 787.

cartesiana della creazione continua e, in particolare, la discute in diretta connessione con il problema della continuità del tempo¹¹⁴³.

In secondo luogo, l'assunzione jankélévitchiana degli aggettivi bergsoniani permette di verificare che, nel rapportarsi alla soluzione cartesiana, Jankélévitch intende prenderne le distanze: la continuità della creazione non va intesa come un perenne intervenire del creatore «à tout moment dans l'opération de la durée pour la remettre en marche»¹¹⁴⁴. Per il Descartes di Jankélévitch «le temps a besoin d'être regonflé à tout moment»¹¹⁴⁵, così che è necessaria «une création continuée»¹¹⁴⁶. Il cartesianesimo, cioè, farebbe parte, insieme all'occasionalismo, di quei «régimes dispendieux qui obligent la Cause éminente à se déranger à tout propos»¹¹⁴⁷.

All'esatto opposto, invece, Jankélévitch pensa il tempo come ciò che *si* rigonfia a ogni momento in virtù di un «mouvement acquis»¹¹⁴⁸ descritto in questi termini: «Il faut plutôt penser que création et procréation désignent le mystère d'une paternité qui communique ses dons divins à la progéniture; le temps lui-même serait cette communication continue de divinité, cette autonomie *infusée non pas à un autre, mais à soi-même*, et sur place, et d'instant en instant»¹¹⁴⁹. Per Jankélévitch, cioè, la continuità è posta all'origine, o meglio dall'origine, così che essa diviene il perpetuo ricominciare, grazie e attraverso gli istanti, di quel miracolo primordiale che è l'Istante: «pour que la continuité soit donnée définitivement, il faut qu'elle soit donnée dès abord; [...] il faut qu'elle soit non point "illusion cinématographique", mais mobilité originaire et processus historique [...]. Le temps, comme le sol nourricier, porte ses fruits spontanément»¹¹⁵⁰. Solo in questo modo il tempo può essere una «création

¹¹⁴³ Cfr. *Du rôle de l'idée d'instant*, cit., pp. 18, 19, 29, 30.

¹¹⁴⁴ *Les vertus et l'amour*, tome 1, cit., p. 22. Cfr. *Traité des vertus*, 1949, cit., p. 142.

¹¹⁴⁵ *L'aventure, l'ennui, le sérieux*, in *Philosophie morale*, cit., p. 942; trad. it. cit., p. 132.

¹¹⁴⁶ *Ibidem*.

¹¹⁴⁷ *Les vertus et l'amour*, tome 1, cit., pp. 22-23. Cfr. *Traité des vertus*, 1949, cit., p. 142.

¹¹⁴⁸ *Les vertus et l'amour*, tome 1, cit., p. 21. Cfr. anche *ivi*, p. 22. Nella prima edizione del *Traité*, non si trova l'idea del movimento acquisito, ma piuttosto dell'immanenza del passato nel presente (cfr. *Traité des vertus*, 1949, cit., p. 141). È quel movimento acquisito che Descartes ammette in fisica, quando enuncia il principio di inerzia cinetica, ma che esclude in campo ontologico. Cfr. *Principia*, II, 37. Per una presentazione della questione in Cartesio, cfr. H. FRANKFURT, M.- I. B. de LAUNAY, *Création continuée, inertie ontologique et discontinuité temporelle*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 92(1987), n. 4, pp. 455-472.

¹¹⁴⁹ *Les vertus et l'amour*, tome 1, cit., p. 24. Cfr. *Traité des vertus*, 1949, cit., p. 143.

¹¹⁵⁰ *Les vertus et l'amour*, tome 1, cit., p. 22. Cfr. *Traité des vertus*, 1949, cit., p. 142.

perpétuellement recommencée»¹¹⁵¹, senza che questo significhi cadere in quell'aporia insolubile in cui si trova chiuso colui che «applique à l'absolu des disjonctions valables sur le terrain de l'empirie»¹¹⁵². Aporia i cui termini sono, da un lato, l'«harmonie préétablie», intesa come schema teorico in cui la creazione «roulant toute seule, peut se passer de son Créateur», e, dall'altro, la «création continuée» intesa come schema in cui «le divin bon-plaisir peut défaire à sa fantaisie ce qu'il fait»¹¹⁵³. Facendo dell'*Istante* ciò che riattiva il dinamismo dell'*Istante*, la creazione di Jankélévitch è continua nel senso di un continuo riporsi che, in realtà, avviene grazie al suo stesso dinamismo interno, a sua volta, reso possibile dalla pienezza dell'eternità da cui eternamente scaturisce. La dialettica Istante-istante, allora, non è altro che la traduzione sintetica di quella dialettica che Jankélévitch descriverà anche come dialettica tra «le miracle numéro Un»¹¹⁵⁴ e «le deuxième miracle [...] de la seconde fois»¹¹⁵⁵:

la distance étant infinie de zéro à quelque chose, le fait que quelque chose advienne peut être considéré comme le seuil de la création. Et c'est là le miracle numéro Un. Et le deuxième miracle est celui de la seconde fois, qui est elle-même réitération, c'est-à-dire première répétition de la première fois [...] ¹¹⁵⁶.

Per questo, allora, mi sembra di poter dire che la metafisica della creazione di Jankélévitch sia una metafisica della creazione *del tempo*, dove questo complemento di specificazione equivale a un genitivo soggettivo e a un genitivo oggettivo senza che le due dimensioni possano essere scisse l'una dall'altra. La creazione è innanzitutto lo sgorgare originario – il *jaillissement* su cui ritorna più volte Jankélévitch¹¹⁵⁷ – dell'essere che *pone* il tempo. È l'inizio del tempo come Istante che separa definitivamente il presente dal passato, come passato eterno e immemorabile.

¹¹⁵¹ *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, 1, cit., p. 36; trad. it., cit., p. 22.

¹¹⁵² *L'innocence et la méchanceté*, cit., p. 232.

¹¹⁵³ *Ibidem*. Cfr. anche *Les vertus et l'amour*, tome 1, cit. p. 350. Lo stesso argomento era presente anche nella prima edizione del 1949, con qualche differenza. Cfr. *Traité des vertus*, 1949, cit., p. 661. Cartesio rifiutava l'idea di un'inerzia ontologica proprio perché questo avrebbe significato limitare l'onnipotenza di Dio. Su questo punto, Cartesio si allinea con la posizione tomista (cfr. *Summa Théologiae*, I, q. 104, a. 3, ad. 1).

¹¹⁵⁴ *L'Irréversible et la nostalgie*, cit., p. 225.

¹¹⁵⁵ *Ibidem*.

¹¹⁵⁶ *Ibidem*.

¹¹⁵⁷ Cfr. *Philosophie première*, cit., pp. 167, 190, 198.

Dall'altro lato, la creazione è anche ciò che il tempo *continua*, fa progredire per opera di quegli istanti propulsivi che non sono altro che il continuo riaprirsi del tempo dal *néant*. È il tempo-creatore, il tempo come «dieu subalterne»¹¹⁵⁸ di cui parlerà il successivo *Le-Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*. È la dimensione che Jankélévitch eredita primariamente da Bergson¹¹⁵⁹ e che andrà a privilegiare nei testi successivi a *Philosophie première* quando tenderà a riferirsi quasi esclusivamente a questa seconda accezione della creazione, quella che potremmo chiamare la creazione *ad opera* del tempo. Un esempio su tutti che testimonia questa progressiva valorizzazione dell'istante creatore come istante propulsivo piuttosto che come Istante primordiale è un passaggio di *Le Pur et l'Impur* del 1960:

[...] *la mutation d'un être* ainsi miraculé n'est-elle pas une féerie? Une prodigieuse thaumaturgie? Ou tout simplement une *création ex-nihilo*? Quand un être éjecté ou énucléé de son «soi-même», extatiquement désapproprié, se soulève tout entier hors de son être propre pour devenir un autre être [...], on peut vraiment parler d'une fracture soudaine et d'une création dans l'instant¹¹⁶⁰.

E tuttavia, questa progressiva accentuazione del tempo-creatore trova il proprio fondamento in quella creazione del tempo (genitivo oggettivo) che è l'Istante. Quell'Istante che in *Philosophie première* – non a caso, il teso più schellinghiano di Jankélévitch – costituisce l'analogato principale della relazione Istante-istante.

Che effettivamente nel 1954 Jankélévitch, parlando della creazione, intenda primariamente l'Istante mi sembra riconfermato almeno da due passaggi. Il primo si trova in apertura del capitolo *La création*, quando, affermando che l'indagine della filosofia prima porta sulla «position cronothétique»¹¹⁶¹, Jankélévitch aggiunge una chiosa di fondamentale importanza: «Ce mystère désigne la limite où le temps et l'espace s'abolissent dans le jaillissement qui les pose: *aussi* est-ce le devenir entier qui est cette position *continuée* [...]»¹¹⁶². Che Jankélévitch utilizzi l'avverbio *aussi* e l'aggettivo *continuée* mi sembra riconfermare che in *Philosophie première* l'accento è soprattutto su quell'«instant primordial et solitaire [...] qui fait tout, qui suffit à tout, qui

¹¹⁵⁸ *Le-Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, 1, cit., p. 119; trad. it. cit., p. 80.

¹¹⁵⁹ Cfr. *Henri Bergson*, 1959, cit., pp. 264, 265, 266; trad. it. cit., pp. 334, 335, 336.

¹¹⁶⁰ *Le Pur et l'Impur*, cit., p. 56; trad. it. cit., p. 40, corsivo mio.

¹¹⁶¹ *Philosophie première*, cit., p. 175.

¹¹⁶² *Ibidem*.

est à lui seul cause nécessaire et suffisante de tout»¹¹⁶³ e che si trova «à l'origine»¹¹⁶⁴. Per questo, allora, ha potuto dire che l'istante *per eccellenza* è l'istante creatore, cioè l'Istante.

A riconfermarlo, inoltre, è l'affermazione, di poche pagine successiva, in cui Jankélévitch, ritornando sulla questione tutta schellinghiana del divenire in Dio, conclude che «Dieu ne devient pas, mais *il fait devenir*»¹¹⁶⁵ e che, tuttavia, «l'effectivité du devenir reflète *assez faiblement* l'efficacité impensable du faire-être»¹¹⁶⁶. Tale efficacia è impensabile proprio perché il Far-essere è l'originario e iperbolico sorgere dal *rien*, laddove invece l'efficacia del divenire, tutta pensabile e solo *faiblement* analoga a quella dell'Istante, è quella di un far-essere a partire dal *néant*. Al tempo stesso, l'unione delle due dimensioni non è impossibile per Jankélévitch che ha meditato la filosofia schellinghiana, in cui, a partire dai *Weltalter*, non solo il tempo è fatto dipendere dall'atto eterno che lo pone, ma l'inizio del tempo – che in realtà per Schelling è anche un inizio *nel* tempo¹¹⁶⁷ – coesiste con la continuità della creazione¹¹⁶⁸.

In conclusione, allora, mi sembra di poter dire che la metafisica jankélévitchiana della creazione sia una metafisica del tempo come I-istante: la creazione come effettività che pone dell'effettivo coincide con il dischiudersi eterno del tempo che, continuamente, avviene. Così che, il vero oggetto-non oggetto della filosofia prima è proprio questa «subtilissime pointe»¹¹⁶⁹ che è l'I-istante appena esistente, per pensare il quale il pensiero non può che ridursi a «un point indivisible»¹¹⁷⁰, cioè condensarsi, potremmo dire, fino al limite inattingibile del non-pensiero.

¹¹⁶³ *Ivi*, p. 225.

¹¹⁶⁴ *Ibidem*.

¹¹⁶⁵ *Ivi*, p. 186, corsivo mio.

¹¹⁶⁶ *Ibidem*, corsivo mio.

¹¹⁶⁷ Cfr. F. W. J. SCHELLING, *Initia philosophiae universae. Erlanger Vorlesung WS 1820/21*, a cura di H. Fuhrmans, Bouvier, Bonn 1969, p. 160.

¹¹⁶⁸ Cfr. *SW*, XIV, p. 190; trad. it. cit., p. 1197; cfr. *SW*, VII, p. 339; trad. it. cit., p. 99.

¹¹⁶⁹ *Philosophie première*, cit., p. 213.

¹¹⁷⁰ *Ivi*, p. 264.

CAPITOLO 3

Tra purezza e impurità

3. Tra purezza e impurità

Una volta presentata la metafisica della creazione, alla luce del compito che Jankélévitch riserva alla filosofia prima, rimane un ultimo e decisivo passo da compiere: mostrare che la *prote philosophia* è la filosofia morale¹¹⁷¹ e che questa identità costituisce quell'intuizione fondamentale che Jankélévitch – per dirla con Bergson – si è continuamente sforzato di ripensare.

In particolare, si proverà a chiarire che l'interesse jankélévitchiano per la morale è un interesse metafisico *stricto sensu*. Da questo punto di vista, cioè, si tratterà di compiere l'altra metà del cammino delineato da Jankélévitch. Fino a questo momento, infatti, si è seguito l'itinerario per così dire *ascensionale* di *Philosophie première* che, constatando in negativo la non ultimità dell'empirico e del metempirico, culmina in quel salto nel metafisico di cui si è detto e, specificatamente, nell'elaborazione, in positivo, della metafisica della creazione. Ora invece, è giunto il momento di ripercorrere il tratto *discendente* che Jankélévitch inaugura nelle pagine conclusive del nono capitolo di *Philosophie première* e porta a compimento nell'ultimo quando rivolge la propria attenzione non più alla creazione ma piuttosto alla creatura¹¹⁷². Così facendo, sarà possibile esplicitare i tratti fondamentali della condizione morale dell'uomo jankélévitchiano, tratti che trovano nella nozione di intermediarietà o *mitoyenneté* il proprio punto focale. E al tempo stesso chiarire la valenza di questa intermediarietà significherà mettere in evidenza come tutta la filosofia morale di Jankélévitch costituisca una via per così dire parallela – benché non alternativa – a quell'ascensione

¹¹⁷¹ La dichiarazione più esplicita di Jankélévitch a tale proposito si trova proprio in *Philosophie première*: «Aussi la morale, dès qu'elle cesse d'être une pure déduction cognitive et synonymique des devoirs, ne se distingue-t-elle plus de la métaphysique» (*Philosophie première*, cit., p. 54).

¹¹⁷² L'idea che ci sia un duplice movimento ascensionale e discensionale trova conferma in alcuni passi di *Philosophie première* (cfr. per esempio p. 119) e mi sembra il portato della meditazione jankélévitchiana sulla filosofia di Plotino (cfr. *Plotin. "Enneades" I, 3. Sur la dialectique*, cit., p. 22).

che *Philosophie première* ha elaborato in termini di livelli del reale e che i testi di morale elaborano invece nei termini di *ri-fare* il Fare originario¹¹⁷³.

Nello svolgere questo percorso si prenderà per filo conduttore la coppia concettuale purezza-impurità. La ragione di questa scelta riposa su un'ipotesi teoretica la cui fondatezza sarà oggetto di argomentazione nel presente capitolo: tale coppia – presente nella filosofia jankélévitchiana fin dai testi giovanili, dove compare come categoria operativa più che come tema di riflessione principale – diventa, a partire dal 1954, il vero e proprio strumento speculativo che permette a Jankélévitch di compiere quel doppio moto di discesa dalla creazione alla creatura e di risalita dalla creatura alla creazione. Ciò che si proverà a dimostrare è che in campo c'è una duplice accezione di *purezza* – in negativo, come *assenza di mescolanza* e, in positivo, come *innocenza* – e che nell'intersezione tra i due significati si gioca il senso ultimo della filosofia morale come filosofia prima.

3.1. Dalla creazione alla creatura. Purezza e impurità: teoria generale

La prima considerazione che si può fare a proposito delle nozioni di *pur* e *impur*, e dei rispettivi derivati, è che si tratta di categorie presenti nella filosofia di Jankélévitch fin dagli anni Trenta che vengono poi compiutamente tematizzate con la fine degli anni Quaranta e la metà degli anni Cinquanta¹¹⁷⁴. Quello che colpisce, cioè, è che, nonostante non siano tra le nozioni più tipiche e caratteristiche della filosofia jankélévitchiana – com'è invece nel caso del *je-ne-sais-quoi* e del *presque-rien* –, purezza e impurità

¹¹⁷³ Dal punto di vista metodologico, allora, si tratterà di costruire un discorso che, a partire dal centro propulsore costituito da *Philosophie première*, guardi rispettivamente ai testi precedenti al 1954 e a quelli successivi. In particolare, si farà riferimento a: *La mauvaise conscience*, nella prima edizione del 1933 intitolata *Valeur et signification de la mauvaise conscience* e in quella rivista e ampliata del 1951, *L'Alternative* del 1938, *Le Mal* del 1947, le due edizioni del *Traité des vertus*, *L'austérité et le mythe de pureté morale* del 1954 poi ripubblicato con il titolo *L'Austérité et la Vie morale* nel 1956, *Le Pur et l'Impur* del 1960, *L'Aventure, l'Ennui, le Sérieux* del 1963, *L'Irréversible et la nostalgie* del 1974 e infine *Le Paradoxe de la morale* del 1981.

¹¹⁷⁴ La prima riflessione completa e diretta sul tema della purezza e dell'impurità risale al 1954 quando Jankélévitch tiene alla Sorbona il corso intitolato *L'Austérité et le mythe de la pureté morale*, poi pubblicato in versione ampliata nel 1956 con il titolo *L'austérité et la vie morale*. Tuttavia, la categoria di purezza ha assunto una certa consistenza teorica già a partire dalla prima edizione del *Traité des vertus* del 1949.

compaiono nella riflessione di Jankélévitch pressoché ininterrottamente, dagli esordi fino ai testi della maturità. Quello che si proverà a sostenere è che questo fatto, constatabile sulla base di una lettura cronologica delle opere jankélévitchiane, è tutt'altro che irrilevante da un punto di vista teoretico. Al contrario, è indice di un interesse crescente per una tematica che, inizialmente assunta da Jankélévitch a partire da quel retroterra filosofico cui si è più volte accennato, diventerà sempre più centrale man mano che prende corpo e si sviluppa quello che, con Alexis Philonenko, si potrebbe chiamare il «système de l'éthique concrète»¹¹⁷⁵. A dimostrarlo è soprattutto il fatto che si possono rintracciare due accezioni del termine *purezza*, la prima delle quali è ancora prettamente negativa e deriva primariamente dalle fonti cui attinge la filosofia jankélévitchiana, mentre la seconda, propriamente positiva, è il portato più originale della sua meditazione. Intesa nella prima accezione e oggetto di quella che si è qui chiamata la *teoria generale*, la *purezza* non è altro che l'*assenza di mescolanza*: è puro ciò che è privo da ogni *mélange*. Nella seconda accezione, invece, alla quale si accede mediante la categoria della purificazione, la *purezza* indicherà l'*innocenza* e, nello specifico, quell'«innocence ultérieure» che prende corpo dell'amore-carità. Dal momento che, come si mostrerà, il secondo significato trova il proprio ancoraggio nella concezione ancora negativa dell'impurità come mescolanza, è proprio da quest'ultima che occorre iniziare.

A suggerire che Jankélévitch impieghi, in prima battuta, l'aggettivo *pur* nel senso di *non-mélangé* sono fondamentalmente due argomenti.

Innanzitutto, una considerazione di natura storica a proposito delle fonti che Jankélévitch cita quando, nelle diverse opere, attinge al lessico della purezza. In primo luogo, tra le matrici certe del discorso jankélévitchiano su puro e impuro c'è la filosofia greca e, nello specifico, la filosofia platonica e plotiniana. In particolare, è proprio la meditazione su quest'ultima e sulla nozione di dialettica così come è presentata da Plotino in *Enneadi* I, 3, a costituire, nel 1924, la prima occasione per il giovanissimo Jankélévitch di confrontarsi con la questione del significato del greco καθαρός. La cosa interessante per il nostro discorso è il fatto che in questo testo Jankélévitch, che pure non sta riflettendo direttamente sulla concezione plotiniana della purezza, allude

¹¹⁷⁵ A. PHILONENKO, *Jankélévitch. Un système de l'éthique concrète*, cit.

ripetutamente a tale problematica¹¹⁷⁶. Il che, in effetti, è facilmente comprensibile: le *Enneadi* si concludono con l'esortazione «φυγή μόνον πρὸς μόνον»¹¹⁷⁷, così che il senso ultimo della dialettica plotiniana è l'ascensione all'Uno e la separazione dal molteplice. Ma la cosa ancor più interessante è il fatto che, ogni qualvolta rimandi ai testi plotiniani sulla purezza, o semplicemente faccia emergere l'importanza di questa categoria, Jankélévitch lo fa alludendo costantemente al nesso tra purezza e mescolanza. Se nella maggior parte dei casi si tratta di un'allusione implicita e solo indirettamente ricostruibile, in un passaggio sul ruolo del Bello, invece, Jankélévitch rimanda a *Enneadi* V, 5, 12 dove compare esplicitamente l'aggettivo συμμιγής: l'idea jankélévitchiana di una connessione intima tra impurità e mescolanza trova qui la radice più antica¹¹⁷⁸.

D'altro canto, la stessa idea giunge a Jankélévitch anche attraverso un'altra fonte: quella platonica, cui attinge a piene mani durante il corso del 1954 su *L'austérité et le mythe de pureté morale* e poi in quello radiodiffuso nel 1958-59 su *Le Pur et l'Impur* che, nel 1960, origina l'omonimo testo. I numerosi rimandi a diversi passi del *Fedone*¹¹⁷⁹, ma anche del *Filebo*¹¹⁸⁰ e del *Simposio*¹¹⁸¹ a proposito del puro – unitamente all'assunzione di una serie di immagini platonico-plotiniane come quella

¹¹⁷⁶ Cfr. Plotin. "Enneades" I, 3. *Sur la dialectique*, cit., pp. 25, 26, 29, 30, 49, 58, 64.

¹¹⁷⁷ *Enneadi*, VI, 9, 11; trad. it. cit., p. 1363.

¹¹⁷⁸ Il rimando a Plotino sulla questione dell'impurità come σύμμιξις ritorna anche in *Le Pur et l'Impur* (cfr. *Le Pur et l'Impur*, cit., pp. 251-252; trad. it. cit., pp. 183, 184. Nel testo del 1960, Jankélévitch rimanda anche a *Enneadi* I, 6, 5, a *Enneadi* I, 6, 9, *Enneadi* II, 7, 1 e a *Enneadi* IV, 7, 10 dove ritorna l'idea della mescolanza in opposizione alla purezza (cfr. *ivi*, pp. 47, 53, 58, 86-88 231, 253; trad. it., pp. 33, 38, 42, 62-63, 169, 184,).

¹¹⁷⁹ I rimandi più significativi di Jankélévitch sono a PLATONE, *Fedone* 67 b, dove in gioco c'è la dialettica tra καθάρως e ειλικινές, e a *Fedone*, 66 a dove in questione è la mescolanza di anima e corpo (cfr. *Le Pur et l'Impur*, cit., pp. 12 note 1, 86; trad. it. cit., p. 8, nota 6 e p. 62). La coppia concettuale καθάρως-ειλικινές è presente anche in *Filebo* 59 c che Jankélévitch non cita.

¹¹⁸⁰ I rimandi più frequenti di Jankélévitch sono a PLATONE, *Filebo* 53 b, 58 c-d, 61 c (cfr. *L'Austérité et le mythe de la pureté morale*, cit., pp. 5, 70; cfr. anche *La mauvaise conscience*, in *Philosophie morale*, cit., p. 157; trad. it. cit., p. 183). Il rimando a *Filebo* 61, c e in particolare all'immagine dell'acqua pura ritorna anche nella *séance* del 7 dicembre 1959 *Modernité de l'immédiat* che inaugura il corso pubblico tenuto da Jankélévitch alla Sorbona e intitolato *L'immédiat* e in quella del 14 dicembre 1959 su *L'immédiat, le retour*. Si tratta di registrazioni audio disponibili in forma parziale su www.franceculture.fr e in forma completa nella raccolta di 4 cd V. JANKÉLÉVITCH (Enregistrement sonore), *Vladimir Jankélévitch. Un homme libre. L'immédiat. La tentation*, Frémeaux et Associés, Paris 2002.

¹¹⁸¹ I rimandi di Jankélévitch sono a *Simposio* 211 e, 203 a, 202 e (cfr. *Le Pur et l'Impur*, cit., pp. 12, 297; trad. it. cit., pp. 8, 217).

della bianchezza assolutamente diafana priva di ogni colore¹¹⁸² – attestano la profonda attenzione da parte di Jankélévitch per quel significato potremmo dire concreto-materiale dell'aggettivo καθαρός che Platone contrappone all'impurità originata dalla commistione. D'altronde non è irrilevante il fatto che la lettura condotta da Jankélévitch sui dialoghi platonici a proposito della purezza è mediata da due autori che, rispettivamente negli anni Venti e negli anni Cinquanta, si sono soffermati proprio sul nesso *pureté-mélange*. Si tratta, da un lato, di Joseph Souilhé che nel 1919 pubblica il testo *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues*, al cui centro si trovano la nozione di μεταξύ e le relazioni tra questo avverbio e una serie di altri termini chiave del platonismo, tra cui proprio καθαρός¹¹⁸³. Dall'altro lato, poi, c'è Louis Moulinier che nel 1952 pubblica *Le pur e l'impur dans la pensée des Grecs d'Homère à Aristote*¹¹⁸⁴, testo cui Jankélévitch si richiama direttamente sia nella seconda edizione del *Traité des vertus*¹¹⁸⁵ sia ne *Le Pur et l'Impur*¹¹⁸⁶ e che individua nel concetto di mescolanza una delle categorie fondamentali per la comprensione della visione del mondo e delle pratiche rituali tipiche della Grecia antica fino alla fine quarto secolo a.C.

¹¹⁸² L'immagine viene da *Filebo* 53 b. Cfr. anche *Enneadi* I, 6, 1; IV, 5, 7; VI, 3, 18-19.

¹¹⁸³ Cfr. J. SOUILHÉ, *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues*, Alcan, Paris 1919, pp. 101, 129, 131, 135, 136, 138. Jankélévitch cita esplicitamente questo testo nelle due edizioni del *Traité des vertus* (cfr. *Traité des vertus* 1949, cit., p. 300; *Les vertus et l'amour*, tome 1, cit., pp. 292, 293). A riconfermare anche indirettamente la mediazione di Souilhé su Jankélévitch è il fatto che tra i testi platonici concernenti la purezza come assenza di mescolanza citati da Jankélévitch ci sono proprio i testi riportati Souilhé. Due esempi significativi sono *Fedone* 66 a, 66 e e *Repubblica* IX, 586, riportati da Souilhé e citati da Jankélévitch rispettivamente in *Le Pur et l'Impur* e in *L'Austérité et le mythe de la pureté morale* (cfr. J. SOUILHÉ, *La notion platonicienne d'intermédiaire*, pp. 101, 131; *Le Pur et l'Impur*, p. 86; trad. it. cit., p. 62; cfr. *L'Austérité et le mythe de la pureté morale*, cit., p. 122). Infine, è il caso anche di *Filebo* 53 b (cfr. J. SOUILHÉ, *La notion platonicienne d'intermédiaire*, p. 136; cfr. *L'Austérité et le mythe de la pureté morale*, cit., p. 70).

¹¹⁸⁴ L. MOULINIER, *Le pur e l'impur dans la pensée des Grecs d'Homère à Aristote*, C. Klincksieck, Paris 1952. *Fedone* 66 a è uno dei testi chiave anche nel lavoro di Moulinier, come lo è *Filebo* 53 b sul bianco puro.

¹¹⁸⁵ Cfr. *L'innocence et la méchanceté*, p. 332.

¹¹⁸⁶ Cfr. *Le Pur et l'Impur*, cit., pp. 11, 12, 59; trad. it., pp. 7, 8, 42. Jankélévitch rimanda, nello specifico, ai passaggi di Moulinier dove in questione c'è proprio l'idea di mescolanza: «Quand nous le [il greco καθαρός] traduisons par “pur” c'est que le Grec veut dire que l'objet considéré n'est nullement mélangé avec autre ou qu'il est en lui-même peu chargé de matière» (*Le pur e l'impur dans la pensée des Grecs*, p. 154). Così come è attraverso la mediazione di Moulinier che Jankélévitch rimanda alla dialettica καθαρός-εἰλικνές, tematizzata da cfr. *Le Pur et l'Impur*, cit., p. 12; trad. it. cit., p. 8).

Non meno significativa, inoltre, è l'influenza della filosofia bergsoniana su cui Jankélévitch ha occasione di riflettere a partire dal 1924 con l'articolo *Deux philosophes de la vie: Bergson, Guyau*¹¹⁸⁷ e poi, in maniera più sistematica, nel 1931 con la pubblicazione della prima edizione dell'*Henri Bergson*. Anche in questo caso, l'aggettivo puro sembra immediatamente rimandare all'idea dell'assenza di mescolanza. Basti pensare alla teoria della percezione pura e del ricordo puro come stati che esistono «en droit plutôt qu'en fait»¹¹⁸⁸, dal momento che a darsi nell'esperienza sono sempre degli «états mixtes, tous composés, à doses inégales, de perception pure et de souvenir pur [...]»¹¹⁸⁹: «si l'on pose la mémoire, c'est-à-dire une survivance des images passées, ces images se mêleront constamment à notre perception du présent [...]»¹¹⁹⁰. E Jankélévitch non solo ha colto l'importanza del concetto di purezza nel bergsonismo – come attestano diversi passi della monografia su Bergson¹¹⁹¹ e di altri testi¹¹⁹² –, ma anche non ha mancato di evidenziare, ancora una volta, il legame profondo che sussiste tra *impur* e *mélangé*:

On se souvient que l'antithèse, dans *Matière et Mémoire*, n'est pas tant selon nous entre le souvenir pur et la perception pure qu'entre ces deux savoirs «purs» et un certain savoir «impur» qui n'est autre que la perception mixte, additionnée de mémoire, ou le souvenir abâtardi par la perception¹¹⁹³.

Altrettanto considerevole e ulteriormente corroborante, è l'influenza dei testi biblici che Jankélévitch richiama abbondantemente nelle opere espressamente dedicate al tema

¹¹⁸⁷ V. JANKÉLÉVITCH, *Deux philosophes de la vie: Bergson, Guyau*, in «Revue philosophique de la France et de l'étranger» 49(1924), 2, pp. 402-449; poi in *Premières et dernières pages*, pp. 13-62.

¹¹⁸⁸ *Matière et Mémoire*, in *Œuvres*, cit., p. 213. Cfr. anche *ivi*, p. 352. Jankélévitch parafrasa questa espressione bergsoniana nel *Traité des vertus* quando dice: «[...] la perception pure et le souvenir pur son des cas-limites, ou mieux des “états de pointe”» (*Les vertus et l'amour*, tome 1, cit., p. 270).

¹¹⁸⁹ *Matière et Mémoire*, in *Œuvres*, cit., p. 214.

¹¹⁹⁰ *Ivi*, p. 213, corsivo mio. Cfr. anche *ivi*, p. 214. Sul senso di questa purezza, cfr. J.-M. LE LANNOU, *L'anti-idéalisme de Bergson*, in «Les Études philosophiques» 2001/4 (n° 59), pp. 419-437.

¹¹⁹¹ Cfr. *Henri Bergson*, 1931, cit., p. 168; *Henri Bergson*, 1959, cit., p. 122; trad. it. cit., p. 154.

¹¹⁹² Cfr. *La mauvaise conscience*, in *Philosophie morale*, cit., p. 81; trad. it. p. 89. Cfr. *Les vertus et l'amour*, tome 1, cit., p. 270. Cfr. *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque rien*, 1, cit., p. 79; trad. it. cit., p. 53.

¹¹⁹³ *Henri Bergson*, 1931, cit., p. 231. L'argomento è ripreso pressoché nei medesimi termini nella seconda edizione del testo (cfr. *Henri Bergson*, 1959, cit., p. 164; trad. it. cit., p. 207).

della purezza, tra cui soprattutto il *Traité des vertus, L'austérité et la vie morale* e, infine, *Le Pur et l'Impur*. Se sarà soprattutto in riferimento al significato positivo di purezza – cioè alla purezza come innocenza o purezza del cuore – che Jankélévitch farà dell'insegnamento biblico il proprio referente principale, è però interessante segnalare che, tra le varie immagini che Jankélévitch trae dall'insegnamento biblico, ce ne sono alcune di quelle che le Sacre Scritture propongono per illustrare, in maniera assolutamente concreta, l'idea di un'impurità derivante dalla mescolanza¹¹⁹⁴.

Il caso più significativo è costituito da un passaggio di *Le Pur et l'Impur* in cui Jankélévitch allude indirettamente a *Esodo* 28, 39, a *Levitico* 16, 4, a *Ezechiele* 44, 17-20, ma anche a *Levitico* 19, 19 e a *Deuteronomio* 22, 11 e fa propria la connessione biblica tra il lino e la purezza¹¹⁹⁵:

Aussi le pur [...] se défend-il, d'une défensive désespérée, contre l'impureté environnante et l'altérité foisonnante qui de toutes parts l'assiègent et tôt ou tard l'altéreront. Quand on est ainsi vêtu de candeur et de lin immaculé, il ne faut pas sortir ni frayer avec personne, de peur de se salir les mains¹¹⁹⁶.

Infine, mi pare possibile ipotizzare che il discorso jankélévitchiano abbia una qualche relazione anche con gli sviluppi dell'antropologia francese del Novecento e, più generale, con gli studi di sociologia delle religioni, se non altro nei termini di un'atmosfera culturale che sembra difficile pensare come del tutto sconosciuta a Jankélévitch. Infatti, benché sia pressoché impossibile ricostruire con esattezza la natura

¹¹⁹⁴ Si pensi per esempio a *Deuteronomio* 22, 9-11; 14, 21; *Esodo* 23, 19; 34, 26. Per un inquadramento generale della questione, cfr. J. Klawans, *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, Oxford Univ. Press, New York 2000; cfr. H. Harrington, *The Purity Texts*, T & T Clark, London-New York 2004; cfr. B. Schwartz (ed.), *Perspectives on purity and Purification in the Bible*, Continuum, London-New York 2008.

¹¹⁹⁵ Nei passi biblici qui citati il lino è la fibra sacra impiegata da coloro che intendono avvicinarsi al divino e, per questo, non deve essere mischiato alla lana. Per una presentazione generale del tema, cfr. P. Hidiroglou, *La laine et le lin*, in S. Matton (sous la direction de), *La Pureté. Quête d'absolu au péril de l'humain*, Éditions Autrement, Paris 1993, pp. 82-104.

¹¹⁹⁶ *Le Pur et l'Impur*, cit., pp. 34-35; trad. it. cit., p. 24. Cfr. anche *Les vertus et l'amour*, tome 2, cit., p. 239. Cfr. *L'innocence et la méchanceté*, cit., p. 328. Un'altra immagine biblica che Jankélévitch riprende, questa volta nel *Traité des vertus*, è quella della mescolanza di acqua e vino (cfr. *L'innocence et la méchanceté*, cit., p. 390). L'immagine viene da 2 *Maccabei* 15, 40. Segnalo qui brevemente che la fonte biblica confluisce nel discorso di Jankélévitchiano anche attraverso la mediazione della scuola francese di spiritualità, con personalità come San Francesco di Sales e Fénelon, ma anche attraverso la mediazione filosofica di Pascal e Kierkegaard. Si tornerà su questo punto quando di approccerà la nozione positiva di purezza come purificazione e si mostrerà la centralità dell'idea della purezza spirituale.

e la profondità del legame tra Jankélévitch e gli studi di antropologia religiosa e di storia delle religioni¹¹⁹⁷, tuttavia, non è impossibile pensare che le opere su purezza e impurità costituiscano l'esito di una riflessione, personale e filosofica, che, pur non inserendosi direttamente nel contesto dell'antropologia religiosa, ha risentito del crescente interesse che il Novecento francese, ma non solo¹¹⁹⁸, ha nutrito per categorie come quelle di *pur* e *impur*.

A suggerire questa ipotesi sono, innanzitutto, i rapidi ma non irrilevanti riferimenti presenti nelle due edizioni del *Traité des vertus* al monumentale testo di Rudolf Otto, pubblicato nel 1917 con il titolo *Das Heilige*¹¹⁹⁹ e tradotto in francese per la prima volta nel 1929, e quello a Émile Durkheim, di cui Jankélévitch richiama genericamente la nozione di «rites mimétiques»¹²⁰⁰, oggetto di riflessione ne *Les formes élémentaires de la vie religieuse*¹²⁰¹.

Da ultimo, non privo di significato è un altro dato che, benché esterno al pensiero di Jankélévitch, mi sembra comunque avvalorare l'idea di un'«aria di famiglia» che ha avvicinato una serie di autori intorno alla tematica della purezza. Nel 1966, cioè solo sei anni dopo la pubblicazione del volume jankélévitchiano *Le Pur et l'Impur*, Jean Guitton – all'epoca titolare della cattedra di storia della filosofia alla Sorbona dove Jankélévitch insegnava filosofia morale da quando, nel 1951, era subentrato a René Le Senne –, tiene un corso universitario intitolato proprio *Le Pur et l'Impur*. Questo corso costituisce l'archetipo dell'opera pubblicata poi nel 1991 quando Guitton, su consiglio dell'editore, sceglie di dare alle stampe il testo con un titolo differente rispetto a quello dell'insegnamento universitario: non più *Le Pur et l'Impur*, ma semplicemente *L'Impur*¹²⁰². E la scelta sarebbe dipesa proprio dalla volontà di evitare l'omonimia, e

¹¹⁹⁷ A mancare sono citazioni sistematiche o piste storiografiche che possano attestare la frequentazione diretta di Jankélévitch con questo ambito di ricerche.

¹¹⁹⁸ Basti pensare al testo capitale di Émile Durkheim *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, ma anche al testo del 1939 di Roger Caillois *L'homme et le sacré* e al capitale *Purity and Danger* di Mary Douglas, tradotto in francese per la prima volta nel 1971 con il titolo *De la souillure*. Si pensi anche al fatto che nel 1972 la rivista *Les Études Philosophiques* dedica il fascicolo 4 al tema monografico *Souillure et pureté*.

¹¹⁹⁹ R. OTTO, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Trewendt & Granier, Breslau 1917. Cfr. *Traité des vertus*, 1949, cit., p. 337; *Les vertus et l'amour*, tome 1, cit., p. 357. Cfr. anche *Le sérieux de l'intention*, cit., p. 85.

¹²⁰⁰ *Traité des vertus*, 1949, cit., p. 654; *L'innocence et la méchanceté*, cit., p. 220.

¹²⁰¹ É. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris 1912.

¹²⁰² J. GUITTON, *L'Impur*, Desclée de Brouwer, Paris 1991; trad. it. *Il Puro e l'impuro*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato 1993.

dunque la possibile confusione, con l'opera di Jankélévitch. Ora, questa che potrebbe sembrare una mera vicenda editoriale, in realtà, mi sembra dire qualcosa di più profondo, soprattutto se si tiene conto della straordinaria prossimità dell'opera di Guitton con il testo jankélévitchiano del 1960¹²⁰³: dice della rilevanza e dell'assoluta attualità che questioni come quelle della purezza, della catarsi, del sacrificio avevano in quegli anni e anche in ambito filosofico.

Lasciando per il momento la questione delle fonti che costituiscono il punto di partenza più o meno diretto per lo sviluppo del discorso jankélévitchiano, sono soprattutto le argomentazioni interne ai testi di Jankélévitch che riconfermano l'esistenza di una teoria generale dell'impurità come commistione. In particolare, lo riconferma il fatto che *Philosophie première* qualifica il Fare originario come *Acte pur* e il fare umano come *acte impur*. Ora, se si guarda alla fisionomia del fare umano, così come è presentata da Jankélévitch in quell'arcipelago di testi di cui si è detto¹²⁰⁴, si può constatare che l'atto umano è detto impuro in quanto è gravato da tre mescolanze fondamentali: quella tra fare ed essere, quella tra istante e intervallo e quella tra affermazione e negazione. Cioè, detto sinteticamente, l'atto umano è atto impuro in quanto non è, come il Fare originario, un far-essere senza essere, ma piuttosto un fare mescolato all'essere; il che significa, in termini temporali, che l'agire umano è intrinsecamente legato alla dialettica istante-intervallo; e infine, che questo fare si esercita secondo quella legge intrascendibile di esclusione-inclusione che è la legge dell'alternativa.

È su ciascuna di queste impurità che si porterà ora l'attenzione.

¹²⁰³ Allo stato attuale e per quanto a me noto, non esistono studi di letteratura critica che prendano in esame la relazione tra *Le Pur et l'Impur* di Jankélévitch e *L'Impur* di Guitton. Il confronto sistematico tra i due testi esula evidentemente dallo scopo del presente lavoro. Tuttavia mi sembra importante, almeno come spunto per una possibile futura pista di ricerca, segnalare di volta in volta mediante una nota a piè di pagina i punti di maggiore affinità tra i due volumi in questione.

¹²⁰⁴ Si veda la nota 1173.

3.1.1. L'atto umano (I): fare ed essere

Prima di iniziare a illustrare il senso dell'interdipendenza tra fare ed essere in relazione all'atto umano e a mostrare che questo *mélange* costituisce il discrimine decisivo tra Assoluto e relativo, cioè tra Dio e la creatura, occorre chiarire fin da subito con quale accezione è inteso in questo contesto il termine *essere*. A rendere necessaria questa chiarificazione è il fatto che Jankélévitch stesso impiega la nozione di *esse* con sfumature di significato a volte anche molto differenti tra loro a seconda dei testi. Per esempio, nel saggio del 1939 *De l'ipséité*, al cui centro si trova proprio la relazione tra *faire* e *être*, l'essere è caricato di un significato assolutamente positivo: l'essere è il fatto che una persona sia e, per questo, è ciò che fonda la sua inestirpabile e inestimabile dignità¹²⁰⁵.

In *Philosophie première*, invece, si trovano passaggi che rivelano inequivocabilmente l'accento negativo con cui Jankélévitch l'assume nel 1954: «[...] l'Être est cette décision décidée, refroidie, déposée»¹²⁰⁶, cioè è la sedimentazione del Fare, è la dimensione di staticità della *res posita* rispetto al vigore e alla dinamicità della *positio ponens*. In altri termini, nel testo del 1954, l'essere diventa sinonimo di «délayage de l'acte positionnel»¹²⁰⁷ e di «congélation de l'Instant primordial définitivement figé et refroidi en Chose»¹²⁰⁸.

È sotto il segno di questo significativo slittamento semantico rispetto agli scritti giovanili, slittamento che in realtà è già preparato dalle riflessioni della prima edizione del *Traité des vertus*¹²⁰⁹, che Jankélévitch parla dell'atto umano come atto impuro in quanto misto di fare ed essere:

¹²⁰⁵ Cfr. *De l'ipséité*, in *Premières et dernières pages*, cit., p. 180.

¹²⁰⁶ *Philosophie première*, cit., p. 236. Cfr. anche *ivi*, p. 40, 253.

¹²⁰⁷ *Ivi*, p. 211. Un ulteriore slittamento semantico si ha nel 1957 con *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, testo in cui Jankélévitch teorizza la coincidenza di essere e divenire a partire dalla centralità del tema del tempo fondata in *Philosophie première* (cfr. *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, 1, cit., pp. 30-36; trad. it. cit., pp. 17-22).

¹²⁰⁸ *Philosophie première*, cit., p. 209.

¹²⁰⁹ Due significative testimonianze mi sembrano date dall'*Annexe I* che Jankélévitch pospone al testo della prima edizione e che riporta alcune delle principali coppie concettuali e dalla contrapposizione tra *vertus quodditatives* e *vertus quidditatives* (cfr. *Traité des vertus*, 1949, cit., p. 796).

L'homme du devenir et du *vinculum* impur, mélange d'Être et de Faire, n'a aucune idée de ce que pourrait être l'identité absolue du Faire et de l'Être, laquelle est aussi bien Faire-être ou Faire-pur [...]¹²¹⁰.

Se, come si è visto, l'Assoluto è in quanto *fa*, cioè tutto il suo essere consiste nell'operazione di far essere, la creatura, invece, è piuttosto un «absolu-relatif»¹²¹¹, cioè un «sujet impur»¹²¹², dal momento che «en elle l'Être et le Faire ne sont pas coextensifs»¹²¹³. In relazione all'atto umano, cioè, vale quel principio classico secondo cui *operari sequitur esse* che Jankélévitch ha negato si dovesse applicare all'Assoluto: se Dio è «un *Operari* qui ne procède pas d'un *Esse*»¹²¹⁴, all'esatto contrario l'uomo è «un être qui opère»¹²¹⁵. E non solo nel caso del soggetto relativo si dà una commistione tra essere e fare, ma questa commistione è, in realtà, una disproporzione: a essere preponderante è la dimensione dell'essere e non affatto quella del fare¹²¹⁶. A riconfermare e ad approfondire questa idea è soprattutto la filosofia morale e, nello specifico, il fatto che la morale jankélévitchiana è una morale dell'*effort*, cioè, si vedrà, del faticoso superamento dell'essere in direzione del fare. E tuttavia, l'idea che, per la creatura, l'essere *l'emporte* sul fare è presente, almeno in forma implicita, nei passi di *Philosophie première* che chiariscono che cosa Jankélévitch intenda, in concreto, quando parla di questo essere che, rispetto al fare, si pone innanzitutto come ostacolo da vincere. Dalla lettura di questi passi, mi sembra di poter dire che l'argomento jankélévitchiano si declini lungo tre direzioni, ciascuna delle quali ripropone, da un diverso punto di vista, l'idea per cui l'essere designa quel principio di contraccolpo, quel moto di riflusso insito in ogni creazione umana che, se non ne arresta la forza propulsiva, agisce quantomeno da contrappeso¹²¹⁷.

¹²¹⁰ *Philosophie première*, cit., p. 257.

¹²¹¹ *Ivi*, p. 248. Cfr. anche *ivi*, p. 244.

¹²¹² *Ivi*, p. 248.

¹²¹³ *Ivi*, p. 109. Cfr. anche *ivi*, pp. 259, 260.

¹²¹⁴ *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, 1, cit., p. 94; trad. it. cit., p. 63.

¹²¹⁵ *Ibidem*. La stessa idea è formulata in *Philosophie première* in questi termini: «l'identité du Faire et de l'Être nous est refusée» (*Philosophie première*, cit., p. 255).

¹²¹⁶ Cfr. *De l'ipséité*, dove compare l'idea per cui il fare sia il mezzo «de combler la marge qui sépare le devant-être idéale et le moi réel» (*De l'ipséité*, in *Premières et dernières pages*, cit., p. 180). La stessa idea ritorna anche nel *Traité des vertus* e in un passo di *Philosophie première* (cfr. *Les vertus et l'amour*, tome 2, cit., p. 55; cfr. *Philosophie première*, cit., p. 109).

¹²¹⁷ Jankélévitch utilizza anche l'espressione «jeter du lest» (*Les vertus et l'amour*, tome 1, cit., p. 253). L'idea di un contraccolpo insito in ogni opera umana risale fin al 1925 quando Jankélévitch scrive il saggio intitolato *Les thèmes mystiques dans la pensée russe*

Innanzitutto, l'atto umano non è mai pura estroversione creatrice, ma piuttosto un misto tra fare ed essere, in quanto è l'atto di un agente che è corporeità, cioè che è inevitabilmente legato a quello strumento di mediazione che mette in relazione il soggetto con il mondo e che è il corpo.

In secondo luogo, l'atto umano è *mélange* di essere e fare in quanto è l'atto di un soggetto cosciente, cioè di un soggetto in grado di ritornare a sé mediante quel principio di ripiegamento che è la coscienza.

Infine, l'atto umano è sempre gravato dall'essere in quanto è un *fare* inevitabilmente destinato a reificarsi nel *fatto* il quale, una volta posto come tale, acquisisce quell'indipendenza ontologica che Jankélévitch – con termini ancora tutti schellingiani – chiama «autonomie de la progéniture»¹²¹⁸.

Per prima cosa, la *corporeità*. Nonostante più che *Philosophie première* siano altri i testi che insistono sul ruolo del corpo in rapporto all'agire, si può constatare che anche nell'opera del 1954 sono presenti alcune brevi ma significative considerazioni sulla questione della corporeità. In particolare, l'idea fondamentale, che costituisce il fondo costante del discorso jankélévitchiano sul corpo dal 1938, con *L'Alternative*, fino al 1981, con *Le paradoxe de la morale*, è l'idea di derivazione bergsoniana per cui il corpo è il centro prospettico a partire dal quale ogni esperienza è, da un lato, resa possibile e, dall'altro, inevitabilmente condizionata. Se il testo più chiaro a questo proposito è proprio *L'Alternative*, che definisce il corpo «centre perspectif privilégié, exceptionnel»¹²¹⁹, in realtà, anche *Philosophie première* ritorna questo punto almeno in due occasioni. Come si è visto, vi ritorna nel primo capitolo quando, affrontando il problema dei paralogismi dell'empiria, Jankélévitch riprende l'esempio bergsoniano dell'occhio e della visione e parla di «centres d'intérêt pour l'action»¹²²⁰. E, in secondo

contemporaine e, rimandando a Georg Simmel, a Féodor Steppoune e a Vladimir Soloviev, commenta: « [...] toute œuvre humaine, en introduisant une certaine distance métaphysique entre la vie intérieure et ses incarnations solides, meurtrit notre âme par là même qu'elle la pétrifie sans des formes rigides» (*Les thèmes mystiques dans la pensée russe contemporaine*, in *Premières et dernières pages*, cit., p. 110).

¹²¹⁸ Che ci siano questi tre livelli mi sembrano riconfermarlo, oltre agli argomenti di *Philosophie première* che si andranno ora a ricostruire, un passo del *Traité des vertus* che condensa, per così dire, quanto il testo del 1954 andrà di fatto a riprendere in maniera sicuramente meno sistematica ma, al contempo, con altrettanta chiarezza (cfr. *Les vertus et l'amour*, tome 1, cit., p. 22; cfr. *Les vertus et l'amour*, tome 2, cit., p. 264).

¹²¹⁹ *L'Alternative*, cit., p. 10.

¹²²⁰ *Philosophie première*, cit., p. 7.

luogo, vi ritorna, emblematicamente, nell'ultimo capitolo dedicato all'uomo. In questa seconda occorrenza Jankélévitch – che pure sta affrontando la questione del divenire umano, cioè la questione di quell'alternanza tra istante e intervallo che si presenterà nel prossimo paragrafo – introduce una contrapposizione significativa che lega l'idea del corpo a quella dell'essere come «contrecoup»¹²²¹ rispetto al fare: la contrapposizione tra «le sujet pur, ineffable faire-être sans être» e «l'être physique définitivement cerné, fixé, posé dans la morphologie et l'ostéologie de son corps [...]»¹²²². *Philosophie première*, cioè, sta riprendendo – certamente in forma più sintetica – quanto una serie di opere precedenti hanno già approfonditamente messo in luce¹²²³ e quanto pressoché tutte le opere successive non mancheranno di ribadire¹²²⁴: nel caso del fare ad opera della creatura, «l'élément massif n'est pas le plomb, il s'appelle la chair»¹²²⁵. O ancora, con le efficaci parole del *Traité des vertus*:

toute activité comporte sa passivité corrélatrice et subit le «choc en retour»; toute causalité éprouve le contre-coup de sa causalité; c'est le même qui est patient en tant qu'agent, «patients quatenus agens, tactus quatenus tangens». Le corps, étant l'objet-sujet et le lieu impur [...] incarne pour ainsi dire cette condition mixte de toute créature¹²²⁶.

In definitiva, a rendere impuro l'uomo è, primariamente, quel principio centripeto che è il corpo proprio, è la sua appartenenza al regno della materialità che fa di lui un essere intermedio tra angelo e bestia – benché si tratterà poi di comprendere il senso di questa intermedietà – come Jankélévitch ricorda sulla scia di Pascal¹²²⁷: «le corps est l'instrument de la passion débordante [...]; la passion est ce qui le [l'homme] rende

¹²²¹ *Ivi*, p. 243.

¹²²² *Ivi*, p. 243.

¹²²³ Cfr. *De l'ipséité*, in *Premières et dernières pages*, cit., p. 182; cfr. *L'Austérité et le mythe de la pureté morale*, cit., pp. 10, 88.

¹²²⁴ Cfr. *Le Mal*, Arthaud, Paris 1947¹; poi in *Philosophie morale*, cit., pp. 299, 301; trad. it. di F. Canepa, *Il Male*, Marietti, Genova-Milano 2003, pp. 8, 10.

¹²²⁵ *Le paradoxe de la morale*, cit., p. 189; trad. it. cit., p. 212. Cfr. anche *ivi*, pp. 102, 105, 106; trad. it. cit., pp. 114, 117, 118. L'espressione ritorna quasi identica nel *Traité des vertus (L'innocence et la méchanceté)*, cit., p. 267).

¹²²⁶ *Les vertus et l'amour*, tome 2, cit., p. 264. Cfr. anche *L'innocence et la méchanceté*, cit., pp. 6, 392. Cfr. anche *L'Alternative*, cit., p. 4. Cfr. anche *Le Pur et l'Impur*, cit., p. 72; trad. it. cit., p. 52. In alcuni passi compare anche l'espressione bergsoniana «effet de ricochet» (cfr. *Les vertus et l'amour*, tome 1, p. 349). Cfr. per esempio, H. BERGSON, *Les Deux sources de la morale et de la religion*, in *Œuvres*, cit., p. 1011.

¹²²⁷ Cfr. *Philosophie première*, cit., p. 240. Cfr. anche *ivi*, p. 249.

impur si par hasard il ne l'avait pas été déjà constitutionnellement»¹²²⁸. In altri termini, la commistione *être-faire* che è al centro di *Philosophie première* traduce e amplia, in un contesto e in un linguaggio propriamente metafisici, quell'idea di commistione inscindibile tra *Bios* e *Zoé* su cui Jankélévitch ha insistito e insisterà principalmente nelle opere morali¹²²⁹ e che individuerà, sulla scia di Platone, di Plotino, ma anche della tradizione biblica, come una delle ragioni dell'impurità umana¹²³⁰.

A fianco alla corporeità, esiste poi un secondo principio, altrettanto centripeto, che contribuisce a fare dell'atto umano un atto impuro: la *coscienza di sé*. Si intercetta qui il punto che, già anticipato dalla prima edizione del *Traité des vertus* del 1949 e da *La mauvaise conscience* del 1951, diventa veramente decisivo in *Philosophie première*. Che il testo del 1954 riservi al tema della coscienza una centralità ben maggiore rispetto a quanto non sia stato per il corpo, lo si capisce bene alla luce della metafisica della creazione. Come si è mostrato, infatti, Jankélévitch ha pensato l'Assoluto come quel Fare originario che non solo decide di sé, ma lo fa nella forma dell'autoposizione immediata e priva di riflessione. L'Assoluto jankélévitchiano, come l'Uno plotiniano, è del tutto privo di συναίσθησις, cioè è del tutto estraneo alla relazione a sé nella forma della mediazione riflessiva. Si ricordi, infatti, che l'Assoluto jankélévitchiano è detto «Innocence»¹²³¹ proprio per il fatto che «le pur sujet créateur, étant Lui-même au nominatif, n'a pas de "semetipsum"»¹²³². In altri termini, l'Assoluto, è pura efferenza in quanto manca di quel riflusso su di sé che invece «s'applique à la complexité, à l'ambiguïté et à la profondeur de la conscience humaine»¹²³³.

L'aver richiamato questo punto permette, per prima cosa, di chiarire un aspetto sul quale non si ha avuto modo di soffermarsi fino a questo momento: quando Jankélévitch parla di *conscience* in *Philosophie première*, ma non solo, ha in mente proprio la

¹²²⁸ *Le Mal*, in *Philosophie morale*, cit., p. 300; trad. it. cit., p. 10. Si tratta, cioè, di quella «relativité physique» su cui torna il *Traité des vertus* (cfr. *L'innocence et la mechanceté*, cit., p. 12).

¹²²⁹ Cfr. per esempio *L'Austérité et le mythe de la pureté morale*, pp. 12, 127 ; cfr. anche *Le Pur et l'Impur*, pp. 50, 227, 237, 257 ; trad. it., pp. 36, 165, 173, 187.

¹²³⁰ Cfr. *Le Pur et l'Impur*, cit., p. 60; trad. it. cit., p. 43. E tuttavia Jankélévitch riprende l'idea che ci sia una qualche relazione tra la corporeità e l'impurità connotandola in senso radicalmente diverso dalla prospettiva platonico e plotiniana. Si chiarirà in quale senso quando si chiarirà la distanza che separa quello che Jankélévitch chiama *purismo* dalla *purificazione* jankélévitchiana.

¹²³¹ *Philosophie première*, cit., p. 129.

¹²³² *Ivi*, p. 126.

¹²³³ *Ivi*, p. 129.

συναίσθησις plotiniana¹²³⁴. Ora, non va dimenticato che per Plotino perché vi sia coscienza è necessario che vi sia uno scarto, una divisione interna, una distanza che viene superata. E non va dimenticato nemmeno che la coscienza, per Plotino, è ciò che presenta il dato sotto forma di rappresentazione:

se uno di noi è incapace di vedere se stesso e, posseduto dal dio supremo, trasferisce fuori di sé la sua visione per poterla vedere, egli trasferisce fuori di sé anche se stesso e guarda soltanto la propria immagine abbellita. Se, però, abbandona tale immagine [...] e raggiunge l'unità con se stesso senza più dividersi, egli è uno e tutto nello stesso tempo [...]¹²³⁵.

È, a partire da qui, che Plotino afferma che «di ciò che è il nostro e di ciò che gli appartiene noi non ci rendiamo consapevoli (ἀναίσθητοι)»¹²³⁶ ed esorta a raggiungere quell'«intelligenza e autocoscienza» che non ha più niente a che fare con il «pericolo di allontanarsi da sé mediante una maggiore coscienza»¹²³⁷. Per Plotino, cioè, la coscienza non è richiesta per tutti gli stati della vita mentale e spirituale e, al contrario, ci sono attività rispetto alle quali essa è segno di indebolimento: la meditazione, la lettura o gli atti di coraggio «da soli hanno più purezza, più forza, più vita» quando sono privi di quella coscienza che «pare offuschi gli atti che essa rende consci»¹²³⁸. Le *Enneadi* illustrano tutto ciò mediante un'immagine che Jankélévitch riprenderà sia ne *La mauvaise conscience*¹²³⁹, sia nel *Traité des vertus*¹²⁴⁰, sia in *Le Pur et l'Impur*¹²⁴¹, a conferma di come Plotino sia, ancora una volta, il suo interlocutore indiretto. È l'immagine dello specchio:

E sembra che l'impressione sorga, quando il pensiero si ripiega su se stesso e quando l'essere attivo nella vita dell'anima è come rinviato in senso

¹²³⁴ Si segnala che Jankélévitch aveva avuto modo di accostarsi alla dottrina plotiniana della coscienza già nel 1924 con il *mémoire* sulla dialettica (cfr. *Plotin. "Enneades" I, 3. Sur la dialectique*, cit., p. 65).

¹²³⁵ *Enneadi*, V, 8, 11; trad. it. cit., p. 925.

¹²³⁶ *Ibidem*.

¹²³⁷ *Ibidem*.

¹²³⁸ *Enneadi*, I, 4, 10; trad. it., p. 111. Cfr. anche *Enneadi*, IV, 4, 2; trad. it. cit., p. 617. Cfr. anche *Enneadi*, IV, 4, 4; trad. it. cit., p. 619.

¹²³⁹ Cfr. *La mauvaise conscience*, in *Philosophie morale*, cit., p. 118; trad. it. cit., p. 136.

¹²⁴⁰ Cfr. *L'innocence et la méchanceté*, cit., p. 190.

¹²⁴¹ Cfr. *Le Pur et l'Impur*, p. 305; trad. it. cit., p. 224.

contrario, simile all'immagine in uno specchio, che sia liscio, brillante e immobile¹²⁴².

Ora, se sarà la riflessione sulla purezza come purificazione a chiarire la posizione jankélévitchiana a proposito della coscienza di sé e a mostrare che ciò da cui si tratta di distaccarsi (purificarsi) non è la coscienza *tout court*, ma piuttosto quella forma di degenerazione che è la *compiacenza*, per il momento è sufficiente sottolineare che la coscienza è pensata da Jankélévitch nei termini di un principio separatore e distanziante che introduce, nel fare umano, quell'intervallo assolutamente assente nel Fare puro e che, di conseguenza, costituisce, per così dire, una forza centripeta rispetto al moto centrifugo dell'atto. Lo si vede bene se si guarda alla definizione di coscienza che Jankélévitch propone in diversi testi, tutti effettivamente accomunati proprio da questa idea di sdoppiamento e di ripiegamento. Nel 1951, per esempio, ne *La mauvaise conscience*, opera che riproduce in versione rivista e ampliata la tesi completamente di dottorato redatta nel 1933 sotto la direzione di Léon Brunschvicg con il titolo *Valeur et signification de la mauvaise conscience*, si legge:

La conscience n'est autre chose que l'esprit. L'acte par lequel l'esprit se dédouble et s'éloigne à la fois de lui-même et des choses est un acte si important qu'il a fini par donner son nom à la vie psychique tout entière. [...]. Dans sa mobilité infinie la conscience peut se prendre elle-même pour objet: entre le spectateur et le spectacle un va-et-vient s'établit alors, une transfusion réciproque de substance; la conscience-de-soi, en s'aiguissant, recrée et transforme son objet puisqu'elle est elle-même quelque chose de cet objet, à savoir un phénomène de l'esprit [...]. Il y a en nous comme un principe d'agilité et d'universelle inquiétude qui permet à notre esprit de ne jamais coïncider avec soi, de se réfléchir sur lui-même indéfiniment [...]¹²⁴³.

¹²⁴² *Enneadi*, I, 4, 10; trad. it. cit., p. 111. Cfr. anche *Enneadi*, IV, 3, 30; trad. it. cit., p. 609.

¹²⁴³ *La mauvaise conscience*, in *Philosophie morale*, cit., pp. 41-42; trad. it. cit., pp. 41, 42. Cfr. anche *ivi*, pp. 51, 194; trad. it. cit., pp. 54, 229. In questo testo, in realtà, il discorso di Jankélévitch sulla coscienza è più articolato di quanto sarà in quelli successivi in quanto sono qui distinte due forme di coscienza. Da un lato, la *coscienza speculativa* che ha per oggetto il mondo esterno e che vive di un solo movimento che va dal soggetto alle cose. In questo caso, anche laddove il soggetto prendesse ad oggetto se stesso, non ci sarebbe un vero ripiegamento dell'io su di sé. Il *proprium* della coscienza speculativa, infatti, è di mantenere sempre un'incolmabile distanza rispetto al proprio oggetto, così che l'io-soggetto non sarebbe esattamente identico all'io-oggetto. Quest'ultimo, cioè, sarebbe una rappresentazione solo parziale dell'io-soggetto e questo in virtù del fatto che la coscienza speculativa è un principio di distanziamento più che di ripiegamento. All'esatto opposto, invece si trova la *coscienza morale*

La stessa idea è mantenuta anche nei testi successivi¹²⁴⁴, almeno fino a *Le paradoxe de la morale* nelle cui pagine la coscienza è definita «ce double qui partout me tient compagnie»¹²⁴⁵. Il tutto passando per il *Traité des vertus* che recupera questo assunto di fondo e, inoltre, mette a fuoco chiaramente la relazione tra coscienza e impurità già accennata nel giovanile *Valeur et signification de la mauvaise conscience* e poi ne *La mauvaise conscience*¹²⁴⁶: «le premier ingrédient qui entre dans la composition d'une conscience impure est cette conscience elle-même, à la faveur du plissement réflexif; le je se mélange avec le moi-même, le moi avec le soi»¹²⁴⁷.

E proprio questa relazione coscienza-impurità è il punto che diventa centrale in *Philosophie première* quando Jankélévitch, alla luce della metafisica della creazione, istituisce un esplicito collegamento tra la questione della coscienza e la dialettica tra Fare creatore come fare puro e fare creaturale come fare impuro¹²⁴⁸:

le demi-dieu trouve en lui-même un obstacle à ses propres élans ; la charité n'est pas sans le ravissement ni le don sans l'arrière-pensée de la

che ha per oggetto non più il mondo esterno o il soggetto oggettivato (reso oggettivo), ma l'esperienza *immediata* dell'agente. In questo caso, cioè, il soggetto è contemporaneamente e interamente agente e paziente. Così che la coscienza morale non può che essere continuamente rinviata a se stessa, ripiegata su di sé senza poter mai prendere le distanze da sé. È interessante segnalare che, in questo testo, Jankélévitch qualifica come *impura* la coscienza morale e non quella speculativa, a dimostrazione del fatto che, fin dal 1933, la questione della purezza è legata a quella morale (cfr. *La mauvaise conscience*, in *Philosophie morale*, cit., pp. 52, 61, 70, 187, 194; trad. it. cit., pp. 55, 66, 76, 221, 229). Ed è interessante segnalare che, ancora una volta, impurità è sinonimo di mescolanza: nella coscienza morale, il soggetto si trova come a metà strada, in una condizione in cui la coincidenza immediata con sé e l'oggettivazione speculativa sono mescolate in quel misto che è l'impossibilità di separarsi da sé pur distanziandovisi. In base a quanto detto, allora, se si volesse leggere retrospettivamente *Philosophie première* alla luce della distinzione ora richiamata, si potrebbe dire che la coscienza in questione nel 1954 – ma in realtà anche in tutti gli altri testi che ritornano su questo punto – è la coscienza morale.

¹²⁴⁴ Cfr. *Le Mal*, in *Philosophie morale*, cit., p. 335; trad. it. cit., p. 51. Cfr. anche *L'Austérité et le mythe de la pureté morale*, p. 117. Cfr. *Le Pur et l'Impur*, cit., pp. 34, 49, 268 ; trad. it. cit., pp. 24, 35, 197. Cfr. anche *L'Aventure, l'ennui, le sérieux*, in *Philosophie morale*, cit., p. 980; trad. it. cit., p. 173.

¹²⁴⁵ *Le paradoxe de la morale*, cit., p. 23; trad. it., p. 26.

¹²⁴⁶ Soprattutto in un passaggio del capitolo *La joie* che non è presente in *Valeur et signification de la mauvaise conscience* e che Jankélévitch aggiunge nell'edizione del 1951 (cfr. *La mauvaise conscience*, in *Philosophie morale*, cit., pp. 194-195; trad. it., pp. 229-230).

¹²⁴⁷ *L'innocence et la méchanceté*, cit. p. 189, corsivo mio. Cfr. anche *ivi*, pp. 392, 408.

¹²⁴⁸ La stessa connessione potremmo dire tra la dialettica Puro-impuro e quella tra Fare-fare ritorna anche in un passo di *Le Pur et l'Impur*: «la conscience [...] dans l'entre-deux de l'acte purissime et de l'objet inerte, n'est jamais qu'un possesseur possédé» (*Le Pur et l'Impur*, cit., p. 220 ; trad. it. cit, p. 160).

commutation ; le second mouvement, qui est induit et réfléchi, se replie sur le premier, qui est spontané, et la chose déposée, comme un déchet ou un caillot, fait retomber l'élan de la position: le dépôt catagénétique qui est immanent à toute position en fait aussi la labilité et la quasi-inexistence¹²⁴⁹.

E tuttavia, la corporeità e la coscienza non sono gli unici elementi che, mescolandosi all'atto umano, lo rendono impuro, cioè ne rallentano in qualche modo l'espansione facendolo ricadere dal *facere* all'*esse*. Ce n'è almeno un terzo che si può individuare nelle pagine di *Philosophie première* sull'*acte impur* e che, così com'è stato per il corpo e la coscienza, è ugualmente presente anche nei testi immediatamente precedenti e immediatamente successivi a quello del 1954: il fare umano è impuro perché inevitabilmente destinato a ricadere nel fatto¹²⁵⁰, il quale, una volta posto, acquisisce una consistenza ontologica del tutto indipendente dall'atto che lo ha originato. Non solo per il soggetto finito ogni atto è accompagnato da una distonia e da un rallentamento dovuti al cristallizzarsi di tale atto, per così dire, nell'*opus operatum*, ma tale *opus*, proprio in quanto *operatum*, è destinato a sottrarsi al potere, solo *demi-puissant*, di colui che lo ha posto.

Per illustrare questo aspetto decisivo, Jankélévitch riprende e rivisita l'idea di «autonomie de la progéniture» che ne *L'Odyssée* aveva impiegato per presentare uno dei punti fondamentali della dottrina della creazione nella *Spätphilosophie* schellinghiana quando, rinviando alla quindicesima lezione della prima parte della *Philosophie der Offenbarung*, diceva:

La génération, dit Schelling dans une leçon de la *Philosophie der Offenbarung* consacrée au Fils de Dieu, est l'acte par lequel un vivant pose hors de soi un autre vivant pour qu'il se réalise «proprio actu». [...] la progéniture, elle, dépend une fois de son auteur, au moment de la naissance, et puis elle court toute seule sa fortune dans le monde [...] ¹²⁵¹.

Evidentemente, quello che ne fa Jankélévitch a proposito del fare impuro è un impiego del tutto originale: la progenitura in questione non è né il Figlio né l'uomo

¹²⁴⁹ *Philosophie première*, cit., p. 248, corsivo mio. Cfr. anche *ivi*, p. 243.

¹²⁵⁰ È quanto il *Traité des vertus* dice in questi termini: «[...] le fiat s'enlise derechef dans le factum [...]» (*L'innocence et la méchanceté*, cit., p. 212)

¹²⁵¹ *L'Odyssée*, cit., p. 184. Il rimando è a *SW*, XIII, p. 312, 324; trad. it, pp. 523, 541. Cfr. anche *ivi*, p. 338 dove Jankélévitch dice di dare molta importanza a questo punto della filosofia schellinghiana. Il riferimento a Schelling torna anche nelle due edizioni del *Traité* (cfr. *Traité des vertus*, 1949, cit., p. 740; cfr. *L'innocence et la méchanceté*, cit., p. 367).

creato libero da Dio, ma piuttosto la *res posita* in cui si reifica la *positio* quando questa non è più la *positio* pura del *Sujet pur*, ma la *positio* impura di quel *sujet impur* che è l'uomo.

A rendere evidente questo slittamento semantico sono innanzitutto i diversi luoghi del *Traité des vertus* in cui Jankélévitch, annoverando questa nozione tra i «principaux concepts philosophiques»¹²⁵², parla dell'«autonomie de la progéniture» in questi termini: «[...] l'œuvre devient la créature indépendante, l'ingrate progéniture de notre vouloir»¹²⁵³; o ancora, «la progéniture ingrate s'émancipe et se retourne contre ceux qui l'enfantèrent, le captif capture son propre maître [...]»¹²⁵⁴. In altre parole, Jankélévitch sta provando a esprimere simultaneamente quel principio per cui il *fare* non solo si deposita sempre in un *fatto*, ma è anche «démenti par la chose faite»¹²⁵⁵, principio che *Philosophie première* ripropone – richiamando questa volta la lezione plotiniana¹²⁵⁶ – quando afferma che «l'acte posant succombe à l'épaississement de la chose posée»¹²⁵⁷. In questo caso, dunque, si tratta di un *contre-coup* che accompagna il moto centrifugo e estroflesso del fare non in quanto implicato, per così dire, analiticamente nell'atto stesso in quanto atto di un soggetto corporeo-spirituale, ma piuttosto di un *contre-coup* che «se produit après coup»¹²⁵⁸, cioè che si aggiunge una volta che l'atto è compiuto. In altri termini, si potrebbe dire che quella che grava sul fare relativo è una forza gravitazionale che lo attira verso il basso¹²⁵⁹ sia *a parte ante* sia *a parte post*. Jankélévitch, cioè, sta delineando il dinamismo dell'atto umano nei termini di un moto oscillatorio che, vinto l'ostacolo, ne è subito, di nuovo, preda, secondo un ritmo di arresto e ripresa che ricorda quello tutto bergsoniano tra *matière* e *élan vital*. A riconfermarlo è un passaggio di

¹²⁵² *Traité des vertus*, 1949, cit., p. 797.

¹²⁵³ *Ivi*, p. 100. Cfr. anche *ivi*, p. 143.

¹²⁵⁴ *Les vertus et l'amour*, tome 2, cit., p. 264. Cfr. anche *Les vertus et l'amour*, tome 1, cit., p. 350.

¹²⁵⁵ *Traité des vertus*, 1949, cit., p. 649.

¹²⁵⁶ Il rimando è a *Enneadi* VI, 9, 3; VI, 9, 6 e VI, 9, 9.

¹²⁵⁷ *Philosophie première*, cit., p. 241. Cfr. anche *L'innocence et la méchanceté*, cit., pp. 366-367.

¹²⁵⁸ *Philosophie première*, cit., p. 241.

¹²⁵⁹ Il legame tra impurità e bassezza è esplicitamente istituito da Jankélévitch ne *Le Pur et l'Impur* con la mediazione di Louis Moulinier. Il rimando è alle pagine in cui Moulinier chiarisce il senso dell'aggettivo γεώδες in riferimento a diversi autori greci, tra cui Ippocrate, Teofrasto, Senofonte e Aristotele. Jankélévitch, inoltre, aggiunge anche un rimando a *Enneadi* III, 6, 5 e uno a *Enneadi* IV, 7, 10 che non sono presenti nel volume di Moulinier. Cfr. *Le Pur et l'Impur*, cit., p. 48; trad. it., p. 42. Cfr. anche *ivi*, p. 243; trad. it., p. 177, dove compare l'immagine della gravitazione in opposizione alla lievitazione.

Philosophie première che, ritornando sul senso di questa commistione tra essere e fare, impiega proprio il filosofema bergsoniano dell'organo-ostacolo:

L'épaississement de l'Être peut donc être envisagé soit comme positif soit comme négatif : l'Être est e nous l'écran qui intercepte le Faire-être, et il est pourtant la condition de sa réalisation «hic et nunc»; il est l'opaque et l'obscur qui absorbe la lumière, et qui non point *malgré* cela, mais à *cause* de cela rend la lumière éclairante. Le débat de l'«organe-obstacle» prend donc deux formes distinctes qui correspondent aux deux plans fondamentaux de la mitoyenneté créaturelle [...] D'une parte, l'organe-obstacle est ce qui, une créature, transforme le Faire-être en Moindre-être [...]. D'autre parte, l'organe-obstacle [...] il est la positivité posée qui renie la positivité positionnelle [...]¹²⁶⁰.

Che quella pensata da Jankélévitch sia effettivamente un'oscillazione tra fare ed essere emerge chiaramente da una precisazione di *Philosophie première*, ma non solo¹²⁶¹, a proposito del senso con cui va pensata la relazione tra organo e ostacolo:

On dirait volontiers que l'organe-obstacle est un cas particulier de la médiation, à condition d'en écarter toute pensée d'optimisme téléologique et agogique: l'obstacle n'est pas l'antithèse destinée à se résoudre en synthèse conciliante, mais il se trouve incrusté dans un complexe stationnaire où les contradictoire renvoient éternellement l'un à l'autre¹²⁶².

Come a dire che se la mescolanza di fare ed essere è ciò che separa radicalmente la creatura dal creatore¹²⁶³, rendendole inaccessibile l'assolutismo del fare-senza-essere, ed è, dunque, il segno tangibile dell'impossibilità per l'atto umano di coincidere con l'Atto assoluto, è altrettanto vero che tale mescolanza, distinguendo l'atto impuro dall'assolutismo inverso dell'essere-senza-fare, è ciò che rende l'uomo la sola creatura in grado di *farsi* prossimo all'Assoluto. Il paradosso dell'organo-ostacolo, allora, dice di un chiasmo fecondo: la condizione di possibilità è anche il limite interno e invalicabile

¹²⁶⁰ *Philosophie première*, cit., pp. 242, 243. Cfr. anche *ivi*, pp. 106, 255.

¹²⁶¹ Cfr. *Le sérieux de l'intention*, cit., pp. 15-19; cfr. *L'Austérité et le mythe de la pureté morale*, cit., p. 10; cfr. *Le Pur et l'Impur*, cit., pp. 230-236; trad. it. cit., pp. 168-172; cfr. *Le paradoxe de la morale*, cit., pp. 117-118; trad. it. cit., pp. 131-134.

¹²⁶² *Philosophie première*, cit., p. 106.

¹²⁶³ Cfr. *ivi*, p. 165 dove Jankélévitch parla della *res posita* come «l'élément négatif en toute position» e qualifica invece l'Atto puro come «positivité chaste et sans mélange». Cfr. anche *ivi*, p. 191.

di un atto che, viceversa, trova nel proprio limite la sola condizione per esercitarsi¹²⁶⁴. E il discorso sulla purezza come purificazione ne sarà la riprova.

3.1.2. L'atto umano (II): istante e intervallo

Come si è mostrato, l'impurità ha a che fare innanzitutto con l'essere e la ragione di ciò si trova proprio nel fatto che l'Assoluto jankélévitchiano è detto puro in quanto è *faire-être sans être*. Tuttavia la mescolanza tra essere e fare non è la sola ragione per cui l'atto umano è detto atto impuro. Ne esiste almeno un'altra che può essere pensata come la trascrizione, da un altro punto di vista, della commistione tra *être* e *faire* e che può essere sintetizzata in questi termini: l'impurità ha anche a che fare anche con la temporalità.

Ciò che si proverà a mostrare è che Jankélévitch declina questa interconnessione tra impurità e tempo almeno su due piani: innanzitutto, è l'inizio del tempo che segna l'avvento dell'impurità e, in secondo luogo, è il tempo stesso – o meglio, come si vedrà, il tempo della creatura – ad essere impuro in quanto mescolanza di istante e di intervallo. Così che, a un primo livello, si potrebbe dire che la purezza sta all'eternità come l'impurità sta al tempo e che, a un secondo livello, l'alternanza di *instant* e *intervalle* costituisce come il ritmo interno della mescolanza tra essere e fare di cui si è detto.

Innanzitutto, che l'inizio del tempo segni il passaggio dalla purezza all'impurità è un'implicazione della metafisica della creazione elaborata in *Philosophie première*. Se l'Atto puro, come si è visto, è l'Atto sovratemporale che pone il tempo e che non ne fa parte, allora, l'atto umano è impuro proprio in quanto è l'atto di una creatura che non solo è temporale, ma è «tempo incarnato»¹²⁶⁵. È quanto Jankélévitch formula chiaramente già nella prima edizione del *Traité des vertus* e su cui ritorna poi nella

¹²⁶⁴ Questo punto è chiarito mirabilmente da Jankélévitch in un passo di *Le paradoxe de la morale*: «Le recul et la pesanteur étaient les conditions paradoxales de l'élan qu'ils semblent démentir, mais l'élan, pour s'élancer ou s'élever, pour s'arracher à l'inertie et à la chute, a besoin en outre d'un supplément de force» (*Le paradoxe de la morale*, p. 102; trad. it. cit., p. 114).

¹²⁶⁵ *Quelque part dans l'inachevé*; trad. it. cit., p. 21. Cfr. anche *Le Pur et l'impur*, cit., p. 247; trad. it. cit., p. 180. Cfr. anche *L'Irréversible et la Nostalgie*, cit., p. 8.

seconda edizione quando, riproponendo e ampliando una serie di temi sinteticamente esposti nel 1947 nella prima parte di *Le Mal*¹²⁶⁶, afferma: «[...] la durée qui est altération incessante résume en soi tout ensemble notre imperfection et notre impureté»¹²⁶⁷.

Ed è ciò che *Philosophie première* ribadisce in questi termini:

[...] le renoncement à l'absolue soudaineté, c'est-à-dire tout ensemble à l'omniprésence qui est négation de lieu et à la simultanéité qui est négation du processus, n'est-t-il pas la marque de notre finitude créaturelle¹²⁶⁸?

Se per l'Assoluto il Fare coincide con l'Istante che pone il tempo senza esservi sottoposto, cioè con quello che potremmo definire l'Istante puro o Istante eterno¹²⁶⁹, tutto al contrario, per il soggetto relativo gravato dall'essere, il fare è immerso nel tempo: è quello che Jankélévitch chiama «impur procès créaturel»¹²⁷⁰ e che contrappone alla «pure opération créatrice»¹²⁷¹. Detto altrimenti, Jankélévitch sta pensando la relazione tempo-impurità come una vera e propria coappartenenza di tipo metafisico che riconferma, da un'altra angolatura, quell'abisso sussistente tra Creatore e creatura: è l'appartenenza della creatura al tempo – appartenenza *intrascendibile e originaria*

¹²⁶⁶ La terza parte del *Traité* si apre con un lungo paragrafo intitolato *Insuffisance empirique: confusion, imperfection, mitoyenneté* che riprende e amplia quanto detto nei primi tre paragrafi di *Le Mal*, intitolati rispettivamente *Confusion*, *Imperfection* e *Intermédiation* (cfr. *L'innocence et la méchanceté*, cit., pp. 6-17; *Le Mal*, in *Philosophie morale*, pp.297-303; trad. it., pp. 6-14).

¹²⁶⁷ *L'innocence et la méchanceté*, cit., p. 9. Cfr. *Traité des vertus*, 1949, cit., p. 545. Per una presentazione generale del nesso tra temporalità e impurità, cfr. anche R. BRAUN, *Tiempo y virtuel segun V. Jankélévitch*, in «Revista de Filosofia», 1968, n. 20, pp. 27-43 e in particolare le pp. 27-31.

¹²⁶⁸ *Philosophie première*, cit., p. 207.

¹²⁶⁹ Mi sembra interessante segnalare che, nel corso della discussione seguita alla conferenza tenuta da Jankélévitch alla *séance* del 27 marzo 1954 e intitolata *Le «Presque-Rien»*, Aimé Patri rivolge una domanda proprio su questo punto: «Est-ce que vous estimez qu'il peut y avoir un instant sans continuation? Moi je n'arrive pas à le penser, au moins sur le plan du Devenir [...]» (*Le «Presque-Rien»* in «Bulletin de la Société française de philosophie», 48(1954), n. 3, p. 89). Jankélévitch, tuttavia, non chiarisce questo punto che pure mi sembra conseguire effettivamente dal discorso sull'istante creatore di *Philosophie première*. Il concetto di istante puro, cioè di un istante senza intervallo, sarebbe dunque un concetto limite che, proprio come suggerisce Patri, non è pensabile sul piano del divenire proprio perché è predicabile solo dell'Istante eterno. Lo riconfermerebbe anche un passo del *Traité des vertus* in cui, a proposito della relazione istante-intervallo propria della temporalità umana, si legge: «La raison suffisante de cet arrêt n'est certes pas analytiquement contenue dans l'absolu lui-même, lequel exclut la relativité temporelle comme les autres relativités» (*Traité des vertus*, 1949, cit., p. 698; *L'innocence et la méchanceté*, cit., p. 285).

¹²⁷⁰ *Philosophie première*, cit., p. 186.

¹²⁷¹ *Ibidem*.

perché metafisicamente fondata nell'identificazione tra creazione e istante creatore come istante che istituisce il tempo – a rendere il fare relativo un fare impuro. Se a fornire fondamento a questa tesi jankélévitchiana è proprio la metafisica della creazione esposta nel 1954, tuttavia, quella che potremmo chiamare la *priorità* e l'*apriorità* della temporalità come segno distintivo dell'impurità è ciò che Jankélévitch ha sottolineato già nella prima edizione del *Traité des vertus*¹²⁷² e che torna a confermare nei tre testi centrali per la questione della purezza: l'articolo del 1959 intitolato *L'éternité et la première impureté*¹²⁷³, il testo *Le Pur et l'Impur*¹²⁷⁴ che riprende e amplia quanto detto nello scritto dell'anno precedente e, infine, la seconda edizione del *Traité*¹²⁷⁵. In tutti e tre i casi, l'argomento jankélévitchiano si sviluppa a partire dal commento al mito genesiaco della cacciata dall'Eden e procede, come spesso si è visto, secondo un andamento negativo. Ovvero, se Jankélévitch si serve di *Genesi* 1 come esempio emblematico di narrazione allegorica che ha il merito di sottolineare la relazione tra eternità e purezza e, dunque, tra tempo e impurità, è altrettanto vero che se ne serve come contraltare da cui prendere progressivamente le distanze. In particolare, è l'aver pensato la caduta come evento avventizio sopravvenuto a turbare quello stato di «bienheureuse perfection»¹²⁷⁶ e di purezza assoluta sinonimo di «éternité»¹²⁷⁷ in cui si trovava Adamo prima di concepire la possibilità del peccato a non convincere Jankélévitch. In altri termini, ciò che non gli pare condivisibile è l'idea che a dare il via al tempo¹²⁷⁸ sia il «péché originel» come ciò che altera la purezza delle origini

¹²⁷² Cfr. *Traité des vertus*, 1949, cit., p. 617 dove si legge: « [...] la faute “originelle” elle-même est encore une prévarication historiquement contractée, un dérèglement non point natif, mais devenu. Un optimisme de ce genre explique en partie l'attrait des théories microbiennes qui assignent à toute maladie son agent pathogène adventice».

¹²⁷³ V. JANKÉLÉVITCH, *L'éternité et la première impureté*, in «Archivio di filosofia» 1959, n.1, pp. 25-33. L'articolo in questione verrà poi ripreso da Jankélévitch nel 1960 e andrà a costituire il nucleo del terzo e del quarto paragrafo del primo capitolo de *Le Pur et l'impur*.

¹²⁷⁴ Cfr. *Le Pur et l'Impur*, cit., pp. 29-34, 76, 81, 137, 247-248; trad. it. cit., pp. 21-24, 54, 58, 101, 180-181.

¹²⁷⁵ Cfr. *L'innocence et la méchanceté*, cit., p. 153. Jankélévitch non solo riprende le righe già presenti nella prima edizione e riportate qui alla nota 94, ma aggiunge anche: « [...] dans l'éternelle et transparente innocence du paradis, elle [la faute originelle] naît d'une tentation inopinée et contingente; rien ne lassait prévoir l'intervention du Serpent qui, comme un clinamen, trouble un beau matin la bienheureuse équanimité adamique».

¹²⁷⁶ *L'éternité et la première impureté*, cit., p. 27.

¹²⁷⁷ *Ibidem*.

¹²⁷⁸ Jankélévitch usa espressioni come «amorce la série ordinale des fois» o «amorce la temporalité en général» (*L'éternité et la première impureté*, cit., p. 28 e p. 27).

letteralmente «sans raison»¹²⁷⁹, cioè come accidente che corrompe colui che «dans l'éternité mythique [...] serait évidemment resté simple et pur»¹²⁸⁰. All'esatto opposto, invece, la temporalità jankélévitchiana non solo ha una ragione, ma ha per ragione il Fare stesso¹²⁸¹. Per questo, allora, la continua e approfondita presentazione della dottrina cristiana del peccato originale può essere pensata come l'occasione che ha permesso a Jankélévitch di anticipare prima – nel 1949 – e di richiamare poi – nel 1960 e in quell'arco di anni che va dal 1968 al 1972 – un punto decisivo che ha la propria fondazione, ma forse non la propria esplicazione più lucida, in *Philosophie première*: l'impurità definisce la condizione umana nella sua essenzialità.

Ma il discorso di Jankélévitch non si ferma qui: la connessione tra tempo e impurità si situa anche a un secondo livello che ha che fare con quello che potremmo chiamare il ritmo interno della temporalità specificatamente umana; ritmo scandito dall'alternanza tra istante e intervallo, categorie che, presenti pressoché in tutti i testi jankélévitchiani pur non senza qualche oscillazione semantica¹²⁸², si trovano al centro dell'ultimo capitolo di *Philosophie première*. In particolare, il testo del 1954 assume le nozioni di istante e intervallo in diretta connessione con la questione della dialettica tra fare ed essere, così che esse divengono gli strumenti concettuali più idonei per designare l'interazione specifica tra la creatura e il continuo aprirsi del tempo. A dimostrarlo chiaramente è una pagina di *Philosophie première* in cui si legge:

¹²⁷⁹ *Ivi*, p. 27. Nella stessa direzione Jankélévitch parla anche di «clinamen» (*ivi*, p. 32).

¹²⁸⁰ *Le Pur et l'Impur*, cit., p. 247; trad. it., p. 180.

¹²⁸¹ Basti pensare al fatto che per Jankélévitch l'istante creatore pone il tempo, mentre invece nel racconto genesiaco la condizione prelapsaria è ancora sopra-temporale e l'inizio della storia è esattamente l'esito di un atto, interdetto da Dio, che interviene a rompere l'alleanza con Dio.

¹²⁸² La più significativa è quella che si realizza tra *Philosophie première* e *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*. Nel 1954, infatti, come si mostrerà, la categoria di intervallo è utilizzata esclusivamente in riferimento alla temporalità umana. Nel 1957, invece, l'intervallo designerà non solo l'interazione tra uomo e tempo, ma anche il continuo aprirsi del tempo che coincide con il divenire. Si legge, infatti: «[...] le devenir est l'émergence continuée de l'être – émergence et c'est-à-dire instant, mais continuation de cette émergence et par conséquent véritable habitus chronique dans l'intervalle [...]» (*Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, 1, p. 32; trad. it. cit., pp. 18-19; cfr. anche *L'Alternative*, cit., p. 56; cfr. *L'aventure, l'ennui, le sérieux*, in *Philosophie morale*, cit., p. 869; trad. it. cit., p. 54). Mi sembra di poter affermare, allora, che tale modificazione affonda le proprie radici in quella, già esplicitata alla nota 35, che riguarda l'essere. In altri termini, cioè, se, in entrambi i testi, la nozione di intervallo rimane sempre connessa a quella di essere, tuttavia, il fatto che nel 1957 l'essere non designi più il reificarsi del fare nella cosa fatta e il principio centripeto che il soggetto agente deve vincere ma piuttosto il divenire, spiega anche la parziale evoluzione del termine intervallo.

Devenir, c'est bien, n'est-ce pas?, le nom qu'il faut donner à ce mixte d'intensité e de pérennité, d'initiative et de psittacisme dont l'homme éprouve au-dedans les vicissitudes [...]. Ainsi l'homme est bien un mixte d'instant et d'intervalle, mais à condition d'ajouter que l'intervalle et l'instant sont eux-mêmes des mixtes et qu'ils n'ont de sens que par leur corrélation mutuelle dans l'expérience vécue: en sorte que la durée-créaturelle, mixte des mixtes, est littéralement mixtion à l'infini. Le couple instant-intervalle est effectivement la vibration et l'onde caractéristiques du devenir humain. L'intermédiarité, qui est le lot de notre hominité, apparaît plutôt comme amphibolie quand on l'envisage dans le presque-être de l'instant, et plutôt comme médiocrité quand on l'envisage dans le «juste-milieu» de l'intervalle¹²⁸³.

D'altro canto, è proprio perché, nel 1954, Jankélévitch impiega le nozioni di istante e intervallo per presentare la temporalità umana – cioè quel tempo «ἐφ'ἡμῖν»¹²⁸⁴ che, negli anni successivi, andrà progressivamente a contrapporre al «temps pur»¹²⁸⁵, detto anche «le Temps»¹²⁸⁶, e che è il tempo nella sua dimensione propriamente ontologica – che presenta l'intervallo in questi termini:

L'intervalle est en quelque sorte la dégénérescence graisseuse de l'instant [...]. L'inflation de l'instant (si l'on préfère se représenter la continuation comme tuméfaction plutôt que comme masse) est la *fatale décadence de toute initiative*. [...] Telle est du moins la continuation continuée, celle qui n'est rien d'autre que bégaiement et rabâchage inerte: comme une *décision* à peine perceptible que le vaniteux fait ridiculement mousser, le commencement prolifère à l'infini pour faire du volume¹²⁸⁷.

Detto altrimenti, la dialettica tra istante e intervallo è la traduzione, in termini temporali, di quella mescolanza tra essere e fare che costituisce la prima differenza specifica del fare relativo rispetto al Fare assoluto. L'intervallo è la dimensione temporale propria di quell'effetto di rimbalzo, di quel contraccolpo che Jankélévitch ha fatto coincidere con l'essere: è il tempo del diluirsi dello slancio ascensionale del fare nel *fatto* ed è anche il tempo della chiusura del soggetto in se stesso ad opera di quei

¹²⁸³ *Philosophie première*, cit., p. 242. Cfr. *ivi*, p. 240. Cfr. anche *Le «Presque-rien» in Premières et dernières pages*, cit., p. 218.

¹²⁸⁴ *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, 1, cit., p. 80; trad. it. cit., p. 53.

¹²⁸⁵ *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, 1, cit., p. 116; trad. it. cit., p. 78; cfr. anche *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, 2, cit., p. 91; trad. it. cit., p. 163.

¹²⁸⁶ *L'Irréversible et la Nostalgie*, cit., p. 139.

¹²⁸⁷ *Philosophie première*, cit., p. 241, corsivo mio.

principi centripeti che sono il corpo proprio e la coscienza di sé. Laddove invece l'istante designa il versante propriamente positivo del fare, quello che, se si volesse tradurre con un'immagine spaziale, si potrebbe indicare come il punto genetico dell'atto, quel punto in cui l'energia del fare è già attivata e la reificazione in *res posita* non è ancora iniziata. A riconfermare che Jankélévitch sta pensando a una relazione a quattro termini, secondo cui, detto sinteticamente e schematicamente, il fare sta all'essere come l'istante sta all'intervallo, e che questa relazione venga impiegata per illustrare la distanza tra Assoluto e relativo sono fondamentalmente due elementi.

Innanzitutto, in un passo di *Philosophie première* si legge:

Appelons Absolu tout court, ou Absolu pur et simple, l'Absolu absolument absolu, puisque aussi bien l'adverbe exprime des manières d'être de l'acte et l'adjectif des épithètes ou prédicats qualificatifs du sujet et puisque le sujet pur (qui est aussi l'acte pur), excluant tout «quatenus», n'est pas à proprement parler absolu, mais L'Absolu; l'Absolu lui-même (*ipse*)¹²⁸⁸.

L'elemento teoreticamente decisivo di queste righe, allora, è proprio quell'«acte pur» posto tra parentesi che costituisce la chiave di lettura delle righe seguenti:

En ce cas, il faudrait appeler absolu-relatif le sujet impur, celui qui est à demi lui-même et à demi un autre, et qui n'est acte qu'à l'occasion, celui qui est Faire par instants ou de loin en loin et Être à la longueur d'intervalle¹²⁸⁹.

A differenza dell'Atto puro che è tutto fare e che coincide con l'Istante primordiale, l'atto umano è impuro perché è un far essere *essendo*, cioè un fare che è destinato a durare un istante per poi subito appiattirsi nella staticità ontologica dell'intervallo. L'uomo, cioè, sarebbe destinato a oscillare continuamente tra la positività del fare e la negatività dell'essere e questa oscillazione può anche essere descritta nei termini di una «vocation de l'Instant, qui est le vertige du Faire-sans-être»¹²⁹⁰, a cui si alterna «la nostalgie de l'État, qui est la complaisance à l'Être-sans-faire»¹²⁹¹, dove il termine *nostalgia* deve essere inteso secondo l'etimologia greca di «dolore del ritorno».

In secondo luogo, se si guarda alla descrizione che Jankélévitch propone della relazione reciproca che lega l'istante all'intervallo si vede che essa è straordinariamente

¹²⁸⁸ *Ivi*, p. 248.

¹²⁸⁹ *Ibidem*. Cfr. anche *ivi*, p. 244.

¹²⁹⁰ *Ivi*, p. 245.

¹²⁹¹ *Ibidem*.

prossima a quella impiegata per illustrare l'interconnessione tra essere e fare secondo il modello della ricaduta:

L'instant n'est un instant (un instant seulement!) qu'à cause de l'intervalle qui l'*aplatit*, le *lamine*, le *comprime* jusqu'à l'extrême limite de la quasi-inexistence, le réduit enfin à l'état de point ou de moindre-être [...]¹²⁹².

Alla luce di ciò, allora, si potrebbe dire, facendo interagire le quattro categorie di essere, fare, intervallo e istante, che l'essere, ricadendo sul fare e smorzandone l'energia propulsiva, lo costringe a quell'esistenza minimale che, temporalmente, è l'istante per poi instaurare quel regime di monotonia che è l'intervallo, fino a un nuovo rilancio.

Ma a che cosa sta pensando Jankélévitch quando formula questa quadruplica relazione che si è qui presentata secondo un rapporto di proporzionalità tra essere, fare, istante e intervallo?

A chiarire il senso di questa connessione è un passo del nono capitolo di *Philosophie première* che ruota intorno all'alternanza dei due verbi latini *fieri* e *facere*:

Et non seulement le devenir humain n'est qu'une «production» impure, mais encore il n'est «self-production» qu'en ellipse et très allusivement: l'homme «se fait»...de temps en temps, et plutôt par manière de dire qu'au sens propre; le reste du temps, c'est-à-dire tout le temps – puisque telle est la continuation d'intervalle –, l'homme *est fait*, «fit» ou même «factus est»; l'homme ne fait que par intermittences, ne se fait que débilement, et seulement dans les instants privilégiés de la décision volontaire; durant l'entre-deux l'homme devient, comme mûrissent les pommes: par miraculeuse, mais passive mutation; l'homme change, intransitivement¹²⁹³.

Detto altrimenti, l'alternativa capitale, che risulta dall'aver connesso la dialettica essere-fare a quella intervallo-istante e dall'aver letto quest'ultima come dialettica tra *fieri* e *facere*, è l'alternativa tra l'assumere il tempo o passare il tempo. Da questo punto di vista, cioè, l'essere viene considerato non tanto come principio centripeto che frena l'estroversione dell'atto, ma piuttosto come principio di appiattimento su quell'inerzia ontologica e quel movimento acquisito che, si è visto, coincidono con il continuo aprirsi

¹²⁹² *Ivi*, p. 242.

¹²⁹³ *Ivi*, p. 186.

del tempo¹²⁹⁴. L'uomo che, nell'intervallo, si limita a essere senza fare, dunque, è un uomo che, chiuso in se stesso e nel già fatto, non *pone* il tempo, cioè non ne dispone attivamente, ma piuttosto si lascia trascinare da quel flusso autonomo che è l'*écoulement du temps*. E, di conseguenza, guardato dall'altro versante, l'uomo dell'istante è l'uomo che, compatibilmente con la sua condizione di impurità, è estroverso nel *fare*, dove questo fare, è, sul modello del Fare assoluto, un fare e un farsi¹²⁹⁵. Quello delineato da istante e intervallo, cioè, è un ritmo che può essere pensato anche come alternanza tra ri-creazione e ripetizione inerte, secondo quell'alternativa su cui Jankélévitch ha avuto modo di meditare fin dal 1925, quando, nel saggio giovanile *Les thèmes mystiques dans la pensée russe contemporaine*, si confronta con la lezione di Vladimir Soloviev e si sofferma sul significato del termine russo *péréživanié*: esso starebbe ad indicare, come il tedesco *Erlebnis*, «vivre au sens transitif, c'est-à-dire vivre activement sa propre vie»¹²⁹⁶.

D'altro canto la relazione tra istante e fare pensata da *Philosophie première* come contrapposta a quella tra intervallo e essere è ciò che la riflessione jankélévitchiana già anteriore aveva progressivamente preparato e che le opere successive andranno ulteriormente a riconfermare, così che il testo del 1954 può essere pensato come il punto apicale che recupera e fonda – ancorandola alla metafisica della creazione – quella tensione verso una temporalità *drammatica*, cioè, etimologicamente, *agita*, che percorre pressoché tutte le opere jankélévitchiane. In altri termini, tutta la filosofia di Jankélévitch può essere pensata come una progressiva elaborazione e teorizzazione dell'idea per cui il vero istante è l'istante dell'atto, cioè del fare. Questa tesi affonda le sue radici, per prima cosa, nella meditazione jankélévitchiana della filosofia schellinghiana. Infatti, è nel 1933 che Jankélévitch, commentando la concezione

¹²⁹⁴ È quanto la prima edizione del *Traité des vertus* esprime con l'immagine della frenesia «qui fait l'existant se continuer par inertie selon l'intervalle» e che la seconda edizione riformulerà in questi termini: «l'existant se laisse glisser, par inertie, sur le plan incliné de la continuation» (*Traité des vertus*, 1949, cit., p. 737; *L'innocence et la méchanceté*, cit., p. 363).

¹²⁹⁵ Ancora una volta, è possibile cogliere un'assonanza con Schelling e, in particolare, con il passo della prima versione dei *Weltalter* che afferma: «il segreto di ogni vita sana e vigorosa consiste incontestabilmente nel non lasciare mai che il tempo le divenga esteriore [...]» (*Die Weltalter. Fragmente*, cit., p. 84; trad. it. cit., *Le età del mondo*, p. 193).

¹²⁹⁶ *Les thèmes mystiques dans la pensée russe contemporaine*, in *Premières et dernières pages*, cit., p. 114. Sulla relazione tra Jankélévitch e i pensatori russi, cfr. anche P. SYSSOEV, *Intuition de l'Unité: l'influence des penseurs russes sur Jankélévitch*, in «Bulletin de Littérature Ecclésiastique» CVII/2, avril-juin 2006, pp. 207-212; S. VIZZARDELLI, *Le réalisme mystique de Vladimir Jankélévitch*, in *In dialogo con/en dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 39-52.

schellinghiana del divenire così com'è presentata soprattutto nei *Weltalter* e soffermandosi sul problema della continuità e della discontinuità del tempo, ha modo di riflettere per la prima volta sulla centralità dell'atto umano in rapporto alla temporalità:

La discontinuité des changements est un miracle que notre vie opère tous les jours, à tout moment. Son principe est la volonté, source jaillissante des actions libres et des initiatives arbitraires¹²⁹⁷.

Allo stesso modo è anche la continua e ininterrotta riflessione sul bergsonismo che dà modo a Jankélévitch di mettere a fuoco questo punto. Lo si vede bene se si guarda all'evoluzione dell'*Henri Bergson* tra la prima e la seconda edizione. Già nel 1931, il testo jankélévitchiano afferma che «cette conception immanentiste de la liberté n'enlève pas à la décision sa valeur exceptionnelle de *commencement*» e aggiunge che «Bergson n'a pas besoin, pour nous faire sentir la solennité du “fiat”, de s'exagérer, comme Renouvier, la discontinuité des actions libres»¹²⁹⁸. Nel 1959, il giudizio diventa ancora più netto; infatti, ritornando a discutere la posizione bergsoniana circa il problema della libertà a partire dalla questione della continuità e della discontinuità della durata, Jankélévitch commenta: «Bergson compare si souvent le libre choix à une éclosion biologique ou à la maturation organique d'un fruit que le *Fiat* perde chez lui un peu de son caractère crucial et révolutionnaire»¹²⁹⁹. Ora, se si leggono queste righe alla luce dell'interpretazione jankélévitchiana secondo cui la durata di Bergson non esclude affatto la discontinuità, ma piuttosto la include – tanto che ci sarebbe «chez Bergson, toute une philosophie de l'instant bien qu'à l'époque de “La perception du changement”, il n'ait paru admettre que des blocs de durée et des intervalles. En réalité, l'instant est partout»¹³⁰⁰ –, allora si vede bene che ciò di cui Jankélévitch si dice non

¹²⁹⁷ *L'Odyssée*, cit., p. 29.

¹²⁹⁸ *Henri Bergson*, 1931, cit., p. 99.

¹²⁹⁹ *Henri Bergson*, 1959, cit., p. 77; trad. it. cit., pp. 99-100.

¹³⁰⁰ V. JANKÉLÉVITCH, *Quelle est la valeur de la pensée bergsonienne?*, in *Premières et dernières pages*, p. 86. La stessa idea ritorna anche nella seconda edizione dell'*Henri Bergson* (cfr. *Henri Bergson*, 1959, cit., pp. 39, 43, 45; trad. it. cit., pp. 55, 56, 60, 63). Lo stesso giudizio su Bergson come filosofo della durata ma anche della discontinuità ritorna anche in altri due testi (cfr. *L'austérité et le mythe de la pureté morale*, cit., pp. 92-93; cfr. *L'aventure, l'ennui, le sérieux*, in *Philosophie morale*, cit., p. 873; trad. it. cit., p. 58). Inoltre, nell'edizione del 1959 della monografia dedicata a Bergson, Jankélévitch sostiene che, quanto alla questione della discontinuità, ci sarebbe stata un'evoluzione interna alla filosofia bergsoniana: dalla «durée tendue sans défaillance entre le passé et l'avenir» Bergson si sarebbe portato progressivamente verso le «têt-à-têt d'un passé révolu et d'un présent matériel qui s'ajustent

pienamente soddisfatto è proprio il non sufficiente approfondimento da parte di Bergson della relazione tra istante e fare umano¹³⁰¹. Bergson, cioè, avrebbe pensato la libertà secondo un modello ancora troppo vicino a quello della fioritura biologica che si attua mediante un'evoluzione continua, così che, pur ammettendo la discontinuità introdotta

l'un à l'autre; en sorte que c'est cet ajustement lui-même, toujours moyen entre les deux pôles, qui recueille le dynamisme transitif de la première durée» (*Henri Bergson*, 1959, cit., p. 120; trad. it. cit., pp. 150-151). Tale evoluzione si sarebbe compiuta nel passaggio dall'*Essai*, dove Bergson mediterebbe principalmente sui «blocs indivisibles de durée», a *Les Deux Sources*, dove invece si sarebbe soffermato maggiormente sull'istante come «principe de la géniale nouveauté» (*Henri Bergson*, 1959, cit., p. 187; trad. it., p. 239; cfr. anche *ivi*, pp. 193, 250, 278; trad. it. cit., pp. 245, 317, 350).

¹³⁰¹ Buona parte della letteratura critica ha sottolineato come la riflessione di Jankélévitch sul tempo sia volta a enfatizzarne l'aspetto di discontinuità rispetto a quanto abbia fatto Bergson. Tuttavia, sarebbe scorretto pensare una radicale opposizione tra Bergson, filosofo della durata, e Jankélévitch, filosofo dell'istante. Tra i primi a mettere in luce questo punto c'è Jean Wahl, il quale parla di «une curieuse différence entre la durée bergsonienne qui, au fond, apparaît comme pure chronicité et la ponctualité de Jankélévitch» e ne conclude che «la philosophie première de Jankélévitch, c'est Bergson plus zéro, un zéro qui change tout» (*La philosophie première de V. Jankélévitch*, cit., p. 167). Allo stesso modo, Lucien Jerphagnon afferma che «Jankélévitch, en cela, aura été dans le bergsonisme plus loin que Bergson» (L. JERPHAGNON, *Vladimir Jankélévitch ou de l'Effectivité*, cit., p. 71). Il prevalere della linea discontinuista in Jankélévitch è evidenziato da diversi studi: cfr. ad esempio L. JERPHAGNON, *Vladimir Jankélévitch ou de l'Effectivité*, cit., p. 31; cfr. M. L. FACCO, *Vladimir Jankélévitch e la metafisica*, cit., p. 44; cfr. D. VIRCILLO, *Essere e vocazione in Vladimir Jankélévitch*, in «Sapienza» 39(1986), pp. 287, 291-292; cfr. M. PÉRIGORD, *V. Jankélévitch ou improvisation et "Kairos"*, in «Revue de Métaphysique et de morale» 79(1974), pp. 223-252; cfr. E. LISCIANI PETRINI, *Memoria e poesia. Bergson, Jankélévitch e Heidegger*, cit., pp. 106, 109; cfr. F. GEORGE, *Jankélévitch face au mystère de l'instant éternel*, cit., p. 58; cfr. E. BAZZANELLA, *Tempo e linguaggio*, cit., pp. 56, 65-67; cfr. B. IMBERT-VIER, *Il favore dell'istante*, in «aut aut» 1995, n° 270, p. 28; cfr. F. WORMS, *La meraviglia e l'indignazione. Le due esclamazioni di Jankélévitch nei momenti filosofici del Novecento*, in E. LISCIANI PETRINI (a cura di/sous la direction de), *In dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, cit., 2009, p. 97; cfr. E. LISCIANI PETRINI, *Charis*, cit., pp. 44, 126, 127; cfr. I. DE MONTMOLLIN, *La philosophie de Jankélévitch*, cit., pp. 290-291; cfr. A. TONON, *Tra istante e intervallo*, cit., p. 86. Proprio accentuando tale carattere discontinuo del tempo, Jankélévitch ne avrebbe valorizzato anche l'aspetto di drammaticità. A proposito della tragicità del tempo jankélévitchiano, Enrica Lisciani Petrini ne individua le radici nell'«intreccio» tra «l'adesione alla linea di pensiero bergsoniana» e «l'attrazione verso quella simmeliana», così come nell'influenza kierkegaardiana (E. LISCIANI PETRINI, *Charis*, cit., pp. 44, 127). Dello stesso parere anche Joëlle Hansel che sottolinea, inoltre, l'influsso di Léon Chestov e dei classici russi (cfr. J. HANSEL, *Jankélévitch. Une philosophie du charme*, cit., p. 62). Alessandra Tonon, pur riconoscendo l'apporto simmeliano e kierkegaardiano, evidenzia maggiormente l'influenza schellingiana (*Tra istante e intervallo*, cit., pp. 23, 54, 57, 58, 86). Anche Franco Pittau, Maria Luisa Facco e Gian Battista Vaccaro rilevano l'importanza della filosofia dell'ultimo Schelling in riferimento alla tragicità del tempo di Jankélévitch (cfr. F. PITTAU, *Il volere umano nel pensiero di Vladimir Jankélévitch*, cit., p. 29; cfr. M. L. FACCO, *Vladimir Jankélévitch e la metafisica*, cit., p. 45; cfr. G. B. VACCARO, *Ontologia e etica in Vladimir Jankélévitch*, Longo Editore, Ravenna 1995, p. 45).

dall'istante nel volume della durata, non ha colto fino in fondo che il senso ultimo di tale discontinuità è la libertà, cioè il *fare*.

Ebbene, mi sembra di poter dire che l'integrazione presente nella seconda edizione dell'*Henri Bergson* è stata possibile in virtù di quello che è avvenuto nella riflessione personale di Jankélévitch tra il 1931 e il 1959. Infatti, in questo arco di tempo – ma anche successivamente¹³⁰² –, si collocano una serie di testi che mettono al centro proprio l'idea secondo cui la vera discontinuità del tempo è l'istante come *atto*.

Innanzitutto, va in questa direzione *L'Alternative* che, nel 1938, suggerisce che l'istante, in quanto portatore di novità e, dunque, in quanto frattura discontinua rispetto all'*écoulement* del tempo, è intrinsecamente legato alla libera iniziativa del soggetto:

C'est aussi le grand commencement de Schelling, l'instant «pulsatile» de Jules Lequier et Renouvier, la goutte d'eau qui fait déborder le vase, le Fiat divin qui décide arbitrairement de la création, la seconde critique de l'explosion, tout cela en un mot qui hante l'esprit de Kierkegaard comme la soudaineté en général hante l'esprit des mystiques. Ainsi la nature fait des sauts, et toute gradation progresse par saccades, nouveautés et événements discontinus. N'empêche que ces mutations vertigineuses, il faut perdre conscience pour les expérimenter, soit dans la mort, soit dans la minute sacrée de l'extase, soit dans cette coupure indivisible où s'opère la révolution du vouloir¹³⁰³.

Se, come si evince dalle righe ora riportate, *L'Alternative* non esprime ancora con radicalità la tesi per cui il vero istante è quello che dipende dall'atto, ma si limita a riconoscere nell'agire una delle cause in grado di introdurre la discontinuità del tempo, è invece con la prima edizione del *Traité des vertus* che Jankélévitch formula chiaramente questa tesi e lo fa attraverso la mediazione della nozione di *événement*¹³⁰⁴. Lo si vede se si guarda a un passo del quinto capitolo, dove Jankélévitch sviluppa un argomento stringente i cui passaggi fondamentali sono i seguenti: «l'événement est à sa

¹³⁰² Un esempio su tutti è la seconda edizione del *Traité des vertus* che, completata tra il 1968 e il 1972, accentuerà il nesso tra istante-evento-fare (cfr. *Le sérieux de l'intention*, cit., pp. 255, 262).

¹³⁰³ *L'Alternative*, cit., p. 57.

¹³⁰⁴ La medesima idea è già presente nel saggio *De l'ipséité* che costituisce la prima pietra del grande edificio del *Traité*. In questo testo, infatti, si trova un passaggio che connette esplicitamente le nozioni di fare e di evento e le collega all'idea di frattura temporale: «Nous sommes égaux selon l'Être, mais le Faire nous inégalise – le “faire”, c'est-à-dire *les événements que nos volontés entreprenantes assument dans la durée et qui fon saillie sur la trame continue de l'être*» (*De l'ipséité*, in *Premières et dernières pages*, cit., p. 182, corsivo mio).

manière, qui est celle de l'instant [...]»¹³⁰⁵, «l'événement est *aventure* parce qu'il est le *futur de l'avent* [...]»¹³⁰⁶ e, infine, «la chance de cette aventure n'est pas la contingence logico-théorique-négative [...]»¹³⁰⁷, ma piuttosto «la passionnante liberté, la “jactura” courageuse sur le seuil de l'acte»¹³⁰⁸. Così che, se si volesse riformulare l'argomentazione jankélévitchiana con altri termini, si potrebbe dire che l'istante è l'evento – punto confermato anche da *Philosophie première* su cui ci si è già soffermati nel precedente capitolo del presente lavoro –, che l'evento nel senso eminente del termine è quello ad opera della libertà e che, di conseguenza, gli istanti per eccellenza sono quelli del *fare*. La riconferma viene anche da un altro passo dell'ottavo capitolo dove Jankélévitch, richiamando questa volta la distinzione ficthiana tra *Tathandlung* e *Tatsache*¹³⁰⁹, passa nuovamente attraverso la nozione di evento per consolidare la medesima idea:

[...] il n'y a de vrai que ce qui arrive, et qui est événement, c'est-à-dire effectivité, et il n'y a d'effectivité que ce qui à la fois existe «en effet» et que veut faire une volonté efficiente et efficace, par exemple moi qui parle, et ceci à la minute même¹³¹⁰.

Sulla stessa scia si pone poi una distinzione rintracciabile nella prima sezione di *Philosophie première* – quella che procede con un andamento negativo – che va ad anticipare l'esplicita connessione tra *istante* e *fare* istituita nell'ultimo capitolo del testo. Si tratta della distinzione, elaborata a partire dalla dialettica tra *fieri* e *facere* di cui si è detto, tra istante-mutazione e istante-decisione¹³¹¹. Il primo è l'istante designato dal verbo latino *fit*, laddove il secondo rinvia al latino *facit*. Ora, se si tiene conto del fatto che, in alcuni passi, alla distinzione ora ricordata se ne sovrappone un'altra che differenzia l'istante-mutazione dall'istante-evento¹³¹² e se si tiene conto che l'evento per eccellenza di *Philosophie première* è costituito dal *Fiat* originario, allora, mi sembra

¹³⁰⁵ *Traité des vertus*, 1949, cit., p. 124.

¹³⁰⁶ *Ivi*, p. 127.

¹³⁰⁷ *Ibidem*.

¹³⁰⁸ *Ibidem*.

¹³⁰⁹ In realtà Jankélévitch attribuisce questa distinzione a Schelling.

¹³¹⁰ *Traité des vertus*, 1949, cit., p. 264.

¹³¹¹ Cfr. *Philosophie première*, cit., p. 164.

¹³¹² Cfr. *ivi*, p. 167.

possibile affermare che, anche nel 1954, permane l'idea per cui l'istante, *sensu eminenti*, sia il fare come evento.

La connessione istante-atto, inoltre, è ribadita da Jankélévitch anche nella conferenza *Le «Presque-Rien»* – non a caso coeva a *Philosophie première* –, ma con un cambiamento linguistico di non poco conto che, tuttavia, lascia immutata la tesi teoretica di fondo. In questo testo, infatti, Jankélévitch, parlando dell'istante, afferma che «il est deux façons pour un homme d'expérimenter cette fracture de l'être; tantôt elle lui est imposée par les événements en dehors de lui, tantôt il la crée lui-même par ses actes»¹³¹³. E qualche pagina più avanti aggiunge:

jusqu'ici nous parlons de l'instant comme si l'instant était nécessairement génial. Mais si l'Heuréka, la grande trouvaille est l'instant le plus frappant et le plus important, l'instant de poids, parce que justement il *fait époque*, on découvre dans la masse de l'intervalle un grouillement d'instant virtuels qui peuvent s'actualiser à l'infini [...]¹³¹⁴.

Ovvero, come ha illustrato la dialettica *fieri-facere* che Jankélévitch ha impiegato in *Philosophie première* e che riprende anche in questa conferenza¹³¹⁵, non in tutti gli istanti l'uomo *fa*. Anzi, nella maggior parte dei casi, l'uomo è come sopraffatto da ciò che sopraggiunge indipendentemente dalla sua iniziativa. Eppure, gli istanti che *fanno epoca* sono proprio quelli che dipendono dall'agire, cioè gli istanti che questo testo designa, impiegando gli stessi termini di *Philosophie première*, come istanti-*facere* e non gli istanti-*fieri*. La tesi di *Philosophie première* è riconfermata, benché con una variazione terminologica decisiva: se nel *Traité*, e a maggior ragione in *Philosophie première*, a connettere l'istante e il fare è la nozione di *evento*, ora invece l'*événement* risulta radicalmente spostato sul versante della discontinuità-mutazione che si verifica a prescindere da ogni intervento attivo da parte del soggetto.

Da ultimo, la stessa contrapposizione tra due tipologie di fratture è ribadita nel 1957 da *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*. Impiegando di nuovo il latino *fieri* e *facere*,

¹³¹³ *Le «Presque-rien»*, in *Premières et dernières pages*, cit., p. 217.

¹³¹⁴ *Ivi*, p. 219.

¹³¹⁵ *Le «Presque-rien»* impiega nuovamente la coppia *fieri-facere* e ribadisce che a predominare è la dimensione dell'intervallo: «[...] l'homme qui devient se fait, et, par éclairs, de temps en temps, il *fait*; la plupart du temps il se fait, e même se laisse faire, le devenir étant surtout *fieri* au passif, être fait par les événements et modelé par les autres. *Être fait* tout le temps, *se faire* de temps en temps et *faire* une ou deux fois dans la vie; tel est notre lot» (*ivi*, p. 220).

Jankélévitch distingue tra «l'autoposition élémentaire qui fait l'être se poser lui-même par l'acte à peine actif du devenir»¹³¹⁶ e «la position créatrice qui est l'opération d'une libre volontà»¹³¹⁷ e, a partire da qui, aggiunge: «[...] le devenir, disions-nous, n'est pas toujours intentionnel, mais il est parfois intensif : le *fieri*, en ce cas, est *facere*, et l'être a le tonus du faire-être»¹³¹⁸. L'istante in cui l'uomo è estroverso nell'operazione creatrice, cioè, non è quello «dramatique»¹³¹⁹ che coincide con l'evento-*fit*, ma piuttosto quello «drastique»¹³²⁰ che coincide con l'evento-*fiat*. E di nuovo, nella terza parte del testo, dedicata alla volontà e alla libertà, Jankélévitch conclude che l'istante-*fare* è ciò aggiunge una discontinuità del tutto eterogenea rispetto a quella già implicata nel divenire come continuo aprirsi di istanti-mutazione: «La liberté n'est pas, comme le pensait Lequier, un commencement révolutionnaire et arbitraire dans le vide de toute préexistence, mais elle est plutôt, comme le pensait Bergson, une nouveauté imprévisible dans la plénitude des fractures innombrables qui forment le contexte du *fiat*»¹³²¹. Così che mi sembra possibile affermare che tale eterogeneità è ciò che riconferma la tesi di *Philosophie première* e delle opere richiamate.

Per concludere questa riflessione a proposito della seconda mescolanza che interessa il fare relativo e che fa di esso un fare impuro, è indispensabile chiarire un ultimo punto: se il tempo costituisce, come si è mostrato, la fonte di un'inaggirabile impurità¹³²², esso è pensato da Jankélévitch anche come la sola risorsa che, secondo quella legge dell'organo-ostacolo che si è vista valere per la commistione di essere e fare, è data all'uomo per provare a fare un buon uso dell'impurità, per fare di essa il trampolino, secondo un'immagine cara a Jankélévitch, verso l'Assoluto. Tutta la meditazione jankélévitchiana sulla purezza come innocenza e la distinzione tra *innocence antérieure* e *innocence ultérieure* sarà esattamente il tentativo di mostrare che il tempo è non solo impedimento, ma anche strumento. Ed effettivamente è il punto che lascia intravedere

¹³¹⁶ *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, 1, cit., p. 31 ; trad. it. cit., p. 18.

¹³¹⁷ *Ibidem*.

¹³¹⁸ *Ibidem*.

¹³¹⁹ *Ibidem*.

¹³²⁰ *Ibidem*.

¹³²¹ *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, 3 p. 21; trad. it., p. 290.

¹³²² Cfr. anche *L'innocence et la méchanceté*, cit., p. 232.

anche la sintetica espressione di *Philosophie première* secondo cui «l'instant est la seule forme sous laquelle l'absolu est révélé à une créature»¹³²³.

Ciò significa, di conseguenza, che anche la relazione tra intervallo e istante è pensata sul modello dell'organo-ostacolo: se l'intervallo è ciò che comprime l'istante e lo riduce a un *presque-rien*, cioè lo diluisce nella massa della continuazione, è altrettanto vero che, simultaneamente, l'intervallo è anche «au sens dynamique, la continuation du commencement, ou le recommencement continué [...]»¹³²⁴. È, cioè, quel flusso che impedisce all'istante di durare, ma che, al tempo stesso, proprio per il fatto di essere il continuo aprirsi del tempo, è anche il continuo porsi dell'istante. O, per dirla con una formula del *Traité des vertus*: «[...] sans une durée intensive, voilà le solipsisme de l'instant [...]»¹³²⁵. Istante e intervallo, dunque, sono due realtà che non si escludono a vicenda, ma che piuttosto esistono secondo una relazione necessaria e inconciliabile al tempo stesso: l'intervallo non potrebbe essere se non in virtù dell'istante da cui si genera e l'istante si dissolverebbe nel *rien* se non ci fosse l'intervallo. Si tratta, cioè, di un rilancio continuo che lascia intravedere il senso dell'intermedietà umana come oscillazione che distanzia e avvicina la creatura al Creatore secondo quanto fa intendere una pagina di *Philosophie première*:

le devenir humain n'est pas l'instant devenu aussi chronique que l'intervalle ni l'intervalle devenu aussi fervent que l'instant: il est plutôt un mixte des mixtes, il est l'alternative d'un intervalle charpenté, dramatisé, pathétisé par l'instant, et d'un instant réduit par l'intervalle à l'état de presque-rien; par l'intervalle chronique, mais relatif qui l'allonge, le devenir *s'apparente à la manière d'être de l'Être*, par l'instant irrelatif, mais achronique qui le propulse *il s'apparente à l'Absolu*¹³²⁶.

¹³²³ *Philosophie première*, cit., p. 242. Cfr. anche *Le «Presque-rien»*, dove Jankélévitch afferma: «L'instant est la seule façon qu'à l'homme d'approcher l'absolu; mais par le fait même il n'est que l'instant [...]» (*Le «Presque-rien»*, in *Premières et dernières pages*, cit., p. 219).

¹³²⁴ *Philosophie première*, cit., p. 243. A partire da questa pagina di *Philosophie première*, Jean Wahl parlerà di una riabilitazione dell'intervallo da parte di Jankélévitch (cfr. J. WAHL, *La philosophie première de V. Jankélévitch*, cit., p. 215).

¹³²⁵ *Les vertus et l'amour*, tome 1, cit., p. 26. Cfr. anche *L'aventure, l'ennui, le sérieux*, in *Philosophie morale*, cit., p. 855; trad. it. cit., p. 39.

¹³²⁶ *Philosophie première*, cit., p. 249, corsivo mio.

3.1.3. L'atto umano (III): affermazione e negazione

Per poter concludere la presentazione dell'atto umano come atto impuro rimane ancora un'ultima mescolanza sulla quale portare l'attenzione. Si tratta della commistione di affermazione e negazione insita in ogni fare relativo e definita da quella *legge di alternativa* che Jankélévitch presenta per la prima volta nell'omonimo testo del 1938 e su cui tornerà ripetutamente nelle opere successive.

Per prima cosa, che la questione dell'alternativa abbia a che vedere con quella dell'impurità è evidente dal fatto che, già in *L'Alternative* e poi ancora in *Philosophie première*, Jankélévitch si appropria al tema istituendo un confronto diretto con la questione della purezza dell'Atto originario:

La vie humaine est liée de naissance à la constellation de l'Alternative. [...] Cette situation tient en premier lieu à nos limites et, pour ainsi dire, à un certain manque de densité de notre nature. La condition humaine n'est pas celle de l'«actus purissimus» où il n'y a pas de place perdue, parce qu'il est absolument sans vide, mais celle d'une créature qui n'est jamais entièrement tout ce qu'elle peut être et qui est faite d'une substance en quelque sorte clairsemée¹³²⁷.

Fin dalle origini, dunque, la nozione di alternativa viene impiegata da Jankélévitch con lo scopo di illustrare la condizione umana in rapporto all'Assoluto: è la categoria che Jankélévitch sceglie per presentare – per dirla con le parole che lo stesso Bergson utilizza in una lettera a lui indirizzata il 3 marzo 1938 – «une véritable conception de la vie»¹³²⁸. D'altro canto che il tema dell'alternativa abbia a che vedere con la questione della distanza propriamente metafisica che separa l'Assoluto e la creatura lo si capisce bene se si guarda a che cos'è l'alternativa per Jankélévitch: è, potremmo dire, quella legge che sancisce la necessaria commistione tra positivo e negativo, che fa valere, cioè, il principio di *esclusione* come principio intrascendibile. O, in altri termini, è ciò che vige nel regno della creaturalità in quanto principio che decreta l'impossibilità per la creatura di essere quella pura positività propria solo dell'Assoluto.

¹³²⁷ *L'Alternative*, cit. p. 1.

¹³²⁸ In questa lettera, inoltre, Bergson esprime tutto il suo apprezzamento per *L'Alternative* e lo definisce «un des livres les plus touffus que je connaisse, plein d'idées, dont les unes sont développées, les autres laissées à l'état de suggestion» (*Premières et dernières pages*, cit., pp. 173- 176).

Questo vale innanzitutto a livello di quello che potremmo chiamare lo *statuto ontologico* dell'ente finito. Se il Fare originario è sinonimo di pienezza assoluta che, non vincolata a nulla, non è gravata da nessun limite, né *ad extra* né *ad intra*, così che tutto, persino il contraddittorio¹³²⁹, gli è in linea di diritto possibile, per la creatura, invece, «il n' y a pas assez de réel pour tout le possible»¹³³⁰. In altri termini, nel caso dell'Assoluto il reale e il possibile sono entrambi l'esito dell'improvvisazione divina. E questo almeno su due piani: innanzitutto – e si intercetta qui il punto bergsoniano dell'argomento di Jankélévitch – è il *Fiat* originario che, ponendo il reale, lo pone anche come possibile e, secondariamente, è il *Fiat* che, inventando le essenze, traccia il perimetro di legalità al quale l'empirico è vincolato, ovvero detta le condizioni di possibilità dell'empirico stesso. Il che significa, allora, che per l'Assoluto il reale è del tutto coestensivo al possibile. Non ugualmente per la creatura, per la quale vige quella legge di reciproca implicazione tra affermazione e negazione che Jankélévitch, nel 1938, presenta con queste parole e che rapporta, ancora una volta, alla filosofia di Schelling:

[...] l'existence, pour exister, doit s'exclure elle-même avant d'exclure les autres existences: tel l'esprit, selon Schelling, se nie comme «Grund», pour être vraiment spirituel. L'existence qui se décide à exister, c'est-à-dire qui est en acte, se supprime elle-même comme existence possible et renonce à une partie de soi, tout de même qu'elle renonce à être les autres êtres; l'affirmation de l'existence est donc croisée par la négation des possibles qui ne seront jamais plus. C'est le prix dont s'achète, ici-bas, l'érection de tout être¹³³¹.

Con un linguaggio che richiama fortemente quello impiegato da Schelling a proposito della teoria delle potenze¹³³², Jankélévitch sta mettendo a fuoco quella che potremmo chiamare la radice metafisica dell'alternativa e che coincide, innanzitutto, con la finitezza di ogni esistenza empirica o, con un'espressione ancora schellinghiana

¹³²⁹ Si pensi alla critica jankélévitchiana a Leibniz circa il vincolo che il principio di non-contraddizione impone al volere stesso di Dio. Cfr. la nota 641 del presente lavoro.

¹³³⁰ *L'Alternative*, cit., p. 1.

¹³³¹ *Ivi*, p. 5.

¹³³² Jankélévitch parla di «effet de bascule» che rimanda all'idea schellinghiana dell'abbassamento e dell'elevazione (*ivi*, p. 23). Si ricordi che Jankélévitch ha avuto modo di meditare a lungo la teoria schellinghiana delle potenze e di soffermarsi anche su una serie di cambiamenti concettuali e linguistici che tale teoria ha subito nei diversi testi schellinghiani (cfr. *L'Odyssée*, cap. II e cap. III).

più volte impiegata da Jankélévitch, con «le malheur de l'existence»¹³³³. L'alternativa, cioè, dice innanzitutto di quella mescolanza di guadagno e di perdita insito nella finitudine di ogni esistenza particolare in quanto esistenza spazio-temporalmente localizzata: ogni creatura, a differenza dell'Assoluto, esiste solo a condizione di rinunciare alla ricchezza del possibile – ricchezza che, non raggiungendo le *sérieux métaphysique* dell'effettività, è in realtà solo «infinie pauvreté»¹³³⁴ – e di assumere su di sé l'«étroitesse»¹³³⁵ del reale. È la legge che *Philosophie première* riprende e presenta in diretta connessione con la metafisica della *positio ponens*:

tout ce qui est positif dans l'empirie est nécessairement fini, naturel, partitif, chaînon de l'intervalle [...]. Et comme toute existence individuelle s'affirme au prix des renoncements multipliés qui la circonscrivent, dans le temps et dans l'espace, de même la positivité posée se découpe sur un fond de négations privatives qui sont l'impureté congénitale et la rançon de tout ici-ceci-ainsi, de tout participe-passé-passif [...]. Cette obligation, pour qui veut être quelque chose ou quelqu'un, de n'être plus tout ni partout ni toujours, ce sacrifice de l'ubiquité et de l'éternité, cette nécessité enfin de la collocation spatio-historico-individuelle sont des fatalités de l'existence constituée dès que cette dernière est saisie à part de la pure générosité efférente et constituante [...]¹³³⁶.

Come si desume da queste righe, dominate da un'evidente assonanza con lo spinoziano *omnis determinatio est negatio*, l'empiria è il regno dell'alternativa in quanto è il regno dell'esistenza *determinata*, cioè in quanto è il regno in cui ogni *exsistere* si dà sempre al prezzo della negazione della totalità: «l'alternative [...] est l'impôt que paie tout existant pour exister, et la rançon de cette existence, en quelque

¹³³³ *L'Odyssée*, cit., pp. 144, 192. Cfr. anche *La mauvaise conscience*, in *Philosophie morale*, cit., p. 132; trad. it. cit., p. 153; cfr. *L'innocence et la méchanceté*, cit., p. 78. L'espressione schellinghiana si trova in *SW*, X, p. 101; *SW*, X, p. 267; XII, p. 33; *Introduction à la philosophie*, leçon 26, cit., p. 102. Per una presentazione sintetica di questo concetto nella filosofia di Schelling cfr. A. ROUX, *Schelling: l'esprit et le tragique dans la philosophie de la maturité*, in «Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques» 85(2001), n. 1, pp. 61-80.

¹³³⁴ *L'Alternative*, cit., p. 6. Cfr. anche *Les vertus et l'amour*, tome 1, cit., p. 267; cfr. anche *Les vertus et l'amour*, tome 2, cit., p. 76.

¹³³⁵ *L'Alternative*, cit., p. 8.

¹³³⁶ *Philosophie première*, cit., pp. 100-101. Cfr. anche *ivi*, p. 106. Cfr. anche *L'Alternative*, cit., pp. 8-9. È quanto ritorna anche nel testo più maturo *L'Irréversible et la nostalgie* del 1974 (cfr. *L'Irréversible et la nostalgie*, cit., pp. 347-348).

sorte le prix qu'il faut y mettre, l'hypothèque ou servitude dont toute existence est grevée, la quantité de non-être obscur à déduire de l'être positif»¹³³⁷.

E tuttavia, esiste almeno un altro piano su cui vale la legge di alternativa. Si tratta di quel piano che non ha semplicemente a che vedere con la condizione di finitudine ontologica di per sé propria di ogni creatura, ma con quella particolare forma di «passage à l'acte»¹³³⁸ che è l'azione. Si tratta, cioè, dell'alternativa nel significato più propriamente morale del termine, quella che, connessa al fare e alla libera iniziativa, eleva alla seconda potenza, per così dire, l'implicazione reciproca di affermazione e negazione già racchiusa in ciascuna esistenza concreta. Detto altrimenti, non solo l'esistenza «ressemble à Janus bifrons»¹³³⁹ per il duplice fatto che, per essere qualche cosa, non può essere tutto e che questo *quelque chose* è sempre circostanziato secondo il tempo e lo spazio, ma anche perché sottoposta a un terzo grado di specificazione e di determinazione. Questo terzo grado è quello introdotto dal *fare* in quanto questo fare, esercitandosi, restringe ulteriormente il campo dei possibili:

Agir, c'est donc prendre la responsabilité de l'alternative et collaborer avec elle en soulignant par son choix le déséquilibre de toute condition humaine.
[...] Agir c'est nécessairement faire ceci ou cela¹³⁴⁰.

Se l'Atto puro è un Fare che è tutta densità, cioè un Fare per il quale non vige nessuna legge di bilanciamento tra affermazione e negazione, tra attualizzazione di un possibile e sacrificio di tutti gli altri, il fare umano, invece, segue la logica dell'opzione che «expulse son contraire hors de soi»¹³⁴¹, cioè la logica di una pienezza relativa che ha come contraltare innumerevoli rinunce.

Ora, è esattamente l'alternativa nel suo senso morale il punto verso cui converge sempre di più l'interesse di Jankélévitch. A dimostrarlo chiaramente è l'andamento dicotomico proprio del *Traité des vertus*, le cui argomentazioni si snodano a partire da una serie di coppie concettuali che costituiscono le alternative concrete di fronte alle quali si trova l'uomo quando agisce, così che il testo del 1949 può essere pensato come

¹³³⁷ *L'innocence et la méchanceté*, cit., p. 38.

¹³³⁸ *L'Alternative*, p. 8.

¹³³⁹ *Ibidem*.

¹³⁴⁰ *L'Alternative*, cit., pp. 19-20. Cfr. anche *L'innocence et la méchanceté* dove compare l'idea di «gaspiller ses possibilités» (*L'innocence et la méchanceté*, cit., p. 211).

¹³⁴¹ *L'Alternative*, cit., p. 18.

lo sviluppo di quella tesi fondamentale già emersa ne *L'Alternative* secondo cui l'alternativa morale fondamentale consiste nell'«impossibilité de la charité et de la justice»¹³⁴².

In secondo luogo, a dimostrarlo sono altri due elementi. Per prima cosa, il fatto che già l'opera del 1938 si sofferma su quella particolare condizione metempirica¹³⁴³ che, si vedrà, costituisce la vera differenza specifica dell'alternativa morale e che è «le sporadisme des valeurs»¹³⁴⁴. E secondariamente, il fatto che i testi successivi – tra cui principalmente *Le Mal*, il *Traité des vertus* e *Le Paradoxe de la morale* – non solo riprendono costantemente questa nozione, ma la valorizzano sempre di più. Per questo, allora, è indispensabile soffermarsi su questo punto per illustrarne il significato, ma anche per chiarificare come sia proprio la metafisica della creazione di *Philosophie première* a fornire il fondamento dell'idea di *sporadisme*, le cui origini risalgono al 1938 e le cui implicazioni si estendono fino al 1981.

Innanzitutto, per sporadismo si deve intendere il fatto che «chaque norme respectivement se comporte sans tenir compte des autres et indépendamment de toutes les autres, comme si elle était seule»¹³⁴⁵. Ovvero, contrariamente a quanto ha pensato una certa tradizione filosofica¹³⁴⁶, i valori non formano affatto «une cité intelligible»¹³⁴⁷,

¹³⁴² *Ivi*, p. 14. Cfr. *Les vertus e l'amour*, tome 1, cit., pp. 156, 167, 190, 267, 391.

¹³⁴³ Nel *Traité des vertus* si legge che «l'alternative qui disjoint les normes est une fatalité métémpirique» (*L'innocence et la méchanceté*, cit., p. 293).

¹³⁴⁴ Nei testi successivi Jankélévitch impiega anche la nozione di «mystère de l'Absolu plural» (*L'innocence et la méchanceté*, cit., p. 17; *Le Mal*, in *Philosophie morale*, cit., p. 304; trad. it. cit., p. 15; *Le Paradoxe de la morale*, p. 136; trad. it. cit., p. 151). Nel *Traité*, inoltre, impiega anche la nozione di «chiasme métémpirique» che, per quanto a me noto, non compare nelle altre opere (*L'innocence et la méchanceté*, cit., p. 305).

¹³⁴⁵ *Le Mal*, in *Philosophie morale*, cit., p. 304 ; trad. it. cit., p. 15.

¹³⁴⁶ Jankélévitch pensa sostanzialmente a due momenti della storia della filosofia: la tradizione greca, e in particolare platonica, e la filosofia leibniziana a cui Jankélévitch rimanda mediante l'espressione «optimisme rationaliste» (*Le Mal*, in *Philosophie morale*, cit., p. 305 trad. it. cit., p. 16). I Greci, infatti, non avrebbero in alcun modo conosciuto né «le sporadisme ontique» né «le chiasme des normes» e avrebbero invece nutrito un'incondizionata «confiance dans l'harmonie métémpirique» (*ivi*, pp. 328-329; trad. it. cit., p. 43). Esempio illuminante di ciò sarebbe il rapporto tra bello e bene così come viene pensato da Platone nel *Fedro* e poi da Plotino: il bello non è altro che lo «splendore del bene» (cfr. *ivi*, p. 328; trad. it. cit., p. 43). Jankélévitch sta pensando a PLATONE, *Fedro* 250c-d e a PLOTINO, *Enneadi* I, 6. Allo stesso modo, la filosofia leibniziana consacra l'idea di un'armonia dei valori: essi «dépendent les unes des autres, se complètent l'une l'autre, s'emboîtant l'une dans l'autre comme des tables gigognes ou des œufs de Pâque, la plus importante subalternisant les moins importantes» (*ivi*, p. 305; trad. it. cit., p. 16). Per una presentazione generale del tema dello sporadismo cfr. J.-F.,

ma piuttosto «une sorte de firmament déchiré»¹³⁴⁸. Ciascun valore, cioè, si pone come un'esigenza radicale che tende a occupare «tout l'empyrée de l'idéal»¹³⁴⁹, a porsi come assoluto, come sovrano¹³⁵⁰ senza tenere conto degli altri.

Se questo è il significato di tale nozione nella filosofia jankélévitchiana, resta però da chiarire per quale motivo Jankélévitch abbia pensato il piano metempirico secondo il modello della sconnessione piuttosto che secondo quello dell'armonia e dell'ordine.

Innanzitutto, mi sembra di poter dire che sia proprio il testo del 1981, *Le Paradoxe de la morale*, a offrire una prima chiave di lettura per formulare un'ipotesi di risposta a questo interrogativo. In particolare, è in un passo di quest'opera che Jankélévitch afferma: «l'origine de cette absurde concurrence, c'est le pluriel des valeurs; et l'essence de ce pluriel, à son tour, c'est très généralement le mystère de l'absolu plural»¹³⁵¹. E, tuttavia, quella fornita in queste righe è un'indicazione ancora insufficiente: la pluralità, se dice l'origine dello sporadismo, non dice ancora la ragione ultima per cui tale sporadismo sussiste né tantomeno ne dice la differenza specifica. Così, la pluralità in se stessa non implica ancora che tra i valori sussista un conflitto, benché effettivamente essa sia condizione necessaria di quella sporadicità metempirica la cui specificità non è tanto da ricercare nel semplice fatto della molteplicità – non a caso ammessa anche da filosofie come quella leibniziana che uniscono l'idea di pluralità a quella di un'armoniosa gerarchia –, quanto piuttosto nell'*indipendenza* reciproca dei valori; cioè nel fatto che manchi una relazione di implicazione necessaria per cui un valore include, *ipso facto*, anche gli altri. È quanto Jankélévitch suggerisce in un passo della seconda edizione del *Traité des vertus*: «[...] tout ce qui est beau et vrai n'est pas nécessairement bon pour autant; ce qui est vrai, ce qui est beau peut être

REY, *Le ciel déchiré: sur le sporadisme des valeurs*, in Vladimir Jankélévitch. *L'empreinte du passeur*, cit., pp. 263-277.

¹³⁴⁷ *Ivi*, p. 305; trad. it. cit., p. 16. Nel *Traité* ritornano il medesimo argomento e le medesime immagini, ulteriormente specificate: «les valeurs ne forment pas une pyramide où la valeur souveraine coifferait et subsumerait les valeurs subordonnées comme le genre englobe les espèces, et de telle manière que dans celle-là on pourrait lire celles-ci par transparence» (*L'innocence et la méchanceté*, cit., p. 17).

¹³⁴⁸ *Le Mal*, in *Philosophie morale*, cit., p. 305; trad. it. cit., p. 16. Lo stesso argomento ritorna pressoché invariato anche in *Le Paradoxe de la morale*, cit., p. 135; trad. it. cit., p. 152.

¹³⁴⁹ *L'innocence et la méchanceté*, p. 17.

¹³⁵⁰ Cfr. *Le Paradoxe de la morale*, cit., p. 135; trad. it. cit., p. 152.

¹³⁵¹ *Ibidem*.

mauvais»¹³⁵². Ed è ciò che ribadisce in un'altra occasione quando, prendendo le distanze da quello che chiama «le pseudo-pluriel du monisme»¹³⁵³ e che presenta come «une unité à peine camouflée sous l'apparence superficielle du multiple»¹³⁵⁴, afferma:

L'Absolu plural n'est ni l'Absolu solitaire du monothéisme, ni la pluralité polythéiste des dieux relatifs. C'est un absolu plus fois répété, et chaque fois dans l'ignorance ou l'oubli des fois précédentes, et indépendamment de ces autres fois [...]¹³⁵⁵.

Ora, per quale ragione manca tale connessione necessaria tra i valori? Per quale motivo, cioè, sussiste questo oblio reciproco dei valori? Mi sembra di poter dire che la risposta di Jankélévitch metta in campo due ordini di argomenti, uno dei quali riguarda la natura stessa del piano metempirico, mentre il secondo ha a che vedere con la concezione dell'Assoluto.

Tuttavia, prima di ricostruire i due ragionamenti jankélévitchiani è fondamentale segnalare un elemento: i testi di Jankélévitch sullo sporadismo dei valori non presentano indicazioni esaustive circa la questione della *fondazione metafisica* di tale nozione¹³⁵⁶. Infatti, anche laddove adducano, in forma più o meno esplicita, considerazioni attinenti al *perché* di tale sporadismo, tali testi risultano di per sé insufficienti per fornire una risposta completa, mentre invece, se letti in connessione con la metafisica dell'Assoluto, diventano immediatamente meno oscuri e meno parziali. La riprova viene proprio dal fatto che i due argomenti esposti da Jankélévitch per illustrare le ragioni ultime dello sporadismo sono elaborati *in nuce* già nella prima edizione del *Traité des vertus*, ma acquisiscono un senso del tutto compiuto con la metafisica della creazione del 1954. Alla luce di ciò, allora, la riflessione jankélévitchiana sullo sporadismo dal 1938 (*L'Alternative*) al 1949 (prima edizione del *Traité*) può essere pensata come una prima

¹³⁵² *L'innocence et la méchanceté*, cit., p. 309.

¹³⁵³ *Ivi*, p. 18.

¹³⁵⁴ *Ibidem*.

¹³⁵⁵ *Ivi*, p. 19, corsivo mio. Interessante segnalare che nella prima edizione del *Traité* compare solo la prima frase qui riportata, mentre manca la seconda (cfr. *Traité des vertus*, 1949, cit. p. 551).

¹³⁵⁶ L'unica parziale eccezione è costituita da un breve passaggio del testo *Le Mal* in cui Jankélévitch afferma: «le décousu des valeurs a pour origine la surabondance de la valeur, c'est-à-dire l'excès, et la dialectique du Trop, à l'échelle métempirique comme dans l'empirie, fait du Mieux le pire ennemi du Bien» (*Le Mal*, in *Philosophie morale*, cit., pp. 347-348; trad. it. cit., p. 66). Lo stesso argomento torna anche in *Le Paradoxe de la morale*, dove Jankélévitch parla di «surabondance de normativité» (*Le Paradoxe de la morale*, cit., p. 136; trad. it., pp. 152-153).

pietra di quell'edificio metafisico che sarà realizzato solo diversi anni dopo con *Philosophie première*.

Lo si vede già a proposito del primo argomento che riguarda la metempiria: Jankélévitch esclude che l'implicazione necessaria tra i valori – implicazione che farebbe di essi un sistema armonioso e gerarchicamente ordinato – possa collocarsi sul piano metempirico. L'idea di fondo, implicata nella presentazione che di questo argomento ne dà il *Traité des vertus* nel 1949, è riconducibile all'obiezione platonica del terzo uomo: pensare che a livello metempirico si diano i valori e anche il criterio della loro gerarchizzazione significherebbe ammettere un regresso all'infinito tale per cui, dati i valori, si dovrebbe introdurre un altro valore di grado superiore che funga da principio di ordinabilità e così via *ad infinitum*. È quanto mi sembra sottinteso da queste righe jankélévitchiane:

selon quels critères établirions-nous un pacte entre elles [les valeurs]? [...] le débat des normes est insoluble, si par «solution» on entend le principe d'une préférence raisonnable, c'est-à-dire un critérium qui nous dicterait l'élection de la valeur la plus étendue, la plus durable et la plus importante¹³⁵⁷.

È, in effetti, lo stesso argomento che Jankélévitch propone in senso più lato in *Philosophie première* quando, a proposito della necessità metempirica, formula, retoricamente, una domanda del tutto simile a quella ora riportata: «par quelle autre nécessité cette nécessité à son tour pourrait-elle bien être conditionnée?»¹³⁵⁸. In campo, cioè, ci sarebbe proprio quell'idea di non-ultimità e di non-autofondatezza del metempirico che verrà chiarita nella prima sezione del testo del 1954.

In secondo luogo, Jankélévitch sembra escludere che tale criterio di componibilità dei valori sussista in quanto posto dall'atto creatore stesso. È quanto si può intravedere in alcune righe del *Traité des vertus* in cui Jankélévitch discute la posizione leibniziana:

Leibniz n'a pas eu tort de rapporter le mal métaphysique à l'impossibilité des principes; mais il n'a pas eu raison d'admettre que l'architecte divin pouvait construire la grande diagonale qui résulte de ces

¹³⁵⁷ Cfr. *Traité des vertus*, 1949, cit., p. 550. Cfr. *L'innocence et la méchanceté*, cit., pp. 17-18.

¹³⁵⁸ *Philosophie première*, cit., p. 98.

formes incompatibles ou divergentes –, car il soumettait ainsi la volonté créatrice à *un destin*¹³⁵⁹.

L'accento è evidentemente sulla nozione di *destin*, così che, anche in questo caso, l'argomento del 1949 sembra reggersi su un elemento che, come si è mostrato, andrà a costituire il vero centro propulsore di *Philosophie première*. Si tratta dell'idea secondo cui l'Assoluto è Libertà: l'Assoluto è l'Atto preveniente che crea a partire da *rien*, dove questo *rien* è non solo qualsivoglia vincolo esterno, ma anche qualsivoglia vincolo intrinseco all'Atto creatore stesso. Ammettere, allora, un criterio di gerarchizzazione dei valori, ancorché posto dall'Assoluto, sembra a Jankélévitch una mossa teoretica che vincola l'Atto puro a qualcosa, benché questo qualcosa sia l'opera stessa del suo Fare. Per Jankélévitch, in definitiva, pensare l'Assoluto come libero perfino da se stesso richiede di pensarlo come Atto che, dall'eternità e per l'eternità, crea ogni cosa, ivi compreso ogni valore, dal nulla, cioè lo inventa radicalmente senza essere mai assoggettato a qualcosa di già posto. Dove tra questo *già posto* deve figurare anche ogni criterio di ordinamento dei valori, pena l'introdurre una limitazione che farebbe della Libertà assoluta una libertà subordinata. Inoltre, a riconfermare che il rilievo critico presentato da Jankélévitch nel 1949 nei confronti della posizione leibniziana vada letto in continuità con *Philosophie première* è il fatto che, nel 1954, Leibniz diventa esplicito bersaglio polemico e che il punto contestato da Jankélévitch è proprio quel vincolo imposto da Leibniz alla volontà di Dio a cui allude quel «*destin*» nominato nel 1949.

Se questa è la fondazione metafisica dello sporadismo, allora, si comprende bene perché Jankélévitch ne parli in termini di conflittualità: data la mancanza di implicazione necessaria tra i valori, il fatto che ciascuno di essi esprima, a egual diritto, l'Assoluto di cui è attestazione non può che generare conflitto. In altri termini, è alla luce dell'idea, espressa in *Philosophie première* e ripresa nella seconda edizione del *Traité*, per cui l'Assoluto è la «*source vive de la valeur et position valorisante de toutes les valeurs*»¹³⁶⁰ che diventa comprensibile perché Jankélévitch ha parlato e continua a

¹³⁵⁹ *Traité des vertus*, 1949, cit., p. 551. Cfr. *L'innocence et la méchanceté*, cit., p. 18, corsivo mio.

¹³⁶⁰ *Philosophie première*, cit., p. 221. È un argomento che manca nella prima edizione del *Traité des vertus* e che compare invece nella seconda edizione, dove Jankélévitch, riprendendo quanto detto in *Philosophie première*, afferma che il Bene non è ciò che *include* tutti gli altri valori, non è il genere massimo che li sussume sotto di sé come sue specie, ma è l'origine sovrabbondante che rende vevoli tutti i valori e che li «*dépasse*» (*L'innocence et la*

parlare di mistero dell'Assoluto plurale come di un gioco *disarmonico* tra assoluti *relativi*. Ciò che è *posto* come valore, e che dunque non è la fonte dei valori, vale *relativamente*, cioè a partire da quell'origine sopravvaloriale di cui è attestazione, benché attestazione *limitata*. Ogni valore esiste in virtù dell'atto creatore e tuttavia, come ben illustra l'immagine leibniziana della monade più volte utilizzata da Jankélévitch, ogni valore è un universo¹³⁶¹ che testimonia tale mistero creativo¹³⁶² in maniera *unilaterale* e, dunque *parziale*. Ogni valore, cioè, non può esaurire la sovrabbondanza dell'Origine che l'ha posto in essere e, dunque, non può che essere relativamente assoluto¹³⁶³. D'altro canto, però, tutti i valori sono la sedimentazione, a livello metempirico, del medesimo *Fiat* creativo, così che ciascuno di essi pretende di essere quell'Assoluto che, invece, non può che esprimere limitatamente: è ciò che Jankélévitch descrive con l'immagine dell'«*exubérance tropicale, incohérente, désordonnée*»¹³⁶⁴. Mediante l'idea della sporadicità, cioè, Jankélévitch intende evidenziare come, nell'ordine del *fare*, la commistione di affermativo e negativo, vigente per ogni aspetto dell'esistenza finita, sia ulteriormente acutizzata. In tal modo, questa condizione di contrasto tra valori, riconfermando sul piano metempirico quella mescolanza di affermazione e di negazione già attestata a livello empirico, è ciò che fa tutta la serietà dell'alternativa morale: il *fare* non solo è chiamato a scartare definitivamente una serie di possibili, ma è chiamato a farlo a partire da valori che, già di per sé, compongono «un monde décousu»¹³⁶⁵. La costante attenzione di Jankélévitch per questo punto, allora, mi sembra rispondere all'intenzione profonda di sottolineare come l'impurità del fare umano, implicata dalle due mescolanze di cui si è detto, sia ulteriormente ratificata da questa terza mescolanza che ribadisce, alla seconda potenza, cioè a livello meta-empirico, l'idea per cui l'impurità è il regime costitutivo della creaturalità. Non a caso, allora, la filosofia jankélévitchiana è stata una filosofia dell'impurità nel senso che si verrà ora a chiarire.

méchanceté, cit., p. 308). Il Bene, cioè, è l'inestimabile fonte dei valori che non ha essa stessa valore, così che se si può affermare che il Bene è bello e vero, lo si può fare solo a patto che si intenda questa proposizione non nel senso di un'*inclusione* del bello e del vero sotto il *generalissimum* Bene, ma in senso «*créateur et dynamique*»: il Bene è ciò che fa sì che si parli di bellezza e di verità in quanto inventa, ponendole, questa stessa bellezza e questa stessa verità (*ivi*, p. 309).

¹³⁶¹ Cfr. *L'innocence et la méchanceté*, cit., p. 18.

¹³⁶² Cfr. *Philosophie première*, cit., p. 217.

¹³⁶³ *L'innocence et la méchanceté*, cit., p. 103.

¹³⁶⁴ *Ibidem*.

¹³⁶⁵ *L'Alternative*, cit., p. 15.

3.2. Dalla creatura alla creazione. Purezza e impurità: teoria particolare

Quelli considerati fino a questo momento sono i tratti che definiscono la condizione di impurità in cui si trova l'uomo per Jankélévitch. Essa coincide con la sua condizione di *mitoyenneté*, ovvero con il suo essere collocato tra gli estremi, quegli estremi che, seguendo il percorso fin qui ricostruito, sono il fare senza essere e l'essere senza fare, l'istante senza intervallo e l'intervallo senza istante e, infine, la positività senza negatività e la negatività senza positività. Sono dunque quegli estremi che si potrebbero sinteticamente esprimere come la pienezza assoluta e il vuoto assoluto¹³⁶⁶. In altri termini, l'assunto di fondo sotteso agli snodi teoretici che si sono analizzati è l'identificazione tra intermedietà e impurità¹³⁶⁷ e la conseguente connotazione di tale impurità come condizione metafisica intrascendibile e nient'affatto contingente.

Ora, ciò che si proverà a mostrare in questa seconda parte del presente capitolo è che lo sforzo teorico che anima tutta la filosofia morale di Jankélévitch consiste nel pensare questa condizione come una «malédiction bénie»¹³⁶⁸ piuttosto che come una maledizione *tout court*, cioè nel provare a pensare l'impurità non solo come l'ostacolo che separa irrimediabilmente l'uomo dall'Assoluto, ma anche come ciò che, pur allontanandolo dalla purezza «superlative et purissime»¹³⁶⁹ del Fare originario, nondimeno è una via verso questa stessa purezza. E si proverà a mostrare che tutto ciò trova espressione in un concetto propriamente positivo di purezza che Jankélévitch – attraverso la mediazione di personalità afferenti alla scuola francese di spiritualità, come Saint François de Sales e Fénelon, e attraverso la riflessione filosofica di Kierkegaard – tematizza come *innocence ultérieure* o *pureté du cœur*.

Il primo passo da compiere, allora, è mettere in luce il senso ultimo della domanda da cui muove la riflessione morale di Jankélévitch su purezza e impurità per mostrare che si tratta di una domanda metafisica in senso stretto. A ben vedere, questa domanda è già parzialmente emersa nella prima parte del capitolo, ma occorre ora palesarla in tutta

¹³⁶⁶ Cfr. *ivi*, p. 67, dove si legge: «notre condition est si intermédiaire, si moyenne, comme le veut Pascal, entre le commencement et la fin, que nous n'arrivons pas à toucher le fond du non-être; nous nous mouvons, pour ainsi dire dans l'entre-deux du vide et du plein». Lo stesso linguaggio ritorna, a sedici anni di distanza, in *Philosophie première* (cfr. *Philosophie première*, cit., pp. 239-240).

¹³⁶⁷ Cfr. *Les vertus et l'amour*, tome 1, cit., p. 336.

¹³⁶⁸ *Le Pur et l'Impur*, cit., p. 241; trad. it. cit., p. 176.

¹³⁶⁹ *Les vertus et l'amour*, tome 2, cit., p. 239.

chiarezza per poter dimostrare la centralità della nozione di *pureté* nel sistema morale di Jankélévitch.

Il primo elemento significativo da sottolineare è che quello in gioco è un interrogativo che rimane pressoché sempre implicito nelle opere di filosofia morale, anche in quelle più articolate come il *Traité des vertus*, e che, invece, è formulato esplicitamente da Jankélévitch in apertura del decimo capitolo di *Philosophie première* dove si legge:

L'Homme, à la lettre, est Dieu; Dieu noyé dans le discours, Dieu d'un milliardième de seconde. Le second créateur, *alter conditor*, réussira-t-il à prolonger la création divine au-delà du septième jour¹³⁷⁰?

In altri termini, la vera domanda della filosofia morale di Jankélévitch è la domanda circa la possibilità per l'uomo di farsi prossimo all'Assoluto e, dunque, circa la possibilità di fare esperienza dell'Assoluto nonostante la condizione di relatività-impurità in cui si trova il secondo creatore. A questa domanda, Jankélévitch non ha mai smesso di rispondere affermativamente¹³⁷¹: tale approssimazione e tale esperienza sono effettivamente possibili e lo sono sul piano dell'agire, cioè del fare. Innanzitutto, che tale contatto del relativo con l'Assoluto, se si dà, si può dare solo nell'orizzonte della prassi è il diretto portato della metafisica della creazione: l'Assoluto è il tutt'altro ordine che non si lascia ridurre né all'empirico né tantomeno al metempirico, così che non solo la percezione della filosofia terza risulta evidentemente inadeguata a garantire qualsivoglia accesso all'Assoluto, ma anche ogni procedere di tipo logico-razionale è altrettanto destinato all'insuccesso. Ciò che è puro Fare, in altri termini, se può essere intercettato, può esserlo solo nella forma del ri-fare. È quanto Jankélévitch esprime chiaramente in *Philosophie première* in questi termini: «[...] le Lui-même est ce qui “logiquement” ne peut être que nié, ou, à l'inverse, ne peut être posé que “drastiquement”»¹³⁷². Ed è ciò che implicitamente ribadisce nel passo che, più di tutti, rende evidente la positività della risposta jankélévitchiana alla domanda di cui si è detto:

¹³⁷⁰ *Philosophie première*, cit., p. 239.

¹³⁷¹ La mancata formulazione in termini espliciti di tale interrogativo nelle opere morali, sembra essere il portato di una riflessione che, a differenza di *Philosophie première*, inizia *in medias res*, che inizia cioè con il mostrare che tale approssimazione e tale esperienza sono effettivamente possibili.

¹³⁷² *Ivi*, p. 165.

Sans doute la liberté humaine accomplit-elle par ses décrets le miracle et la contradiction de l'initiative-deuxième...ou de l'itération initiale: ce qu'exprime à lui seul le mot absurde et un peu monstrueux de "recréation". [...] Le commencement relatif ou petit commencement à tout moment inauguré dans les décisions du vouloir *renvoie* à un commencement des commencements, à une origo vraiment *radicalis*, à une racine ($\rho\acute{\iota}\zeta\alpha$), à une initiative absolument initiale et prévenante dont l'initiative prévenue serait non pas l'imitation au sens mimétique, c'est-à-dire la vignette, mais la *reproduction* au sens mimique, c'est-à-dire la reposition *jouée*¹³⁷³.

Ora, non solo il Fare originario può essere esperito – nel senso di quell'esperienza metafisica di cui si è detto nel primo capitolo di questo lavoro – solo nella ri-creazione, ma lo è effettivamente solo in quella ricreazione che gli è simile: il fare umano è vera riproduzione, su scala ridotta, cioè è miniatura, potremmo dire, del Fare puro quando si esercita in quegli atti che riproducono, pur nella finitezza, la stessa logica dell'Assoluto, ovvero in quegli atti in grado di «refaire sympathiquement ce que fit l'opération créatrice»¹³⁷⁴. Se, ancora una volta, si legge tutto ciò alla luce della fisionomia dell'Assoluto jankélévitchiano, è possibile cogliere il *punto teoretico fondamentale* di tutto il discorso di Jankélévitch su purezza e impurità: dal momento che l'Assoluto è pura posizione che pone ciò che è altro da sé e, in questo porsi, è letteralmente non-essere, allora l'atto umano sarà una «reposition jouée» dell'Assoluto quando riprodurrà la stessa dinamica di auto-superamento, quando sarà, per quanto possibile nel regno della creaturalità, un *far-essere senza essere*.

Alla luce di ciò, allora, si può ragionevolmente comprendere perché la dialettica tra mescolanza e non-mescolanza non costituisce e non può costituire l'orizzonte ultimo di senso in cui si gioca la questione della purezza e dell'impurità nella filosofia morale di Jankélévitch.

D'altro canto, che la nozione di commistione e il suo contrario siano insufficienti per elaborare il discorso su *pureté* e *impureté* è ciò che Jankélévitch chiarisce in apertura del testo *Le Pur et l'Impur* quando evidenzia il carattere ancora negativo della non-mescolanza:

[...] la pureté privative d'une forme exempte de matière, d'une pure intelligence sans mélange d'affectivité, est simple négation auprès de la

¹³⁷³ *Philosophie première*, cit., p. 174, corsivo mio.

¹³⁷⁴ *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, 1, cit., p. 72; trad. it. cit., p. 48.

suprême transparence: «pur» n'est plus ici l'adjectif d'une substance, ni un attribut entre autres, non: c'est la substance elle-même qui est toute pureté¹³⁷⁵.

Se si leggono le righe appena successive a quelle ora riportate, si vede che la ragione fondamentale che conduce Jankélévitch a decretare l'insufficienza di tale nozione coincide con una considerazione propriamente metafisica che ha il suo fondamento nel capitolo di *Philosophie Première* dedicato alla creazione: è per il fatto di aver predicato dell'Assoluto la purezza¹³⁷⁶ e, a rigore, di aver pensato l'Assoluto come la purezza *tout court* che ora Jankélévitch non può limitarsi a parlarne in termini di non-mescolanza. Farlo vorrebbe dire, infatti, rimanere ancora nel campo della via negativa che si attiene a pensare l'Assoluto a partire da ciò che non è, cioè che si attiene a pensarlo a partire da altro, il relativo per l'appunto. È quanto Jankélévitch esprime quando afferma:

Le pur au sens métempirique est d'abord, comme les être empiriquement purs, celui qui n'est rien que soi-même, et qui n'est donc pas en même temps un autre que soi, c'est-à-dire qui est pur de tel élément étranger déterminé; mais ensuite il est pur absolument, c'est-à-dire intrinsèquement simple, et par suite il est entièrement, uniquement lui-même ... (αὐτό). Ces deux caractères sont l'un à l'autre comme la distinction à la transparence ou comme εἰλικρινές a καθαρόν – celui-là indiquant l'absence de mélange, celui-ci désignant la lumière intérieure; la pureté empirique s'oppose donc à la superpureté autant que l'exclusivisme négatif à la positivité et à la plénitude pure et simple¹³⁷⁷.

Detto altrimenti, se la purezza è propria dell'Assoluto nel senso che l'Assoluto è puro in se stesso e non semplicemente perché non mescolato ad altro, allora, a fianco all'assenza di commistione deve potersi pensare un significato propriamente positivo di purezza in grado di esprimere quell'«intrinsèquement simple» che traduce, nel testo del 1960, quell'assenza di riflessione¹³⁷⁸ che, nel 1954, Jankélévitch ha fatto coincidere con l'«Innocence»¹³⁷⁹.

A ciò si aggiunge una seconda considerazione rintracciabile in *Le Pur et l'Impur* e formulabile a partire da un esempio:

¹³⁷⁵ *Le Pur et l'impur*, cit., p. 12; trad. it. cit., p. 8.

¹³⁷⁶ Cfr. anche *Les vertus et l'amour*, tome 1, cit., p. 170.

¹³⁷⁷ *Le Pur et l'impur*, cit., p. 11; trad. it. cit., p. 8.

¹³⁷⁸ *Philosophie première*, cit., p. 126.

¹³⁷⁹ *Ivi*, p. 129.

[...] un pur amour sans mélange de haine n'est pas plus pur qu'une haine pure sans mélange d'amour; car si la pureté, propriété réciproque et relative, n'est rien de plus que l'être-sans, l'altruisme sans égoïsme et l'égoïsme sans altruisme se valent, comme se valent la noirceur absolue et la blancheur immaculée [...] ¹³⁸⁰.

A fare problema, cioè, è il fatto che la non-mescolanza è una proprietà ancora puramente formale, così che se la purezza derivasse semplicemente dall'«être-sans» ¹³⁸¹ e l'impurità dall'«être-avec» ¹³⁸², allora si dovrebbe concludere che ad essere puro è qualsiasi essere che «bon ou mauvais, ou intrinsèquement neutre, exclut toute immixtion [...] même si sa pureté est *morale*ment indifférente, comme c'est le cas d'un or pur, d'un vin pur ou d'une eau pure» ¹³⁸³.

Come lasciano intravedere entrambe le considerazioni critiche, allora, la non-mescolanza non costituisce la differenza specifica della purezza cui sta pensando Jankélévitch: la sua riflessione è sempre più diretta a una concezione propriamente morale della purezza che ha come fondamento la metafisica dell'Assoluto, a riconferma di come la morale sia la vera filosofia prima e viceversa.

D'altra parte che Jankélévitch assuma le categorie di purezza e impurità nel loro significato morale è ciò che si legge esplicitamente nelle prime righe dell'ultimo capitolo di *Le Pur et l'Impur* ¹³⁸⁴. Ed è ciò che, a ben vedere, suggerisce anche l'accostamento tra il lessico dell'impurità e quello della *souillure* ripetutamente realizzato da Jankélévitch nel *Traité des vertus* ¹³⁸⁵, ne *La mauvaise conscience* ¹³⁸⁶, ne

¹³⁸⁰ *Le Pur et l'impur*, cit., p. 114; trad. it. cit., p. 83.

¹³⁸¹ *Ivi*, p. 108; trad. it. cit., p. 78.

¹³⁸² *Ibidem*.

¹³⁸³ *Le Pur et l'impur*, cit., p. 108; trad. it., pp. 78-79, corsivo mio. È il punto che ritorna anche nella riflessione di Jean Guittou. Con evidente assonanza con le pagine jankélévitchiane di *Le Pur et l'Impur*, Guittou scrive: «Non è sufficiente attenersi all'idea consueta e comune, che si accontenta di definire ciò che è puro mediante l'assenza di mescolanza o di composizione, mediante l'assenza di contatti o di sozzura. Se si seguisse fino in fondo questo accomodante punto di vista, il puro sarebbe quanto di più vuoto nell'essere [...]. Ancora una volta, il puro non è l'incolore, l'inodore, l'aria condizionata, l'acqua minerale, il tessuto uniforme [...]. Tutto questo ne è solo l'immagine sbiadita, la caricatura, l'antitesi. La vera purezza non si ottiene con la negazione, l'azzeramento e l'indifferenza, ma tutt'al contrario con una tensione» (*Il Puro e l'impuro*, cit., p. 63).

¹³⁸⁴ Cfr. *Le Pur et l'Impur*, cit., p. 263; trad. it. cit., p. 193, dove Jankélévitch dichiara che «l'impureté est un péché» e, poco dopo, aggiunge «pur et impur sont des évaluations morales».

¹³⁸⁵ Cfr. *Les vertus et l'amour*, tome 1, cit., p. 274; cfr. *Les vertus et l'amour*, tome 2, cit., p. 110; cfr. *L'innocence et la méchanceté*, cit., pp. 154, 155, 258, 428, 441.

*L'austérité et le mythe de la pureté morale*¹³⁸⁷, ne *L'Irréversible et la nostalgie*¹³⁸⁸ e, naturalmente, ne *Le Pur et l'Impur*¹³⁸⁹. In realtà, il concetto di *souillure* non implica, ipso facto, una connotazione in senso morale, cosa che si vede bene soprattutto se si guarda alle fonti greche conosciute da Jankélévitch grazie anche alla mediazione di Louis Moulinier, il quale evidenzia come – almeno fino al V secolo a.C. – per i Greci la *souillure* sia una sporcizia quasi esclusivamente di tipo materiale. E la stessa cosa vale, significativamente, anche per le fonti bibliche veterotestamentarie che presentano l'impurità come una sporcizia connessa al contatto con certi materiali, tra cui tessuti, alimenti e animali.

E tuttavia è altrettanto vero che se si guarda ai passi jankélévitchiani che impiegano la terminologia afferente al campo semantico della *souillure* si vede bene che quasi in nessuno di essi è in gioco una concezione materiale dell'impurità. In altri termini, se è fuori di dubbio che l'attenzione di Jankélévitch sia rivolta alle fonti greche e a quelle bibliche che rinviano alla nozione di sporcizia, in realtà è ugualmente indubbio che tale attenzione si indirizzi esclusivamente a quelle fonti che declinano il discorso su puro e impuro in senso etico, cioè a quelle fonti che pensano la *souillure* nei termini o di bruttezza spirituale¹³⁹⁰ o di peccato.

Per quanto riguarda l'ambito greco la cosa è particolarmente evidente: tra il vasto panorama di autori considerati da Moulinier, Jankélévitch fa riferimento pressoché solo a Platone che, non a caso, Moulinier presenta come colui che non solo impiega l'aggettivo *καθαρός* per qualificare «des choses matérielles»¹³⁹¹, ma conferisce anche «à ce mot ses plus hautes valeurs métaphysique, morale, religieuse»¹³⁹². A ciò si aggiunge un ulteriore elemento: Jankélévitch impiega quasi sempre il termine *souillure* e ben più raramente quello di *saleté*. Ora, se si tiene conto di un'affermazione di Moulinier secondo cui «le mot français “souillure” dit-il mieux ce qu'il y a de socialement bas et,

¹³⁸⁶ Cfr. *La mauvaise conscience*, in *Philosophie morale*, cit., pp. 123, 137, 169; trad. it. cit., pp. 142, 159, 198.

¹³⁸⁷ Cfr. *L'austérité et le mythe de la pureté morale*, pp. 120-121.

¹³⁸⁸ Cfr. *L'Irréversible et la nostalgie*, cit., p. 182.

¹³⁸⁹ Cfr. *Le Pur et l'Impur*, cit., pp. 42, 62, 263, 286; trad. it. cit., pp. 30, 45, 193, 210.

¹³⁹⁰ Moulinier parla di un'idea di «laideur» e di «enlaidissement en quelque manière moral» che, già presente fin nei testi omerici, sarebbe divenuta centrale in Platone (L. MOULINIER, *Le Pur et l'Impur dans la pensée de Grecs*, cit., p. 29).

¹³⁹¹ *Ivi*, p. 323.

¹³⁹² *Ivi*, p. 325.

en ce sens, d'immoral dans le grec αἰσχύνειν»¹³⁹³ rispetto al francese *saleté* – più vicino al greco μᾶίνειν che indica principalmente la «détérioration matérielle»¹³⁹⁴ –, non sembra impossibile pensare che la scelta linguistica di Jankélévitch risponda all'intenzione teoretica di portare il proprio discorso sempre di più verso una qualificazione morale della purezza e dell'impurità.

La stessa cosa si verifica anche per quanto riguarda le fonti bibliche: Jankélévitch rimanda principalmente ai libri neotestamentari, tra cui essenzialmente il Vangelo di Luca e di Matteo e le Lettere di San Paolo, cioè a testi in cui l'impurità-sporcizia è esplicitamente connessa all'idea di peccato. Inoltre, non meno rilevante è il fatto che, anche quando Jankélévitch rinvia ai libri veterotestamentari, lo fa selezionando i brani in cui a dominare è una concezione morale-spirituale di purezza. L'esempio più significativo è la citazione, presente in *Le Pur et l'Impur*, del capitolo 6 di Isaia, testo in cui l'impurità è collegata all'idea della trasgressione della volontà divina e in cui è istituito un vero e proprio circolo tra impurità (le labbra *tame'* di Isaia), colpa ('*awon*) e trasgressione (*chatta'ah*) che porterà a caricare sempre di più la nozione di impurità di valenze morali¹³⁹⁵. Il che, allora, riconferma l'inclinazione di Jankélévitch verso un'accezione prettamente morale di *pureté*, inclinazione già evidente nel fatto che il suo contatto con le Sacre Scritture avviene anche e primariamente attraverso la mediazione di personalità come Fénelon e come Kierkegaard. Basti pensare al fatto che Jankélévitch richiama la dottrina feneloniana del *pur amour* pressoché ininterrottamente dal *Traité des vertus* in poi. E, allo stesso modo, il testo kierkegaardiano *Un discours de circonstance*¹³⁹⁶ – risalente al 1847 e pubblicato per la prima volta in francese nel 1934

¹³⁹³ *Ivi*, p. 29.

¹³⁹⁴ *Ibidem*.

¹³⁹⁵ Per una presentazione esaustiva del ruolo di Isaia 6 a proposito della purezza, cfr. P. SACCHI, *Sacro/profano, impuro/puro nella Bibbia e nei dintorni*, Morcelliana, Brescia 2007, pp. 67-76. Cfr. anche P. SACCHI, *Il puro e l'impuro nella Bibbia. Antropologia e storia*, in «Henoc» VI(1984), pp. 65-80; cfr. P. SACCHI, *Sacro profano, impuro puro: una categoria ebraica perduta*, in Guerriero, E., Tarzia, A. (a cura di), *I segni di Dio. Il sacro-santo: valore, ambiguità, contraddizioni*, Atti del terzo convegno teologico Cinisello, 19-21 giugno 1992, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1993, pp. 25-53.

¹³⁹⁶ S. KIERKEGAARD, *Un discours de circonstance*, in *Œuvres complètes*, tome XIII, Editions de l'Orante, Paris 1966-1986, pp. 9-148. Per una presentazione dei temi di fondo di questo testo cfr. H. B. VERGOTE, *La pureté du cœur chez Søren Kierkegaard*, in «Les Études philosophiques», 1972, 4, pp. 503-524.

presso l'editore Tisseau con il titolo *La pureté du cœur* – costituisce una delle fonti più rilevanti del discorso jankélévitchiano sulla purezza come innocenza¹³⁹⁷.

Tutto ciò, dunque, insieme agli sviluppi interni alla filosofia jankélévitchiana che si andranno ora a ripercorrere, conferma che l'orizzonte ultimo cui guarda Jankélévitch quando elabora la sua riflessione su puro e impuro è costituito da quella connotazione morale di *pureté* che la non-mescolanza, di per sé, ancora non garantisce. Di conseguenza, la purezza nel suo significato morale è la vera categoria filosofica attraverso la quale Jankélévitch risponde all'interrogativo metafisico di cui si è detto in apertura del presente paragrafo: la purezza come innocenza è il nome proprio di quel farsi prossimo all'Assoluto, di quella «fulgurante assimilation»¹³⁹⁸ che Jankélévitch fa consistere nel purificare il proprio cuore e che ha nel sacrificio per amore il luogo di massima concretezza. È quanto esprime un passo essenziale di *Philosophie première* che riassume in poche righe il senso di quanto si proverà ora a ripercorrere:

Le génie diminutif tire laborieusement à la ligne pendant les jours ouvrables de la continuation, mais dans les instants fériés de *l'amour* et à la cime vertigineuse du *sacrifice* il retrouve une manière de *pureté* –, non pas, certes, la pureté inconcevable de l'acte créateur, qui accomplit le miracle d'une "apogée chronique", mais la pureté-éclair, mais l'*innocence* instable du presque-rien¹³⁹⁹.

Tenendo sullo sfondo queste righe, dunque, occorre ricostruire la fisionomia di questa purezza veramente morale, per mostrare che si tratta di una purezza che va riguadagnata a partire dall'impurità, ovvero per mostrare che si tratta di una purificazione la cui essenza coincide con quella purezza del cuore che l'uomo sperimenta quando ama di amore-carità e che ha nel sacrificio il luogo della sua massima e paradossale realizzazione.

¹³⁹⁷ Anche nel discorso di Kierkegaard compare l'idea della *souillure* che si ritrova in Jankélévitch. Un esempio è il rimando di Kierkegaard al passo della lettera di Giacomo in cui si legge: «Approchez-vous de Dieu, et il s'approchera de vous. Pécheurs, nettoyez vos mains, et vous dont l'âme est partagée, purifiez vos cœurs!» (*Un discours de circonstance*, cit., p. 118). Il rimando riportato è a Gc 4, 24, ma in realtà la citazione biblica in questione viene da Gc 4, 8.

¹³⁹⁸ *Philosophie première*, cit., p. 119.

¹³⁹⁹ *Ivi*, p. 244, corsivo mio. È quanto Jankélévitch ha espresso nel 1939 in *De l'ipséité* come: «sacrifice, renoncement, victoire sur les tentations, élan charitable» (*De l'ipséité*, in *Premières et dernières pages*, p. 183). Lo stesso punto è presente anche in *Le Mal* del 1947 (cfr. *Le Mal*, in *Philosophie morale*, cit., p. 330; trad. it. cit., p. 46) e in *La mauvaise conscience* del 1951 (cfr. *La mauvaise conscience*, in *Philosophie morale*, cit., p. 180; trad. it. cit., p. 213).

3.2.1. Purificazione senza purismo: l'*innocence ultérieure*

Per entrare nel vivo della teoria particolare della purezza, occorre tenere ben presente quanto già emerso, ovvero che la filosofia jankélévitchiana, pur riconoscendo nell'impurità la condizione propria dell'uomo, non per questo rinuncia a essere una filosofia della purezza, intesa nel senso tutto dinamico di una *tensione* che prende slancio a partire dall'impurità stessa.

A confermare che questa è la direzione lungo la quale Jankélévitch declina il secondo significato del termine purezza sono due nozioni che formano un circolo virtuoso nel sistema della sua filosofia morale, la *purification* e l'*innocence ultérieure*, così che la sola purezza possibile per la creatura viene a coincidere con la purificazione, cioè con il continuo sforzo – continuo proprio perché mai del tutto realizzato – per trascendere la propria impurità. È questo circolo, allora, che si tratta di presentare.

Innanzitutto, è interessante segnalare che, com'è stato per la nozione di *pureté* e il suo contrario, anche la nozione di purificazione è presente nei testi jankélévitchiani fin dalle origini: è già nel 1924 che Jankélévitch, alle prese con il *mémoire* su *Enneadi* I, 3, ha modo di meditare sul ruolo della *κάθαρσις* nella filosofia plotiniana, riconoscendo che «la dialectique de Plotin n'est toute entière qu'une vaste et douloureuse *κάθαρσις* dont l'unique fin est la transparente légèreté, l'intensité spirituelle de la vie intérieure»¹⁴⁰⁰.

Se, come si vedrà, la dottrina plotiniana della purificazione costituisce un referente primario di Jankélévitch nell'elaborazione del significato morale di *pureté*, essa non costituisce la sola occasione per Jankélévitch di confrontarsi con la questione della purificazione. Infatti, è anche nella parte conclusiva del *L'Odyssée* che – prendendo spunto da un rilievo mosso da Émile Bréhier nel testo del 1912 *Schelling* a proposito della rilevanza della morale nella filosofia schellinghiana – Jankélévitch afferma che «Schelling ne dédaigne pas la morale comme telle, bien au contraire»¹⁴⁰¹. Jankélévitch cioè legge in maniera differente quella «tournure exclusivement spéculative»¹⁴⁰² del pensiero schellinghiano che Bréhier ha individuato come la ragione ultima del «dédain

¹⁴⁰⁰ Plotin. "Ennéades" I, 3. *Sur la dialectique*, cit., p. 117. Cfr. anche *ivi*, p. 114.

¹⁴⁰¹ *L'Odyssée*, cit., p. 330.

¹⁴⁰² *Ibidem*.

de Schelling pour les questions pratiques»¹⁴⁰³. Per Jankélévitch, dunque, se certamente non si può rintracciare in Schelling «de fait moral distinct de la raison théorique»¹⁴⁰⁴, tuttavia «action et savoir [...] expriment tous deux la même exigence philosophique de pureté et de libération»¹⁴⁰⁵. La categoria di purezza come purificazione è dunque espressamente utilizzata da Jankélévitch per illustrare l'esigenza fondamentale della filosofia dell'ultimo Schelling.

Inoltre, non meno rilevante è il confronto con la filosofia bergsoniana: se già nella prima edizione dell'*Henri Bergson* Jankélévitch parla del nominalismo bergsoniano come di una filosofia volta a «purifier le vécu immédiat des superstructures qui l'encombrent»¹⁴⁰⁶, sarà poi nel 1959 che, nel capitolo *La simplicité et de la joie* aggiunto *ex novo* alla versione del 1931 e dedicato in parte alla presentazione di *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Jankélévitch alluderà a un significato prettamente morale di purificazione rinvenibile nella filosofia bergsoniana¹⁴⁰⁷.

È su questo retroterra, allora, che si innestano le riflessioni specificatamente personali di Jankélévitch che, a partire dalla prima edizione del *Traité des vertus*, fa della categoria di *purification* lo strumento concettuale attraverso il quale affrontare la questione metafisico-morale della relazione tra Assoluto e relativo: la *purification* designa esattamente quel percorso di risalita che l'uomo, essere impuro, è chiamato a compiere per farsi prossimo all'Assoluto. La purificazione, cioè, è la categoria in grado di esprimere l'appartenenza dell'uomo al regime di impurità e, contestualmente, la possibilità che si dà per la creatura di mutare questa appartenenza da impedimento in strumento. L'idea di fondo che Jankélévitch mette a fuoco mediante la nozione di purificazione, infatti, è la seguente: se da un lato, per dirla con le parole dell'*Henri Bergson*, «le Concret est aussi l'Impur»¹⁴⁰⁸ o, con quelle de *L'Odyssée*, «l'impureté est la marque des choses finies et concrètes»¹⁴⁰⁹, dall'altro lato non tutto è corrotto nell'uomo. Ovvero, potremmo dire, rifacendoci a una delle coppie concettuali più utilizzate da Jankélévitch, se l'impurità è un *destin*, la purezza consiste nell'assunzione

¹⁴⁰³ *Ibidem*.

¹⁴⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁴⁰⁵ *Ibidem*, corsivo mio.

¹⁴⁰⁶ *Henri Bergson*, 1931, p. 291.

¹⁴⁰⁷ Cfr. *Henri Bergson*, 1959, cit., pp. 239, 247; trad. it., pp. 305, 313.

¹⁴⁰⁸ *Henri Bergson*, 1959, cit., p. 197; trad. it. cit., p. 250. Cfr. *Le-Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, 3, cit., p. 67; trad. it. cit., p. 323.

¹⁴⁰⁹ *L'Odyssée*, cit., p. 122.

di questo *destin* come *destinée*. A patto che con ciò si intenda non un consentimento passivo all'impurità, un «adaptation statique»¹⁴¹⁰, ma piuttosto un impegno per «refaire du pur avec l'impur»¹⁴¹¹. È in questo senso, allora, che si può dire della filosofia jankélévitchiana che è una filosofia dell'impurità: ratificata l'intermedietà del soggetto relativo come soggetto impuro, si tratta di praticare quell'esercizio di serietà su cui ritornano più volte vari testi¹⁴¹² e che, secondo un'efficace formula de *La mauvaise conscience*, consiste nel «retrouver le pur dans l'impur»¹⁴¹³. Dato l'esilio «de toute ultériorité purissime» come condizione propria dell'uomo, si tratta di «prendre au sérieux l'a priori qui nous coupe de la métempirie et de la surnature»¹⁴¹⁴, senza per questo rinunciare a quel «bon usage de la déception»¹⁴¹⁵ in cui solo consiste la purezza. È quanto Jankélévitch esprime in un passaggio chiave del *Traité des vertus* quando afferma: «[...] bénie la philosophie de l'impureté puisqu'elle est la philosophie de la chose possible et faisable et qui doit être faite et qui par conséquent sera faite»¹⁴¹⁶.

Che il tema della purificazione metta in gioco la relazione tra l'impurità e il significato morale della purezza che coinciderà con l'innocenza, lo si vede bene se si guarda alla contrapposizione tra purificazione e *purisme* che Jankélévitch ripropone costantemente.

Innanzitutto, con la nozione di *purisme* – nozione che compare per la prima volta ne *L'Odyssée* come chiave interpretativa della dottrina schellinghiana delle potenze¹⁴¹⁷ e che ritorna costantemente in tutti i testi dal 1947 in poi – Jankélévitch designa, genericamente, qualsivoglia posizione filosofica e teologica che pensi la purezza come uno stato che può essere riguadagnato nella sua integrità prescindendo dall'impurità della creatura. Detto in altri termini, si tratta di una categoria polivalente impiegata per designare ogni forma di assolutismo della purezza che vede nell'impurità qualcosa di cui *se passer*, come se questa impurità fosse semplicemente una condizione accidentale

¹⁴¹⁰ *L'innocence et la méchanceté*, cit., p. 432.

¹⁴¹¹ *Ivi*, p. 409.

¹⁴¹² Cfr. per esempio *Le Mal*, in *Philosophie morale*, cit., p. 315; trad. it. cit., p. 28.

¹⁴¹³ *La mauvaise conscience*, in *Philosophie morale*, cit., p. 199; trad. it. cit., p. 234.

¹⁴¹⁴ *L'aventure, l'ennui, le sérieux*, in *Philosophie morale*, cit., p. 967; trad. it. cit., p. 159. Cfr. anche *Les vertus et l'amour*, tome 1, cit., p. 261.

¹⁴¹⁵ *L'innocence et la méchanceté*, cit., p. 365. Cfr. anche *Le Paradoxe de la morale*, cit., pp. 136, 141, 142, 146; trad. it. cit., pp. 153, 158, 159, 163.

¹⁴¹⁶ *Les vertus et l'amour*, tome 1, cit., p. 261.

¹⁴¹⁷ Cfr. *L'Odyssée*, pp. 125, 325. Il nesso tra la teoria schellinghiana delle potenze e la questione della purezza ritorna anche nel *Traité*. Cfr. *Les vertus et l'amour*, tome 1, p. 270.

che grava sulla creatura e che, per questo, può essere oltrepassata e, a rigore, deve esserlo. Il purismo, in definitiva, è una forma di intransigenza che vuole la purezza *tout court*: è un estremismo¹⁴¹⁸ che non accetta nessuna forma di compromesso con l'impurità.

È la categoria che Jankélévitch declina, innanzitutto, nel *Traité des vertus* su un piano prettamente etico quando parla di *purisme morale*¹⁴¹⁹ per indicare quelle teorie filosofiche che sostengono l'incondizionatezza del valore morale. In questo caso, il riferimento è alla posizione agostiniana e kantiana a proposito della menzogna: per Agostino, così come per Kant, ciò che vale è solo la «vérité-à-tout-prix»¹⁴²⁰. È la posizione che Jankélévitch, nel capitolo intitolato *Du purisme*¹⁴²¹, dichiara del tutto insoddisfacente¹⁴²² per una ragione che diventerà chiara alla luce di quella preminenza dell'amore-carità su cui ci si soffermerà nel prossimo paragrafo. Per il momento, è sufficiente segnalare che la critica jankélévitchiana al *De mendacio* di Agostino e al *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen* di Kant verte proprio su quella «prohibition inconditionnelle du mensonge»¹⁴²³ che è l'applicazione, sul piano della verità, di quel generale rifiuto dell'impurità che contraddistingue ogni forma di purismo e che «n'enfante, dans notre condition amphibie, que des monstrueuses caricatures»¹⁴²⁴.

Allo stesso modo, il *Traité* cita, di passaggio, altre due forme di purismo. Si tratta, nel primo caso, di quel purismo che vorrebbe poter eludere il «contre-coup quidditatif du quod»¹⁴²⁵, cioè che vorrebbe eludere quella ricaduta del *fare nel fatto* che, si è visto, costituisce una delle ragioni dell'impurità umana su cui insiste *Philosophie première*, ma, a ben vedere, anche tutta quella serie di scritti che mettono a tema l'*autonomie de la progéniture*.

¹⁴¹⁸ Cfr. *L'aventure, l'ennui, le sérieux*, in *Philosophie morale*, cit., p. 836; trad. it. cit., p. 18.

¹⁴¹⁹ Cfr. *Les vertus et l'amour*, tome 1, cit., p. 251.

¹⁴²⁰ *Ibidem*. Cfr. anche *Les vertus et l'amour*, tome 2, cit., pp. 76, 91, 94. Jankélévitch attribuisce a questa questa forma di purismo il nome di «vérisme» (*Les vertus et l'amour*, tome 2, cit., p. 258; cfr. anche *Les vertus et l'amour*, tome 1, cit., p. 251).

¹⁴²¹ Cfr. *Les vertus et l'amour*, tome 1, cit., pp. 244-274.

¹⁴²² In un passo del *Traité*, Jankélévitch afferma: «la morale du devoir tourne au moralisme bourgeois et puritain» (*Les vertus et l'amour*, tome 1, cit., p. 11). In un altro passo si legge, ugualmente: «Conformer sa conduite à sa doctrine, telle est l'impossible chimère des intransigeants, des puristes, des hommes tout d'une pièce, des sincères à la mode d'Alceste, des bonnes volontés sans esprit de finesse» (*Le sérieux de l'intention*, cit., p. 237). E, ancora, Jankélévitch definisce la posizione kantiana come «tartufferie puriste» (*L'innocence et la méchanceté*, cit., p. 390).

¹⁴²³ *Les vertus et l'amour*, tome 1, cit., p. 246.

¹⁴²⁴ *Les vertus et l'amour*, tome 2, cit., p. 40.

¹⁴²⁵ *L'innocence et la méchanceté*, cit., p. 235.

Nel secondo caso, invece, si tratta di quel purismo che ha per oggetto la relazione anima-corpo e che Jankélévitch, riferendosi ai dialoghi platonici, tra cui soprattutto il *Fedone*, ma anche alle *Enneadi* plotiniane, presenta in questi termini: «l’homme de désir, assoiffé de pureté, s’aventure dans la contrée polaire des extrêmes et ne craint pas de “faire l’ange”. De là la magie des lustrations, la phobie des métissages et du corps étranger [...]»¹⁴²⁶. In questo caso, cioè, l’impurità che si vorrebbe transcendere è quella derivante dall’inevitabile commistione con la corporeità. È la forma di purismo su cui si pronuncia esplicitamente anche *Philosophie première* quando, a riconferma dello stretto legame che – anche nel 1954 e a dispetto di quanto potrebbe sembrare – sussiste tra la questione della purezza e quella del corpo, dichiara:

il y a deux simplismes inverses, l’un qui est purisme du *Quamvis* et qui traite le corps en simple écran ou empêchement dispensable pour l’âme cathare, l’autre qui est purisme du *Quoniam* et croit possible une lecture naïve et directe de l’âme dans le signes sensibles: tous deux ignorent le tragisme de la contradiction et de la complexité dialectique, et méconnaissent le chiasme, qui est la loi de l’être impur [...]»¹⁴²⁷.

Ed è la stessa forma di purismo che diventa centrale nella prima parte de *L’austérité et le mythe de la pureté morale* quando Jankélévitch, interloquendo con la filosofia greca e, nello specifico, con quella platonica, si sofferma su quella particolare tipologia di austerità che è l’*austérité raisonnable* la cui essenza consiste nel distacco, ad opera del logos, dal sensibile e dalle apparenze. È discutendo di questa austerità che Jankélévitch si sofferma sul ruolo del corpo nei dialoghi platonici¹⁴²⁸, ma anche nella dottrina plotiniana dell’anima discesa, e lo fa evidenziando un punto ben preciso:

le fait de la corporalité ou de la naturalité est pour ces optimistes un mal de luxe que l’homme pur se serait infligé ou aurait endossé de gaieté du cœur, et qu’il peut par conséquent dépouiller sans angoisse parce que ce luxe ne concerne pas la vocation de l’homme essentiel, lequel est essentiellement pensée, et superficiellement et accidentellement corporéité¹⁴²⁹.

¹⁴²⁶ *Ivi*, p. 13. Cfr. anche *ivi*, pp. 367, 390.

¹⁴²⁷ *Philosophie première*, cit., p. 106.

¹⁴²⁸ La presentazione jankélévitchiana dei dialoghi platonici in questo testo ricorda da vicino quella proposta da Joseph Souilhé in *La notion platonicienne d’intermédiaire dans la philosophie des dialogues*.

¹⁴²⁹ *L’austérité et le mythe de la pureté morale*, cit., pp. 19-20. Su Plotino, cfr. *ivi*, pp. 27-28.

La medesima idea ritorna nel primo e nel secondo capitolo de *Le Pur et l'Impur* dove la questione della corporeità nella filosofia platonico-plotiniana¹⁴³⁰ viene richiamata da Jankélévitch, in aggiunta alla discussione del racconto genesiaco di cui già si è detto, per mettere in luce quello che si potrebbe chiamare l'assioma fondamentale di ogni purismo: «L'homme est un être essentiellement pur qui est devenu accidentellement impur»¹⁴³¹ e l'impurità non è altro che «une épigénèse de l'évolution»¹⁴³². Così che la purezza sarebbe il regime essenziale della creatura che va e può essere ritrovata nella sua integrità mediante una purificazione la quale consiste nel separare radicalmente – il φεύγειν di *Le Pur et l'Impur*¹⁴³³ ma anche di *Philosophie première* – l'uomo dalle fonti di impurità che, accidentalmente, lo hanno contaminato¹⁴³⁴, a partire proprio dal corpo, strumento per eccellenza di «ces multiples relations compromettantes»¹⁴³⁵ che segnano l'ingresso nel regno dell'impuro.

Da questo assioma, allora, deriva una diretta conseguenza che riposa, a sua volta, su un'implicita assunzione. La diretta conseguenza è che il purismo, nella forma professata tanto da Platone quanto da Plotino, non può che essere un «purisme thanatologique»¹⁴³⁶ che vede nelle morte la soluzione per eccellenza al problema della commistione dell'anima pura e del corpo impuro, soluzione di cui Jankélévitch non mancherà di mostrare ripetutamente l'illusorietà. L'implicita assunzione, invece, ha a che fare con la valutazione della temporalità: il purismo che prescrive il distacco da ciò che rende impuro e che individua in questo distacco la sola purificazione che permette di ritornare alla purezza riposa implicitamente «sur le mythe d'un temps intégralement réversible, c'est-à-dire intemporel»¹⁴³⁷. È richiamando ancora una volta la lezione plotiniana e, nello specifico, un passo di *Enneadi* I, 2, 4 che Jankélévitch commenta così:

le purisme en somme déprécie la purification puisqu'il implique la préexistence d'une pureté originaire et prénatale qu'il s'agit simplement de rétablir: ce qui importe n'est donc pas le processus purifiant ni la

¹⁴³⁰ Cfr. *Le Pur et l'Impur*, cit., pp. 46, 51, 66; trad. it. cit., p. 33, 37, 47.

¹⁴³¹ *Ivi*, p. 44; trad. it. cit., p. 31.

¹⁴³² *Ibidem*.

¹⁴³³ *Ivi*, p. 60; trad. it. cit., p. 43. Cfr. anche *ivi*, p. 81; trad. it. cit., p. 58.

¹⁴³⁴ Cfr. *ivi*, pp. 44, 60, 68; trad. it. cit., pp. 34, 43, 49.

¹⁴³⁵ *Ivi*, pp. 60; trad. it. p., p. 43.

¹⁴³⁶ *Ivi*, p. 82; trad. it. cit., p. 59. Cfr. anche *ivi*, p. 233; trad. it. cit., p. 170

¹⁴³⁷ *Ivi*, p. 91; trad. it. cit., p. 65.

réintégration elle-même, mais l'intégrité initiale à restaurer; la catharsis réduit simplement la marge qui est entre l'impur et le pur [...]¹⁴³⁸.

Quella professata dal purismo, cioè, più che una purificazione nel senso di *refaire il puro con l'impuro* secondo quanto sta provando a pensare Jankélévitch è una vera e propria «*épuration*»¹⁴³⁹ o meglio ancora una «*purgation*»¹⁴⁴⁰: si tratterebbe di «*dégager la pureté latente de celui qui est resté virtuellement pur, [...] nettoyer des ses impuretés superficielles, par un minutieux lessivage, l'essence foncièrement pure que nous sommes restés [...]*»¹⁴⁴¹. A ciò si aggiunge il fatto che tale purificazione è pensata come un processo di reversione in grado di annullare quell'impurità sopraggiunta accidentalmente e di restituire integralmente quella purezza mai essenzialmente perduta.

Se questa è la fisionomia del purismo, allora, si capisce perché Jankélévitch ne sintetizzi la logica di fondo con l'espressione «*vouloir la fin sans les moyens*»¹⁴⁴², espressione che, impiegata in diversi testi, è oggetto di riflessione anche del corso pubblico tenuto alla Sorbona tra il 1959 e il 1960, oggi disponibile sotto forma di registrazioni audio¹⁴⁴³. In particolare, è la seconda parte della *séance* del 21 dicembre 1959, dal titolo *Vers un immédiat à bon escient*, che impiega questa terminologia per presentare il purismo: esso è l'attitudine di colui che vuole il fine senza passare per i mezzi, cioè è quell'attitudine che può essere sintetizzata mediante l'avverbio platonico εὐθύς¹⁴⁴⁴ e che è esemplificata, ancora una volta, dall'agostiniano e kantiano dire la verità a ogni costo; il purismo è l'attitudine di colui che pensa di attingere la purezza semplicemente rifiutando, in toto e ipso facto, ogni forma di compromissione con l'impuro¹⁴⁴⁵. Senonché, per Jankélévitch, che pensa la condizione di impurità come la

¹⁴³⁸ *Ivi*, p. 94; trad. it. cit., p. 67. Sull'idea che il purismo svaluti la purificazione, cfr. anche *ivi*, p. 274; trad. it. cit., p. 201.

¹⁴³⁹ *Ivi*, p. 96; trad. it. cit., p. 69. Cfr. anche *L'innocence et la méchanceté*, cit., p. 457. Il tema dell'epurazione compare già nel 1954 in *L'austérité et le mythe de la pureté morale* (pp. 135, 144).

¹⁴⁴⁰ *Le Pur et l'Impur*, cit., p. 96; trad. it. cit., p. 69.

¹⁴⁴¹ *Ibidem*. Cfr. anche *ivi*, p. 273; trad. it. cit., p. 200.

¹⁴⁴² *Le sérieux de l'intention*, cit., pp. 172, 201, 202, 263. Cfr. anche *Les vertus et l'amour*, tome 1, cit., p. 254, 273; cfr. *Le Paradoxe de la morale*, cit., pp. 97-98; trad. it. cit., pp. 109-110.

¹⁴⁴³ Cfr. nota 1180.

¹⁴⁴⁴ È quanto torna anche nel *Traité* (cfr. *L'innocence et la méchanceté*, cit., p. 272).

¹⁴⁴⁵ Nella *séance* del 14 dicembre 1959 del medesimo corso, Jankélévitch applicava già questo schema per presentare la distinzione platonica tra dialettica ed eristica: i sofisti e i retori sarebbero coloro che non procedono *per gradus debitos* e pretendono giungere alla conclusione senza mostrare l'itinerario mediante cui vi sono pervenuti. L'espressione latina «per gradus

condizione essenziale dell'uomo in quanto creatura, il purismo non può che essere doppiamente inaccettabile: non solo perché fa dell'impurità qualcosa di avventizio, ma anche perché fa dell'impurità qualcosa di totalmente dispensabile che va epurato. Se l'impurità è costitutiva, allora, pensare, come fa il purismo, di guadagnare la purezza facendo astrazione dall'impuro diventa sinonimo di «vouloir l'impossible» o, detto altrimenti, di «vouloir la fin à condition qu'elle soit inaccessible!»¹⁴⁴⁶; significa, cioè, volgersi, consapevolmente, a un'impresa destinata al fallimento¹⁴⁴⁷, a un'impresa che, dietro alla pretesa di attingere la *pureté* nella sua absolutezza, nasconde il misconoscimento del senso ultimo dell'intermedietà umana: «[...] c'est faire l'ange que de traiter à la légère la finitude de l'homme; on oublie un peu vite que l'homme est un être amphibie, à la fois ange et bête, retenu dans la zone mixte de l'existence»¹⁴⁴⁸.

D'altro canto, la critica al purismo non significa che Jankélévitch proponga un'apologia dell'impurità. Come ritiene insoddisfacente la posizione purista, infatti, Jankélévitch giudica altrettanto inaccettabile la logica speculare del volere i mezzi senza il fine: «[...] la volonté n'est pas plus sérieuse quand, par substitution des motifs, elle prend tellement goût aux moyens qu'elle en oublie la fin dont ces moyens sont les moyens»¹⁴⁴⁹. Come a dire che se riconoscere l'impurità come condizione essenziale è un esercizio di serietà metafisica, non altrettanto lo è il consentire a tale impurità: come il purismo è l'assolutismo della purezza, così esiste una seconda forma di assolutismo che si potrebbe chiamare l'assolutismo dell'impurità o, con un'espressione ossimorica di Jankélévitch, «le purisme de l'impur»¹⁴⁵⁰. In questo caso, cioè, ciò che si perseguirebbe non sarebbe la purezza assoluta che astrae da ogni impurità, ma, all'esatto opposto, l'impurità assoluta: è il caso dell'appiattimento statico su ciò che si è, della rinuncia al tentativo di colmare la distanza metafisica che separa la creatura dal

debitos» ritorna anche in *L'aventure, l'ennui, le sérieux* (cfr. *L'aventure, l'ennui, le sérieux*, in *Philosophie morale*, cit., p. 974; trad. it. cit., p. 167) e in *Le Pur et l'Impur* (cfr. p. 235; trad. it. cit., p. 171).

¹⁴⁴⁶ *L'innocence et la méchanceté*, p. 271. Cfr. anche *ivi*, pp. 272, 370. Cfr. anche *L'aventure, l'ennui, le sérieux*, in *Philosophie morale*, cit., pp. 974-975; trad. it. cit., pp. 167-168.

¹⁴⁴⁷ Cfr. *Les vertus et l'amour*, tome 1, cit., p. 251 dove Jankélévitch, riferendosi nello specifico al problema della menzogna e della verità, afferma: «Vouloir la pureté absolue pour la vouloir impossible, – n'est-ce pas la ruse machiavélique d'un rigorisme pharisien qui laisse la loi démontrer elle-même sa propre absurdité et mourir de pureté?».

¹⁴⁴⁸ *Ivi*, p. 248.

¹⁴⁴⁹ *L'innocence et la méchanceté*, cit., p. 371. Cfr. anche *Les vertus et l'amour*, tome 1, cit., p. 273.

¹⁴⁵⁰ *L'innocence et la méchanceté*, cit., p. 253.

suo creatore. È il caso in cui la creatura non mira nemmeno più alla purezza come suo ideale regolatore, ma, constatando la propria impurità, la ratifica pienamente: è l'adesione totale ai mezzi che si attua quando a prevalere è quell'attitudine che Jankélévitch esprime mediante l'avverbio, ancora platonico, βραδύτερον¹⁴⁵¹. In questo caso, potremmo dire, il fine (la purezza) scompare a favore dei mezzi (l'impurità) o, meglio, la purezza cessa di essere il fine cui tendere perché sono i mezzi stessi a diventare il fine.

A esatta distanza dai due estremi del fine-senza-i-mezzi e dei mezzi-senza-il-fine, allora, si pone la proposta di Jankélévitch che pensa un'articolazione interna e veramente inscindibile tra purezza e impurità. È quanto ribadisce incessantemente tutto il *Traité des vertus* quando invita a riconoscere in quel complesso organico di fine e mezzi¹⁴⁵² il senso autentico della purificazione, a *prendre au sérieux* la condizione della creatura senza per questo rinunciare a rendere onore alla sua vocazione: volere la purezza significa acconsentire in qualche modo all'impurità, non certo per adattarvisi, ma piuttosto per rintracciare a partire da essa quello spettro di possibilità affinché la purezza cessi di essere un ideale lontano – quel luogo in cui fuggire (φεύγειν) secondo lo schema di Platone e di Plotino – per divenire meta effettivamente raggiungibile. Si tratta, in definitiva, di consentire all'impurità per capirne la logica interna e trasformare questa impurità in un'occasione di purezza: è quel buon uso dell'impurità che non consiste nel mirare all'impuro, nel volerlo di volontà antecedente, ma nell'accettarlo di volontà conseguente¹⁴⁵³.

Tutto ciò diventa ancora più chiaro se si guarda alla presentazione che Jankélévitch fornisce, questa volta in positivo, della purificazione: essa, che non è la purificazione del purismo e che tuttavia non è nemmeno l'adesione all'impurità, è ciò che permette all'uomo di attingere *l'innocence ultérieure*. È proprio su ciascuno di questi due termini, allora, che si deve fissare l'attenzione per comprendere il senso ultimo della *purification* jankélévitchiana e, di conseguenza, della *pureté* cui essa dona accesso.

¹⁴⁵¹ Jankélévitch impiega questo avverbio nella *séance* del 21 dicembre 1959 del corso *L'immédiat* tenuto alla Sorbona e in *L'aventure, l'ennui, le sérieux* (cfr. *L'aventure, l'ennui, le sérieux*, in *Philosophie morale*, cit., p. 976; trad. it. cit., p. 169).

¹⁴⁵² Cfr. *Le sérieux de l'intention*, cit., pp. 107, 262, 263.

¹⁴⁵³ Cfr. *Les vertus et l'amour*, tome 1, cit., pp. 272-273. Cfr. anche *L'innocence et la méchanceté*, cit., pp. 370-371, 389-390.

Per farlo, occorre innanzitutto partire dall'aggettivo *ultérieure*. Per prima cosa, mi sembra di poter dire che il connotare da parte di Jankélévitch la purezza come innocenza – e si vedrà che cosa significa questa identificazione – e l'aggiungere il qualificativo *ultérieure* sia una mossa teoretica che risponde alla medesima esigenza sottesa alla presa di distanza dal purismo: la purezza che sta progressivamente mettendo a fuoco Jankélévitch mediante la nozione di purificazione non è l'innocenza *citérieure* di cui nessuno ha memoria¹⁴⁵⁴, che coincide con quella bianchezza bianchissima di cui parla il *Filebo*¹⁴⁵⁵ e che nel racconto genesiaco designa la condizione di Adamo prima della tentazione e della colpa¹⁴⁵⁶, ma piuttosto un'innocenza che «nous révèle [...] l'absolu auquel se mesure le relatif de notre moyenneté»¹⁴⁵⁷. Non è ciò che *L'aventure, l'ennui, le sérieux* chiama «ultériorité purissime»¹⁴⁵⁸ e che costituisce semplicemente un limite inattingibile, ma una purezza concretizzabile in quella situazione di relatività metafisica che Jankélévitch ha chiamato «notre moyenneté»; non è il semplice ritorno allo *status quo ante* l'impurità¹⁴⁵⁹, ma piuttosto «l'innocence redevenue innocente»¹⁴⁶⁰, dove l'accento cade proprio su questo *redevenue* che, da un lato, lascia intravedere la distanza che allontana la purezza mai alterata dalla purezza ritrovata, e, dall'altro, sottolinea che trovare il puro attraverso l'impuro è una possibilità effettiva alla portata della creatura.

A questo proposito, allora, è interessante e decisivo sottolineare la ragione per cui Jankélévitch dichiara impossibile il ritorno all'innocenza citeriore: questo ritorno è impossibile perché tra l'innocenza citeriore e l'innocenza ulteriore si colloca il tempo. In altri termini, ciò a cui sta pensando Jankélévitch mediante il riferimento al racconto di *Genesi* 1 – secondo cui l'ingresso nella storia è segnato dall'iniziativa di Adamo che rompe l'eternità – è la temporalità come consustanziale alla creatura e,

¹⁴⁵⁴ Cfr. *L'innocence et la méchanceté*, cit., p. 175. Cfr. anche *La mauvaise conscience*, in *Philosophie morale*, cit., p. 95; trad. it. cit., p. 106. Cfr. anche *L'Irréversible et la Nostalgie*, cit., p. 114.

¹⁴⁵⁵ Cfr. *Les vertus et l'amour*, tome 2, cit., p. 198. Cfr. *Le Pur et l'Impur*, cit., pp. 7, 17, 279; trad. it. cit., p. 4, 12, 205.

¹⁴⁵⁶ Cfr. *L'innocence et la méchanceté*, cit., pp. 175, 184-185, 395.

¹⁴⁵⁷ *Ivi*, p. 183.

¹⁴⁵⁸ *L'aventure, l'ennui, le sérieux*, in *Philosophie morale*, cit., p. 967; trad. it. cit., p. 159.

¹⁴⁵⁹ Cfr. *L'Irréversible et la Nostalgie*, cit., p. 82,

¹⁴⁶⁰ *L'innocence et la méchanceté*, cit., p. 362, corsivo mio. È quella «pureté purifiée» e non quella «pureté incolore [...] que la grisaille de l'impur n'a jamais ternie» di cui parla *Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien* (*Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, 2, cit., p. 199; trad. it. cit., p. 243).

simultaneamente, l'inizio del tempo come immemoriale. Ancora una volta, cioè, il fondamento del discorso jankélévitchiano sulla purezza è da rinvenire in quella centralità accordata da *Philosophie première* al tempo mediante l'identificazione tra creazione e Istante cronotetico: l'innocenza citeriore non può essere attinta perché è la purezza dell'Assoluto e, in quanto tale, è la purezza sinonimo di eternità, quell'eternità da cui il tempo, da sempre, è scaturito e scaturisce. L'innocenza citeriore, allora, non può essere in alcun modo restaurata non tanto, o non solo, a causa dell'irreversibilità del tempo, quanto piuttosto perché essa è l'eternità immemoriale che, in quanto tale, non è mai data alla creatura: se anche si potesse ripercorrere a ritroso il tempo, invertirne «la freccia»¹⁴⁶¹ per utilizzare l'espressione di Eddington impiegata dallo stesso Jankélévitch, non si arriverebbe mai a ottenere quel primo istante che coincide con la frattura dell'eterno e l'*amorçage* del tempo, in quanto questo istante è *sovra-temporale*. È quanto Jankélévitch sottintende a partire dalla metafisica della creazione di *Philosophie première* e su cui ritorna, implicitamente, in diverse occasioni. Per esempio quando, ne *Le Pur et l'Impur* istituisce un parallelismo tra la morte e l'innocenza citeriore:

La rive translétale est radicalement inaccessible, et de même la pureté est «de l'autre côté», dans l'autre monde, d'un tout autre ordre: c'est cet au-delà que les Néoplatoniciens appelaient Έκεί parce qu'il n'est absolument pas ici-bas, mais là-bas, c'est-à-dire là-haut, nulle part en ce monde, absent de partout et ailleurs que partout¹⁴⁶²!

A partire da qui, allora, Jankélévitch può dire, contro il purismo¹⁴⁶³, che «la purification ne fait pas que la pollution n'ait eu lieu»¹⁴⁶⁴ e può chiedersi, retoricamente: «mais un paradis peut-il être autre chose que perdu?»¹⁴⁶⁵.

¹⁴⁶¹ *L'Irréversible et la Nostalgie*, cit., p. 14. Il riferimento di Jankélévitch è a Eddington tramite la mediazione di Jean Monge, *Temps et mémoire* (cfr. J. MONGE, *Temps et mémoire*, Éditions Horvath, 1972).

¹⁴⁶² *Le Pur et l'Impur*, cit., p. 177; trad. it. cit., p. 129.

¹⁴⁶³ Cfr. *ivi*, pp. 91, 94; trad. it. cit., pp. 65, 68.

¹⁴⁶⁴ *L'Irréversible et la Nostalgie*, cit., p. 182. Cfr. anche *La mauvaise conscience*, in *Philosophie morale*, cit., p. 151; trad. it. cit., p. 175. Cfr. anche *L'innocence et la méchanceté*, cit., p. 328. È quanto Jankélévitch illustra anche mediante la figura di Odisseo e del suo *nostos*: l'Itaca ritrovata non è la medesima Itaca che aveva lasciato (cfr. *Le Pur et l'Impur*, cit., p. 100; trad. it. cit., p. 72).

¹⁴⁶⁵ *Le Pur et l'Impur*, cit., p. 20; trad. it. cit., p. 14.

D'altro canto, se il tempo è l'ostacolo che impedisce il ritorno alla purezza delle origini, così che «l'innocence perdue ne sera plus jamais restaurée “à l'identique”»¹⁴⁶⁶, tuttavia, è anche lo strumento per quella riconquista della purezza a cui Jankélévitch allude con quel *redevue*: il tempo non è solo ciò che precipita «le ci-devant bienheureux du paradis dans l'histoire»¹⁴⁶⁷, ma è anche «la carrière de notre liberté et le champ illimité des nos entreprises»¹⁴⁶⁸. In altri termini, torna qui l'idea della temporalità come ciò che limita e, al contempo, delimita in positivo un campo concreto di possibilità che costituiscono «la dimension de notre réalisation»¹⁴⁶⁹. Quella che sta delineando Jankélévitch, in definitiva, è una purezza che può essere riconquistata solo mediante il tempo e, in particolare, mediante quel tempo drammatico di cui si è mostrata la primarietà non solo in *Philosophie première* ma anche nei testi immediatamente precedenti e successivi: è nel tempo che «la purification intègre l'impureté à une totalité nouvelle et dans une nouvelle synthèse; la purification transfigure l'impureté et elle est bien enrichissante en cela»¹⁴⁷⁰.

A tutto ciò si aggiunge un ulteriore e determinante elemento: Jankélévitch dichiara che la purezza, per la creatura, è un «événement»¹⁴⁷¹. Ora, se si tiene conto del fatto che, come si è mostrato, la maggior parte dei testi jankélévitchiani impiega la nozione di evento per designare l'istante e, nello specifico, l'istante-*facere* in contrapposizione all'istante-*fieri*, allora, il predicare della purezza l'evenemenzialità dice di un carattere decisivo della *pureté*: la sola purezza cui è dato accedere non solo è una purezza non fuori dal tempo, ma, più in particolare, è una purezza che ha luogo in quell'assunzione veramente drammatica della temporalità propria degli istanti del fare. Ciò significa, da un lato, che la purezza jankélévitchiana è inevitabilmente una purezza istantanea¹⁴⁷²: per

¹⁴⁶⁶ *L'innocence et la méchanceté*, p. 328. È quanto Jankélévitch ribadisce in *Le Pur et l'Impur* quando, criticando il purismo e la teologia della storia, prende le distanze dall'idea per cui il paradiso ritrovato sarebbe «un paradis perdu à l'envers» (*Le Pur et l'Impur*, cit., p. 95; trad. it. cit., p. 68).

¹⁴⁶⁷ *Le Pur et l'Impur*, cit., p. 246; trad. it., p. 179.

¹⁴⁶⁸ *Ibidem*

¹⁴⁶⁹ *Ivi*, p. 260; trad. it. cit., p. 189.

¹⁴⁷⁰ *Ivi*, p. 99; trad. it., p. 71. Cfr. anche *L'innocence et la méchanceté*, cit., p. 419.

¹⁴⁷¹ *Le Pur et l'Impur*, cit., p. 275; trad. it. cit., p. 202.

¹⁴⁷² Sull'idea per cui la purezza è un istante: cfr. *Les vertus et l'amour*, tome 1, cit., p. 20; cfr. *Les vertus et l'amour*, tome 2, cit., pp. 238, 242; cfr. *L'innocence et la méchanceté*, cit., pp. 419, 438; cfr. *Philosophie première*, cit., pp. 241, 244, 258; cfr. *L'austérité et le mythe de la pureté morale*, cit., pp. 92, 93, 99; cfr. *Le Pur et l'Impur*, pp. 276-277, 282-283, 286-289; trad. it. cit., pp. 202-203, 207-208, 210-212; cfr. *Le Paradoxe de la morale*, cit., p. 91; trad. it. cit., p. 102.

l'uomo non esiste purezza cronica¹⁴⁷³ perché è un essere temporale e perché tale temporalità si gioca nella dialettica senza sintesi tra istante e intervallo. Dall'altro, ciò significa anche che tale istantaneità non è quella della passività, ma quella dell'*effort*¹⁴⁷⁴: è alla luce di ciò, dunque, che va compresa l'affermazione jankélévitchiana per cui «la purification, c'est le temps dirigé»¹⁴⁷⁵.

L'aver qualificato la purezza come *ultérieure*, in definitiva, dice di una decisiva positività del tempo: esso non è, come per il purismo, la dimensione di alienazione e di esilio che separa l'uomo dalla sua vera patria (la purezza)¹⁴⁷⁶, ma il luogo naturale, per così dire, in cui l'uomo può ritrovare quell'immediata contemporaneità a sé, quella presenza a se stesso nella forma non riflessiva che Jankélévitch identifica con l'*innocence* e che fa coincidere con la sola *pureté* accessibile alla creatura. È la fisionomia di questa innocenza che rimane da indagare.

Innanzitutto, che *innocence* sia il nome proprio e positivo della purezza è ciò che Jankélévitch afferma esplicitamente in un passo dell'ultimo capitolo di *Le Pur et l'Impur* che, riprendendo e chiarendo quanto già detto nel *Traité des vertus*, rappresenta il testo più esplicito a proposito della relazione tra innocenza e purezza:

l'innocence n'est pas seulement l'état d'un cœur pur dont la pureté serait l'adjectif qualificatif, l'épithète supplémentaire et accidentelle; la pureté est l'essence même de l'innocence, sa forme et son contenu à la fois, – et vice versa l'innocence est toute pureté; l'innocence est la pureté par excellence, ou mieux elle est la pureté elle-même, *ipsa*, et la transparence elle-même; l'innocence est l'ipséité de la pureté et le cœur de cette pureté; l'innocence est donc la pureté en tant que vertu¹⁴⁷⁷.

A ciò si deve aggiungere una seconda mossa teorica: nel definire l'innocenza Jankélévitch si richiama alla lettera di San Paolo a Tito e, citandone il «tout est pur aux purs»¹⁴⁷⁸ del versetto 15, conclude «et voilà la vraie définition de l'innocence»¹⁴⁷⁹. Alla

¹⁴⁷³ *Le Pur et l'Impur*, cit., p. 286; trad. it. cit., p. 210. Cfr. anche *L'austérité et le mythe de la pureté morale*, cit., p. 98.

¹⁴⁷⁴ È quanto Jankélévitch ribadisce anche in *Le Pur et l'Impur* quando dice che l'innocenza è un fare (cfr. *Le Pur et l'Impur*, cit., p. 297; trad. it. cit., p. 218).

¹⁴⁷⁵ *Ivi*, p. 22; trad. it. cit., p. 17, corsivo mio.

¹⁴⁷⁶ Cfr. l'audio della *séance* del 14 dicembre 1959 del corso *L'immédiat*.

¹⁴⁷⁷ *Le Pur et l'Impur*, cit., p. 300; trad. it. cit., p. 220.

¹⁴⁷⁸ *L'innocence et la méchanceté*, cit., p. 343. Cfr. anche *Le-Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, 1, cit., p. 29; trad. it. cit., p. 17; cfr. *Le Pur et l'Impur*, cit., pp. 294, 301; trad. it. cit., pp. 215, 221.

luce, allora, dell'identificazione tra purezza e innocenza, da un lato, e della definizione dell'innocenza a partire dall'insegnamento paolino, dall'altro, si comprende che la purezza a cui sta pensando Jankélévitch è quella che, con le Sacre Scritture e con Kierkegaard, suoi referenti diretti¹⁴⁸⁰, si deve chiamare *pureté du cœur*. È, cioè, una purezza pneumatica che attiene alla dimensione propriamente morale dell'intenzione, di ciò che muove il soggetto ad agire in quanto, secondo l'etimologia latina del termine *intentio*, è ciò verso cui si dirige la volontà dell'agente:

Or c'est l'intention qui est bienveillante ou malveillante, pure ou impure, et qui a par conséquent une valeur morale [...]. Les intentions, qui sont, au contraire, pures ou impures, dépendent encore plus immédiatement de notre liberté : contre une mauvaise intention il n'y a même pas à se protéger, il suffit de n'y pas consentir [...]¹⁴⁸¹.

È in questo senso, dunque, che Jankélévitch può dire della purezza che essa è «un branle infinitésimal du for intérieur», «un mouvement, et non pas un élément»¹⁴⁸². La purezza jankélévitchiana come innocenza, dunque, è una purezza *qualitativa* che il *Traité des vertus* illustra mediante un efficace esempio che lascia intravedere il senso ultimo di questa purezza come amore-carità:

La pureté qualitative de l'intention n'est ni un impératif d'hygiène ni un impératif sociologique [...]. La raison, l'utilité publique et la vérité elle-même exigent que le grand médecin se ménage, afin de conserver à la cité un spécialiste irremplaçable; mais le cœur, qui est le super-vérité, exige paradoxalement que cette haute capacité, que cette valeur hors de pair, que cette élite se dévoue corps et âme à un malade dont la valeur sociale est infiniment moins précieuse [...]¹⁴⁸³.

¹⁴⁷⁹ *L'innocence et la méchanceté*, cit., p. 343.

¹⁴⁸⁰ Jankélévitch rimanda principalmente ai *Salmi* e al *Discorso della Montagna*. I rimandi precisi sono: *Sal* 24, 4; *Sal* 51, 3-12; *Mt* 5, 8; *Gen* 20, 5 (cfr. *Le Pur et l'Impur*, cit., p. 274; trad. it. cit., p. 201). Quanto a Kierkegaard, invece, il rimando è a *La pureté du cœur* (cfr. *La mauvaise conscience* in *Philosophie morale*, cit., p. 201; trad. it. cit., p. 237; *Les vertus et l'amour*, tome 2, cit., p. 173; *L'innocence et la méchanceté*, cit., pp. 115, 412). È interessante segnalare che in *Le Pur et l'Impur*, benché l'ultimo capitolo porti proprio il titolo «*La pureté du cœur*», il nome di Kierkegaard compare esplicitamente una sola volta e nemmeno nel capitolo suddetto (cfr. *Le Pur et l'Impur*, cit., p. 154; trad. it. cit., p. 112).

¹⁴⁸¹ *Le Pur et l'Impur*, cit., p. 64; trad. it. cit., p. 46.

¹⁴⁸² *Ivi*, p. 273; trad. it. cit., pp. 200-201.

¹⁴⁸³ *Les vertus et l'amour*, tome 2, cit., pp. 150-151.

È la purezza che Jankélévitch, richiamando il lessico pascaliano a proposito dell'ordine della carità, qualifica anche come «finesse»¹⁴⁸⁴; è la purezza del «cœur simple, transparent et indivis comme le cristal»¹⁴⁸⁵ del Deuteronomio¹⁴⁸⁶ e di Isaia¹⁴⁸⁷ – a cui Jankélévitch rinvia attraverso la mediazione di Fénelon¹⁴⁸⁸ –, e del «cœur non partagé»¹⁴⁸⁹ di Kierkegaard, a partire dai quali Jankélévitch mette a fuoco la nozione di *non-divisione*. Innanzitutto, a testimoniare che tale nozione costituisce la differenza specifica dell'innocenza è il fatto che Jankélévitch parla della purezza nei termini di una «simplicité»¹⁴⁹⁰ o, con un sostantivo tipicamente plotiniano, come di un'«aplosis»¹⁴⁹¹: avere un cuore semplice e trasparente significa, per Jankélévitch che conosce e fa propria la dottrina féneloniana del puro amore, essere presenti a se stessi nella forma della spontaneità e dell'immediatezza. O, ancora, significa attuare quel monito che Saint François de Sales in una lettera risalente al 19 maggio 1609 esprimeva come «faisons nos enfances»¹⁴⁹² e che Jankélévitch, nel *Traité des vertus*¹⁴⁹³, utilizza come titolo di un paragrafo:

«Faire ses enfances» comme dit Saint François de Sales, cela ne signifie pas faire l'enfant (sans l'être), parler comme un enfant, jouer à des jeux stupides, mais cela signifie: devenir comme l'enfant, «*instar pueri*», être cet enfant lui-même pour la limpidité de la conscience et la charmante spontanéité du cœur, retrouver auprès de ce témoin de notre pureté passée, comme madame Guyon l'avait suggéré à Fénelon, notre pauvreté fondamentale, s'abreuver à cette source d'eau vive; et tout de même, retrouver l'innocence ultérieure ne signifie pas «retomber en enfance», et boucler le cycle en retournant à son point de départ et en perdant tout le

¹⁴⁸⁴ *L'austérité et le mythe de la pureté morale*, cit., p. 118.

¹⁴⁸⁵ V. JANKÉLÉVITCH, *Hommage solennel à Henri Bergson*, in «Bulletin de la Société française de philosophie», 1960; poi in *Premières et dernières pages*, cit., p. 88. Cfr. anche *Henri Bergson*, 1959, cit., p. 287; trad. it. cit., pp. 362-363, dove il rimando non è più a Pascal, ma a Fénelon.

¹⁴⁸⁶ Cfr. *Dt* 6, 4-5.

¹⁴⁸⁷ Cfr. *Is* 38, 3.

¹⁴⁸⁸ Cfr. *Henri Bergson*, 1959, cit., p. 287; trad. it. cit., pp. 362-363.

¹⁴⁸⁹ *Les vertus et l'amour*, tome 1, cit., p. 264.

¹⁴⁹⁰ Cfr. *L'innocence et la méchanceté*, cit., pp. 189, 409, 418. Cfr. anche *Les vertus et l'amour*, tome 1, cit., pp. 30, 38.

¹⁴⁹¹ *L'innocence et la méchanceté*, cit., p. 418. Cfr. anche *Henri Bergson*, 1959, cit., pp. 239, 247; trad. it. cit., pp. 305, 313; cfr. *Le Pur et l'Impur*, cit., p. 115; trad. it. cit., p. 83.

¹⁴⁹² F. DE SALES, *Lettres aux gens du monde*, in *Œuvres complètes*, tome 3, Libraire Houdaille, Paris 1836, p. 539.

¹⁴⁹³ *L'innocence et la méchanceté*, cit., p. 424.

bénéfice de la tentation: car rechute dans le statu quo est plutôt gâtisme qu'innocence¹⁴⁹⁴.

Come lasciano intuire le righe ora riportate, ciò a cui Jankélévitch sta pensando è l'innocenza come spontaneità priva di ogni ripiegamento su se stessa. A dimostrarlo è lo stretto legame che Jankélévitch istituisce, a partire dall'immagine del farsi bambini, tra *innocence* e *inconscience*¹⁴⁹⁵, dove il termine *inconscience* deve essere letto in continuità, da un lato, con il termine «involonté» utilizzato da Madame Guyon¹⁴⁹⁶ e poi ripreso da Fénelon nell'opuscolo *Le Gnostique de saint Clément d'Alexandrie* per alludere a quello stato di «passivité de l'âme» che consiste «dans ce pur amour, qui fait une espèce d'involonté pour tout ce que Dieu, par l'inspiration intérieure, ne fait pas vouloir, et par une entière souplesse à toutes les volontés qu'il imprime»¹⁴⁹⁷. E, dall'altro, con l'idea féneloniana di un «fonds intime de la conscience»¹⁴⁹⁸ distinto dalla «persuasion réfléchie»¹⁴⁹⁹.

A testimoniare che il punto in questione è quello del ripiegamento su di sé sono soprattutto due elementi. Innanzitutto i passi jankélévitchiani che si esprimono a proposito della relazione tra innocenza e incoscienza distinguono radicalmente l'*innocence* dalla mancanza di coscienza *tout court* e pongono l'accento su quel *plissement* di coscienza che Jankélévitch chiama, con Plotino e Fénelon, *réflexion*:

L'innocence n'est pas l'inconscience de la brute sans esprit, mais elle est l'inconscience de l'esprit et l'inconscience de toute la conscience. [...] L'innocence, qui n'est ni l'inconscience absolue ni l'inconscience relative, serait-elle la subconscience? Loin de là! Tout en elle nous parle de transparence et de diaphane limpidité, tout en elle s'oppose à la pénombre crépusculaire du subconscient. [...] Plutôt que subconscience, peut-être faudrait-il dire préconscience, à condition de ne pas donner à ce mot un sens trop empirique, trop génétiste et trop relatif. [...] L'innocence n'est pas zéro

¹⁴⁹⁴ *Ivi*, p. 431.

¹⁴⁹⁵ Cfr. *ivi*, pp. 176, 177.

¹⁴⁹⁶ M. MASSON, *Fénelon & Mme Guyon. Documents nouveaux et inédits*, Hachette, Paris 1907, p. 95.

¹⁴⁹⁷ FÉNELON, *Le Gnostique de saint Clément d'Alexandrie. Opuscule inédit de Fénelon*, publié par Paul Dubon, Beauchesne, Paris 1930, p. 196.

¹⁴⁹⁸ FÉNELON, *Œuvres*, Ed. J. Le Brun, Gallimard, Paris, 1983-1997, tome II, p. 1035. Fénelon identifica questo fondo con quella «pointe de l'esprit ou la cime de l'âme» di Saint François de Sales (*ibidem*, pp. 1033, 1044). Jankélévitch richiama costantemente l'espressione «fine pointe» di Saint François de Sales (cfr. per esempio *Les vertus et l'amour*, tome 2, cit., p. 233).

¹⁴⁹⁹ FÉNELON, *Œuvres*, cit., p. 1035.

de conscience, mais elle exclut pourtant l'arc diastaltique de la réflexion et tout ce dédoublement qui est à l'origine de nos complications souterraines¹⁵⁰⁰.

Jankélévitch non sta affatto cadendo in contraddizione con se stesso e con l'affermazione per cui «le chemin qui mène au presque-rien de l'innocence diaphane s'appelle, à son tour, Conscience»¹⁵⁰¹. Piuttosto sta provando a pensare l'innocenza nei termini di una coincidenza immediata con sé, cioè nei termini di una coscienza pre-riflessiva priva di ogni forma di ritorno mediato su se stessi. L'innocenza come semplicità di un cuore indiviso, allora, diventa sinonimo di *assenza di riflessione*¹⁵⁰².

In secondo luogo, a riconfermare che questo è il punto veramente centrale sono le righe che aprono *Le Pur et l'Impur*, righe in cui Jankélévitch, riprendendo l'adagio di Angelus Silesius – per cui «ce que je suis, je ne le sais pas; et ce que je sais je ne le suis pas»¹⁵⁰³ –, ma avendo probabilmente in mente anche un passo dell'undicesima lezione della schellinghiana *Philosophie der Offenbarung*¹⁵⁰⁴, dichiara che la purezza appartiene a quel genere di qualità che non possono essere «l'attribut d'une affirmation catégorique à la première personne du singulier de l'indicatif présent»¹⁵⁰⁵. Se il dilemma – che si impone all'uomo data la sua condizione di finitudine e che è un caso specifico di quella legge di alternativa di cui si è detto¹⁵⁰⁶ – è posto nei termini di *o* la coscienza *o* la purezza e se la coscienza è presentata nei termini di un *porter sur soi-même*¹⁵⁰⁷, allora,

¹⁵⁰⁰ *L'innocence et la méchanceté*, cit., p. 187.

¹⁵⁰¹ *Les vertus et l'amour*, tome 1, cit., p. 268.

¹⁵⁰² Su questo punto cfr. anche L. T. SOMME, *L'organe-obstacle et l'exposant malin: une lucide éthique en quête d'innocence*, in F. SCHWAB (sous la direction de), *Présence de Vladimir Jankélévitch. Le charme et l'occasion*, Atti del colloquio svoltosi presso l'École Normale Supérieure di Parigi del dicembre 2005, Beauchesne, Paris 2010, pp. 199-210.

¹⁵⁰³ *Le Pur et l'Impur*, cit., p. 6; trad. it. cit., p. 4. Cfr. anche *ivi*, p. 290; trad. it. cit., p. 213. Si tratta dell'adagio del capitolo 4 del *Cherubinischer Wandersmann* di Silesius che in tedesco recita: «Ich weiß nicht was ich bin / Jch bin nicht was ich weiß». Cfr. anche *L'innocence et la méchanceté*, cit., p. 177.

¹⁵⁰⁴ Cfr. *SW*, XIII, p. 225; trad. it. cit., p. 375. In un punto del *Traité des vertus* Jankélévitch rimanda a un passo dello schellinghiano *Zur Geschichte der neueren Philosophie* che conterrebbe quanto in realtà si legge nel passaggio della *Philosophie der Offenbarung* ora richiamato (cfr. *Le sérieux de l'intention*, cit., p. 160, dove il rimando di Jankélévitch è a *SW*, X, pp. 100-101).

¹⁵⁰⁵ *Le Pur et l'Impur*, cit., p. 5; trad. it. cit., p. 4. Cfr. anche *L'austérité et le mythe de la pureté morale*, cit., p. 96. Cfr. anche *Le Paradoxe de la morale*, p. 177; trad. it., p. 198.

¹⁵⁰⁶ Cfr. *Le Pur et l'Impur*, cit., p. 291; trad. it. cit., p. 213.

¹⁵⁰⁷ *Ivi*, p. 5; trad. it. cit., p. 4.

la coscienza di cui la purezza è alternativa è la coscienza *riflessa*, come riconferma esplicitamente il *Traité des vertus*:

La simplicité exclut le plissement de la réflexion, non parce qu'elle le précède, comme la première innocence, mais parce qu'elle le suit; non parce qu'elle offrirait aux regards le front lisse de l'insouciance avant la première ride du souci, mais parce qu'une nouvelle jeunesse a effacé ses rides [...]¹⁵⁰⁸.

Ora, il rifiuto jankélévitchiano della riflessione, se, a un primo livello, si spiega tenendo conto delle sue fonti, tra cui la filosofia plotiniana e la dottrina féneloniana del puro amore¹⁵⁰⁹, a un livello più specificatamente teoretico si spiega alla luce della metafisica della creazione: l'Atto puro è detto *innocence* in quanto è «grâce sans réflexion»¹⁵¹⁰, così che, per l'uomo, la purezza non può che essere il tentativo di riprodurre la medesima presenza a sé senza sdoppiamento che, per l'Assoluto, non è uno stato da conquistare, ma l'eternità.

D'altro canto, tale rifiuto risponde a una motivazione teorica ben precisa che, implicitamente rinvenibile nel *Traité des vertus*, è formulata in tutta chiarezza ne *Le Paradoxe de la morale*:

¹⁵⁰⁸ *L'innocence et la méchanceté*, cit., p. 410.

¹⁵⁰⁹ Basti pensare all'opuscolo di Fénelon rimasto inedito fino al 1718 e intitolato *Sur le pur amour*, dove, a partire dalla lettura e dall'interpretazione del *Simposio* platonico, Fénelon parla dell'amore puro come dell'amore «sans aucun retour d'intérêt» (FÉNELON, *Sur le pur amour*, in *Œuvres*, Ed. J. Le Brun, Paris p. 667, tome I). Allo stesso modo, anche l'*Explication des maximes des saints* del 1697 include la *réflexion* tra i criteri di distinzione dei vari tipi di amore (cfr. FÉNELON, *Explication des maximes des saints*, in *Œuvres*, t. I, pp. 1008-1012). Cfr. anche FÉNELON, *Correspondances*, Ed. Jean Orcibal, Paris 1972-1999, t. II, p. 126; cfr. anche FÉNELON, *Explication des articles d'Issy*, éd. par A. Cherel, Hachette, Paris 1915, p. 16. Già Madame Guyon sottolineava la centralità del tema e lo testimonia proprio la corrispondenza con Fénelon (cfr. M. MASSON, *Fénelon & Mme Guyon*, cit., pp. 17-23, 92). Per una presentazione della relazione riflessione-amore puro in Fénelon, cfr. A. DELPLANQUE, *Fénelon et la doctrine du pur amour d'après sa correspondance avec ses principaux amis*, Facultés catholiques de Lille, Lille 1907; cfr. J. LE BRUN, *Le pur amour de Platon à Lacan*, Éditions du Seuil, Paris 2002, pp. 38, 44, 47, 143, 149, 154-157, 161-163, 181-182, 191, 194, 199. Per una contestualizzazione della questione in relazione alla *querelle* con Bossuet e alla posizione di San Giovanni della Croce, cfr. H. SANSON, *Saint Jean de la Croix entre Bossuet et Fénelon. Contribution à l'étude de la querelle du Pur Amour*, P.U.F., Paris 1953. Jankélévitch rimanda, nello specifico, al capitolo 40 del testo féneloniano *Instructions et avis sur divers points de la morale et de la perfection chrétienne* e richiama l'immagine del vestito non foderato né ricamato che Saint François de Sales presenta nella dodicesima degli *Entretiens spirituels* (cfr. *L'innocence et la méchanceté*, cit., p. 410). Cfr. F. DE SALES, *Les vrais entretiens spirituels de saint François de Sales*, F. Léonard, Paris 1683, pp. 289-312.

¹⁵¹⁰ *Philosophie première*, cit., p. 129.

[...] La conscience de soi est, comme la liberté elle-même, une arme à double tranchant: elle est la libération réflexive qui met fin à l'indivision végétative; mais dans la mesure où elle est parfois introversion et rétroversion, elle est aussi perversion et nous détourne de notre vocation qui est d'agir et d'aimer: en cela même elle peut devenir très perfidement et très subtilement fallacieuse¹⁵¹¹.

Detto altrimenti, Jankélévitch pensa l'innocenza nei termini della spontaneità fondata su una forma di coscienza non-riflessiva perché, sulla scia di Fénelon, identifica nella riflessione un principio di potenziale chiusura in se stessi che, aggravando quell'inevitabile contraccolpo insito in ogni atto umano, rischia di smorzare definitivamente la forza centrifuga. Se la rilevanza di questo discorso in merito alla questione della purezza diventerà più chiara nel prossimo paragrafo quando si prenderà in considerazione l'amore, per il momento è sufficiente annunciare il nome proprio di questa chiusura su di sé che, aggiungendosi all'impurità costitutiva di ogni fare relativo, costituisce il vero bersaglio polemico di Jankélévitch: la *complaisance*.

Innanzitutto, che essa sia il bersaglio polemico è evidente se si guarda, ancora volta, alla fisionomia dell'Assoluto: già nel *Traité des vertus*, e poi ancora più radicalmente in *Philosophie première* e in *Le Pur et l'Impur*, l'Assoluto è detto pura efferenza¹⁵¹²; ovvero, l'Assoluto è puro fare «sans contrecoup» e «sans passivité induite»¹⁵¹³. Ciò significa, dunque, che il Fare originario, che è completa estroversione, non conosce alcun ritorno su di sé, né, a maggior ragione, quella chiusura su di sé che tale ritorno potrebbe favorire: «nul arrière-gout de complaisance n'effleure la pure efférence de sa charité»¹⁵¹⁴. O, secondo la formulazione che ne dava già nel 1938 *L'Alternative*: «Le voilà, le vrai Premier moteur, ou plutôt le premier mouvement, tout efférent, centrifuge, amoureux, et si pur d'arrière-pensées qu'on ose à peine y croire!»¹⁵¹⁵

Alla luce di ciò, allora, si capisce perché Jankélévitch guardi alla compiacenza come a ciò che corrompe la purezza dell'uomo¹⁵¹⁶. Essa è quel principio di staticità, quella

¹⁵¹¹ *Le Paradoxe de la morale*, cit., p. 180; trad. it. cit., p. 201.

¹⁵¹² Cfr. *Le Pur et l'Impur*, cit., p. 299; trad. it. cit., p. 219, dove l'Assoluto è detto «efférence purement gratuite et absolument positive».

¹⁵¹³ *Ibidem*. Cfr. anche *Le sérieux de l'intention*, cit., p. 146.

¹⁵¹⁴ *Le sérieux de l'intention*, cit., p. 162.

¹⁵¹⁵ *L'Alternative*, cit., p. 59.

¹⁵¹⁶ Cfr. *L'austérité et la vie morale*, in *Philosophie morale*, cit., p. 546. Cfr. anche *L'austérité et le mythe de la pureté morale*, cit., p. 90.

forza di gravitazione¹⁵¹⁷ che, come un'ombra proiettata all'indietro¹⁵¹⁸, interviene a controbilanciare la dinamicità dell'atto¹⁵¹⁹ facendo sì che l'efferenza del fare «s'arrondit dans l'acte accompli»¹⁵²⁰:

Car c'est cela, la, complaisance : [...] jouir d'être simultanément agent et patient, voir et être vu en se sentant vu, en se voyant vu, parler en s'écoutant parler et s'offrir soi-même à soi-même le spectacle ou l'audition de sa propre existence [...] ¹⁵²¹.

Dunque, è proprio a partire da questa connessione tra riflessione e compiacenza e dall'interpretazione di tale connessione come ciò che altera il moto centrifugo del fare che Jankélévitch, di nuovo sulla scia di Plotino¹⁵²² e Fénelon¹⁵²³, parla della purezza nei termini di «oubli de soi-même»¹⁵²⁴: non solo, secondo quanto sancisce quell'alternativa tra coscienza e purezza di cui si è detto, l'uomo puro non può mai dire di sé *Purus sum*¹⁵²⁵, ma, a rigore, non deve nemmeno volerlo dire. Per poter essere puro, cioè, l'uomo deve rinunciare a rivolgere il proprio sguardo su di sé. Il che si comprende perfettamente alla luce delle riflessioni di *Philosophie première*: se la purezza è quella dell'Assoluto e se l'Assoluto è l'operazione che «pose l'être de l'autre [...] et nie son être propre»¹⁵²⁶, allo stesso modo, l'uomo sarà puro quando riprodurrà la stessa

¹⁵¹⁷ Cfr. *L'austérité et le mythe de la pureté morale*, cit., p. 17.

¹⁵¹⁸ L'immagine dell'ombra è esplicitamente utilizzata da Jankélévitch ne *L'Alternative* (cfr. *L'Alternative*, cit., p. 4).

¹⁵¹⁹ Cfr. *L'innocence et la méchanceté*, cit., p. 256, dove Jankélévitch parla della compiacenza in questi termini: «[...] la complaisance menaçante qui à minute fascine le bon mouvement et fait tourbillonner l'élan centrifuge de l'amour». A partire da qui, allora, Jankélévitch pensa la compiacenza anche come principio di perversione, secondo l'etimologia latina del termine (cfr. *ivi*, p. 303).

¹⁵²⁰ *Le sérieux de l'intention*, cit., p. 159. Cfr. anche *L'innocence et la méchanceté*, cit., pp. 363, 387. Cfr. anche *L'austérité et le mythe de la pureté morale*, cit., p. 99.

¹⁵²¹ *L'innocence et la méchanceté*, cit., p. 382. Cfr. anche *Le Pur et l'Impur*, cit., p. 305; trad. it. cit., p. 224.

¹⁵²² Già nel *mémoire* del 1924 Jankélévitch evidenzia l'importanza della «négation de soi» all'interno della filosofia neoplatonica (cfr. *Plotin. "Enneades" I, 3. Sur la dialectique*, cit., p. 40).

¹⁵²³ Cfr. FÉNELON, *Sur le pur amour*, in *Œuvres*, cit., tome I, pp. 667, 669, 670. Cfr. anche FÉNELON, *Explication des articles d'Issy*, cit., pp. 19-26, 28-29. Cfr. anche J. LE BRUN, *Le pur amour de Platon à Lacan*, cit., pp. 38-41, 182-183.

¹⁵²⁴ *L'austérité et le mythe de la pureté morale*, cit., pp. 116, 144. Cfr. anche *Les vertus et l'amour*, tome 2, cit., p. 8; Cfr. anche *Le Pur et l'Impur*, cit., p. 293; trad. it. cit., p. 215. Cfr. anche *Le Paradoxe de la morale*, p. 186; trad. it. cit., p. 209.

¹⁵²⁵ Cfr. *Le Pur et l'Impur*, cit., p. 6; trad. it. cit., p. 3.

¹⁵²⁶ *Philosophie première*, cit., p. 183.

dinamica, cioè quando si dimenticherà di sé, dove questo dimenticarsi deve essere inteso come un «renoncement à soi»¹⁵²⁷. Il fondamento propriamente metafisico a partire dal quale Jankélévitch penserà il sacrificio come l'atto umano più prossimo all'Assoluto si trova già qui, in questo risalire controcorrente che il *Traité des vertus* annuncia, che *Philosophie première* fonda e che *Le Pur et l'Impur* riprende.

In conclusione, allora, si capisce perché la purezza come innocenza, che coincide con il significato propriamente morale del termine *pureté* nella filosofia jankélévitchiana, sia una purezza non derivabile né da una purificazione scalare che andrebbe progressivamente ad epurare quanto di impuro c'è nell'uomo fino ad ottenere quella completa separazione che la filosofia greca – e in particolare platonico-plotiniana – ha espresso mediante il verbo greco φεύγειν, né tantomeno da riti di purificazione che individuerebbero la soluzione per l'impurità in un principio estrinseco – come ad esempio il fuoco purificatore delle pratiche rituali della Grecia antica cui Jankélévitch allude, probabilmente attraverso la mediazione di Moulinier¹⁵²⁸. Tutto al contrario, la dottrina jankélévitchiana della purezza come purificazione viene a delineare la fisionomia dell'uomo come un «être impur sur un fond de pureté»¹⁵²⁹: l'uomo è un essere per il quale la purezza è una *vocazione*, benché una vocazione tutta «infralapsaire»¹⁵³⁰. Se della purezza jankélévitchiana si può dire che coincide con la purificazione, lo si può fare a patto di intendere questa purificazione come una vera e propria «sublimation»¹⁵³¹, come una «transfiguration surnaturelle»¹⁵³² che consiste nel ritrovare quell'innocenza del cuore di cui si è detto. In definitiva, cioè, dicendo che per Jankélévitch la sola purezza accessibile alla creatura è la purificazione¹⁵³³ si intende che

¹⁵²⁷ *Le sérieux de l'intention*, cit., p. 220. Cfr. anche *Les vertus et l'amour*, tome 1, cit., p. 379. Cfr. anche *L'innocence et la méchanceté*, cit., p. 344.

¹⁵²⁸ Cfr. *Le Mal*, in *Philosophie morale*, cit., pp. 298, 361; trad. it. cit., pp. 7, 83; cfr. *Le sérieux de l'intention*, p. 167; cfr. *Les vertus et l'amour*, tome 1, p. 310; cfr. *L'innocence et la méchanceté*, pp. 49, 332, 338; cfr. *La mauvaise conscience*, in *Philosophie morale*, cit., pp. 122, 127; trad. it. cit., pp. 140, 146; cfr. *L'austérité et le mythe de la pureté morale*, pp. 25, 130; cfr. *Le Pur et l'Impur*, p. 57, 274; trad. it., p. 41, 201; cfr. *L'aventure, l'ennui, le sérieux*, in *Philosophie morale*, cit., p. 926; trad. it. cit., p. 115.

¹⁵²⁹ *Le sérieux de l'intention*, p. 59. Cfr. anche *Le Mal*, in *Philosophie morale*, cit., p. 298; trad. it. cit., p. 7.

¹⁵³⁰ *L'innocence et la méchanceté*, cit., p. 436. Cfr. anche *ivi*, pp. 6, 149, 388.

¹⁵³¹ *Ivi*, p. 453. Interessante segnalare che lo stesso termine ritorna in Jean Guilton per nominare, in positivo, la purezza. Cfr. J. GUITTON, *Il puro e l'impuro*, cit., pp. 37-66.

¹⁵³² *Le Pur et l'Impur*, cit., p. 288; trad. it. cit., p. 212.

¹⁵³³ Cfr. *ivi*, pp. 276, 286; trad. it. cit., pp. 202, 210.

la sola purezza possibile per l'uomo costitutivamente impuro è quella *conversione* di tutta l'anima, quell'ἐπιστροφή che si compie ζύν ὅλη τῆ ψυχῆ – come dice Jankélévitch citando la *Repubblica* platonica¹⁵³⁴, a sua volta ripresa da Bergson¹⁵³⁵ – e che permane nei testi jankélévitchiani come un *leitmotiv* dal 1949¹⁵³⁶ al 1981. Tale conversione, si vedrà, non è altro che la trasfigurazione ad opera dell'amore.

3.2.2. La purezza dell'amore

Una volta chiarita la differenza tra la purificazione jankélévitchiana e ogni forma di epurazione-purgazione, rimangono ancora due passi da compiere per mostrare in che senso la dialettica puro-impuro risponda alla domanda fondamentale della filosofia morale di Jankélévitch.

Innanzitutto, si tratta di nominare il contenuto specifico, per così dire, di quella purificazione di cui l'*innocence ultérieure* è la forma; ovvero si tratta di esplicitare che il discorso jankélévitchiano a proposito della purezza del cuore trova la sua diretta applicazione e il suo inveramento in quello sull'amore: la creatura attinge la *pureté* quando ama, così che si può veramente dire che la sola purezza per l'uomo è quella dell'amore. Nello specifico, si mostrerà che l'argomento jankélévitchiano si fonda su una duplice accezione del complemento di specificazione *dell'amore*, il quale deve essere inteso, contestualmente, come genitivo soggettivo e come genitivo oggettivo: l'amore è ciò che rende l'uomo puro, nel senso della purezza-innocenza di cui si è detto,

¹⁵³⁴ PLATONE, *Repubblica* VII 518 c. Cfr. anche *Simposio* 196 a 1- 5.

¹⁵³⁵ *Essai surs les donnés immédiates de la conscience*, in *Œuvres*, cit., p. 111.

¹⁵³⁶ La nozione di conversione diventa centrale con la prima edizione del *Traité des vertus* e rimane tale anche nella seconda edizione (cfr. per esempio *Traité des vertus*, 1949, cit., pp. 45, 289; cfr. anche *Le sérieux de l'intention*, cit., p. 122; cfr. *Les vertus et l'amour*, tome 1, cit., p. 274; cfr. *Les vertus et l'amour*, tome 2, cit., p. 137). Nel 1954, poi, viene ripresa da due testi. Innanzitutto, da *L'austérité et le mythe de la pureté morale* che la declina secondo quel significato morale che si andrà ora a esplicitare (cfr. *L'austérité et le mythe de la pureté morale*, cit., pp. 25, 144). In secondo luogo, da *Philosophie première* che parla di conversione per designare quel salto nella filosofia prima di cui si è detto (cfr. *Philosophie première*, cit., pp. 29, 58, 59, 110, 118, 200, 250). La centralità è riconfermata anche nel 1959: nella seconda edizione dell'*Henri Bergson*, Jankélévitch aggiunge una conclusione non presente nel 1931 e le attribuisce proprio il titolo «Avec l'âme toute entière» (cfr. *Henri Bergson*, 1959, cit., pp. 286-196; trad. it. cit., pp. 361-374). Infine, anche nel 1981, la nozione di conversione occupa un posto decisivo in *Le Paradoxe de la morale* (cfr. *Le Paradoxe de la morale*, pp. 64-65; trad. it. cit., pp. 72-73).

solo se è a sua volta puro, nel significato di esente da mescolanza e, nello specifico, di esente da ogni riflessività. Infine, una volta illustrata la logica paradossale dell'amore, sarà il momento di presentare l'esito ultimo cui essa conduce, cioè presentare l'atto in cui tale approssimazione all'Assoluto trova il suo più alto compimento: il sacrificio.

Per iniziare, è fondamentale introdurre un punto chiave nella costruzione della filosofia jankélévitchiana della purezza e dell'impurità. Chiarito infatti che la purificazione designa l'itinerario lungo il quale l'impurità si converte in purezza e chiarito che questa purezza costituisce una meta raggiungibile *a partire* dall'impurità e non *a prescindere* da essa, rimane ancora da rispondere a una domanda essenziale: quando tale purezza diviene effettiva?

È a partire da questo interrogativo che una serie di testi jankélévitchiani istituiscono la coincidenza tra purezza e amore, coincidenza che permette, da un lato, di dimostrare incontrovertibilmente che la domanda chiave della morale jankélévitchiana è proprio quella domanda metafisica di cui si è detto e, dall'altro, di esplicitare la ragione in virtù della quale Jankélévitch conclude che la purezza del cuore, il cui altro nome è *innocence*, è l'*événement* che ha nell'amore il luogo della sua definitiva realizzazione.

Per comprendere il senso di questo percorso occorre guardare innanzitutto all'ultimo capitolo di *Le Pur et l'Impur* che, proponendo un approfondito lavoro di analisi a proposito della *pureté du cœur*, conduce, attraverso la mediazione di Fénelon da un lato e di San Paolo dall'altra, alla seguente conclusione:

l'amour pur (et l'amour peut-il être autre chose que pur?) c'est la pureté elle-même, la pureté aimante! Le mouvement vers la pureté est la pureté elle-même: *il n'y a pas pour l'homme d'autre pureté que l'amour*¹⁵³⁷.

È quanto ribadisce la seconda edizione del *Traité des vertus* in questi termini: «ce n'est pas l'amour qui vient d'un cœur pur, c'est plutôt le cœur impur qui est purifié par l'amour: car l'amour purifiant, justifiant, sanctifiant est le principe de toute pureté»¹⁵³⁸.

Ed è quanto annunciava già, nel 1954, *L'austérité et le mythe de la pureté morale* quando, nella conclusione, fa coincidere amore e purificazione:

¹⁵³⁷ *Le Pur et l'Impur*, cit., pp. 301, 302; trad. it. cit., p. 221, corsivo mio. Per una presentazione generale del tema, cfr. L. T. SOMME, *L'amour pur dans la philosophie de Vladimir Jankélévitch*, in «Bulletin de Littérature Ecclésiastique» CVII/2, avril-juin 2006, pp. 125-142.

¹⁵³⁸ *Les vertus et l'amour*, tome 2, cit., p. 173. Cfr. anche *ivi*, p. 351. Si tratta di un passo non presente nella prima edizione del 1949.

L'amour seul est vraiment Katharsis, c'est-à-dire, au sens des mystiques, soudaine purification, purification aimante, et non pas laborieuse épuration ou dépuración; – car celle-ci ne nous donnerait jamais que des variétés de l'impur, des mixtures plus ou moins heureuses, mais toujours des mélanges. Seule la purification est capable de terminer notre recherche, et de nous transporter décisivement, au moins pendant un instant joyeux, dans un autre ordre¹⁵³⁹.

Ora, tutte queste affermazioni devono essere lette in connessione con una serie di passi jankélévitchiani che presentano l'amore come l'atto umano che riproduce, per quanto possibile nell'ordine della creaturalità, la profusione creatrice dell'Assoluto: «[...] l'homme, dans l'amour, recommence l'acte du commencement, recrée le geste créateur du Bien»¹⁵⁴⁰. È quanto affermano con grande chiarezza soprattutto le pagine di *Philosophie première* che definiscono l'amore come «le point de tangence de l'âme avec l'absolu»¹⁵⁴¹ – o anche come «une image de cette inapprochable, de cette inépuisable profusion qui est aussi une effusion sans être ni avoir»¹⁵⁴² – e, conseguentemente, descrivono l'uomo in questi termini:

la quoddité diminutive refait [...] l'acte miraculeux de la grande quoddité primordiale: à la cime de l'intervalle le demi-dieu accomplit la reposition instantanée d'une création éternelle qui est pur Faire-être et pur amour¹⁵⁴³.

Infine, è quanto si legge, a distanza di sei anni da *Philosophie première*, anche nell'ultimo capitolo di *Le Pur et l'Impur*:

l'amour en cela, l'amour qui est faire-être retrouve le mouvement fondateur et primordial de l'initiative créatrice; l'amour innocent et génial refait pour son compte le premier mouvement, le mouvement spontané, le bon mouvement originel qui pose l'être mitoyen; il recommence donc à tout instant, mais en petit, la grande improvisation cosmogonique¹⁵⁴⁴.

¹⁵³⁹ *L'austérité et le mythe de la pureté morale*, cit., p. 144. Cfr. anche *ivi*, p. 143.

¹⁵⁴⁰ *L'innocence et la méchanceté*, cit., p. 309. Cfr. anche *ivi*, p. 401, dove Jankélévitch afferma: «Elle refait, en choisissant l'Autre pour l'aimer, l'acte autothétique de l'Absolu qui se choisit lui-même».

¹⁵⁴¹ *Philosophie première*, cit., p. 244.

¹⁵⁴² *Ivi*, p. 105.

¹⁵⁴³ *Ivi*, p. 249.

¹⁵⁴⁴ *Le Pur et l'Impur*, cit., pp. 306; trad. it. cit., p. 225.

Il fatto, allora, che Jankélévitch faccia coincidere amore e purezza, affermando che la sola purezza per l'uomo è l'amore, e il fatto che presenti l'amore come l'atto umano che più riproduce l'Atto originario dimostra inconfutabilmente quanto si era annunciato a partire dalla domanda di *Philosophie première* circa la possibilità per l'uomo di prolungare la creazione: dimostra che l'interrogativo della morale jankélévitchiana è un interrogativo metafisico in senso stretto e che la dialettica puro-impuro è la via attraverso la quale Jankélévitch elabora la propria risposta al problema della relazione tra Assoluto e relativo.

D'altro canto, una conferma indiretta viene anche dalla vicinanza terminologica¹⁵⁴⁵ riscontrabile tra i passi di *Philosophie première* che delineano la fisionomia dell'Atto puro e quelli del *Traité des vertus* a proposito dell'amore: anche da un punto di vista lessicale Jankélévitch suggerisce che il nucleo della questione su *pureté* e *impureté* risiede in quell'interrogativo metafisico di cui si è detto.

E tuttavia l'aver dimostrato che la problematica del puro e dell'impuro è di natura metafisico-morale è solo il primo passo per comprendere il senso dell'identificazione amore-*pureté* che costituisce il cuore della filosofia jankélévitchiana su *pur* e *impur*. Rimane infatti da chiarire per quali ragioni l'amore è presentato come il punto di massima approssimazione della creatura al Creatore.

A un primo livello di spiegazione, si colloca senza dubbio l'influenza di quella serie di autori che costituiscono le fonti principali a cui attinge Jankélévitch pressoché ininterrottamente, dagli scritti giovanili fino alla maturità. Basti pensare al fatto che già nel 1924 Jankélévitch dedica una parte consistente del suo *mémoire* su Plotino al ruolo di *Eros* nella *Enneadi* e, nello specifico, in *Enneadi* I, 3. Nel farlo, non manca di istituire un confronto anche con la dottrina del *Simposio* e più in generale dei dialoghi platonici, dottrina che, analizzata anche attraverso la mediazione del testo capitale di Léon Robin *La Théorie platonicienne de l'amour*¹⁵⁴⁶, rimane uno dei riferimenti costanti di Jankélévitch anche nelle opere della maturità¹⁵⁴⁷.

¹⁵⁴⁵ Per esempio, Jankélévitch parla dell'amore nei termini di una spontaneità e di una generosità, proprio come ha fatto in *Philosophie première* per l'Assoluto (cfr. *Les vertus et l'amour*, tome 2, p. 317; *L'innocence et la méchanceté*, pp. 266, 399, 401, 408; cfr. *La mauvaise conscience*, in *Philosophie morale*, cit., pp. 199-200; trad. it. cit., p. 235).

¹⁵⁴⁶ Cfr. Plotin. "Enneades" I, 3. *Sur la dialectique*, pp. 42, 47. Cfr. anche *L'austérité et le mythe de la pureté morale*, p. 54, dove Jankélévitch rimanda a Simposio 223 d e, nel farlo, dichiara

A ciò si aggiunge poi l'influenza esercitata dalla filosofia bergsoniana da un lato e da quella schellinghiana dall'altro: le pagine de *L'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*¹⁵⁴⁸ e quelle della seconda edizione dell'*Henri Bergson*¹⁵⁴⁹ dedicate specificatamente a *Les Deux sources de la morale et de la religion* ne sono la più viva testimonianza.

Infine, non meno centrale è la frequentazione con testi come il *Traité de l'amour de Dieu* di Saint François de Sales, l'*Explication des maximes des saints* e i vari testi spirituali raccolti nelle *Instructions et avis sur divers points de la morale et de la perfection chrétienne* di Fénelon, e ancora *La pureté du cœur* di Kierkegaard.

A un secondo e più profondo livello, invece, si collocano una serie di ragioni teoretiche per cui è nell'amore che l'uomo si fa simile all'Assoluto.

Innanzitutto, va chiarito che l'amore cui pensa Jankélévitch non ha niente a che vedere con la dimensione sentimentalistica. Tutto al contrario. Seguendo la lezione di *Enneadi* III, 5 in cui Plotino esclude che *Eros* sia una passione (πάθος¹⁵⁵⁰) e lo definisce invece come un'ἐνέργεια πρὸς τὸ ἀγαθόν¹⁵⁵¹, Jankélévitch chiarisce che l'amore appartiene all'ordine del fare. È quanto afferma l'ultimo capitolo di *Le Pur et l'Impur* che, rifacendosi alla descrizione platonica di *Simposio* 202-204, pone l'accento su quelle che Jankélévitch individua come le quattro ambiguità principali dell'*Eros* platonico: *Eros* è sia felice che infelice, è intermedio tra la *Sophia* divina e la nescienza umana, non è né bello né brutto e, infine, è «celui qui n'est ni Etre ni Non-être»¹⁵⁵² e che «est tout entier occupé à Faire»¹⁵⁵³. Ed è sul finire di questa presentazione che Jankélévitch aggiunge una chiosa decisiva: delle quattro caratteristiche di *Eros*, «la quatrième est la clef de toutes les autres»¹⁵⁵⁴.

esplicitamente la mediazione di Robin. Cfr. anche *Le Pur et l'Impur*, cit., p. 297; trad. it. cit., p. 217.

¹⁵⁴⁷ Cfr. *Philosophie première*, cit., pp. 231, 233. Cfr. anche *Le Pur et l'Impur*, cit., pp. 295-297, 305-306; trad. it., pp. 216, 217, 224, 225.

¹⁵⁴⁸ Cfr. *L'Odyssée*, cit., pp. 91, 168, 251, 298, 333, 354.

¹⁵⁴⁹ Cfr. *Henri Bergson*, 1959, pp. 186, 242; trad. it. cit., pp. 238, 308.

¹⁵⁵⁰ PLOTINO, *Enneadi* III, 5, 7; trad. it., p. 425.

¹⁵⁵¹ PLOTINO, *Enneadi* III, 5, 9; trad. it., p. 429.

¹⁵⁵² *Le Pur et l'Impur*, cit., p. 297; trad. it. cit., p. 218.

¹⁵⁵³ *Ibidem*.

¹⁵⁵⁴ *Ibidem*.

La stessa idea ritorna, ancora più chiaramente, nel *Traité des vertus* dove Jankélévitch esplicita, seguendo questa volta la lezione di Saint François de Sales¹⁵⁵⁵, che l'amore cui sta pensando ha a che fare con una disposizione attiva e volontaria del soggetto¹⁵⁵⁶:

Cet amour absolument bon et dont la valeur ne dépend plus de la chose aimée est justement la Charité, qui n'est pas un sentiment, ni une fonction, mai un certain rapport entre tous les sentiments et une figure de la personne totale; une qualité de la libre volonté¹⁵⁵⁷.

A questo primo carattere, se ne aggiunge un altro: l'amore appartiene a quell'ordine specifico del fare che è il far-essere. Se certamente non è *faire-être* nel medesimo senso in cui lo è il Fare originario che inventa dal *rien* le esistenze e le essenze, tuttavia, l'amore lo è almeno in due sensi derivati. Primariamente, è far-essere in quanto è teso alla procreazione, cioè in quanto è «absorbé corps et âme dans la féconde besogne de engendrement»¹⁵⁵⁸ ed è orientato da quella «vertu procréatrice»¹⁵⁵⁹ che «à travers l'aimé [...] prédit le pas-encore de enfant»¹⁵⁶⁰ e «l'avenir de la progéniture»¹⁵⁶¹.

In un secondo senso, che è quello più lato ma anche quello su cui ritornano maggiormente i testi jankélévitchiani, l'amore è *far-essere* in quanto è l'atto mediante il quale l'amante conferisce valore all'amato. All'esatto opposto di ogni teoria secondo cui l'amore si muoverebbe in direzione di un amato di cui riconosce preventivamente il valore, al punto che sarebbe questo stesso riconoscimento a suscitane l'attrattiva, Jankélévitch pensa l'amore come l'atto che fonda l'amabilità di ciò a cui si rivolge: l'amato vale perché lo si ama e non al contrario lo si ama perché vale¹⁵⁶². È allora a

¹⁵⁵⁵ Cfr. per esempio F. DE SALES, *Traité de l'amour de Dieu*, in *Œuvres*, Jacques Dallin, Paris 1647, tome I; trad. it. *Trattato dell'amore di Dio*, in *Opere complete*, tomo 4, a cura di G. Gioia, Città Nuova, Roma 2011, pp. 140-141.

¹⁵⁵⁶ Si colloca qui uno dei punti di massima distanza tra Jankélévitch e Fénelon per il quale il puro amore è uno stato di passività.

¹⁵⁵⁷ *Les vertus et l'amour*, tome 1, cit., p. 12.

¹⁵⁵⁸ *Le Pur et l'Impur*, cit., p. 306; trad. it. cit., p. 225.

¹⁵⁵⁹ *Ivi*, p. 313; trad. it. cit., p. 230. È quella su cui si sofferma anche *Philosophie première*, benché nel 1954 Jankélévitch impieghi l'immagine della procreazione per sottolineare l'abisso che separa il Fare come invenzione dal *rien* e il fare come invenzione dal *néant* (cfr. *Philosophie première*, cit., p. 219).

¹⁵⁶⁰ *Le Pur et l'Impur*, cit., p. 313; trad. it. cit., p. 230.

¹⁵⁶¹ *Ibidem*.

¹⁵⁶² Cfr. *Les vertus et l'amour*, tome 2, cit., pp. 84, 140, 172, 207, 213, 214; cfr. *L'innocence et la méchanceté*, cit., pp. 20, 21, 76, 77, 162, 309.

partire da questa istituzione del valore dell'amato che tutti gli altri valori acquisiscono il loro senso e, contemporaneamente, il loro limite: dire la verità sarà effettivamente doveroso solo se l'esigenza della sincerità è guidata a sua volta dall'interesse per il bene dell'altra persona¹⁵⁶³. L'assolutismo della verità e l'incondizionatezza del vero professati da Agostino e da Kant, allora, sono rifiutati da Jankélévitch proprio in nome dello statuto sopra-valoriale dell'amore. L'unico purismo ammissibile per Jankélévitch è «le purisme de l'amour»¹⁵⁶⁴: solo l'amore vale incondizionatamente. E questo perché l'amore, fonte di ogni altro valore, non è a sua volta vincolato a nulla. L'amore, infatti, nel suo dirigersi all'altro e nel suo farlo-essere come *amatum* e, dunque, come *amabilis* è del tutto senza ragioni: è solo l'effettività dell'amore, il suo essere un amore in atto che istituisce, retrospettivamente, le ragioni del suo esercizio¹⁵⁶⁵. Per tutti questi aspetti, l'amore è, in definitiva, la miniatura di quell'improvvisazione divina che *Philosophie première* ha descritto nei termini di un'invenzione radicale che, non vincolata a nulla, opera in totale «absence de raison»¹⁵⁶⁶ e, così facendo, «crée lui-même la valeur qu'il donne, et la crée non pour la donner, mais en la donnant»¹⁵⁶⁷.

A tutto ciò si aggiunge poi il fatto che, in questo rivolgersi all'altro facendolo essere, l'amore diventa un vero e proprio unirsi all'altro dimenticando sé: è nell'amore – a condizione, si vedrà, che esso sia puro – che è ridotto al minimo quel *choc en retour* che contraddistingue il fare relativo come fare impuro e che lo separa radicalmente dal Fare originario. È quanto Jankélévitch formula già nel 1938 quando, ne *L'Alternative*, definisce l'amore come «pur mouvement»¹⁵⁶⁸ ed è quanto riprende, significativamente,

¹⁵⁶³ Cfr. *Les vertus et l'amour*, tome 1, cit., p. 257. Il ragionamento che fa valere Jankélévitch è il medesimo che si è illustrato a proposito dell'impurità: si tratta non di mentire per volontà antecedente, ma di accettare la menzogna di volontà conseguente per amore dell'altra persona.

¹⁵⁶⁴ *Les vertus et l'amour*, tome 2, cit., p. 349. Cfr. anche *Les vertus et l'amour*, tome 1, cit., p. 281. Cfr. *Le Pur et l'Impur*, cit., p. 301; trad. it. cit., p. 221.

¹⁵⁶⁵ Cfr. *Les vertus et l'amour*, tome 2, cit., pp. 142, 217, 220, 228, 230, 234, 235, 244, 250; cfr. *L'innocence et la méchanceté*, cit., pp. 167, 400; cfr. *Le Paradoxe de la morale*, cit., p. 177; trad. it. cit., p. 197. È per questo che Jankélévitch non condivide uno degli assunti di fondo della posizione di Fénelon secondo cui l'amore più puro e perfetto è quello che ha per oggetto Dio. In questo caso, l'amore per Dio si rivolgerebbe al massimamente amabile, così che tale amore avrebbe delle ragioni per esercitarsi (cfr. *Les vertus et l'amour*, tome 2, cit., pp. 202, 208; cfr. anche *L'austérité et le mythe de la pureté morale*, cit., p. 143).

¹⁵⁶⁶ *Philosophie première*, cit., p. 229.

¹⁵⁶⁷ *Ivi*, p. 221.

¹⁵⁶⁸ *L'Alternative*, cit., p. 64. Cfr. anche *Les vertus et l'amour*, tome 2, cit., pp. 262, 265.

in *Philosophie première* quando presenta l'amore come l'atto mediante il quale l'amante «s'unit avec la présence aimée dans la totale *désappropriation de soi*»¹⁵⁶⁹.

Ecco allora che diviene possibile rispondere all'interrogativo da cui si era partiti all'inizio del presente paragrafo: è nell'amore che diviene effettiva l'innocenza, ovvero quella *préconscience*, quell'«aveuglement lucide»¹⁵⁷⁰ del *Traité des vertus* su cui torna, nel 1960, *Le Pur et l'Impur* quando parla di «clairvoyance extatique et hallucinatoire qui nous confère, dans l'instant, un pouvoir presque surnaturel de *ne pas penser à soi*»¹⁵⁷¹. D'altro canto, è Jankélévitch stesso a istituire una diretta connessione tra amore e innocenza proprio in una pagina del *Traité des vertus* in cui si legge che «l'innocence ultérieure est la cité céleste de la deuxième personne, qui est le partenaire d'amour et de grâce»¹⁵⁷².

Ora, questa interdipendenza tra amore e innocenza diviene l'occasione per mettere a fuoco un punto decisivo che si è annunciato, ma non ancora sufficientemente chiarito: il fare umano che più riproduce il Fare assoluto e che, dunque, purifica l'uomo è l'amore puro. In altri termini, Jankélévitch sta pensando una vera e propria circolarità tra innocenza e amore: si è innocenti quando si ama di amore innocente. A dimostrare che la circolarità costituisce la differenza specifica della relazione tra amore e innocenza, è il fatto che, nel delineare la fisionomia dell'amore secondo i caratteri che si sono ora ricostruiti, Jankélévitch pone costantemente l'accento su un aspetto decisivo: l'amore è atto valorizzante che si dirige all'amato senza ragioni e, nel farlo, genera nell'amante una vera e propria *désappropriation de soi* solo se è un amore non chiuso in se stesso e privo di *arrière-pensées*.

Che questa sia la direzione perseguita da Jankélévitch è testimoniato dal fatto che tutti i testi che presentano l'amore come la vera purezza mettono in campo la medesima idea di ripiegamento che si è vista costituire il punto nevralgico della teoria dell'innocenza e la mettono in campo almeno su due piani differenti.

Innanzitutto, a un primo e più fondamentale livello, il non ripiegamento dell'amore su di sé è presentato da Jankélévitch come assenza di *philautie*: l'amore è purificatore solo se è efferenza rivolta all'amato, cioè se è amore che ama qualcuno e non amore che

¹⁵⁶⁹ *Philosophie première*, cit., p. 247, corsivo mio.

¹⁵⁷⁰ *Les vertus et l'amour*, tome 2, cit., p. 145.

¹⁵⁷¹ *Le Pur et l'Impur*, cit., p. 298; trad. it. cit., p. 219, corsivo mio.

¹⁵⁷² *L'innocence et la méchanceté*, cit., p. 398.

ama se stesso. È quanto Jankélévitch sottolinea ripetutamente già nel *Traité des vertus* quando, facendo riferimento alla pura estroversione dell'Assoluto e anticipando quanto dirà più esplicitamente *Philosophie première*, afferma:

le mercenaire est donc frivole qui prétend être aimé sans aimer, ou croit aimer sans aimer personne en particulier, ou veut s'aimer lui-même: il s'enlise dans le *passif* du φιλεῖσθαι ou dans l'*intransitif* du φιλεῖν ou dans le *réflexif* de la «philautie»; et le pur amant est sérieux, qui s'absorbe dans le complément direct, particulier et objectif de son amour¹⁵⁷³.

Come dimostrano queste righe e i numerosi altri passi che si potrebbero citare a proposito della filautia come ciò che inficia la purezza dell'amore in quanto principio che ne altera la vocazione all'alterità, Jankélévitch sta facendo proprio un argomento cardine della dottrina di Saint François de Sales e di Fénelon sulla purezza. È, infatti, nel nono paragrafo del nono capitolo del *Traité de l'amour de Dieu* – paragrafo che Jankélévitch cita espressamente¹⁵⁷⁴ e che non a caso è intitolato *Comme la pureté de l'indifférence se doit pratiquer és actions de l'amour sacré* – che Saint François de Sales, parlando dell'amore per Dio, afferma¹⁵⁷⁵:

Et c'est là le sujet du change; car en lieu d'aimer ce saint amour parce qu'il tend à Dieu qui est l'aimé, nous l'aimons parce qu'il procède de nous qui sommes les amants. Or, qui ne voit qu'ainsi faisant ce n'est plus Dieu que nous cherchons, ainsi que nous revenons à nous mêmes, *aimant l'amour en lieu d'aimer le Bien-aimé*; aimant, dis-je, cet amour, non pour le bon plaisir et contentement de Dieu, mais pour le plaisir et contentement que nous en tirons nous mêmes¹⁵⁷⁶.

È questo discorso sulla filautia, allora, che permette di illuminare di riflesso il motivo per cui Jankélévitch, nel presentare l'innocenza come una coincidenza *immediata* con sé, ha condannato ogni forma di chiusura in se stessi derivante dalla *réflexion*: è perché

¹⁵⁷³ *Ivi*, p. 408. Cfr. *ivi*, p. 407.

¹⁵⁷⁴ Cfr. *ivi*, p. 407. Jankélévitch rimanda anche al decimo capitolo dell'opuscolo *Le Gnostique de saint Clément d'Alexandrie* e alla *Lettre de Monseigneur l'archevêque duc de Cambrai à Monseigneur l'évêque de Meaux sur la charité* di Fénelon.

¹⁵⁷⁵ Jankélévitch, che ben conosce questo passo di Saint François de Sales al quale non manca di rimandare direttamente, recupera il nucleo centrale dell'argomento senza riprendere il riferimento all'amore per Dio che, come si è già sottolineato alla nota 1565, non costituisce ai suoi occhi il prototipo dell'amore puro.

¹⁵⁷⁶ *Traité de l'amour de Dieu*, in *Œuvres*, t. I, cit. p. 249; trad. it., p. 507. Da confrontare con *L'innocence et la méchanceté*, cit., p. 164.

la vocazione dell'amore è l'alterità e perché l'amore è la vera purezza che tale chiusura non può che essere sinonimo di impurità. La riflessione, cioè, e la conseguente *fermeture* che ne deriverebbe, è l'elemento che, mescolato all'amore, lo rende impuro in quanto è ciò che ne altera la logica interna: la riflessione trasforma l'ispirazione dell'amore da dialogica qual è a monologica o, meglio ancora, la converte in un vero e proprio soliloquio in cui al *Toi* della seconda persona si sostituisce il *Soi* riflessivo della prima:

[...] l'amour étant fait non pour s'aimer lui-même d'un amour avorté et contre-nature, d'un amour honteux, d'un amour noir, mais pour aimer sa bien-aimée d'un amour réussi; l'amour qui revient sur soi en refermant le cercle est un morne raté de l'amour [...]¹⁵⁷⁷.

E tuttavia, precisa Jankélévitch, questa alterazione ad opera della filautia è «un instinct»¹⁵⁷⁸ e lo è proprio per il fatto che l'uomo è naturalmente centrato su se stesso, naturalmente rimandato a sé per il solo fatto di essere dotato di un corpo, cioè di un centro prospettico, e di una coscienza, cioè di un dinamismo spirituale che gli consente di prendere ad oggetto se stesso e il proprio agire.

Visti i nessi tra corporeità e impurità e tra coscienza e impurità di cui si è detto, ciò significa, allora, che, sintetizzando, la filautia è un istinto perché l'uomo è un essere impuro. D'altro canto è la stessa metafisica della creazione che riconferma indirettamente questa equivalenza tra filautia e impurità: le pagine di *Philosophie première* che delineano la fisionomia dell'Assoluto lo fanno nei termini di una spontaneità del tutto priva di riflessione, cioè estranea a ogni φιλεῖν che abbia per complemento diretto l'αὐτός¹⁵⁷⁹. Anche attraverso il discorso sulla filautia e sul conseguente nesso con l'impurità, in definitiva, viene confermata l'idea per cui la sola purezza accessibile alla creatura è, in realtà, una purificazione: se l'amore è la sola purezza e se l'amore è lo sforzo per trascendere questa legge naturale di gravitazione che spinge l'uomo a *s'écraser sur soi-même*, allora, *pureté* e *purification* non possono che coincidere.

¹⁵⁷⁷ *Le Pur et l'Impur*, cit., p. 307; trad. it. cit., p. 226. Cfr. anche *ivi*, pp. 73, 268, 313; trad. it. cit., pp. 53, 196-197, 230. Cfr. anche *La mauvaise conscience*, in *Philosophie morale*, cit., p. 195; trad. it. cit., p. 230.

¹⁵⁷⁸ *L'austérité et le mythe de la pureté morale*, cit., p. 143. Cfr. anche *Le Paradoxe de la morale*, cit., p. 106; trad. it. cit., p. 119.

¹⁵⁷⁹ Cfr. anche *Philosophie première*, cit., p. 129.

A un secondo livello, inoltre, il non ripiegamento dell'amore prende il significato, questa volta tutto fénéloniano¹⁵⁸⁰, di assenza di *intérêt-propre*: non solo l'amore per essere il punto di massima vicinanza della creatura con il Creatore deve essere un moto centrifugo e non affatto centripeto, ma deve anche essere del tutto disinteressato, ovvero deve poter riprodurre quella generosità veramente metafisica che *Philosophie première* ha riferito all'Assoluto e che testi come il *Traité des vertus*¹⁵⁸¹, *La mauvaise conscience*¹⁵⁸², *L'austérité et le mythe de la pureté morale*¹⁵⁸³, ma anche *Le Pur et l'Impur*¹⁵⁸⁴ e *Le Paradoxe de la morale*¹⁵⁸⁵, richiamano indirettamente quando fanno valere la coincidenza tra *désintérêt* e *pureté*. Per poter essere assoluta estroversione, cioè, l'amore non può essere gravato da nessun «appétit pantagruélique»¹⁵⁸⁶, secondo un'efficace espressione del *Traité des vertus*, che appesantisca come una zavorra – il *lest* di cui parla spesso Jankélévitch – l'*élan* dell'amore e lo renda impuro: «l'amour le moins suspect et le plus pur sera l'amour immotivé, l'amour immérité, l'amour immotivé»¹⁵⁸⁷. Il che si lega direttamente a quanto detto sull'amore come atto mediante cui l'amante istituisce il valore dell'amato senza alcuna ragione predeterminata: l'amore che rende puri, che avvicina all'Assoluto, è quello che agisce *sans raison*, dove tra queste ragioni vanno annoverate non solo le qualità dell'amato che, per l'appunto, diventano amabili proprio quando lo si ama, ma anche le ragioni del soggetto amante.

In conclusione, allora, si vede bene che, sia per quanto riguarda la filautia sia per quanto riguarda il disinteresse, in primo piano è proprio la questione della riflessività dell'amore, cioè del suo tornare su se stesso invece di seguire quella «via dritta» di

¹⁵⁸⁰ Cfr. FÉNELON, *Explication des maximes de saints*, in *Œuvres*, t. I, cit., pp. 1008-1012, 1026, 1033; cfr. FÉNELON, *Correspondances*, t. II, cit., p. 126; cfr. FÉNELON, *Le Gnostique de saint Clément d'Alexandrie*, cit., pp. 170, 178; cfr. FÉNELON, *Explication des articles d'Issy*, cit., pp. 4-7, 28. Fénelon sviluppa questo punto a partire dal confronto con Madame Guyon (cfr. per esempio M. MASSON, *Fénelon & Mme Guyon*, cit., pp. 37, 49, 58, 87, 92). Jankélévitch cita espressamente Fénelon su questo punto in: *Le sérieux de l'intention*, cit., p. 226; *Les vertus et l'amour*, tome 2, cit., pp. 237, 240; *L'innocence et la méchanceté*, cit., pp. 406-407; *Le Pur et l'Impur*, cit., pp. 302, 312; trad. it. cit., p. 221, 229.

¹⁵⁸¹ Cfr. *Le sérieux de l'intention*, cit., pp. 226, 237, 241; cfr. *Les vertus et l'amour*, tome 2, cit., pp. 143, 223, 233, 237, 240, 262, 267; *L'innocence et la méchanceté*, cit., pp. 167, 183;

¹⁵⁸² Cfr. *La mauvaise conscience*, in *Philosophie morale*, cit., pp. 157, 158, 180; trad. it. cit., pp. 182, 184, 212.

¹⁵⁸³ Cfr. *L'austérité et le mythe de la pureté morale*, cit., pp. 29, 112.

¹⁵⁸⁴ Cfr. *Le Pur et l'Impur*, cit., pp. 299-302; trad. it. cit., pp. 220-222.

¹⁵⁸⁵ Cfr. *Le Paradoxe de la morale*, cit., pp. 175-176; trad. it. cit., pp. 196, 197.

¹⁵⁸⁶ *L'innocence et la méchanceté*, cit., p. 400.

¹⁵⁸⁷ *Les vertus et l'amour*, tome 2, cit., p. 140. Cfr. anche *La mauvaise conscience*, in *Philosophie morale*, cit., p. 157; trad. it. cit., p. 182.

Proverbi 9, 15 e di *Proverbi* 21, 8 che Jankélévitch cita sul finale di *Le Pur et l'Impur*¹⁵⁸⁸ con la mediazione di Saint François de Sales, di Fénelon e di Bossuet, ma che, curiosamente, è oggetto di meditazione anche della tredicesima lezione della *Philosophie der Offenbarung*¹⁵⁸⁹. E la prova indiretta del fatto che la *réflexion* giochi, ancora una volta, un ruolo decisivo nella costruzione dell'argomento jankélévitchiano è la descrizione che il *Traité des vertus* presenta dell'amore impuro come amore *réflexif*¹⁵⁹⁰.

Ora, se si tiene conto del fatto che l'assenza di riflessione è ciò che definisce l'innocenza, allora si comprende in che senso nell'espressione «purezza dell'amore» il complemento di specificazione debba essere inteso, al tempo stesso, come genitivo oggettivo (la purezza riguarda l'amore) e come genitivo soggettivo (l'amore è la purezza): l'amore che rende puri è l'amore che, quanto alla sua forma, è esente da ogni mescolanza con qualsivoglia modalità di *recourbement sur soi*, è cioè l'amore innocente e, dunque, puro. E, viceversa, è solo avendo per forma l'innocenza che l'amore rende l'uomo in grado di ripetere, per un istante, la profusione creatrice dell'Assoluto e che diventa, dunque, il luogo di realizzazione dell'*innocence ultérieure*. In definitiva, cioè, mi sembra di poter dire che sia proprio la circolarità di amore e innocenza a costituire la chiave di accesso per comprendere il senso profondo della coincidenza jankélévitchiana di amore e purezza e la scelta dell'espressione «purezza dell'amore», con la conseguente duplicità di genitivo oggettivo e soggettivo di cui essa è portatrice, mi sembra rendere ragione, nel modo più chiaro possibile, di questo circolo virtuoso.

3.2.3. Amare *fino* alla morte: il sacrificio

È solo a questo punto che si può presentare la dottrina jankélévitchiana del sacrificio per illustrare in che senso esso sia il luogo di massima e paradossale realizzazione

¹⁵⁸⁸ Cfr. *Le Pur et l'Impur*, cit., pp. 310, 311; trad. it. cit., pp. 228, 229. Cfr. anche *Les vertus et l'amour*, tome 2, cit., p. 267.

¹⁵⁸⁹ Cfr. *SW*, XIII, p. 276; trad. it. cit., p. 461. Segnalo che i rimandi biblici di Schelling e Jankélévitch non coincidono. Schelling, infatti, rinvia a *Osea* 14, 10. Su questo punto della filosofia schellinghiana, cfr. E. BRITO, *Le motif de la création selon Schelling*, in «Revue Théologique de Louvain», 16(1985), n. 2, pp. 139-162.

¹⁵⁹⁰ Cfr. *Les vertus et l'amour*, tome 2, cit., p. 214.

dell'amore e, dunque, l'atto in cui l'impurità umana è ridotta al minimo pur senza poter mai essere estirpata. Si tratta allora di mostrare che nel sacrificio vengono a tenersi insieme, per così dire, tutti quegli elementi che Jankélévitch ha messo in campo a proposito della purezza: è nel sacrificio per amore – e d'altro canto si vedrà che l'amore, per la creatura, non può che essere un sacrificio – che risiede l'*acumen puritatis*, così che si potrebbe dire, sinteticamente, che il senso ultimo della *pureté* jankélévitchiana risiede proprio nell'amare *fino* alla morte. E, tuttavia, è proprio l'accezione di questo «fino a» che occorrerà precisare, per dare prova di come, fino al suo limite estremo, la filosofia jankélévitchiana della purezza rimanga una filosofia dell'impurità nel senso che si è chiarito, cioè una filosofia che, pur non rinunciando a pensare la purezza, non può che pensarla nei termini di una purificazione.

Innanzitutto, che ci sia un nesso profondo tra amore e sacrificio è quanto Jankélévitch eredita dagli autori con cui si confronta a proposito della dialettica puro-impuro. E, in particolare, da Fénelon che, riprendendo un punto cardine della riflessione di Madame Guyon¹⁵⁹¹, nell'opuscolo *Sur le pur amour*¹⁵⁹², ma anche e soprattutto nell'*Explication des articles d'Issy*¹⁵⁹³, presenta il sacrificio come la più perfetta realizzazione dell'amore puro e disinteressato.

Secondariamente, è anche e soprattutto in virtù del suo sviluppo interno che la filosofia jankélévitchiana si muove in direzione di una sempre più stretta connessione tra amore e sacrificio, connessione la cui prima esplicita testimonianza risale al 1949, anno in cui il *Traité des vertus* presenta l'atto morale come un dinamismo che può essere considerato «négativement comme sacrifice ou positivement comme charité»¹⁵⁹⁴.

D'altro canto che la posizione jankélévitchiana a proposito dell'amore abbia direttamente a che fare con la questione del sacrificio è ciò che l'idea della naturalità della filautia e, più in generale, dell'inevitabile attaccamento a sé della creatura ha già lasciato intravedere: se la filautia è un istinto, allora, rinunciare all'interesse proprio per amore verso qualcuno, non può che prendere il significato di una rinuncia «aux instincts

¹⁵⁹¹ Cfr. M. MASSON, *Fénelon & Mme Guyon*, cit., pp. 35-38, 49, 58, 87, 92, 317.

¹⁵⁹² Cfr. *Sur le pur amour*, in *Œuvres*, cit., pp. 605, 618, 667. Per un inquadramento della questione del sacrificio nella dottrina del puro amore tra Fénelon e Bossuet, cfr. anche M. TERESTCHENKO, *La querelle sur le pur le pur amour au XVII^e siècle entre Félon et Bossuet*, in «Revue du MAUSS», 2008/2, n. 32, p. 173-184.

¹⁵⁹³ Cfr. *Explication des articles d'Issy*, cit., p. 61.

¹⁵⁹⁴ *Traité des vertus*, 1949, cit., p. 21; cfr. *Le sérieux de l'intention*, cit., p. 84.

et aux inclinations»¹⁵⁹⁵ e, dunque, di un *sacrifice*. Il che si spiega ulteriormente se si tiene conto di quella legge di alternativa che si ha già avuto modo di presentare e, in particolare, della finitezza ontologica cui tale legge rimanda: è perché l'uomo è un essere finito il cui fare è sempre gravato da uno *choc en retour* che la positività dell'estroversione si dà sempre e solo al prezzo di una negazione che, nel caso specifico dell'amore, è la negazione di sé¹⁵⁹⁶. L'elezione della seconda persona, così, si iscrive perfettamente in quella logica di mescolanza tra positivo e negativo che costringe ogni fare umano ad affermarsi al prezzo di un *rançon*, di una negazione che è contenuta analiticamente, potremmo dire, nell'affermazione stessa. Se in rapporto all'amore il principio che funge da zavorra e da *contrecoup* è l'*intérêt-propre* e se per la creatura vige quell'alternativa che, nello specifico, potremmo formulare come *ou bien toi ou bien moi*¹⁵⁹⁷, allora, l'amore sarà pura efferenza solo al prezzo di liberarsi da ogni forma di centramento su di sé. È quanto evidenzia in maniera decisiva *Philosophie première* quando, nel presentare l'aritmetica paradossale della creazione come generosità metafisica, aggiunge una precisazione di fondamentale importanza: «seule la misère de la créature nécessite le sacrifice du don-de-soi»¹⁵⁹⁸. Ed è quanto riconferma, nello stesso anno, anche la conferenza *Le «Presque-rien»* quando, soffermandosi sulla differenza tra *fieri* e *facere* di cui si è detto, annovera il sacrificio tra gli istanti-*facere*, per poi aggiungere: «c'est la différence essentielle entre l'homme et Dieu qui fait l'absurdité obscure du sacrifice»¹⁵⁹⁹. O ancora, con un'efficace e sintetica espressione de *Le Paradoxe de la morale* che allude implicitamente all'impossibilità per l'uomo di cumulare la prospettiva della prima persona e la purezza dell'amore: «l'ego et l'amour tirent chacun de son côté»¹⁶⁰⁰.

E tuttavia a fianco di questo che può essere considerato come un primo e più generale significato del termine sacrificio nella filosofia jankélévitchiana, se ne

¹⁵⁹⁵ *Le Pur et l'impur*, cit., p. 205; trad. it. cit., p. 149.

¹⁵⁹⁶ Cfr. *L'innocence et la méchanceté*, cit., pp. 75, 343. Cfr. anche *Le Paradoxe de la morale*, cit., pp. 46, 130, 171; trad. it. cit., pp. 51, 145, 191.

¹⁵⁹⁷ Cfr. *L'innocence et la méchanceté*, cit., p. 398.

¹⁵⁹⁸ *Philosophie première*, cit., p. 189.

¹⁵⁹⁹ *Le «Presque-rien»*, in *Premières et dernières pages*, cit., p. 221. Cfr. anche *Le Paradoxe de la morale*, cit., p. 61; trad. it. cit., p. 68.

¹⁶⁰⁰ Cfr. anche *Le Paradoxe de la morale*, cit., p. 61; trad. it. cit., p. 138.

intravede un secondo, che è anche quello più circoscritto e teoreticamente pregnante¹⁶⁰¹: è il sacrificio che impone non più la rinuncia ancora tutta parziale e determinata all'amor-proprio, ma quella, ben più radicale, alla totalità del proprio essere. È il sacrificio che Jankélévitch qualifica come *suprême* e che consiste in un «renoncement absolu»¹⁶⁰², in un «“Non” totale opposé à l'être-propre total»¹⁶⁰³, diversamente dal semplice «renoncement»¹⁶⁰⁴ o «sacrifice empirique ou partiel» che implica il *non* «relatif»¹⁶⁰⁵. In altri termini, Jankélévitch sta delineando due forme di sacrificio, qualitativamente eterogenee, che corrispondono rispettivamente alla negazione-*néant* e alla negazione-*rien*, a riconferma di come le categorie concettuali impiegate in sede metafisica trovino diretta applicazione anche nel campo della morale. Se nel primo caso, il sacrificio concerne una parte di sé, così che il niente da esso implicato è il *néant*, nel secondo, invece, il sacrificio è la perdita del proprio essere totale, è la negazione assoluta – il *rien* – che subentra con la morte.

Ora, è esattamente questa seconda accezione di sacrificio quella su cui Jankélévitch porta l'attenzione e che diviene decisiva in ordine alla questione della purezza. A dimostrarlo sono una serie di elementi.

In primo luogo, è il costante rimando da parte di Jankélévitch alla teoria féneloniana dell'amore puro, teoria in cui il sacrificio è esplicitamente tematizzato nei termini della morte-propria e dell'immolazione di sé¹⁶⁰⁶.

In secondo luogo, la riconferma viene dai differenti passi di *Philosophie première* che introducono la questione del sacrificio: in ciascuno di essi, la riflessione jankélévitchiana porta sul *rien* e non sul *néant*. Lo si vede bene se si guarda in particolar modo a una pagina del capitolo sulla creazione in cui Jankélévitch, nell'illustrare i tre metalogismi di cui si è detto, attribuisce all'uomo non solo la capacità di donare all'altro ciò che gli appartiene secondo la categoria dell'*avoir* – ciò che coinciderebbe con quel dono ancora tutto empirico per cui a ogni *appauvrissement* corrisponde, simmetricamente, una compensazione –, ma anche la capacità di «donner plus que ce

¹⁶⁰¹ Nei testi della maturità quando Jankélévitch parla di sacrificio intende il termine in questo secondo significato (cfr. *Le Paradoxe de la morale*, cit., p. 62; trad. it. cit., p. 69).

¹⁶⁰² *Les vertus et l'amour*, tome 2, cit., p. 343.

¹⁶⁰³ *Ibidem*.

¹⁶⁰⁴ *Ivi*, p. 342.

¹⁶⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁶⁰⁶ Cfr. *Sur le pur amour*, in *Œuvres*, tome I, cit., p. 667.

qu'il a et, en l'espèce, donner son être»¹⁶⁰⁷. Ed è questo atto che Jankélévitch fa coincidere con il *sacrifice* e che connette, significativamente, all'amore: «[...] ainsi l'aimant, dans l'amour, se dessaisit coûteusement de *tout soi-même*, et traverse l'instant de la douleur»¹⁶⁰⁸.

Lo stesso punto è poi riconfermato da un passo, questa volta dell'ultimo capitolo, del tutto speculare a quello ora richiamato:

Et c'est pourtant dans l'éclair de ce presque-rien, où l'empirie se consume, que les héros, sacrifiant *le tout pour le tout*, deviennent capables de supporter leur propre nihilisation et la totale métamorphose de leur être en faire-être. D'autre absolu pour l'homme vivant que cette divine inconsistance, que cette très douteuse tangence, que cet improbable clignotement d'une étincelle il n'y en a pas¹⁶⁰⁹.

È proprio questo passo, allora, a dimostrare incontrovertibilmente che è il sacrificio come rinuncia *totale* quello in cui si gioca l'ultimo atto della filosofia jankélévitchiana della purezza; e lo dimostrano, in particolare, l'impiego del termine *nihilisation* e il collegamento esplicito tra la questione del sacrificio e quella dell'approssimazione della creatura al Creatore.

Un'altra decisiva riconferma viene poi da quanto detto a proposito dell'Assoluto nella metafisica della creazione: se l'Assoluto è *Rien* e se la purezza consiste nel farsi simile all'Assoluto, allora, l'atto in cui la creatura fa esperienza dell'Assoluto non può che essere il sacrificio supremo, quello in cui ne va del suo *être totale*.

A un terzo livello, poi, si colloca un ulteriore argomento che ha a che fare, questa volta, con uno dei caratteri dell'amore. Rifacendosi esplicitamente alla lezione di Sant'Agostino e procedendo nella direzione già tracciata dalla riflessione circa l'incondizionatezza dell'amore, Jankélévitch fa valere il principio per cui la sola misura dell'amore (puro) è l'assenza di misura: «la seule mesure de l'amour, disait saint Augustin, est d'aimer sans mesure; mieux encore: c'est l'absence de mesure qui est elle-même la mesure»¹⁶¹⁰. Il che si comprende perfettamente se si tiene conto della fisionomia dell'amore che Jankélévitch ha tracciato quando ha fatto coincidere la

¹⁶⁰⁷ *Philosophie première*, cit., p. 191.

¹⁶⁰⁸ *Ibidem*, corsivo mio.

¹⁶⁰⁹ *Ivi*, p. 260.

¹⁶¹⁰ *Le Paradoxe de la morale*, cit., p. 71; trad. it. cit., p. 80.

purezza e l'amore: se l'amore (puro) è l'atto sopravvaloriale che si dirige all'amato senza essere vincolato a nulla e senza essere predeterminato da alcuna ragione che ne solleciti l'efferenza, allora diventa evidente che non può darsi, di principio, nessun limite che ne ostacoli la portata di diritto infinita. Un amore che fissi preventivamente il confine del proprio esercizio è un amore gravato da un qualche *arrière-pensée*.

È quanto esprime con efficacia già il *Traité des vertus* quando afferma che «l'amour ne trouve en lui-même le critérium et le principe de sa propre ἐποχή»¹⁶¹¹ e ne conclude:

Un amour qui fait d'avance acception de sa propre limite ne peut être sincère. L'amant attendra donc son aimé, s'il le faut, jusqu'à la fin des siècles. L'amour aime jusqu'à en mourir, *usque ad mortem*, et la mort est don son ultime et seule limite¹⁶¹².

Se a queste righe si affianca il passo dell'ultimo capitolo di *Philosophie première* in cui Jankélévitch si chiede, retoricamente, «l'amour hyperbolique n'est-il pas la liberté du sacrifice-pour-l'autre?»¹⁶¹³, allora, diventa evidente il punto decisivo della questione: la relazione tra amore e morte. In altri termini, il sacrificio totale che si spinge *usque ad mortem* in quanto sacrificio *nihilisateur* e non semplicemente *annihilant*, comprende la morte o le si approssima solamente? La risposta di Jankélévitch si gioca in un'oscillazione tra due dimensioni distinte e non separate e può essere sintetizzata così: se l'amore deve, *di diritto*, essere pronto a giungere fino alla morte, morte inclusa, *di fatto* tale amore è chiamato a fermarsi prima della morte per poter continuare ad amare. Ancora una volta, cioè, la risposta di Jankélévitch prende corpo a partire dalla dialettica di puro e impuro: la purezza dell'amore prescrive all'amante di essere pronto a morire per l'altro effettivamente, e tuttavia, data l'impurità umana, e nello specifico data quell'impurità derivante dalla mescolanza di essere e fare, la serietà dell'amore impone di fermarsi prima che il sacrificio sia compiuto. Data l'impurità per cui la creatura per poter amare deve primariamente essere, allora, la serietà metafisica non può che consistere nel ridurre al minimo il proprio essere per poter esaltare al massimo l'estroversione dell'amore, dove questo minimo deve essere inteso come *presque-rien* e non come *rien* e il massimo come superlativo relativo e non come superlativo assoluto, per impiegare categorie linguistiche care a Jankélévitch.

¹⁶¹¹ *Les vertus et l'amour*, tome 2, cit., p. 141.

¹⁶¹² *Ibidem*.

¹⁶¹³ *Philosophie première*, cit., p. 259.

Che sia questa la risposta jankélévitchiana alla domanda circa l'inclusione o meno della morte nel sacrificio supremo è evidente da una serie di argomenti.

Innanzitutto, lo è per il fatto che in diversi testi torna l'idea per cui il sacrificio compiuto, cioè il sacrificio per il quale il *fino a* è inclusivo, è un caso contraddittorio, ovvero, potremmo dire, è l'atto che, compiuto in nome di un amore che si vuole puro *tout court*, paga il prezzo di questo assolutismo, o meglio ancora di questo purismo, con l'autocontraddizione:

celui qui fait le bien (car le bien, acte d'amour commence d'exister dans les actes des hommes), crée une survérité, une super-vérité plus-que-belle et plus-que vraie; faisant le bien il peut démentir la vérité rationnelle, et faire même une chose absurde ou contradictoire; c'est le cas du héros qui, se sacrifiant, supprime et nie ainsi en sa personne l'inestimable organe du sacrifice [...]¹⁶¹⁴.

Allo stesso modo, *L'austérité et le mythe de la pureté morale* dichiara che «[...] à la limite, l'austérité contredirait jusqu'à la vocation morale en niant l'être de l'agent»¹⁶¹⁵; e, infine, *Le Paradoxe de la morale* ribadisce lo stesso punto: l'amore che, giunto fino al suo limite estremo, comprende questo stesso limite è un «héroïque non-sens»¹⁶¹⁶, in quanto è un amore che «se dément lui-même»¹⁶¹⁷ e «nihilise tout problème, y compris celui-là même qui le pose!»¹⁶¹⁸.

In secondo luogo, che il sacrificio cui sta pensando Jankélévitch è quello che tende alla morte senza includerla è dimostrato dal fatto che sia il *Traité des vertus* sia *Le Pur et l'Impur* fanno valere una doppia distinzione tra sacrificio e suicidio e tra sacrificio e abnegazione, ovvero tra il sacrificio, da un lato, e due atti che hanno come esito ultimo la morte, dall'altro.

Nel primo caso, a ben vedere, la maggior parte dei testi jankélévitchiani che distinguono sacrificio e suicidio pongono l'accento non tanto sul fatto che il primo implica la morte mentre il secondo ne rimane al margine, quanto piuttosto sull'abisso che separa la sterilità assoluta, il nichilismo del suicidio in quanto atto che «court au-

¹⁶¹⁴ *Le Mal*, in *Philosophie morale*, cit., p. 306; trad. it. cit., p. 16.

¹⁶¹⁵ *L'austérité et le mythe de la pureté morale*, cit., p. 139, corsivo mio.

¹⁶¹⁶ *Le Paradoxe de la morale*, cit., p. 73; trad. it. cit., p. 82. Cfr. anche *ivi*, p. 142; trad. it. cit., p. 158.

¹⁶¹⁷ *Ivi*, p. 73; trad. it. cit., p. 82.

¹⁶¹⁸ *Ibidem*.

devant du néant, c'est-à-dire au-devant de rien de tout»¹⁶¹⁹ e la fecondità del sacrificio che, lungi dal volere la morte per la morte, vuole invece «la mort pour la vie»¹⁶²⁰. Si tratta, cioè, di testi che pongono l'accento su quel punto già ripetutamente sottolineato da Fénelon che, nell'opuscolo *Sur le pur amour*, prendendo spunto dal passo del *Simposio* platonico sulla morte di Alcesti, distingue il sacrificarsi *per qualcuno* e il morire *per niente*¹⁶²¹.

E tuttavia, almeno in uno di questi passi, precisamente appartenente al *Traité*, Jankélévitch riprende la questione della differenza tra *sacrificio* e *suicidio* evidenziando anche un altro punto:

encore faut-il préciser que le désespéré, s'il se donne la mort, ne «donne» sa vie à personne: son acte est négatif; et quant au héros, il fait bien don de sa vie, mais dans un sens *purement pneumatique et moral*¹⁶²².

In questo caso, cioè, Jankélévitch distingue sì la pura negatività del suicidio dalla negatività positiva del sacrificio, ma, nel farlo, introduce come ulteriore elemento di discriminazione proprio l'inclusione della morte nel primo e l'esclusione di essa nel secondo: ad attestarla è quel «purement pneumatique et moral»¹⁶²³ che marca la differenza tra il suicidio come atto che implica la morte nel senso fisico del termine e il sacrificio come atto che la implica in quel senso metaforico che, si vedrà, coincide con la mortificazione.

Tutto ciò ritorna anche nei testi che tematizzano la differenza tra *sacrificio* e *abnegazione*: quest'ultima risponde a una logica di «renoncement [...] passif et résigné»¹⁶²⁴ del tutto sconosciuta al sacrificio e, dunque, è un «dévouement aveugle»

¹⁶¹⁹ *Le Pur et l'Impur*, cit., p. 304; trad. it. cit., p. 223. Cfr. anche *Les vertus et l'amour*, tome 2, cit., p. 321 dove Jankélévitch insiste sul carattere prettamente negativo del suicidio (cfr. anche *L'innocence et la méchanceté*, cit., pp. 273, 436).

¹⁶²⁰ *Le Pur et l'Impur*, p. 304; trad. it. cit., p. 223. Cfr. anche *Les vertus et l'amour*, tome 2, cit., p. 346.

¹⁶²¹ Cfr. FÉNELON, *Sur le pur amour*, in *Œuvres*, cit., t. I, p. 667, dove Fénelon dice espressamente «...pour faire vivre son époux». Il riferimento è a PLATONE, *Simposio* 179b-179d. Jankélévitch rimanda espressamente a Platone attraverso la mediazione di Fénelon in: *Les vertus et l'amour*, tome 2, cit., pp. 235 e 348, nota 1. Jankélévitch rimanda anche al settimo libro del *Traité de l'amour de Dieu* di Saint François de Sales a proposito delle morti per amore.

¹⁶²² *Les vertus et l'amour*, tome 2, cit., p. 321, corsivo mio. Cfr. anche *ivi*, p. 346: «La tentation du néant, la négativité quasi égoïste, l'aveuglement désespéré, l'absurdité du suicide est ce qu'on peut trouver de plus opposé au sacrifice véritable [...]».

¹⁶²³ *Ivi*, p. 321.

¹⁶²⁴ *Ivi*, p. 343.

qualitativamente eterogeneo rispetto al «dévouement dont l'amour est la seule intention et l'aimé le seul but»¹⁶²⁵. A ciò si aggiunge il fatto che l'abnegazione è votata alla «négation du Soi»¹⁶²⁶, laddove invece

l'homme du sacrifice accepte *éventuellement* sa propre mort comme le moyen de cette fin; ce qu'il veut, c'est donner la vie à un autre: en gardant la sienne si possible, en sacrifiant la sienne *si l'alternative le demande* [...] ¹⁶²⁷.

Ancora una volta non è solo l'opposizione tra negatività dell'abnegazione e positività del sacrificio a essere in gioco. È anche il loro rapporto con la morte.

In terzo luogo, è la presa di distanza da parte di Jankélévitch nei confronti della posizione platonico-plotiniana, e di quel «purisme thanatologique»¹⁶²⁸ di cui si è detto, a suggerire che l'*usque ad mortem* del sacrificio sia da intendersi come un *fino a*, morte esclusa. Guardando alle pagine del *Traité des vertus* e de *Le Pur et l'Impur* in cui Jankélévitch dichiara che «la mort fait bien régner l'unité, mais dans le néant d'un désert, et non dans la généreuse plénitude de la vie»¹⁶²⁹ e conclude che la morte non è una soluzione, è riconfermato quanto già annunciato e dimostrato nel primo capitolo del presente lavoro: la metafisica jankélévitchiana non è una metafisica della morte. A chiarirlo definitivamente è un passo del *Traité* in cui Jankélévitch sostituisce, significativamente, la purificazione ad opera della morte con la «mortification»¹⁶³⁰:

[...] il y a une «mortification» dénudante et appauvrissante [...], qui essentialise et condense l'être en retranchant les vètilles; qui exalte le goût de la vie et multiplie les raisons de vivre; revalorise la positivité affirmative de l'existence; dégage enfin dès ici-bas notre pureté métémpirique originelle¹⁶³¹.

Il che diventa definitivamente esplicito nel 1981 quando Jankélévitch, ne *Le Paradoxe de la morale*, enuncia quello che può essere pensato come il principio regolatore della vita morale e lo fa mediante la sintetica formula «*faire tenir le*

¹⁶²⁵ *Le Pur et l'Impur*, cit., p. 303; trad. it. cit., p. 223.

¹⁶²⁶ *Ibidem*.

¹⁶²⁷ *Ivi*, p. 304; trad. it., p. 223, corsivo mio.

¹⁶²⁸ *Ivi*, p. 82; trad. it., p. 59. Cfr. anche *ivi*, p. 233; trad. it., p. 170.

¹⁶²⁹ *L'innocence et la méchanceté*, cit., p. 386, corsivo mio. Cfr. anche *ivi*, p. 6.

¹⁶³⁰ *Ivi*, p. 387. Sulla purificazione attraverso la morte, cfr. anche *Le Pur et l'Impur*, cit., pp. 82-83; trad. it. cit., pp. 59-60.

¹⁶³¹ *L'innocence et la méchanceté*, cit., p. 387.

*maximum d'amour dans le minimum d'être et de volume ou, à l'inverse, de doser le minimum d'être ou de mal nécessaire compatible avec le maximum d'amour»*¹⁶³².

Da ultimo, la ragione decisiva per cui il sacrificio cui pensa Jankélévitch non può essere quello mortale risiede in quanto detto a proposito della metafisica della creazione che occorre ora richiamare:

Dieu pose l'être de l'autre (ce qui s'appelle Créer) *et nie* son être propre: cette dissymétrie entre l'être qu'il pose et celui qu'il refuse pour lui-même en tant que *constitutionnel* et *préexistant*, c'est tout le déséquilibre paradoxale et toute la disparité de la grâce créative¹⁶³³.

E tuttavia se, come si legge in queste righe, l'Assoluto «pose l'être de l'autre *et nie* son être propre», l'uomo invece, *per* poter far-essere l'altro, deve negare il proprio essere¹⁶³⁴. In altri termini, è su questo passaggio dall'*e* al *per* che si fonda l'argomento determinante di Jankélévitch a proposito del senso ultimo di quell'*usque ad mortem* implicato dal sacrificio.

Da un lato, infatti, l'Assoluto è pura positività: il suo negare il proprio essere è, in realtà, la sua trascendenza, tutta positiva, rispetto ad ogni *positum* e i due aggettivi *constitutionnel* e *préexistant* lo lasciano intendere nella maniera più chiara. Dall'altro, invece, l'uomo è chiuso in una disgiunzione ben segnalata dalla preposizione *per*: la positività del far-essere l'altro implica la negatività del rinunciare a sé e, all'inverso, affermare la negazione di sé (sacrificarsi morendo) implica il negare la positività del far-essere l'altro. Così che la logica dell'Assoluto non può essere riprodotta integralmente proprio per via di questa mescolanza di negativo e positivo che vale per la creatura. Approssimarsi all'Assoluto, allora, non può che voler dire riprodurre, *il più possibile*, la logica nell'ordine dell'impurità costitutiva. Nel caso specifico del sacrificio, ciò si traduce non solo nel ripetere la *grâce créative* amando, ma anche nel ridurre al minimo la negatività necessariamente implicata dal vivere per l'altro, ovvero

¹⁶³² *Le Paradoxe de la morale*, p. 155; trad. it. cit., p. 174. Cfr. anche *Philosophie première*, cit., p. 258, dove Jankélévitch parla di «moindre-être» e aggiunge che esso è «la forme sous la quelle le Faire est concédé à l'homme» e che «nous donne une sorte de pureté instantanée et d'absoluité relative où Dieu est déjà contenu».

¹⁶³³ *Philosophie première*, cit., p. 183, corsivo mio.

¹⁶³⁴ È quanto Jankélévitch dice quando afferma che è solo per la creatura che si dà l'assurdità del sacrificio e che l'uomo «ne peut pas être Dieu ni survivre à ce sacrifice» (*Le «Presque-rien»*, in *Premières et dernières pages*, cit., p. 220).

nel convertire il più possibile tale negatività in positività, affinché il margine tra positività assoluta dell'Assoluto e positività relativa della creatura tenda allo zero. La morte, allora, che è la negatività iperbolica, diviene ciò a cui, paradossalmente, la creatura deve rinunciare per farsi prossima all'Assoluto: il sacrificio è l'atto umano più simile al Fare originario a condizione che non sia mortale. Come l'Assoluto trascende il proprio essere e questo trascendere è il senso vero di quel «nie son être propre» che si legge in *Philosophie première*, allo stesso modo l'uomo è chiamato a sollevarsi sopra di sé, più che a sopprimere il proprio essere¹⁶³⁵.

Eppure, Jankélévitch non si ferma a questo che è solo uno dei due lati della questione. A rigore, non può farlo proprio perché ha pensato l'amore come l'atto senza misura che non conosce, di principio, alcun termine: se l'amore è puro solo quando è senza misura, allora, colui che ama di amore puro deve essere pronto a sacrificare tutto se stesso consentendo a morire per l'altro¹⁶³⁶, cioè deve essere pronto a sacrificare se stesso, morta inclusa.

Come tenere insieme, allora, le due cose senza cadere in contraddizione? Mediante l'*idea dell'oscillazione*: il sacrificio supremo che giunge fino alla morte comprendendola è il limite al quale il vivere per l'altro deve *asintoticamente* tendere, «c'est un engagement qui nous engage, théoriquement, jusqu'à l'absolu»¹⁶³⁷. E, ciononostante, è il limite che l'amore può solo sfiorare se vuole continuare ad amare: alla domanda «jusqu'à quel degré, dans le relatif, l'amour peut faire acception de l'être», Jankélévitch risponde «pas plus qu'il n'est strictement nécessaire pour survivre»¹⁶³⁸.

Lo si vede bene se si mettono a confronto due passi del *Traité des vertu* e se si leggono alcune pagine di *Le Paradoxe de la morale*, testo che, più di ogni altro, chiarisce la posizione jankélévitchiana sulla questione del «fino alla morte». Nella seconda edizione dell'opera del 1949 si legge:

Or la justice-charité, elle, exténue le moi jusqu'à la limite métempirique de l'être et du non-être, limite qui, par delà tout minimum, contredit l'existence

¹⁶³⁵ Cfr. A. ROSATI, *Etica, essere e ego nel "Trattato delle virtù" di Vladimir Jankélévitch*, in AA. VV., *Percorsi della ricerca filosofica. Filosofie tra storia linguaggio e politica*, Gangemi Editore, Roma 1990, p. 251.

¹⁶³⁶ Cfr. *Le Paradoxe de la morale*, cit., pp. 50, 69, 74; trad. it. cit., p. 56, 77, 82.

¹⁶³⁷ *Ivi*, p. 59; trad. it. cit., p. 66.

¹⁶³⁸ *Ivi*, p. 155; trad. it. cit., p. 173.

même de l'agent: car vivre pour l'autre et mourir pour l'autre (ὕπεραποθνήσκειν) coïncident en cette fine extrême pointe de l'âme, en ce presque-rien aigu qui est une mort d'amour; la justice-charité nihilise absurdement l'être du moi à force de l'amenuiser¹⁶³⁹.

Nel medesimo testo, si legge anche: «Dans cette acceptation d'un sacrifice qu'irait, *s'il le fallait*, jusqu'à l'annihilation-de-soi [...], jusqu'à la mort inclusivement, dans ce oui contre-nature, ou plutôt surnaturel consiste la suprême liberté de l'homme»¹⁶⁴⁰. L'introduzione della clausola restrittiva *s'il le fallait* dice allora che il morire effettivamente per l'altro è il caso-limite che l'amore non può non ammettere e che, ciononostante, non è e non può a rigore essere l'analogato *princeps* della dottrina jankélévitchiana sul sacrificio.

Allo stesso modo, nel 1981, Jankélévitch parla di «approximation infinitésimale»¹⁶⁴¹, di «approche asymptotique» che conduce al *presque-rien* oltre il quale l'amante si annienterebbe nell'amore: «Moralement je dois aller à l'infini: il n'y a pas de raison morale de s'arrêter. [...] Mais physiquement il faut bien s'arrêter avant que la mort ne survienne»¹⁶⁴². L'andare fino alla morte, morte inclusa, dunque, dice di una tensione che, proprio in virtù della purezza dell'amore di cui si è detto, è e deve essere illimitata «en principe»¹⁶⁴³. Dall'altro lato, però, proprio a causa dell'impurità umana per cui vale quel principio *operari sequitur esse* che non vale invece per Dio, l'amore non può «s'accomplir *dans* la mort»¹⁶⁴⁴: «l'amant fou d'amour, sur le point de se sacrifier, se ressaisit au dernier moment et cède à une sorte d'égoïsme infinitésimal et réussit à survivre»¹⁶⁴⁵. E questo per una sola ragione: «c'est l'amour qui impérieusement m'ordonne de préserver mon être-propre et de rester en vie; c'est l'amour lui-même qui me supplie de vivre, *par amour pour l'aimé*»¹⁶⁴⁶.

Il tutto diventa immediatamente chiaro se si tiene conto di quanto detto a proposito della purificazione jankélévitchiana e della sua distinzione dal purismo. Si tratta, da un

¹⁶³⁹ *Les vertus et l'amour*, tome 2, p. 73. Cfr. anche *Traité des vertus*, 1949, cit., p. 404, dove il passo in questione era presente in forma più sintetica.

¹⁶⁴⁰ *Les vertus et l'amour*, tome 2, p. 344, corsivo mio. Anche in questo caso si tratta di un passo che amplia la forma più sintetica della prima edizione (cfr. *Traité des vertus*, 1949, cit., p. 536).

¹⁶⁴¹ *Le Paradoxe de la morale*, cit., p. 87; trad. it. cit., p. 97.

¹⁶⁴² *Ivi*, p. 89; trad. it. cit., p. 99.

¹⁶⁴³ *Le Paradoxe de la morale*, cit., p. 96; trad. it. cit., p. 107.

¹⁶⁴⁴ *Ivi*, p. 125; trad. it. cit., p. 140.

¹⁶⁴⁵ *Ivi*, p. 87; trad. it. cit., p. 97.

¹⁶⁴⁶ *Ivi*, p. 77; trad. it. cit., p. 87, corsivo mio.

lato, di volere il fine (vivere per l'altro) e i mezzi che conducono a questo fine (la morte propria)¹⁶⁴⁷. Dall'altro, però, morire effettivamente per l'altro, cioè sacrificarsi morte inclusa, vorrebbe dire seguire quella logica purista che, volendo la purezza assoluta, si condanna a non averla mai. Il fatto, dunque, che il sacrificio jankélévitchiano prenda la forma del vivere per l'altro *spingendosi* fino alla morte ma restandone al di qua mi sembra l'applicazione conseguente e coerente di quanto detto sulla purezza come purificazione, sulla purezza come tensione continua che non è mai meta definitivamente raggiunta:

Aussi faut-il savoir céder à temps, juste avant la dernière extrémité : l'héroïsme serait alors de renoncer au martyre et à la belle souffrance. [...] vivez en peu et de temps en temps pour vous, si vous voulez vivre pour les autres! En ce cas, le détournement, loin d'être une tricherie inavouable, est au contraire *le plus sacré des devoirs*¹⁶⁴⁸.

Se si volesse sinteticamente esprimere tutto ciò con l'ausilio della distinzione proposta in *Le-Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien* tra il saggio, come colui che «se dévoue jusqu'à la mort exclusivement»¹⁶⁴⁹, e il santo, come colui che «se sacrifie jusqu'à la mort, mort incluse»¹⁶⁵⁰, si potrebbe dire che l'uomo tratteggiato da Jankélévitch è un uomo che tende alla santità e che vive di saggezza.

In conclusione, allora, mi sembra importante tornare su un punto che si è già intravisto lungo questa ricostruzione della posizione jankélévitchiana sul sacrificio: ciò a cui sta pensando Jankélévitch, in perfetta continuità con le pagine di *Philosophie première* a proposito dell'Assoluto, è il sacrificio come atto in cui si esercita la trascendenza dinamica della creatura rispetto a sé, trascendenza che, più che in una nichilizzazione del proprio essere, consiste in una «sublimité»¹⁶⁵¹. È la trascendenza che

¹⁶⁴⁷ Cfr. *L'innocence et la méchanceté*, cit., p. 271, 273. Cfr. anche *Les vertus et l'amour*, tome 2, cit., p. 349.

¹⁶⁴⁸ *Le Paradoxe de la morale*, p. 131; trad. it. cit., p. 147. Cfr. anche *ivi*, pp. 143, 153, 191; trad. it. cit., pp. 160, 171, 214.

¹⁶⁴⁹ *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, 2, cit., p. 194; trad. it. cit., p. 240.

¹⁶⁵⁰ *Ibidem*.

¹⁶⁵¹ *Philosophie première*, cit., p. 260. Segnalo su questo punto la significativa assonanza tra il testo jankélévitchiano e quello di Jean Guilton che, nel capitolo intitolato *La sublimazione*, dedica un paragrafo al tema del sacrificio e presenta la questione in questi termini: «La vita morale non consiste, come si sente dire, nell'annientare, nel distruggere. Essa esige che, senza immolare, si superi; che, senza annientare, si consacri; che, senza disprezzare si sublimi» (*Il Puro e l'impuro*, cit., p. 51; cfr. anche *ivi*, p. 53).

Jankélévitch descrive, con Schelling, nei termini di una continua *Selbstüberwindung*¹⁶⁵²: è il continuo oltrepassare quella «tautosie végétative»¹⁶⁵³ e quell'appiattimento sul proprio essere «pur et simple»¹⁶⁵⁴ che chiudono l'uomo in se stesso. È la trascendenza che Jankélévitch descrive anche, con il Chestov de *La nuit du Gethsémani*, mediante l'immagine biblica della veglia e delle «lampes allumées»¹⁶⁵⁵.

È, dunque, attraverso la riflessione sul puro e l'impuro e sul percorso che Jankélévitch traccia *fino al sacrificio* che diviene dunque possibile illustrare il senso ultimo della *mitoyenneté* come categoria che permette di cogliere la distanza tra la creatura e il Creatore e, al contempo, di vederne la prossimità. Come suggerisce il sostantivo platonico ἡμετέριον più volte richiamato da Jankélévitch¹⁶⁵⁶, la medietà dell'uomo

¹⁶⁵² Cfr. Plotin. "Enneades" I, 3, cit., p. 124; cfr. *Les vertus et l'amour*, tome 1, cit., p. 55. Cfr. anche *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, 3, cit., p. 27; trad. it. cit., p. 295. Altamente significativo mi sembra anche il fatto che l'alternativa tra ripiegamento su di sé e sacrificio sia la medesima suggerita da Schelling nella prima versione dei *Weltalter*: «nell'atto stesso della separazione, il primo Io può o abbandonarsi a essa, oppure fare della libertà acquisita il mezzo per sé con cui resisterle – e su questa possibilità riposa infine la libertà morale. Solo l'abbandonar-sé a quell'altro e migliore Io è propriamente il risolvere-sé (*se résoudre*), dischiudersi, aprire, solo in ciò è propriamente la *decisione* [*Entscheidung*]. Per contro, il rifiutar-sé non è propriamente un risolvere-sé [*sich-Entschließen*], bensì un rinchiudersi [*Eint-schließen*] – una ostinazione e un indurimento, benché volontari» (*Die Weltalter. Fragmente*, p. 98; trad. it., *Le età del mondo*, cit., p. 223). Per una presentazione di questo punto della dottrina schellinghiana, cfr. C. BOUTON, *Considérations éthiques sur le temps dans «Les Ages du monde» de Schelling*, in «Revue Philosophique de Louvain», 95(1997), n. 4, 1997, pp. 639-672.

¹⁶⁵³ *Les vertus et l'amour*, tome 1, cit., p. 233.

¹⁶⁵⁴ *L'innocence et la méchanceté*, cit., p. 263.

¹⁶⁵⁵ *L'austérité et le mythe de la pureté morale*, cit., p. 145. Cfr. anche *Philosophie première*, cit., pp. 241, 253. È alla luce di questa concezione del sacrificio come autotrascendimento e come riproduzione su scala umana della positività originaria che si potrebbero rileggere questioni centrali come quella del perdono. Il presente lavoro, allora, è stato pensato come il tentativo di cogliere il perno specificatamente metafisico in cui si ancora la riflessione morale di Jankélévitch. Per farlo si è scelto di compiere un percorso che valorizzasse il tema del sacrificio innanzitutto perché si tratta di una nozione fondamentale ma decisamente meno esplorata rispetto ad altre. Secondariamente perché il tema del sacrificio, in quanto *trait-d'union* tra la metafisica e la morale di Jankélévitch, può essere il punto di approdo più adatto per poi addentrarsi in alcune questioni più particolari – tra cui il perdono, la relazione perdono-scusa e il rapporto perdono-giustizia – la cui trattazione è uno dei possibili sviluppi del presente lavoro. Tra i numerosi scritti di letteratura critica sul perdono, rinvio ai due più recenti: cfr. AA. VV. (edited by Alan Udoff), *Vladimir Jankélévitch and the Question of Forgiveness*, Lexington Books, Lanham 2013; cfr. A. T., LOONEY, *Vladimir Jankélévitch. The Time of Forgiveness*, Fordham University Press, New York, 2015. Mi permetto inoltre di rinviare anche a G. MANIEZZI, *Amore e perdono nella filosofia morale di Vladimir Jankélévitch*, tesi di laurea magistrale, Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, settembre 2013.

¹⁶⁵⁶ Cfr. per esempio *Le Pur et l'Impur*, cit., p. 305; trad. it. cit., p. 224. Il rimando è a PLATONE, *Simposio* 203 d.

è in realtà una *mediazione*, un continuo oscillare¹⁶⁵⁷ tra gli estremi più che un abitare stabilmente una zona mediana. L'estremo inferiore di questo movimento di spola è quello dell'aderenza statica a sé, al proprio essere, al proprio interesse e alla continuità dell'intervallo; l'estremo superiore, invece, è quello dell'abbondare nel senso della temporalità assumendola drammaticamente nel fare dell'istante, è l'apertura all'amore che culmina nel sacrificio.

Quella che sta delineando Jankélévitch, in definitiva, è una coincidenza tra metafisica e morale che sappia prendere *au sérieux* la finitezza umana: se la riflessione sull'impurità ha evidenziato che l'uomo non è libero dalla sua stessa libertà¹⁶⁵⁸, ma è libero solo attraverso le sue determinazioni¹⁶⁵⁹, la tematizzazione della purezza come purificazione, invece, ha mostrato che c'è almeno un caso in cui la libertà dell'uomo, *demi-sorcier*¹⁶⁶⁰, può operare secondo la logica dell'Assoluto. E questo caso è quello del sacrificio per amore. La libertà, allora, è un destino che incombe sulla creatura il cui fare dipende sempre dall'essere¹⁶⁶¹; ciononostante, tale libertà può divenire una destinazione in quei movimenti «più puri»¹⁶⁶² attraverso cui l'uomo scolpisce la sua statua, per utilizzare l'immagine plotiniana di *Enneadi* I, 8, 9 ripresa indirettamente da Jankélévitch¹⁶⁶³. O, secondo un'efficace espressione di derivazione bergsoniana, in quegli atti in cui l'uomo inventa sé¹⁶⁶⁴, risalendo contro-corrente per attingere un

¹⁶⁵⁷ Cfr. *Le Paradoxe de la morale*, cit., pp. 96, 126, 140, 189-191; trad. it. cit., pp. 107, 141, 157, 211-213. Jankélévitch rimanda all'alternanza delle stagioni come l'immagine che offre un'analogia della nostra intermedietà (cfr. *L'innocence et la méchanceté*, cit., p. 369).

¹⁶⁵⁸ Cfr. *De l'ipséité*, in *Premières et dernières pages*, cit., p. 187; cfr. *Les vertus et l'amour*, tome 2, cit., p. 263; cfr. *L'irréversible et la nostalgie*, cit., p. 330; cfr. *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, 3, cit., p. 27; trad. it. cit., p. 295.

¹⁶⁵⁹ Cfr. *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, 3, cit., p. 24; trad. it. cit., p. 292.

¹⁶⁶⁰ Cfr. *ivi*, p. 27; trad. it. cit., p. 295; cfr. *L'aventure, l'ennui, le sérieux*, in *Philosophie morale*, cit., p. 834; trad. it. cit., p. 16.

¹⁶⁶¹ Cfr. *Les vertus et l'amour*, tome 1, cit., p. 55. Cfr. *L'innocence et la méchanceté*, cit., p. 449.

¹⁶⁶² Sono movimenti più puri, ma non purissimi perché per l'uomo non ci sono che atti impuri (cfr. *Le Paradoxe de la morale*, cit., p. 149; trad. it. cit., p. 166). Si colloca qui il motivo per cui Jankélévitch giudica l'amore assolutamente puro di Fénelon poco realistico (cfr. *ibidem*).

¹⁶⁶³ Cfr. *L'innocence et la méchanceté*, cit., p. 60.

¹⁶⁶⁴ Cfr. *ivi*, pp. 262, 421, 423. Jankélévitch parla di «invention de soi par soi», espressione che ricorda molto da vicino la bergsoniana «création de soi par soi» de *L'énergie spirituelle* (cfr. H. BERGSON, *L'énergie spirituelle*, in *Œuvres*, p. 833). Su questo punto, cfr. anche A. ROSATI, *Etica, essere e ego nel "Trattato delle virtù" di Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 242-243.

Assoluto che è «en chacun de nous»¹⁶⁶⁵. Il senso ultimo della morale jankélévitchiana, allora, è in questo con sforzo continuo¹⁶⁶⁶ per ritrovare una purezza che deve essere pensata come un «Château magique qui s'en fuit à mesure qu'on s'en rapproche!»¹⁶⁶⁷.

¹⁶⁶⁵ Cfr. *Henri Bergson*, 1959, cit., p. 180; trad. it. cit., p. 226. Sull'idea del risalire controcorrente, cfr. *Le sérieux de l'intention*, cit., pp. 117-125, 141; cfr. anche *Le Pur et l'Impur*, cit., p. 311; trad. it. cit., p. 228.

¹⁶⁶⁶ Cfr. *Le sérieux de l'intention*, cit., pp. 88, 125; cfr. *L'innocence et la méchanceté*, cit., pp. 266, 267; cfr. *L'austérité et le mythe de la pureté morale*, cit., pp. 86, 87, 97, 134; cfr. *Le Paradoxe de la morale*, pp. 45, 102, 104; trad. it. cit., pp. 51, 114, 117; cfr. *Le Pur et l'Impur*, cit., p. 243; trad. it. cit., p. 177. Cfr. anche la *séance* intitolata *Vers un immédiat à bon escient* del 21 dicembre 1959 del corso tenuto alla Sorbona.

¹⁶⁶⁷ *De l'ipséité*, in *Premières et dernières pages*, cit., p. 183.

I TEMI SPECULATIVI: UNA RIPRESA

Giunti al termine del presente lavoro, diventa forse più chiara la ragione per cui si è scelto come titolo una formula – *Fino al sacrificio* – che suggerisce una tensione, un movimento, piuttosto che una sola categoria o un gruppo di categorie concettuali chiamate a fissare il nucleo della filosofia morale di Vladimir Jankélévitch. La predilezione per un titolo che alludesse al percorso da compiere più che alla meta da raggiungere deriva da una ben precisa esigenza teoretica, la cui fondatezza si è argomentata lungo le pagine di questa presentazione monografica: il centro della riflessione jankélévitchiana è, in realtà, un centro *vivente* in cui si condensa quello che, con Bergson, si è chiamato il punto semplice che il filosofo-Jankélévitch – ma, probabilmente, anche l'uomo-Jankélévitch – ha provato costantemente a ripensare lungo tutta la sua parabola filosofico-esistenziale. Per questo, dunque, la scelta di costruire il titolo a partire dalla preposizione *fino* è sembrata la più appropriata per rendere onore alla fisionomia della filosofia jankélévitchiana che, gravitante intorno a un'unica fonte luminosa da cui si dipartono, come per rifrazione, i diversi raggi che ne compongono lo spettro, è una totalità organica.

Al tempo stesso, ciò ha richiesto di anticipare, fin da subito, la direzione fondamentale e fondante di tale percorso. Il rimando alla questione del sacrificio e, ancora di più, la seconda parte del titolo – *La condizione morale dell'uomo secondo Vladimir Jankélévitch* – annunciano che l'asse teorico intorno cui si è costruito il presente lavoro è dato dalla coincidenza tra metafisica e morale esplicitamente sostenuta e fondata in *Philosophie première* in virtù di quella priorità del *fare* sull'*essere* che costituisce la pietra angolare di tutto l'edificio filosofico di Jankélévitch.

Per questo, dunque, dal punto di vista metodologico e teoretico si è scelto di seguire il cammino tracciato da *Philosophie première* e di richiamare, a partire dalle pagine di questo testo, quella serie di altri scritti, anteriori, coevi o posteriori, che ne preannunciano, esplicitano o sviluppano i temi.

Più precisamente, due sono le ragioni di queste scelte. Innanzitutto, è lo stesso Jankélévitch che, in una lettera indirizzata all'amico Louis Beauduc e datata 6 gennaio

1951, dichiara di aver esposto la sua «métaphysique»¹⁶⁶⁸ proprio in *Philosophie première*: è in questo testo che si intercetta la più completa e la più complessa¹⁶⁶⁹ esposizione delle linee fondamentali della filosofia jankélévitchiana. È dunque a questo testo che si deve guardare se si vuole cogliere in profondità quella tensione interna che permea tutta la riflessione di Jankélévitch e che si è cercato di portare alla luce.

In secondo luogo, se, come si è cercato di fare, si ricostruiscono da vicino le argomentazioni chiave di *Philosophie première* e le si fa interagire con gli altri testi jankélévitchiani, si può facilmente cogliere la funzione veramente mediatrice di questa opera che funge da cerniera: è come se l'intuizione-chiave, che prende corpo già negli scritti giovanili e a partire dalla frequentazione con gli autori della storia della filosofia che divengono le fonti primarie a cui guarda costantemente Jankélévitch, trovasse massima espressione in *Philosophie première*, per poi continuare ad essere operativa in modo basilare nei testi più settoriali. Lo si vede bene se si guarda, per esempio, alla relazione che sussiste tra *Philosophie première* e testi precedenti, tra cui la prima edizione dell'*Henri Bergson* (1931), *L'Odyssee de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling* (1933), *L'Alternative* (1938), ma anche *De l'ipséité* (1939) e la prima edizione del *Traité des vertus* (1949). Oppure, se si considera, ugualmente, il nesso tra *Philosophie première* e scritti posteriori, come la seconda e ampliata edizione dell'*Henri Bergson* (1959), *Le Pur et l'Impur* (1960), *L'Aventure, l'ennui, le sérieux* (1963), *La Mort* (1966), la seconda edizione del *Traité des vertus* (1968-72), *L'Irréversible et la nostalgie* (1974) e, ancora, *Le Paradoxe de la morale* (1981).

Per tutte queste ragioni, allora, i tre capitoli del presente lavoro sono stati costruiti nel tentativo di evidenziare la centralità dell'opera del 1954 e, al tempo stesso, di restituirne la dinamica interna, riproducendone il duplice andamento. Infatti, nella sua prima parte, coincidente con i primi sei capitoli, *Philosophie première* avanza in direzione ascendente, secondo un moto di risalita che dal reale si dirige verso il Principio primo – *le Premier* –, per poi procedere, nella seconda parte, in senso inverso, con un moto discendente che, a partire dal nono capitolo dedicato alla creazione, raggiunga di nuovo il reale e, nello specifico, l'uomo.

¹⁶⁶⁸ *Une vie en toutes lettres*, cit., p. 325.

¹⁶⁶⁹ Cfr. *ibidem*, dove Jankélévitch dichiara: «J'avance ligne par ligne. Je ne sais trop de quoi je parle. Qu'est-ce que c'est, en somme, la philosophie première ? J'ai grand-peur de n'en sortir jamais».

Nel primo capitolo della tesi, dunque, si è affrontata proprio la *questione del punto di avvio della metafisica jankélévitchiana*, con lo scopo di mostrare che il percorso teorico di Jankélévitch muove dall'analisi dello statuto ontologico dei piani di realtà di cui si ha esperienza, per palesare la non autofondatezza e, dunque, la non ultimità di ciascuno di essi. Si è cioè ripercorsa la prima fase di quell'ascesa al Principio che consiste in un movimento propriamente negativo: è procedendo per esclusione che Jankélévitch individua il metafisico o, quantomeno, ne apre lo spazio di possibilità.

È quanto si verifica innanzitutto a proposito dell'*empirie*, cioè del primo dei livelli del reale che coincide con il mondo necessariamente finito, partitivo e contingente esperito attraverso quell'apprensione immediata mossa da un'esigenza pratica che Jankélévitch, con Bergson, designa come *perception*. In questo caso, l'argomentare di Jankélévitch a proposito dello statuto ontologico dell'empirico si svolge nuovamente *via negationis*: attraverso la presentazione di quattro paralogismi, cioè di quattro ragionamenti fallaci, Jankélévitch evidenzia la limitatezza intrinseca all'empiria, in quanto relazione soggetto-mondo nella forma dell'apprensione percettiva mediata da bisogni utilitari. Su questo primo livello, che in realtà è il terzo nella costruzione jankélévitchiana, l'esperienza presa in considerazione è quella percettiva diretta a un dato che non solo è, di per sé, sempre particolare, ma che, inoltre, è sempre più o meno deformato dallo sguardo di colui che lo percepisce. A questa prima ragione di limitatezza, si aggiunge l'impossibilità di sperimentare, empiricamente, la totalità del reale, se non altro per la collocazione spazio-temporale di ogni esperienza, collocazione che, per l'appunto, rende possibile ogni esperire al prezzo di un'inevitabile *determinatio*. Se già questi argomenti lasciano intravedere la non ultimità dell'empirico attinente alla sua inevitabile parzialità, è la trattazione della *morte* a essere dirimente: l'empiria non può essere il Primo, cioè il metafisico, in quanto è il campo di un'esperienza inevitabilmente limitata non solo in quanto esperienza percettiva e spazio-temporale, ma anche e soprattutto in quanto esperienza destinata ad essere interrotta, in modo definitivo e totale, da quella circostanza nichilizzatrice che è la morte.

È a questo punto che Jankélévitch si volge al secondo piano di realtà, al quale si riferisce, significativamente, con il termine *métempirie*. Si tratta del piano delle essenze conosciute tramite il logos e chiamato *meta-empirico* proprio perché è il piano che ha

per oggetto non più i *données* della percezione, ma piuttosto le relazioni formali e le verità intelligibili che, pur non essendo ricavabili dall'empirico, danno senso all'empiria, essendone principio di intelligibilità. In questo caso, l'esperienza in gioco è quella del puro pensiero che ha accesso al *non contingente* che struttura e ordina la mutevolezza empirica. Anche in questo caso, sono due gli argomenti a proposito della non ultimità del metempirico che portano Jankélévitch ad escludere che la metempiria possa essere il piano metafisico. Innanzitutto, la metempiria, se definisce le condizioni di normatività che regolano l'empiria, cioè dice della necessità a cui l'empirico è vincolato, ancora non dice *che* l'empirico è. La metempiria, cioè, definisce le condizioni necessarie che *permettono* all'empirico di esistere, ma non le condizioni sufficienti che *determinano* positivamente l'empirico ad esistere. È quanto Jankélévitch ribadisce mediante l'impiego dell'aggettivo schellinghiano *quidditative*.

In secondo luogo, così come sul piano empirico si dà un evento che ne disvela la limitatezza intrinseca, anche sul quello metempirico si danno due esperienze che alludono, a titolo differente, alla sua non-ultimità: l'atto del pensiero nichilizzante e, di nuovo, la morte.

Nel primo caso, si tratta dell'esperienza già messa in luce dalla dottrina cartesiana del Cogito che Jankélévitch recupera e sviluppa in riferimento a quelle particolari essenze che sono i principi logici: esiste un atto iperbolico nel quale il pensiero pensante, spingendosi fino al proprio limite estremo, prova a pensare il naufragio delle verità eterne, cioè dei principi che regolano il suo stesso esercizio. Così facendo, il pensiero, che da un lato scopre sé come più vero dell'essenziale in quanto atto che «porte en soi la puissance de toutes vérités»¹⁶⁷⁰, dall'altro scopre di servirsi ancora di ciò che pretendeva sospendere: le essenze, lungi dall'essere effettivamente nichilizzate, si ricostituiscono come *sussistenti* nell'atto stesso della nichilizzazione. A ricostituirsi immediatamente, cioè, è l'essenza «en tant que fait»¹⁶⁷¹, ovvero quegli stessi principi logici che sono *attualmente* impiegati dal soggetto pensante che prova a pensarli sospesi¹⁶⁷².

A fianco di questa prima esperienza che attesta la relativizzazione del metempirico, ce n'è una seconda, altrettanto significativa per la costruzione della filosofia prima di

¹⁶⁷⁰ *Philosophie première*, cit., p. 68, corsivo mio.

¹⁶⁷¹ *Ibidem*, corsivo mio. Cfr. anche *ivi*, p. 66.

¹⁶⁷² Cfr. *ivi*, p. 69.

Jankélévitch. Si tratta, di nuovo, della morte come accadimento che realizza, da un certo punto di vista, il venir meno delle essenze e rende effettivo ciò che alla ragione risulta impossibile. La morte, infatti, non solo *annihile* l'esistenza empirica del soggetto che muore, ma ne *nihilise* anche il pensiero. È con la morte che il logos, e con esso il mondo delle essenze, è veramente intaccato, benché non nel senso che le verità essenziali smettono di valere con il venir meno del soggetto che le pensa. E tuttavia, poiché non c'è pensiero che sia scisso da colui che pensa, la morte segna, in qualche modo e sotto un certo aspetto, lo scacco di quelle verità eterne che sono le essenze.

Non solo l'atto iperbolico del pensiero che pretende sospendere le verità metempiriche, ma ancor di più il nulla del pensiero rivelato dalla morte lasciano intravedere la contingenza del pensiero stesso. Tanto l'atto del pensiero nichilizzante quanto la morte come *nihilisation* rivelano che le stesse verità eterne si fondano, a loro volta, su un'*effettività radicale*: non solo le esistenze sono contingenti, ma anche la necessità delle essenze si rivela non necessaria in quanto è ciò che può venir messa tra parentesi, in modo parziale e non definitivo nel caso della *nihilisation* ad opera del logos o in modo totale e definitivo nel caso della morte. Nemmeno la metempiria, dunque, può essere quel Primo a cui *Philosophie première* sta tendendo.

Eppure, il passare attraverso questo duplice scacco è l'elemento chiave che permette a Jankélévitch di dirigersi verso la *pars costruens* del suo discorso. Sono, infatti, proprio le esperienze che hanno rivelato la relatività dell'empirico e del metempirico a lasciar intravedere il piano veramente metafisico: l'*esserci* delle esistenze e di tutto ciò che è oggetto di percezione empirica, da un lato, e la *sussistenza* delle essenze, dall'altro, sono l'elemento non-empirico e non-metempirico inerente all'empiria e alla metempiria. Che ci sia dell'essere e che questo essere sia vincolato a una ben precisa legalità valida necessariamente è l'elemento residuale che si annuncia, negativamente, nelle esperienze della morte e del pensiero nichilizzante e che non può essere spiegato né empiricamente né metempiricamente. È l'elemento che Jankélévitch designa mediante il sostantivo, di derivazione tanto bergsoniana quanto schellinghiana, *effectivité*. Cogliere l'effettività, dunque, significa cogliere la nuda esistenza delle cose *che* ci sono, al di là di *ciò* che esse sono, la sussistenza delle leggi essenziali al di là della loro configurazione specifica come *queste* leggi in particolare. Cogliere il reale

come effettività, allora, vuol dire cogliere che esso non ha in sé la ragione ultima della propria esistenza e della propria sussistenza.

È proprio questo punto, su cui si chiude la sezione propriamente negativa del percorso jankélévitchiano che funge da trampolino, per usare un'immagine cara a Jankélévitch, per l'aprirsi della seconda parte di *Philosophie première* che sviluppa, questa volta in positivo, la metafisica della creazione, oggetto del secondo capitolo del presente lavoro.

La mossa teoretica decisiva con la quale Jankélévitch compie il salto in filosofia prima è la seguente: se né l'empirico né il metempirico possono essere, per le ragioni che si sono dette, il livello primo e fondamentale, occorre postulare un terzo ordine, che Jankélévitch designa mediante l'espressione *tout autre ordre* e che coincide con l'ordine del *Faire*. Constatato il darsi dell'empiria e della metempiria e constatato che tale darsi non può essere spiegato né in base a ragioni empiriche né tantomeno in base a ragioni metempiriche, allora, si deve ammettere un *Primum* – o, con Schelling, un *Prius* – che sia la fonte sovra-empirica e sovra-metempirica che fa essere l'empiria e la metempiria. Si tratta, cioè, di riportare il *fatto* al *Fare* che ne è l'origine.

È a partire da qui che si delinea la fisionomia dell'Assoluto jankélévitchiano come *Faire-être-sans-être*, cioè come Atto originario che, a partire da *rien*, pone l'essere e inventa la legalità ad esso intrinseca, dove questo *rien*, si è visto, non coincide solo con la totale assenza di vincoli ad extra – dei presunti modelli eterni a cui l'Assoluto, nel creare, dovrebbe attenersi, come è per il Demiurgo platonico –, ma anche e soprattutto come totale assenza di vincoli ad intra. L'Assoluto, cioè, decide non solo dell'essere e delle essenze in quanto, inventandoli, li fa letteralmente sorgere dal nulla metafisico a cui appartengono, ma decide anche e primariamente di Sé: il suo stesso essere è il portato della sua autoposizione. Sulla scia dello schema neoplatonico dell'«Un sans l'être»¹⁶⁷³, ma anche e soprattutto della schellinghiana filosofia positiva, per l'Assoluto di Jankélévitch è l'*esse* che segue l'*operari*. Il *rien* a partire da cui si esercita il *Fiat* come decisione originaria che interviene, come una vera e propria *coupure*, a rendere effettivo tutto ciò che si dà a livello empirico e metempirico, è il vero fondamento – nel senso dello schellinghiano *Grund* – della metafisica jankélévitchiana.

¹⁶⁷³ Si prende a prestito questa efficace espressione dal saggio di Hervé Pasqua a proposito di Nicola Cusano. Cfr. H. PASQUA, *L'Un sans l'être dans le De principio* (1459), in *Identité et différence dans l'œuvre de Nicolas de Cues (1401-1464)*, Peeters, Louvain, 2011, pp. 165-175.

A ben vedere, la *creatio ex nihilo* è il vero punto di discriminazione che Jankélévitch, andando ben oltre l'interdizione bergsoniana circa l'illusorietà dell'idea di nulla, non rinuncia mai ad affermare, per una ragione teoretica decisiva: per poter pensare il principio come Libertà. Affermare, infatti, che l'Assoluto crei *ex nihilo* significa affermare che l'Atto primo non è vincolato ad alcunché, nemmeno a delle ragioni che lo muovono a creare. È questa assenza di ragioni che diventa sinonimo di gratuità e che conduce Jankélévitch, sulla scia della prima lettera di Giovanni, a parlare dell'Assoluto in termini di Amore e di Generosità. L'Assoluto è l'Atto a-razionale, nel senso di senza ragioni, che opta drasticamente in favore dell'essere piuttosto che del nulla e che, nel farlo, trascende ogni *res posita* in quanto è pura operazione, pura attività il cui solo essere coincide con il fare, con tutta l'ambiguità di cui tale coincidenza è portatrice, secondo quanto si ha già avuto modo di sottolineare.

Questa *fissure* che separa *rien* e *être* è anche quella che separa *eternità* e *temporalità*. Jankélévitch, sulla scia di Plotino, ma anche di Schelling, pensa il *Fiat* con l'eterno aprirsi del tempo: il Fare che, decide di sé e decide dell'essere, coincide con l'Istante cronotetico e immemoriale in cui, dall'eternità, si compie la temporalizzazione del tempo, temporalizzazione che si continua poi in virtù di quel ritmo interno e acquisito che coincide con il divenire e che è ininterrottamente riattivato dagli quegli istanti promotori che Jankélévitch distingue e relaziona con l'Istante primordiale. La creazione, dunque, ha a che vedere con la temporalità su due livelli: essa è contestualmente il sorgere originario del tempo e il continuo *écoulement* del tempo. La centralità della questione della temporalità, già evidente nei testi giovanili e esplicitamente sostenuta da Jankélévitch in diverse occasioni tra cui il testo-intervista con Beatrice Berlowitz¹⁶⁷⁴, trova la sua più rigorosa fondazione nel nono capitolo di *Philosophie première* e, nello specifico, nell'identificazione tra creazione e «grand Instant»¹⁶⁷⁵.

La metafisica della creazione, dunque, nella sua connessione con la temporalità, costituisce il punto apicale di quel movimento di risalita dal basso verso l'alto, dal *posterius* al *Prius*, iniziato con i primi sei capitoli di *Philosophie première*. E contemporaneamente, essa costituisce anche il punto di partenza per quel moto di

¹⁶⁷⁴ *Quelque part dans l'inachevé*, trad. it. cit., pp. 18, 21.

¹⁶⁷⁵ *Philosophie première*, cit., p. 263.

discesa verso il basso che trova il più alto compimento nel decimo capitolo di *Philosophie première*, al cui centro si colloca la questione della *relazione tra uomo e Assoluto*. Avviata con la meditazione sui livelli del reale e, in particolare, sull'esperienza percettiva, da un lato, e quella raziocinante, dall'altro, *Philosophie première* si conclude con un ritorno al reale nella forma di un ritorno all'uomo. Questo elemento, unitamente alla domanda inaugurale del decimo capitolo a proposito della possibilità per l'uomo – «Dieu d'un milliardième de second»¹⁶⁷⁶ – di continuare la creazione, ha permesso di focalizzare la torsione decisiva della metafisica jankélévitchiana che, da riflessione a proposito del *Faire* assoluto, si indirizza verso il *faire* relativo, confermando così di coincidere con la morale, secondo quanto già annunciato nel terzo capitolo del testo, e di coinciderci da un doppio punto di vista: se il Principio è di natura pratica, l'unica esperienza dell'Assoluto possibile per l'uomo, se essa si dà, è quella dell'*abonder dans son sens*. È, cioè, un ri-fare il Fare originario, riproducendone la logica.

Che questa sia la torsione interna al percorso di Jankélévitch è quanto si è dimostrato nel terzo capitolo del presente lavoro a partire dalla duplice definizione dell'Assoluto come *Sujet pur* e dell'uomo come *sujet impur* e, più ampiamente, a partire dalla *dialettica tra purezza e impurità*. È, infatti, questa coppia concettuale, e la sua polisemia, a costituire la chiave di accesso per cogliere la domanda implicita nei testi di filosofia morale e fondata sulla metafisica della creazione – la domanda circa la possibilità per l'uomo di fare esperienza dell'Assoluto – e, contestualmente, di individuare la positività della risposta jankélévitchiana.

D'altro canto, che a questo interrogativo fondamentale Jankélévitch risponda positivamente è evidente dal fatto che la nozione di impurità, delineata per definire la condizione morale dell'uomo, cioè i caratteri propri del fare umano, è connessa a quella di purezza non secondo un rapporto di contraddizione e, dunque, di esclusione, ma piuttosto secondo un rapporto di tensione: l'uomo che è un essere impuro può *farsi* puro.

Innanzitutto, il significato del termine *impuro* diventa chiaro se si guarda alla metafisica della creazione: il termine *impureté* designa, in primo luogo, ogni forma di mescolanza. Non sono solo le fonti cui si appella Jankélévitch a suggerire questa

¹⁶⁷⁶ *Ivi*, p. 239.

equivalenza semantica, ma anche e soprattutto quanto detto a proposito del Fare originario. Se l'Assoluto è far-essere del tutto privo di essere e non gravato da nessuna forma di *choc en retour* che ne controbilanci l'efferenza, allora definire l'uomo come soggetto impuro vuol dire alludere a una condizione di *mixture* il cui senso è illustrato, per contrappunto, a partire dalla fisionomia dell'Assoluto: l'atto umano è *mixture* di fare ed essere, ma anche di istante e intervallo e, infine, di positività e negatività. L'uomo, cioè, è impuro in quanto, a differenza dell'Assoluto, può agire solo in base a quello che è e a partire da quello che è, cioè a partire da quel centramento su di sé derivante dalla corporeità e dalla coscienza di sé.

In secondo luogo, se l'Assoluto è il Fare che coincide con l'Istante puro, cioè con l'Istante eterno che pone il tempo, l'uomo, invece, è impuro in quanto agisce solo in pochi istanti privilegiati, cioè in quegli istanti in cui assume il tempo e ne dispone attivamente, invece di lasciarsi trascinare, abbandonandosi all'inerzia della continuazione, da quel flusso autonomo che è l'*écoulement du temps*.

Infine, ogni fare umano è impuro nel senso che è destinato a esercitarsi secondo quella legge intrascendibile di esclusione-inclusione che è la legge dell'alternativa. Prima di tutto, in quanto è opera di un soggetto finito e spazio-temporalmente localizzato, il fare relativo si esercita sempre a partire da un numero limitato di possibilità. In secondo luogo, questo fare, esercitandosi, non può che restringere ulteriormente il campo dei possibili: per l'uomo, ogni attualizzazione non si compie secondo quella pienezza assoluta propria del Fare originario, ma secondo quella pienezza tutta parziale che si dà al prezzo di innumerevoli negazioni.

L'impurità, dunque, definisce la condizione umana nella sua distanza metafisica dall'Assoluto.

E tuttavia è a questo punto che il percorso jankélévitchiano si inverte: dalla discesa dalla Creazione alla creatura tratteggiata mediante la nozione di impurità come mescolanza, si inaugura nuovamente uno slancio di risalita dalla creatura alla Creazione, slancio che ha nel secondo significato del termine purezza il proprio centro propulsore. È, infatti, a partire dalle pagine del *Traité des vertus* e poi da quelle di *Philosophie première* a proposito dell'impurità del soggetto relativo, che si delinea una seconda accezione di *pureté*: da sinonimo di assenza di mescolanza, la purezza diviene sinonimo di semplicità, di coincidenza immediata con sé nella forma della spontaneità e

della pura estroversione. È il significato propriamente positivo e morale di *pureté* che, introdotto già nella prima edizione del *Traité des vertus*, Jankélévitch fonda in *Philosophie première* di nuovo a partire da uno dei caratteri dell'Assoluto – il suo essere nient'altro che se stesso, cioè *Ipse ipsissimus* – e che definisce come *innocence*.

Alla luce di questa nuova semantizzazione della purezza, lo sforzo di Jankélévitch consiste nel mostrare che, nonostante l'impurità che lo contraddistingue in quanto creatura, l'uomo può fare esperienza di questa innocenza, benché nella forma dell'*innocence ultérieure*, in quanto purezza riguadagnata non *al di là* della propria *impureté*, ma *a partire da* essa; nella forma, cioè, di una purificazione che consiste nel rifare il puro con l'impuro.

Questa esperienza è quella che si verifica nell'*amore*: quando è privo di ripiegamento su di sé e di interesse proprio, l'amore è l'atto umano che riproduce più da vicino e per quanto possibile nel regno della finitezza la stessa logica dell'Atto originario. Così che, da un lato, la coincidenza tra amore e purezza e la presentazione dell'amore come l'atto che «refait [...] l'acte de l'Absolu»¹⁶⁷⁷ dimostrano in maniera incontrovertibile che la domanda della filosofia morale di Jankélévitch è proprio quella circa la relazione tra Assoluto e relativo; dall'altro, tutto ciò riconferma che quello messo in campo dalla dialettica puro-impuro è un doppio movimento di distanziamento e di avvicinamento tra creatura e creatore. Se l'Assoluto è *faire-être-sans-être* e Istante puro, allora, il distanziamento massimo coinciderà con l'intervallo dell'essere senza fare, mentre l'avvicinamento supremo coinciderà con l'istante del fare senza essere. Questo istante è precisamente quello del sacrificio per amore, come atto in cui l'uomo rinuncia a sé, trascendendo il proprio essere in favore dell'altro. La risalita dalla creatura al Creatore raggiunge qui il proprio vertice: se l'impurità è ciò che impedisce all'uomo di *essere* come l'Assoluto, l'amore è ciò che gli permette di *fare* come l'Assoluto. E il sacrificio è il nome ultimo di questo *fare* come l'Assoluto che, contemporaneamente, è un *farsi* prossimo all'Assoluto.

Se questo è il senso del percorso che si è voluto compiere con Jankélévitch, è però indispensabile, prima di concludere, tornare su un punto veramente decisivo che, al di là dei rilievi critici che si ha già avuto modo di presentare, costituisce la vera ipoteca

¹⁶⁷⁷ *L'innocence et la méchanceté*, cit., p. 401.

teorica che mi sembra gravare sull'edificio jankélévitchiano, con implicazioni che non mancano di coinvolgere direttamente la questione della purezza e dell'impurità.

Tale punto coincide con uno degli snodi più significativi della metafisica della creazione e può essere formulato in questi termini: nel passaggio dalla sezione negativa di *Philosophie première* a quella positiva, Jankélévitch fa compiere alla nozione di *rien* una torsione determinante che, tuttavia, risulta più il portato di un'assunzione che di una vera e propria argomentazione. È il senso di questa torsione che mi sembra indispensabile sottoporre a vaglio critico.

Si è visto che è a partire dalla non-ultimità dell'empiria e della metempiria che Jankélévitch risale al terzo ordine del reale, che in realtà è il primo, e lo identifica con il *Fare* come Atto originario che fa esistere gli enti e sussistere le essenze a partire dal nulla.

Ora, il punto decisivo è proprio qui: perché Jankélévitch conclude che il *Fare* originario opera a partire da *rien*? E, soprattutto, che significato dare a questo *rien*?

Alla prima domanda Jankélévitch sembra rispondere non solo attraverso la considerazione classica per cui l'Assoluto, in quanto tale, è sciolto da ogni legame ed è veramente Primo proprio in quanto non preceduto da nulla, ma anche attraverso il rimando alle esperienze della morte e della nichilizzazione delle essenze. Se già a livello empirico e metempirico si intravede il *rien*, cioè si intravede la contingenza dell'empiria e della metempiria in quanto si ha prova del loro venire meno, allora sembra ragionevole concludere che, *ab origine*, l'Assoluto faccia essere l'empirico e il metempirico proprio a partire dal nulla di cui essi, ancora, portano testimonianza. Se empiricamente e metempiricamente si fa esperienza della non assoluta consistenza ontologica dei primi due piani del reale in quanto si prova la loro non-necessità, allora, si può inferire che l'Assoluto operi *ex nihilo*. La morte e la nichilizzazione, cioè, lasciano intravedere che l'empirico e il metempirico avrebbero anche potuto non darsi, così che si deve riconoscere che il *rien* costituisce un corno dell'alternativa altrettanto serio dal punto di vista metafisico quanto quello dell'*être*.

Da questo punto di vista, dunque, il *rien*, che in rapporto all'empiria e alla metempiria è il segno tangibile della loro rispettiva non-ultimità, in rapporto all'Assoluto diviene sinonimo di assenza di predeterminazione: il *Fare* originario fa essere l'empirico e il metempirico senza attingere a nulla di predeterminato, sia esso un

qualche sostrato ontologico o una qualche legalità preesistente. E questo non solo perché il *Faire è le Premier*, ma anche perché tanto l'empirico quanto il metempirico mostrano, già di per sé, di avere una consistenza ontologica derivata e contingente. Seconda questa prima accezione, allora, il Fare crea dal nulla nel senso che si esercita in assenza di vincoli ed è in questo senso che esso è Libertà.

E tuttavia il discorso di Jankélévitch non si ferma a questo punto.

Che Jankélévitch si spinga oltre è evidente dal fatto che, nel nono capitolo di *Philosophie première*, il *rien* diviene anche sinonimo di *assenza di ragioni* e che, secondariamente, questa assenza di ragioni viene letta da Jankélévitch come Amore. Sono questi due punti – l'estensione del *rien* da assenza di legami a assenza di ragioni e l'interpretazione di ciò come Amore – che Jankélévitch sviluppa nella metafisica della creazione con argomenti che non sembrano derivare direttamente da quanto detto a proposito dell'empiria e della metempiria.

Infatti, dalle riflessioni circa l'empirico e il metempirico Jankélévitch può concludere semplicemente che non si danno ragioni *empiriche né metempiriche* in grado di spiegare perché ci sono gli enti e perché, per tali enti, valgono determinati principi normativi. A rigore può solo concludere che nessuno dei due piani del reale è in grado di rendere ragione di sé, ma ancora non può affermare che non esistono ragioni *tout court* per il darsi delle esistenze e delle essenze. Eppure, se si guarda alle pagine dedicate alla metafisica della creazione, si vede bene che Jankélévitch opera un'estensione semantica del termine *rien* ben più ampia di quello che i primi capitoli di *Philosophie première* consentono di per sé di fare e conclude che l'Assoluto crea non solo *dal* nulla, ma anche *per* nulla, cioè senza ragioni. Se l'esigenza teorica che spinge Jankélévitch in questa direzione è chiara – non introdurre nessun vincolo per l'Assoluto –, il percorso argomentativo che porta a questa conclusione sembra invece meno evidente. Si potrebbe, infatti, ragionevolmente pensare che l'Assoluto, che certamente crea senza alcuna ragione empirica e metempirica, crei in virtù di una ragione superiore, veramente metafisica che egli stesso si dà non come vincolo, ma come segno della propria libertà. Ora, ciò che mi sembra mancare in *Philosophie première* è proprio la discussione, almeno in senso critico, di questa possibilità, così che l'assenza di ragioni empiriche e metempiriche diviene, *ipso facto*, assenza di ragioni *tout court*.

Ancor meno evidente è il passaggio dall'assenza di ragioni all'Amore. In altri termini, si potrebbe obiettare a Jankélévitch che esiste almeno un altro paradigma teoretico in cui l'Assoluto crea senza ragioni: è la pura casualità. Esattamente com'è stato per l'ampliamento semantico del termine *rien*, che da assenza di determinazione passa ad indicare l'assenza di ragioni, allo stesso modo l'interpretazione di questo *rien* come Amore è uno degli assunti della metafisica della creazione teoreticamente meno evidenti. A nulla vale il tentativo di appianare la questione facendo riferimento ai passi di *Philosophie première* che presentano l'amore come il fare relativo più simile al Fare assoluto. In questo caso, infatti, sostenere che Jankélévitch sia giunto a pensare l'Assoluto come Amore a partire dal basso, cioè a partire dalla considerazione dell'amore umano, e addurre come prova il fatto che per *Philosophie première* l'uomo si fa prossimo all'Assoluto quando ama sarebbe una *petitio principii* che non chiarirebbe in alcun modo quello che rimane uno dei punti più oscuri della prospettiva jankélévitchiana.

Ora, tutto ciò non è senza conseguenze a proposito del percorso fatto su puro e impuro. Se si tiene conto che Amore è l'altro nome della Libertà e, anzi, è il vero nome dell'Assoluto jankélévitchiano e se si tiene conto, inoltre, che è sulla fisionomia dell'Assoluto come Amore che Jankélévitch costruisce il discorso a proposito della condizione morale dell'uomo, ben si capisce la serietà delle implicazioni che derivano dal non aver chiarito il passaggio dall'assenza di ragioni all'Amore: il fondamento metafisico su cui poggiano le riflessioni circa la purezza come purificazione e circa il sacrificio per amore come atto in cui l'uomo si fa simile all'Assoluto rischia di rivelarsi un fondamento non del tutto fondatante.

In definitiva, sembra che Jankélévitch si sia ben reso conto della validità del monito schellinghiano per cui a partire dal mero fatto – il fatto del mondo per Schelling (*die Tatsache der Welt*), i primi due livelli del reale per Jankélévitch –, ancora non si può dire se esso sia opera di libertà o di necessità¹⁶⁷⁸. La dimostrazione di ciò è che Jankélévitch ha pensato l'ingresso nella filosofia prima come un vero e proprio salto e

¹⁶⁷⁸ Cfr. *Introduction à la philosophie*, leçon XVIII, cit., pp. 73-74; trad. fr. cit., p. 96: «rien n'est contenu dans le fait pur, si ce n'est que l'on trouve dans le procès une prédominance du subjectif, mais *quant à savoir si cette prédominance est une conséquence de la nature de l'essence qui se produit elle-même, ou d'une libre causalité, cela n'est pas décidé par le fait pur*» (corsivo mio).

ha parlato di «gratuité de la prise de conscience métaphysique»¹⁶⁷⁹. Tuttavia, il fatto che Jankélévitch non abbia puntellato questo salto nella metafisica della creazione se non con gli argomenti su empiria e metempiria fa sì che, nella *pars costruens* del suo tragitto, si intercettino una serie di punti teorici che stentano a trovare la propria legittimazione nel percorso argomentativo di *Philosophie première*.

¹⁶⁷⁹ *Philosophie première*, cit., p. 96.

BIBLIOGRAFIA

1. Scritti di Vladimir Jankélévitch¹⁶⁸⁰

1.1. Filosofia

1.1.1. Volumi

1931, *Henri Bergson*, 1^a ed., Alcan, Paris.

1933, a. *L'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, Alcan, Paris.

1933, b. *Valeur et signification de la mauvaise conscience*, 1^a ed., Alcan, Paris.

1936, *L'Ironie*, 1^a ed., Alcan, Paris.

1938, *L'Alternative*, Alcan, Paris; poi ripreso in *L'Aventure, l'Ennui, le Sérieux*, Aubier-Montaigne, Paris 1963 (cap. II) et in *Premières et Dernières Pages*, Seuil, Paris 1994 (cap. I, § 8).

1939, *La mauvaise conscience* (réed. de *Valeur et signification de la mauvaise conscience*), PUF, Paris.

1942, *Du mensonge*, 1^a ed., Confluences, Lyon; poi ripreso in *Traité des vertus*, Bordas, Paris 1949, cap. IX ; trad. it. *La menzogna e il malinteso*, Milano, Cortina 2000.

1947, *Le Mal*, Arthaud, Paris; ripreso in *Traité des vertus* 1949, cit., capp. XII; trad. it. a cura di R. Peccenini, *Il male*, Marietti, Genova 2003.

1949, *Traité des vertus*, 1^a ed., Bordas, Paris ; trad. it. parziale di E. Klersy Imberciadori a cura di F. Alberoni, intr. di R. Maggiori, *Trattato delle virtù*, Garzanti, Milano 1996.

1950, *L'Ironie ou la bonne conscience* (réed. de *L'Ironie*), PUF, Paris; trad. it. di F. Canepa, *L'ironia*, Il Melangolo, Genova 1987.

¹⁶⁸⁰ La sezione della presente bibliografia dedicata agli scritti di Vladimir Jankélévitch riprende e integra quella curata da Daniela Calabrò e riportata in E. LISCIANI PETRINI (a cura di), *In dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, Vrin/Mimes, Paris 2009, pp. 337-354.

- 1951, *La mauvaise conscience*, 2^a ed. ampliata, PUF, Paris; trad. it., a cura di D. Discipio, *La cattiva coscienza*, Dedalo, Bari 2000.
- 1954, a. *L'Austérité et le Mythe de la pureté morale*, C.D.U (Les cours de la Sorbonne-Lettres), Paris; poi ripreso in *L'Austérité et la Vie morale*, Flammarion, Paris 1956.
- 1954, b. *Philosophie première. Introduction à une philosophie du «Presque»*, PUF, Paris; 2^a ed. PUF, Paris 1986.
- 1956, *L'Austérité et la vie morale*, Flammarion, Paris.
- 1957, *Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, 1^a ed., PUF, Paris.
- 1959, *Henri Bergson*, 2^a éd. ampliata, PUF, Paris; trad. it., di G. Sansonetti, *Henri Bergson*, Morcelliana, Brescia 1991.
- 1960, *Le Pur et l'Impur*, Flammarion, Paris.
- 1963, *L'Aventure, l'Ennui, le Sérieux*, Aubier-Montaigne, Paris; 2^a ed., Aubier-Montaigne, Paris 1976; trad. it. di C. Bonadies, *L'avventura, la noia, la serietà*, Marietti, Genova 1991.
- 1966, *La Mort*, Flammarion, Paris; 2^a ed., Flammarion, Paris 1977 ; trad. it. a cura di E. Lisciani Petrini, *La morte*, Einaudi, Torino 2009.
- 1967, *Le Pardon*, Aubier-Montaigne, Paris; trad. it. di L. Aurigemma, *Il perdono*, IPL, Milano 1969.
- 1968, *Traité des vertus* (rééd. complète et remaniée du texte de 1949), tome 1 : *Le sérieux de l'intention*, Bordas, Paris; 2^a ed. Flammarion, Paris 1984.
- 1970, *Traité des vertus* (rééd. complète et remaniée du texte de 1949), tome 2 : *Les vertus et l'amour*, Bordas, Paris; 2^a ed. Flammarion, Paris 1986.
- 1971, *Pardonner?*, Le Pavillon, Roger Maria, Paris; 2^a ed. *L'Imprescriptible*, Le Seuil, Paris 1986 ; trad. it. di D. Vogelmann, *Perdonare?*, La Giuntina, Firenze 1987-88.
- 1972, *Traité des vertus* (rééd. complète et remaniée du texte de 1949), tome 3 : *L'innocence et la méchanceté*, Bordas-Flammarion, Paris; 2^a ed. Flammarion, Paris, 1986.
- 1974, *L'Irréversible et la nostalgie*, Flammarion, Paris; 2^a ed., Flammarion, Paris 1983.

- 1978**, *Quelque part dans l'inachevé* (entretien avec V. Jankélévitch par B. Berlowitz), Gallimard, Paris 1978 ; 2^a ed., Gallimard, Paris 1987 ; trad. it. di V. Zini, a cura di E. Lisciani Petrini, *Da qualche parte nell'incompiuto*, Einaudi, Torino 2012.
- 1980**, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, 2^a ed. ampliata, Seuil, Paris, tome 1 : *La Manière et l'Occasion*, tome 2 : *La Méconnaissance. Le Malentendu*, tome 3 : *La Volonté de vouloir* ; trad. it. di C. Bonadies, *Il non-so-che e il quasi-niente*, Marietti, Genova 1987.
- 1981**, *Le Paradoxe de la morale*, Seuil, Paris; 2^a ed., Seuil, Paris 1989 ; trad. it. di R. Guarini, *Il paradosso della morale*, Hopeful Monster, Firenze 1986.
- 1984**, *Sources* (a cura di Françoise Schwab) 1. Lectures : Tolstoï, Rachmaninov. 2. Ressembler, dissembler. 3. Hommages : X. Léon, J. Wahl, L. Brunschvicg, Seuil, Paris ; trad. it. parziale di D. Vogelmann, *La coscienza ebraica*, La Giuntina, Firenze 1986.

1.1.2. Articoli, prefazioni, interviste

- 1924**, *Deux philosophes de la vie: Bergson et Guyau*, in «Revue philosophique de la France et de l'étranger», 49(1924), 2, pp. 402-449; poi in *Premières et Dernières pages*, cit., pp. 13-62.
- 1925**, a. *George Simmel, philosophe de la vie*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», (32)1925, 2, pp. 213-257.
- 1925, b., *Les thèmes mystiques dans la pensée russe contemporaine*, in «Mélanges publiés en l'honneur de Paul Boyer», travaux publiés par l'Institut d'Études Slaves, Champion, Paris 1925; poi in *Premières et Dernières pages*, cit., pp. 101-130.
- 1928**, a. *Signification spirituelle du principe d'économie*, in «Revue philosophique de la France et de l'Étranger», 1928, n. 1, pp. 88-126; poi in *Premières et Dernières pages*, cit., pp. 131-171.
- 1928, b. *Prolégomènes au bergsonisme*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», (35)1928, 4, pp. 437-490.
- 1929**, *Bergsonisme et biologie*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», (36)1929, 2, pp. 253-265; poi in *Premières et Dernières pages*, cit., pp. 64-76.
- 1933**, *Le deux sources de la morale et de la religion*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», (40)1933, 1, pp. 101-107.

- 1939, a. *De l'ipséité*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», (2)1939, 5, pp. 21-24; poi in *Premières et Dernières pages*, cit., pp. 177-198.
- 1939, b. *La méchanceté*, in «Annales de l'École des Hautes Etudes de Gand», 1939, t. III; poi in *Le Mal*, cit., cap. 3.
- 1940, *La mensonge*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», (47)1940, 1, pp. 37-61.
- 1943, a. *De la simplicité*, in «Cahiers du Rhone», 1943, n. 5; poi in *Henri Bergson*, cit., cap. VII.
- 1943, b. *Psycho-analyse de l'antisémitisme*, texte paru anonymement dans *Le Mensonge raciste. Ses origines, sa nature, ses méfaits*, brochure clandestine, diffusée illégalement à Toulouse en 1943; in *L'Esprit de résistance*, cit., pp. 123-130.
- 1944, *Le mythe de la jeunesse*, article publié sans signature dans «Fraternité, organe du Mouvement national contre le racisme», 16 octobre; poi in *L'Esprit de résistance*, cit., pp. 131-132.
- 1946, a. *Le masculin et le féminin*, in «Deucalion», 1946, n. 1; poi in *Traité des vertus*, 1949, cit., cap. VII.
- 1946, b. *Psychanalyse de l'antisémitisme*, in «Le Labyrinthe», 1946, n. 19.
- 1947, a. *La déception*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», (52)1947, 1, pp. 26-40.1; poi in *Traité des vertus*, 1949, cit., cap. XIII.
- 1947, b. *Quelques camarades...*, in «Bulletin du service central des déportés israélites», 1947, n. 12; poi in *L'Esprit de résistance*, cit., pp. 53-57.
- 1948, *Dans l'honneur et la dignité*, in «Les Temps Modernes», 1948, n. 33; poi in *L'Imprescriptible*, cit., pp. 83-104.
- 1949, a. *Du sérieux*, in «Proceedings of the Tenth International Congress Of Philosophy», North Holland Publishing company, Amsterdam 1949; poi in *L'Aventure, l'Ennui et le Sérieux*, cit., cap. III.
- 1949, b. *In memoriam Paul Desjardins (1859-1940)*, in «Bulletin de l'union pour Vérité, Cahiers de Pontigny», Minuit, Paris 1949; poi in *Premières et Dernières pages*, cit., pp. 229-231.
- 1949, c. *Les philosophes et l'angoisse*, in «Revue de Synthèse», (66)1949, pp. 67-98; poi in *L'Aventure, l'Ennui et le Sérieux*, cit., cap. II.

- 1949, d. *La liberté et l'ambiguïté*, in «Actes du IV Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française», Neuchatel, La Baconnière, 1949, pp. 200-208; poi in *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, 1957, cit., cap. III.
- 1949, e. *Goebbels avait raison*, in «Europe», 1949, n. 29.
- 1949, f. *Justice et logos*, in «Evidences», New York 1949.
- 1950, a. *La décadence*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», (55)1950, 4, pp. 337-369; poi in *L'Austérité et la Vie morale*, cit., cap. I, e in «Revue de Métaphysique et de Morale», *Hommage à Vladimir Jankélévitch*, 1985, n. 1, pp. 435-461.
- 1950, b. *La consolation et l'inconsolable*, in «Synthèses», 5(1950), 55, pp. 13-23; poi in *La Mauvaise Conscience*, cit., cap. II.
- 1950, c. *Le rôle actif du témoin*, in «Evidences», New York, juin 1950, pp. 22-23; poi in *L'Esprit de résistance*, cit., pp. 58-60.
- 1951, a. *Machiavélisme et modernité*, in Aa.Vv., *Umanesimo e Scienza politica*, Marzorati, Milano 1951, pp. 229-237; poi in *Premières et Dernières pages*, cit., pp. 199-208.
- 1951, b. *Henri Bergson*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», (56)1951, 1, pp. 1-3; poi in «Revue Internationale d'histoire politique et constitutionnelle», gen. 1952 e in *Premières et Dernières pages*, cit., pp. 79-81.
- 1951, c. *L'optimisme bergsonien*, in «Evidences», juin 1951, n. 1, pp. 1-4; poi in *Henri Bergson*, 1959, cit., cap. VII, 2.
- 1951, d. *Apparence et manière*, in «Hommenaje a Gracián», Istitucion Fernando el Catolico, Saragosse 1951, pp. 119-129.
- 1953, a. *Mystique et dialectique chez Jean Wahl*, in «Revue de Métaphysique et Morale», 58(1953), n. 4, pp. 423-431; poi in *Sources*, cit., pp. 142-154.
- 1953, b. *La philosophie du «presque» et l'intuition du «presque-rien»*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», (58)1953, pp. 108-113; poi in *Philosophie Première*, cit., pp. 71-76.
- 1954, a. *Le «Presque-rien»*, in «Bulletin de la Société Français de Philosophie», (48)1954, 3, pp. 65-93; poi in *Premières et Dernières pages*, cit., pp. 209-224.
- 1954, b. *Preface à P. Fauré-Fremiet, Esquisse d'une philosophie concrète*, P.U.F., Paris 1954.

- 1954, c. *Le bon combat*, in «Droit et Liberté», 15 janv. et 27 juin.
- 1954, d. *Ne réarmez pas l'Allemagne*, «Droit et Liberté», 27 juin.
- 1954, e. *Conséquences d'une abominable entreprise*, in «Bulletin du service déportés israélites», mai 1954, n. 134, poi anche in «Droit et Liberté», giu. 1954.
- 1954, f. *La Résistance a son mot à dire*, in *L'Esprit de résistance*, cit., pp. 61-62.
- 1955**, a. *La volonté de vouloir*, in «Archivio di Filosofia», 1955, 2, pp. 39-57 ; poi in *Le Je-ne-sais quoi et le presque-rien* (1957), cit., cap. III, pp. 6-11.
- 1955, b. *Le Senne moraliste*, in «Les études philosophiques», 10(1955), 3, p. 387.
- 1955, c. *Philippe Fauré-Fremiet (1889-1954)*, in «Revue philosophique de la France et de l'Étranger», 1955, n. 80, pp. 251-252.
- 1956**, a. Préface a Gaston Grua, *La justice humaine selon Leibniz*, P.U.F., Paris 1956.
- 1956, b. *Ce que l'imagination se prête à concevoir*, in «Amitiés France-Israël», déc. 1956, p. 14.
- 1956, c. *Bergson et le Judaïsme*, in *Mélanges de philosophie et de littérature juives*, PUF, Paris 1956-1957, pp. 64-94; in *Henri Bergson 1959*, cit., appendice.
- 1956 d., *Le prochain et le lointain* (conferenza pronunciata durante il VIII^e Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française), in AA.VV., *La présence d'autrui*, P.U.F., Paris 1956, pp. 119-137.
- 1956, e. *Léonid Andréiev* (inedito); poi in *Premières et Dernières Pages*, cit., pp. 232-236.
- 1957**, a. *La responsabilité et son for intérieur*, in «Revue internationale de philosophie», 1957, n. 39, pp. 69-74; poi in *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, (1957), cit., cap. III, 5, pp. 54-62; trad. it. di A. Guzzo, *La responsabilità nel foro interiore*, in «Filosofia», 1957 n. 8, pp. 3-7.
- 1957, b. *Le judaïsme, problème intérieur* (allocution prononcée au 1^{er} Colloques des intellectuels juifs de langue française), in Aa. Vv., *La conscience juive. Données et débats*, P.U.F., Paris 1957, pp. 54-62; poi in *Sources*, cit., pp. 39-50.
- 1957, c. *La première et la dernière fois* (conférence prononcée au Collège philosophique), in «Combat», 3 avril 1957.

- 1957, d. *La conscience juive et la contradiction* (allocution prononcée à la VIII^e assemblée générale du FSJU), in «L'Arche» mai 1957; poi in *Sources*, cit., pp. 51-61.
- 1958, a. *La purification et le temps*, in «Archivio di Filosofia», 1958, 1, pp. 11-18; poi in *Le Pur et l'Impur*, cit., pp. 216-235.
- 1958, b. “*Nous commémorons ...*”, commémoration du massacre de juin 1942 au Mont-Valérien; in *L'Esprit de résistance*, cit., pp. 63-64.
- 1958, c. *L'Aventure (conférence prononcée au Collège philosophique)*, in “Combat” 16 e già in «Annales du Centre universitaire méditerranées», 8 apr., XIV ripreso in *L'Aventure, l'Ennui et le Sérieux*, cit.
- 1959, a. *Avec l'âme tout entière*. in «Actes du X^e congrès des sociétés de Philosophie langue française” (Bergson et nous), PUF. Paris, vol. I, 1959; poi in *Henri Bergson*, 1959, cit., pp. 286-296.
- 1959, b. *N'écoutez pas ce qu'ils disent, regardez ce qu'ils font*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 64(1959), 2, pp. 161-162; poi in *Premières et Dernières Pages*, cit., pp. 82-84.
- 1959, c. *L'éternité et la première impureté*, in «Archivio di Filosofia», 1959, 1, pp. 25-33; poi in *Le pur et l'Impur*, cit., pp. 24-34.
- 1959, d. *Violencia y pureza*, in «Episteme. Anuario di filosofia», Caracas, 1959, n. 3, pp. 65-82; poi in *Le pur et l'Impur*, cit., cap. III, 6-7.
- 1959, e. *Quelle est la valeur de la pensée bergsonienne?*, in «Arts-Spectacles», 27 mai 1959.; poi in *Premières et Dernières pages*, cit., pp. 85-87.
- 1959, f. *Le pur e l'impur*, in «La philosophie et ses problèmes», E. Vitte, Lyon-Paris.
- 1960, a. *Tolstoï et l'immédiat* (testo tradotto dal russo da M. Zanuttini), in «Vozrojdenie», 1960, n. 4, pp. 19-26; poi in *Sources*, cit., pp. 11-22.
- 1960, b. *Xavier Léon: souvenirs*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 65(1960), n. 3, pp. 241-246.
- 1960, c. *Hommage solennel à Bergson*, in «Bulletin de la Société française de philosophie» 1960; poi in *Premières et Dernières pages*, cit., pp. 88-96.
- 1961, a. *Le pensée de la mort e la mort de l'être pensant*, in «Archivio di filosofia», 1961, n. 3, pp. 231-243; poi in *La Mort* (1966), cit., cap. III, 3.

- 1961, b. *Philosophie de la tolérance*, in *Les Droits de l'Homme et l'Éducation*, Actes Congrès du centenaire de l'Alliance Israélite universelle, PUF, Paris 1961, pp. 145-156; poi in *Les vertus et l'amour*, t. 2, cap. V, VIII, pp. 86-105.
- 1962, a. *With the whole Soul*, in «The Bergsonian Heritage», Thomas Hanna éd., Columbia University Press, New-York, 1962, pp. 155-166; già in *Henri Bergson*, 1959, cit., conclusione.
- 1962, b. *L'arte del sortilegio*, in AA.VV., *Manuel de Falla*, a cura di M. Mila, Ricordi, Milano 1962.
- 1962, c. *L'Intention pure*, in «Archivio di Filosofia», 1962, pp. 9-24; già in *Le Pur et l'Impur*, cit., pp. 241-260.
- 1963, a. *Judaïsme, problème intérieur*, in AA.VV., *La conscience Juive, Données et débats* (textes des trois premiers colloques d'intellectuels juifs de langue française, organisés par la section française du congrès juif mondial, présentés et revus par E. Atevy-Valensi et J. Halperin), préface d A. Neher, PUF, Paris 1963 ; poi in *Sources*, cit., pp. 39-50.
- 1963, b. *Hommage à Edmond Fleg* (allocution prononcée à la Maison de la chimie), in «La Vie juive», 67.
- 1963, c. *La méconnaissance*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 1963, (68),4, pp. 389-406; poi in *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, cit.
- 1963, d. *La missions chrétiennes de l'Etat juif*, in «La Terre retrouvée», nov. 1963, p. 12.
- 1963, e. *La laïcisation de la théocratie israélienne est une fatalité inéluctable*, in «Amitiés France-Israël», nov. 1963, n. 93, p. 14; poi in *L'Esprit de résistance*, cit., pp. 241-242.
- 1963, f. *Hommage à la Résistance*. Allocution prononcée à l'occasion du XX^e anniversaire de l'UJ.R.E. (1943-1963), 22-24 Novembre; in *L'Esprit de résistance*, cit., pp. 65-68.
- 1964, a. *La mort et la profondeur*, in *L'aventure de l'esprit. Mélanges Alexandre Koyré*, Hermann, Paris 1964, vol. II, pp. 282-294; ripreso in *La Mort*, cit., capp. I-II.
- 1964, b. *Hommage à Edmond Fleg Une musique invisible*, in «Combat», 15 oct. 1964.
- 1964, c. *Hommage à la Résistance universitaire*, allocution prononcée à l'UNESCO sous le patronage de l'UFU le 28 novembre pour le XX^e anniversaire de la Libération, 1964; in *L'Esprit de résistance*, cit., pp. 69-74.

- 1964, d. *Lettre de Vladimir Jankélévitch à des parents dont le fils a été fusillé*, 13 novembre ; in *L'Esprit de résistance*, cit., pp. 74-75.
- 1965, a. *Un Etat comme les autres* (allocution prononcée au 7^e Colloque des intellectuels juifs de langue française, in «Israël et la vie juive», 24 oct. 1965; poi in *Sources*, cit., pp. 103-115.
- 1965, b. *L'imprescriptible*, in «Le Monde», 3-4 janv. 1965 e in «La Revue administrative» janv.-fév. 1965, n. 103; poi in *Pardoner?*, cit., e in *L'Imprescriptible*, cit., p. 21; poi in *L'Esprit de résistance*, cit., pp. 181-184.
- 1965, c. *Le diurne et le nocturne chez Jean Cassou*, in «Cahiers du Sud», 1965, n. 382, pp. 240-249; poi in *Premières et Dernières pages*, cit., pp. 237-245.
- 1965, d. *L'espérance et la fin des temps*, in AA.VV., *La conscience juive face à l'histoire: le pardon*, IV^e Colloque des intellectuels juifs, PUF, Paris 1965, pp. 7-21 ; poi in *Sources*, cit., pp. 62-81.
- 1965, e. *Discours de clôture* d'une table ronde sur «Le messianisme juif et les fins de l'histoire», IV^e Colloque des intellectuels juifs, in AA.VV., *La conscience juive face à l'histoire: le pardon*, PUF, Paris 1965, pp. 145-149 ; poi in *L'Esprit de résistance*, cit., pp. 324-329.
- 1965, f. *V. Jankélévitch estime que nous ne savions pas tout sur les atrocités nazies...*, interview de P. Mazars, in «Le Figaro Littéraire», jan. 1965.
- 1965, g. *Introduction au thème du pardon*, in «Colloque des intellectuels juifs de langue française », poi in *Le Pardon*, cit., p. 62-81 ; poi in in *L'Esprit de résistance*, cit., pp. 275-302.
- 1965, h. *L'oubli interdit*, in «Le Nouvel observateur», 25 mars ; poi in *L'Esprit de résistance*, cit., pp. 184-189.
- 1966, a. *Le temps et la vie morale*, in «Cahiers de Philosophie», 1966, n. 2-3; poi in *Le paradoxe de la morale*, cit.
- 1966, b. *Faut-il dire la vérité au malade?*, in «Médecine de France», 1965, n. 177, pp. 3-16.
- 1966, c. *Explorer toutes les possibilités d'accord*, in «Amitiés France-Israël», 10 mai.
- 1966, d. *Un grave manque d'humour*, in «L'Arche», 114-115, sept.
- 1967, a. *A propos d'un livre: la Mort* (interview), in «Harangues», pp. 79-87; poi in *Penser la mort?*, cit., cap. I.

- 1967, b. *L'antisémitisme n'est pas un racisme*, conférence prononcée par Jankélévitch à la commission scientifique du II^e congrès international de prophylaxie criminelle, in «Études internationales de psychosociologie criminelle», juillet 1967, n. 11-13; poi in *L'Esprit de résistance*, cit., pp. 132-142.
- 1969, a. *Commémoration du centenaire de la naissance de Xavier Léon*, in «Bulletin la société française de philosophie» (séance du 27 avril 1968), 1969, n. 1; poi in *Sources*, cit., pp. 125-132.
- 1969, b. Préface à R. Catherine et G. Thuillier, *Introduction à une philosophie de l'Administration*, A. Colin, Paris, 1969.
- 1969, c. Préface à Piette-Michel Klein, *Perpétuels Augures*, Éditions de la Grisière, Paris 1969.
- 1969, d. *Une invariable amitié*, in «Perspective France-Israël», manuscrit, avril; in *L'Esprit de résistance*, cit., pp. 242-243.
- 1970, a. *Commémoration du centenaire de Léon Brunschvicg*, in ««Bulletin la société française de philosophie» (séance du 22 nov. 1969) 1970, n. 1, p. 38; poi in *Sources*, cit., pp. 133-141.
- 1970, b. *Réflexions sur la mort* (interview), in «La Pensée et les Hommes. Revue de philosophie et morale laïques», Bruxelles, dic n. 14, p. 201; poi in *Penser la mort?*, cit., cap. II.
- 1970, c. Message in *Le déporté juif* in «Bulletin de l'Amicale des Anciens déportés juifs de France et familles de disparus», déc 1970.
- 1971, a. *L'humour est la revanche de l'homme faible*, in «Les Nouvelles littéraires», 25 déc. 1971.
- 1971, b. *Rassembler ou dissembler*, in Aa.Vv., *Tentations et Actions de la conscience juive*, P.U.F., Paris 1971, pp. 17-34 ; poi in *Sources*, cit., pp. 82-102.
- 1971, c. V. Jankélévitch, *philosophe de l'ineffable* (entretien avec F. Reiss), in «Les Nouvelles Littéraires», 4 mars 1971.
- 1971, d. *La cause de Beate Klarsfeld est notre cause...*, in «Le droit de vivre», avril.
- 1971, e. *Beate Klarsfeld pu la grande chance du pardon*, in «Combat», 6 avril ; poi in *L'Esprit de résistance*, cit., pp. 189-193.
- 1971, f. Dossier Cuzin. Lettre de Vladimir Jankélévitch, 8 avril, in *L'Esprit de résistance*, cit., pp. 75-77.

- 1971, g. *V. Jankélévitch, un philosophe pas comme les autres* (entretien avec F. Reiss) in «Le Monde», 10 déc. 1971.
- 1971, h. *Allocution à l'occasion de l'inauguration de la salle François Cuzin* (1914 – Mont Valérien, 1944), Sorbonne, notice biographique ; poi in *L'Esprit de résistance*, cit., pp. 77-82.
- 1971, i. *Allocution prononcée au colloque de l'Unesco contre la prescription des crimes de guerre*; in *L'Esprit de résistance*, cit., pp. 142-152.
- 1972, a. *La mort à la troisième, à la deuxième et à la première personne*, in «Delo», Yougoslavie, 1972, n. 4; già in *La Mort*, cit., cap. XVIII.
- 1972, b. *Les mémoires d'un bourreau*, in «Combat», 29 mai; poi in *L'Esprit de résistance*, cit., pp. 193-195.
- 1972, c. *Lettres écrites dans le cadre de la protestation contre la libération de Touvier*, in «Combat», 19 juin 1972; in *L'Esprit de résistance*, cit., pp. 196-198.
- 1972, d. *Touvier: Une faveur plus qu'une grâce*, interview de Victor Malka, in «L'Arche», 1972; poi in *L'Esprit de résistance*, cit., pp. 198-200.
- 1972, e. *Nous ne jetterons pas la voile* in «Châteaubriant. Journal de l'Association des familles de fusillés et massacrés de la Résistance française», octobre-novembre 1972, n. 98 ; poi in *L'Esprit de résistance*, cit., pp. 201-205.
- 1973, a. *Prochaine et Lointaine, la Femme ...*, (Colloque des Intellectuels juifs de langue française), in AA.VV., *L'autre dans la conscience juive*, PUF, Paris 1973, pp. 159-1163; poi in *Sources*, cit., pp. 116-121.
- 1973, b. *À propos de l'euthanasie*, (intervista inedita con Pascal Dupont), manuscrit; poi in *Penser la mort?*, cit, cap. III.
- 1973, c. *Livre de la fidélité 1948-1973*, in «Amitiés France-Israël», message; poi in in *L'Esprit de résistance*, cit., pp. 245-248.
- 1973, d. *Il y a trente ans le ghetto de Varsovie. Les morts ont besoin de nous*, in «Information juive»; poi in *L'Esprit de résistance*, cit., pp. 205-207.
- 1973, e. *Israël vivra*, in «Information juive», octobre, n. 234; poi in in *L'Esprit de résistance*, cit., pp. 243-245.
- 1974, a. *De l'amour*, préface a Louis Sala-Molins, *La philosophie de l'amour chez Raymond Lulle*, La Haye-Mouton, Paris 1974; poi in *Premières et Dernières pages*, cit., pp. 246-255.

- 1974, b. *Mr Brandt, libérez Beate!*, in «Combat», 22 avril; poi in *L'Esprit de résistance*, cit., pp. 207-209.
- 1975, a. *Mystique et dialectique chez Jean Wahl*, in «Études philosophiques», 1975, n. 1, pp. 89-98; poi in *Sources*, cit., pp. 142-154.
- 1975, b. *Philosophes et bovidés*, in «Le Nouvel Observateur», 17 mars 1975.
- 1975, c. *Corps, violence et mort* (interview), in «Quel corps?», Maspero, Paris, pp. 37-55; poi in *Penser la mort?*, cit., cap. IV.
- 1975, d. *L'occasion et l'aphoristique*, in «Bulletin de la Société de Philosophie de Bordeaux», 1975, n. 99.
- 1975, e. Lettre à Henry Bulawko: «*De l'antisémitisme*», in «Information Juive», juillet 1975; in *L'Esprit de résistance*, cit., pp. 152-153.
- 1975, f. *Une perversion de l'esprit*, in «Information juive», novembre, n. 256; poi in in *L'Esprit de résistance*, cit., pp. 248-251.
- 1976, a. *Hommage à Jacques Decour* (1912 – Mt. Valérien, 1944), manuscrit, notice biographique; poi in *L'Esprit de résistance*, cit., pp. 83-86.
- 1976, b. *Après la mort d'Heidegger. Il faut des philosophes* (interview), in «Paradoxes» juin-juillet, pp. 88-94; poi in *L'Esprit de résistance*, cit., pp. 154-165.
- 1976, c. *Le sionisme d'un Juif de gauche*, in «Cahiers Bernard Lazare», entretien, janv.-fév.
- 1976, d. *Contre la répression*, in «La Presse Nouvelle Hebdomadaire», 9.
- 1977, a. *Une monstrueuse apothéose*, in «Quel corps?», Petite bibliothèque Rivages, Maspero, Paris, n. 6.
- 1977, b. Préface à H., Bulawko, *Jeux de la mort et de l'espoir*, Recherches, Paris.
- 1977, c. *Difficultés du pardon* (interview), in «La Vie spirituelle», mars-avril 1977, n. 619; poi in *L'Esprit de résistance*, cit., pp. 303-324.
- 1977, d. *Existe une nouvelle misère juive*, in «La Presse Nouvelle Hebdomadaire», 18 nov.
- 1978, a. *Nous avons beau savoir...*, in «Le Nouvel Observateur», 22 mai 1978; poi in *L'Esprit de résistance*, cit., pp. 209-213.

- 1978, b. *Lettre adressée à Jean-Paul Sartre*, 10 mai ; in in *L'Esprit de résistance*, cit., pp. 252-253.
- 1978, c. *La Méconnaissance*, in «Art-Press International», sept. 1978; poi in *Le Je-ne-sais-quoi le Presque-rien 1957*, cit., p. 11.
- 1978, d. *Réveille-toi, impalpable*, préface a M. Clerbout, *Poèmes. Pour un nuage violet*, Mortemart-Rougerie, Paris.
- 1978, e. Préface à L. Boudot, *Douceur ou la Passion selon Yahvé* (drame en 3 actes publié par le Secours catholique), Edition S.O.S, Paris.
- 1978, f. *Contre l'oubli*, in «Châteaubriant. Journal de l'Association des familles de fusillés et massacrés de la Résistance française», juin-aout 1978, n. 113 ; poi in *L'Esprit de résistance*, cit., pp. 213-216.
- 1979**, a. *Entretien*, in «L'Arc», n. 75(1979), pp. 7-12.
- 1979, b. *Méconnaissance de la mort*, in «L'Arc», 75(1979), pp. 50-54.
- 1979, c. *États Généraux de la Philosophie, 16-17 juin*, in Aa.Vv., *Pour la philosophie*, Flammarion, Paris, pp. 23-26.
- 1979, d. *La haine devant le miroir* (intervista), in «Le Nouvel Observateur», 1979.
- 1979, e. *Il faut que la jeunesse prenne conscience*, in «Cahier Bernard Lazare», février-mars, n. 74-75 ; poi in *L'Esprit de résistance*, cit., pp. 165-171.
- 1979, f. *Ce qui est humain ce n'est pas l'oubli mais la mémoire, la vigilance et la fidélité ...*, in «La Presse nouvelle hebdomadaire», 15 juin ; poi in *L'Esprit de résistance*, cit., pp. 216-224.
- 1980**, a. *L'ambiguïté morale et son for intérieur*, in «Philosopher», Fayard, Paris 1980, p. 35; poi in *Le paradoxe de la morale*, cit., pp. 35-39.
- 1980, b. *Temporalité et méconnaissance*, in AA. VV., *Esistenza, mito, ermeneutica. Scritti per Enrico Castelfi*, in «Archivio di Filosofia», 1980, vol. I; poi in *Le Je-ne-sais-quoi le Presque-rien*, cit., pp. 325-331.
- 1980, c. *La vérité par hasard*, in «Le Nouvel Observateur», 14 janv. 1980.
- 1980, d. *Qui a peur de la philosophie?*, in «Esprit», fév. 1980, p. 67.
- 1980, e. *L'enfer et le délire d'Auschwitz*, in «Le Monde», 7 mars à propos du livre de V. Pozner, *Descente aux enfers* ; poi in *L'Esprit de résistance*, cit., pp. 224-228.

- 1980, f. *Allocution pour l'Association nationale des Anciennes déportées et Internées de la Résistance*, Sorbonne, 1980.
- 1980, g. Préface pour la réédition des *Jeux de la mort et de l'espoir* de Henry Bulawko, Éd. Recherches Paris 1980 ; poi in *L'Esprit de résistance*, cit., pp. 228-230.
- 1981, a. *Tolstoj et la mort*, in «Cahier Renaud-Barrault» 1981, pp. 77-92; poi in *Sources*, cit., pp. 23-31.
- 1981, b. Allocution pour l'Association nationale des anciennes déportés et internés de la Résistance (ADIR), Sorbonne 1981, in «Bulletin de l'Association nationale des anciennes déportés et internés de la Résistance», mars-avril ; poi in *L'Esprit de résistance*, cit., pp. 88-99.
- 1982, a. *La vérité est sanglante*, in «Traces», septembre, n. 5, pp. 26-30 ; poi in *L'Esprit de résistance*, cit., pp. 259-265.
- 1982, b. *C'est le moment d'accorder un petit crédit à Arafat*, interview dans «Libération», 8 juillet.
- 1982, c. *L'appel que j'ai signé [...] pour la paix au Liban*, article paru dans «Le Monde», 9 juillet et lettre du 10 juillet adressée à François George ; poi in *L'Esprit de résistance*, cit., pp. 257-259.
- 1982, d. *Cher ami, je suis bien loin de revendiquer pour moi-même la vérité totale*, lettre adressée à F. Georges.
- 1982, e. *Un manifestant pour Beyrouth*, in «Libération», 15 juin ; poi in *L'Esprit de résistance*, cit., pp. 254-257.
- 1983, a. *Le philosophe et l'histoire*, in «Revue de l'Association des professeurs d'histoire et de géographie de l'enseignement public», 1983.
- 1983, b. *L'art d'être philosophe. Libre parcours*, in «Magazine de l'éducation», 23 feb. 1983, pp. 8-12.
- 1983, c. *Contre l'oubli* (dattiloscritto inedito), 1983.
- 1983, d. *La germanophilie et le goût du néant* (dattiloscritto inedito), 1983.
- 1983, e. *Hommage à A. Hoérée et A. Peeters*, in «Zodiaque», avril 1983, n. 128.
- 1983, f. *Je fête dans mon cœur le 35^e anniversaire de l'indépendance d'Israël*, (manuscrit) ; in *L'Esprit de résistance*, cit., pp. 265-266.
- 1985, «*Un manifestant pour Beyrouth*», in «Libération», 7 juin.

- 1987, *La sérénade interrompue*, in AA.VV., *Ravel par lui-même et ses amis*, a cura di J. Bonnaure Maule, Paris 1987.
- 1995, a. *Lettres à un ami* 31 octobre 1927 et 9 février 1944, in «magazine littéraire», juin 1995, n. 333, pp. 30-32.
- 1995, b. *Lettres pour un pardon*, juin, 1 juillet et 5 juillet 1980 (correspondance inédite entre W. Raveling, F.-R. Bastide et V. Jankélévitch), in «magazine littéraire», juin 1995, n. 333, pp. 52-58.
- 2004, *Lettre de Vladimir Jcnkélévitch*, 7 avril et 20 juin 1979, in «Les cahiers de l'Herne», n. 83.
- Hommage au père Roger Braun*, manuscrit non daté ; in *L'Esprit de résistance*, cit., pp. 86-87.

1.2. Musica

1.2.1. Volumi

- 1938, *Gabriel Fauré et ses mélodies*, 1^a éd. Plon, Paris; poi in *Gabriel Fauré, ses mélodies, son esthétique*, 2^e éd. aum., ivi, 1951.
- 1939, *Ravel*, 1^e éd., Rieder, Paris ; 2^e éd., Seuil, Paris 1956 ; 3^e éd., ivi, 1975 ; 4^e éd. ivi, 1988; trad. it. di L. Lovisetti, Ravel, Mondadori, Milano 1962.
- 1942, *Le Nocturne*, 1^e éd, Audin, Lyon ; poi in *Le Nocturne: Fauré, Chopin et la nuit, Satie et le matin*, 2^e éd., Albin Michel, Paris 1957; ripreso in *La Musique les Heures*, Seuil, Paris 1988, capp. I, III, IV.
- 1949, *Debussy et le Mystère*, 1^e éd., La Baconnière, Neuchâtel ; trad. it. di C. Migliaccio, *Debussy e il mistero*, a cura di E. Lisciani Petrini, Il Mulino, Bologna 1991; ripreso in *Debussy et le Mystère de l'instant*, t. II della raccolta *De la musique au silence*, Plon, Paris 1976.
- 1955, *La Rhapsodie. Verve et Improvisation musicale*, Flammarion, Paris.
- 1961, *La Musique et l'Ineffable*, Armand Colin, Paris ; 2^e éd., Seuil, Paris 1983 ; trad. it. a cura di E. Lisciani Petrini, *La musica e l'ineffabile*, Ed. Tempi Moderni, Napoli 1985 e Bompiani, Milano 1998, 2001.
- 1968, *La Vie et la Mort dans la musique de Debussy*, La Baconnière, Neuchâtel.

1974 – 1979, *De la musique au silence*, raccolta prevista in 7 tomi che doveva prendere e riunire i testi più importanti di Jankélévitch sulla musica. Ne sono stati pubblicati invece, presso Plon, soltanto tre:

- *Fauré et l'Inexprimable*, 1^e éd., Plon, Paris 1974 ; 2^e éd., Presses Pocket, Paris 1988.
- *Debussy et le Mystère de l'instant*, 1^e éd., Plon, Paris 1976 ; 2^e éd., Plon, Paris 1989.
- *Liszt et la Rhapsodie*, 1^e éd., Plon, Paris 1979 ; *Liszt et la Rhapsodie. Essai sur la virtuosité*, 2^e éd., Plon, Paris 1989.

1983, *La Présence lointaine, Albéniz, Séverac, Mompou*, Seuil, Paris.

1.2.2. Articoli, prefazioni, interviste

1929, *Franz Liszt et les étapes de la musique moderne*, in «Musique», n. 4, pp. 701-706 et pp. 898-907.

1936, *Le symbolisme et la musique : Satie le simulateur*, in «Europe», n. 162, pp. 249-256; poi in *Le Nocturne*, (1981), cit., cap. 1, e in *La Musique et les Heures*, cit., pp. 226-270.

1937, *Le nocturne*, in «Cahiers du Sud», n. spécial, pp. 73-78; poi in *La Musique et les Heures*, cit., p. 226.

1945, *Pelléas et Pénélope*, in «Revue historique et littéraire du Languedoc»; poi in *Premières et Dernières pages*, cit., pp. 259-265.

1946, a. *En blanc et noir*, in «Contrepoint», n. 1, pp. 97-99.

1946, b. *Béla Bartók*, in «Europe», n. 1, pp. 111-119; poi in *Premières et Dernières Pages*, cit., pp. 266-276.

1947, *Manuel de Falla*, in «Europe», n. 16, p. 8-19; poi in *Premières et Dernières Pages*, cit., pp. 277-289.

1948, a. *François Liszt et la muse de la rhapsodie*, in «Europe», n. 26, pp. 195-218; poi in *La Rhapsodie. Verve et improvisation musicales*, cit., cap. 1.

1948, b. *Marguerite Hasselmans et Gabriel Fauré*, in «Europe», n. 29, pp. 138-139.

- 1949, a. *Chopin et la mort, Variations sur une pièce brève*, in «Peuples amis. Revue de l'amitié franco-polonaise», pp. 48-54; poi in *Le Nocturne*, cit., cap. II e in *La Musique et les Heures*, cit., cap. IV.
- 1949, b. *Joaquin Nin*, inedito, poi in *Premières et Dernières Pages*, cit., pp. 299-302.
- 1952, *De la rhapsodie*, in «Mélanges d'Esthétique et de Science de L'Art», Nizet Paris; poi in *La Rhapsodie. Verve et improvisation musicales*, cit., pp. 5-26.
- 1953, a. *De l'improvisation*, in «Archivio Filosofia», n. 1, pp. 47-76; poi in *La Rhapsodie. Verve et improvisation musicales*, cit., pp. 204-212; trad. it. di A. Arbo, in «Nuova rivista musicale italiana», 1993, n. 2.
- 1953, b. *Joie et tristesse dans la musique russe d'aujourd'hui*, in «L'Âge nouveau», n. 82, pp. 39-46; poi in *La Musique et les Heures*, cit., pp. 210-221.
- 1954, a. *Le lointain dans l'œuvre de Déodat de Séverac*, in «Les Dialogues. Revue problèmes culturels de l'enseignement dans le monde», pp. 85-91; poi in *La Présence lointaine*, cit., pp. 77-123.
- 1954, b. *La rhapsodie et l'état de verve*, in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», n. 1, pp. 97-107; poi in *La Rhapsodie. Verve et improvisation musicales*, cit.
- 1955, *Albéniz et l'état de verve*, in «Mélanges d'histoire et d'esthétique musicales offerts à P.-M. Masson» Richard Massé, Paris, t. II, pp. 197-209; poi in *La Présence lointaine*, cit., pp. 7-76.
- 1957, a. *Philosophie et musique*, in «Encyclopédie Française», poi in *La Musique et l'Ineffable* (1961), cit., p. 5.
- 1957, b. *Liszt et l'Europe*, in «Centre européen universitaire de Nancy».
- 1957, c. *F. Liszt et les écoles nationales* (conferenza inedita, non rivista da Jankélévitch).
- 1958, a. *Gabriel Fauré et ses disciples*, 21 juillet. Programmes de concert de Foix.
- 1958, b. *Gabriel Fauré et son temps*, 9 e 13 juillet. Programmes de concert de Foix.
- 1958, c. *Gabriel Fauré et le mystère*, 20 avril. Programmes de concert de Foix.
- 1971, a. *Le message de Mompou*, in «Scherzo», apr.
- 1971, b. *Louis Aubert*, in «Scherzo», oct.; poi in *Premières et Dernières Pages*, cit., pp. 290-298.

- 1971, c. Préface a S. Jarocinski, *Debussy: impréssionisme et symbolisme*, Seuil, Paris; it. di M. G. D' Alessandro, Discanto, Fiesole 1979.
- 1972, a. *Le vrai centenaire de Séverac*, in «Scherzo», giu.
- 1972, b. Préface à W. Evrard. *Scriabine*, José Millas-Martin, Paris.
- 1973, *Déodat de Séverac et la déambulation*, brochure à l'occasion du centenaire Déodat de Séverac; poi in *La Présence lointaine*, cit., pp. 126-144.
- 1977, a. *La musique et le corps*, in «Quel corps?», Maspero, Paris, n. 3.
- 1977, b. *Debussy: Pelléas et Melisande*, (intervista), in «L'Avant-scène Opéra», n. 9, pp. 131-145.
- 1979, a. *Rachmaninov: le dernier des poètes inspirés*, pochette du disque de F J Thiollier; poi in *Sources*, cit., pp. 32-35.
- 1979, b. *À l'écoute de Vladimir Jankélévitch* (intervista), in «Diapason», oct., pp. 46-47.
- 1983, a. *Pour le cœur du moutin*, (libretto di sala dell'Opera de Paris), janv., p. 27; poi in *La Présence lointaine*, cit., cap. III.
- 1983, b. *Correspondance entre Vladimir Jankélévitch et Federico Mompou*, in «Bulletin de la Société nationale de musique», oct-déc.

2. Pubblicazioni postume (filosofia e musica)

- 1986, *L'Imprescriptible*, (*Pardonner ? Dans l'honneur et la dignité*) Livre reprenant deux textes antérieurs, *Dans l'honneur et la dignité* (1948) et *Pardonner?* (1971), Seuil, Paris 1986.
- 1988, *La Musique et les heures*. Satie et le matin, Rimski-Korsakov et le plein midi, Joie et tristesse dans la musique russe d'aujourd'hui. Chopin et la nuit, Le Nocturne, (a cura di F. Schwab), Seuil, Paris.
- 1994, a. *Penser la mort?*, L. Levi, Paris 1994 ; 2^a ed., L. Levi, Paris 2000. Entretien (Liana Levi) ; trad. it. a cura di E. Lisciani Petrini, *Pensare la morte?*, Cortina, Milano 1995.
- 1994, b. *Premières et Dernières pages*, a cura di F. Schwab, Seuil, Paris.

- 1995, *Une vie en toutes lettres (lettres à Louis Beauduc 1923-1980)*, a cura di F. Schwab, L. Levi, Paris.
- 1998, a. *Plotin, «Ennéades» I, 3. Sur la dialectique*, préface par L. Jerphagnon, édition établie par J. Lagrée et F. Schwab, Cerf, Paris.
- 1998, b. *Philosophie morale*, a cura di F. Schwab, Flammarion, Paris 1998. Questa edizione riprende: *La mauvaise conscience, Du mensonge, Le Mal, L'Austérité et la vie morale, Le Pur et l'Impur, L'Aventure, l'Ennui, le Sérieux, Le Pardon*.
- 1998, c. *Liszt, rhapsodie et improvisation* (chapters 1 et 5 de *La Rhapsodie. Verve et Improvisation Musicale*, cit.), édition établi par F. Schwab, Flammarion Paris.
- 2006, *Cours de philosophie morale*, notes recueillies à l'Université libre de Bruxelles, 1962-1963, texte établi, annoté et préfacé par F. Schwab, Seuil, Paris.
- 2015, *Vladimir Jankélévitch, L'esprit de résistance. Textes inédits 1943-1983*, a cura di F. Schwab, Albin Michel, Paris 2015.

3. Documenti audio

Un homme libre, l'immédiat, la tentation, INA, Frémeaux et Associés, France Culture, 4 CD.

Anthologie sonore de la pensée française par les philosophes du XX^e siècle, INA, Frémeaux et Associés.

Cours à la Sorbonne :

I. Année 1959-1960 :

- 7 décembre 1959, *Modernité de l'immédiat*
- 14 décembre 1959, *L'Immédiat, le retour*
- 21 décembre 1959, *Vers un immédiat à bon escient*
- 4 janvier 1960, *Y a-t-il une fin immédiate?*
- 11 janvier 1960, *La condition intermédiaire*
- 18 janvier 1960, *Aliénation et médiation*
- 25 janvier 1960, *Du donné immédiat, l'intervalle et la grâce*

- 8 février 1960, *D'un connaissance immédiate, ou l'absolu relatif*
- 29 février 1960, *Immédiat et secondarité – L'amour de l'amour*
- 7 mars 1960, *Immédiat et secondarité, matières et prétexte à l'auxiliarité*

II. Année 1961-1962 :

- 4 décembre 1961, *Tentation et liberté I*
- 11 décembre 1961, *Tentation et liberté II*
- 18 décembre 1961, *Tentation et liberté III*
- 8 janvier 1962, *Polymorphisme de la tentation*
- 15 janvier 1962, *Double tentation et prohibitif catégorique*
- 22 janvier 1962, *Ambivalence, organe-obstacle et variété des tentations*
- 29 janvier 1962, *Figure de la tentation I – Des modes d'interdiction*
- 5 février 1962, *Figure de la tentation II – Le relapse et la laideur*
- 12 février 1962, *La tentation et le nihilisme moral*

III. Année 1953 :

- Avril 1953, *L'angoisse*

4. Scritti su Vladimir Jankélévitch

AA.VV. (a cura di Monique Basset), *Écrit pour Vladimir Jankélévitch*, Flammarion, Paris 1978.

AA. VV., *Jankélévitch*, «L'Arc» 75(1979).

AA.VV. (a cura di Laura Boella), *Seminario. Letture e discussioni intorno a Lévinas, Jankélévitch, Ricoeur*, Unicopli, Milano 1988.

AA. VV., *Vladimir Jankélévitch. Philosophie histoire musique*, «magazine littéraire» juin 1995, n. 333.

AA. VV. *Vladimir Jankélévitch*, in «Lignes», 1996, n. 28.

AA. VV., *Vladimir Jankélévitch*, in «Bulletin de Littérature Ecclésiastique », CVII/2, avril-juin 2006, pp. 125-247.

AA. VV., (sous la direction de Françoise Schwab, Jean-Marc Rouvière), *Vladimir Jankélévitch. L'empreinte du passeur*, Le Manuscrit, Paris 2007.

AA. VV., (a cura di/sous la direction de E. Lisciani Petrini), *In dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, Vrin/Mimes, Paris 2009.

AA. VV., (sous la direction de Françoise Schwab), *Présence de Vladimir Jankélévitch. Le charme et l'occasion*, Atti del colloquio svoltosi presso l'École Normale Supérieure di Parigi del dicembre 2005, Beauchesne, Paris 2010.

AA. VV., (sous la direction de Ramona Fotiade et Françoise Schwab), *Léon Chestov-Vladimir Jankélévitch: du tragique à l'ineffable*, Editions Universitaires Européennes, Saarbrücken 2011.

AA.VV. (sous la direction de Hugues Lethierry), préface de Alexis Philonenko, *Agir avec Jankélévitch: Colère et mensonges*, Chronique Sociale, 2013.

AA. VV. (edited by Alan Udoff), *Vladimir Jankélévitch and the Question of Forgiveness*, Lexington Books, Lanham 2013.

AA. VV. (sous la direction de Flora Bastiani), *Bergson, Jankélévitch, Lévinas*, Éditions Manucius, Paris 2017.

AGUILA, J., *Dix ans après : relire Vladimir Jankélévitch*, in L. Gribenski, M.-C. Mussat, H. Schneider (éd.), *D'un opéra à l'autre. Hommage à Jean Montgrédien*, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, Paris 1996.

ALCOBERRO, R., *Je-ne-sais-quoi et dépassement du nihilisme*, in «Lignes», 1996/2, n. 28, pp. 54-60.

ADRIANI, M., recensione a *L'ironie ou la bonne conscience*, in «Giornale di Metafisica», 1952, (VII), pp. 255-257.

ANONIMO, recensione a *Le Mal*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 53(1948), n. 2, p. 222.

ANONIMO, recensione a *L'Austérité et la vie morale*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 65(1960), 1, pp. 364-365.

APTER, É. S., *Le charme philosophale*, in «Critique», XLV(1989), 500-501, pp. 12-20.

AVITABILE, L., *Il terzo giudice tra gratuità e funzione. Commenti e traduzioni di V. Jankélévitch, J. P. Satre, J. Habermas*, Giappichelli Editore, Torino 1999.

AYALA, J., *Vladimir Jankélévitch, admirateur de Gracian*, in «Philosophie», 1986-1988, n. 12-14.

BALLANTI, G., *Un filosofo dei nostri tempi: Vladimir Jankélévitch*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», XLIV(1952), II, pp. 127-138.

BARILLAS, L., *La reformulation temporelle de la philosophie morale chez Jankélévitch*, in *Bergson, Jankélévitch, Lévinas*, cit.

BAROU, J. P., *Notes dissonantes*, in «L'Arc» 75(1979), pp. 87-88.

BARTHELEMY, M., *Le "Traité des vertus" de Vladimir Jankélévitch: étude critique*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 56(1951), 4, pp. 406- 435.

BARTHELEMY, M., *Autour du Bergson de M. V. Jankélévitch*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 65(1960), n. 4, pp. 511-524.

BARTOLI, J.-P., *Vladimir Jankélévitch et la musicologie d'aujourd'hui*, in *Présence de Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 73-85.

BASSET, M., «*Des pensées qui tendent au silence*», in *Écrit pour Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 275- 290.

BASTIANI, F., *Venir au monde / Quitter le monde. Naissance et mort selon Jankélévitch et Levinas*, in «Kitej», 2012, n. 3, pp. 65-75.

BASTIANI, F., *La véritable fidélité est toujours infidèle par fidélité*, in *Bergson, Jankélévitch, Lévinas*, cit.

BASTIANI, F., *Venir au monde*, in *Bergson, Jankélévitch, Lévinas*, cit.

BAUMANN, L., *Vladimir Jankélévitch Entwurf einer Ersten Philosophie*, in «Prima Philosophia», 1988, n. 1, pp. 265-283.

BAZZANELLA, E., *Vladimir Jankélévitch, Debussy e il mistero*, in «aut aut», 1992, n. 250, pp. 134-136.

BAZZANELLA, E., *Tempo e Linguaggio. Studio sul pensiero di Vladimir Jankélévitch*, Milano, Franco Angeli, 1994.

BÉGHIN, L., *Romantisme et raison chez Ginzburg et Jankélévitch*, in «La Revue Nouvelle», 1999 (109), n. 2, pp. 64-71.

BERLOWITZ, B., *Jankélévitch et la mort*, in «Critique», XXVI(1970), 278, pp. 640-646.

BERNASCONI, R., *Travelling light: The Condition of Unconditional Forgiveness in Levinas and Jankélévitch*, in *Vladimir Jankélévitch and the Question of Forgiveness*, cit., pp. 85-96.

BERTHEAU, A. E., *Bibliographie de Vladimir Jankélévitch*, in *Écrit pour Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 291-299.

BESSE, G., *Jankélévitch present*, in «Cahiers du Communisme», 1985, n. 7-8.

BLOECHL, J., *Forgiveness and Its Limits: An Essay on Vladimir Jankélévitch*, in *Vladimir Jankélévitch and the Question of Forgiveness*, cit., pp. 97-110.

BÖCKENHOFF, J., *Die Begegnungsphilosophie*, Adler, Freiburg 1970.

BOELLA, L., *Fare il contrario. La riflessione morale di Vladimir Jankélévitch*, in «aut aut» 1995, n. 270, pp. 31-40.

BOELLA, L., *Il ritmo della vita morale in Vladimir Jankélévitch*, in *In dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 187-194.

BOELLA, L., *Morale in atto, Virtù, cattiva coscienza, purezza della vita morale nella riflessione di Vladimir Jankélévitch*, Milano, Unicopli, 2012.

BOUANICHE, A., *Au-delà du droit, la justice infinie*, in *Bergson, Jankélévitch, Lévinas*, cit.

BRANKEL, J., *Jankélévitch et les limites de la logique. Chestov et Heinrich*, in *Présence de Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 211-218.

BRANKEL, J., *Le paradoxe chez Jankélévitch et Chestov*, in *Léon Chestov-Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 215-227.

BRAUN, R., *Tiempo y virtual según V. Jankélévitch*, in «Revista de Filosofía», 1968, n. 20, pp. 27-43.

BROHM, J.-M., *Vladimir Jankélévitch. L'éthique de la Résistance*, in *Présence de Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 273-283.

BROHM, J.-M., *L'actualité de «Psycho-analyse de l'antisémitisme»*, in *L'Esprit de résistance*, cit., pp. 103-116.

BROHM, J.-M., *Les engagements politiques de Vladimir Jankélévitch*, postface in *L'Esprit de résistance*, cit., pp. 331-341.

CAINARCA, P., "La Mort", in *Seminario. Letture e discussioni intorno a Lévinas, Jankélévitch, Ricoeur*, cit., pp. 59-76.

CAMINERO, N. G., *Antimodernidad y supermodernidad de Pascal*, in «Augustinus», 1693 (VIII), pp. 475- 518.

CAMPANALE, D., recensione a *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, in «Rassegna di scienze filosofiche», XII(1959), 4, pp. 367-369.

CANILLI, A., *L'ironia nel pensiero di Vladimir Jankélévitch*, in «II Pensiero», IX(1964), 1-3, pp. 105-124.

CHASTAING, M., recensione a *Le Mal*, in «Revue philosophique de la France et de l'Étranger», 75(1950), 7-9, pp. 386-388.

CAHEN, G., *L'ironie ou l'art de la pointe*, in «Lignes»1996/2, n. 28, pp. 10-20.

CHALIER, C., *The Great Distress*, in *Vladimir Jankélévitch and the Question of Forgiveness*, cit., pp. 67-84.

CLARNIVAL, B., *Les procédés de composition et dérivation dans la formation du vocabulaire philosophique de V. Jankélévitch*, Université Libre de Bruxelles, Bruxelles 1966.

CLEMENT, B., *Vladimir Jankélévitch. Tout est à dire*, in *Les dieux dans la cuisine Vingt ans de philosophie en France*, Aubier, Paris 1978.

CLEMENT, B., *Au rhapsode*, in in *Écrit pour Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 107-115.

CLEMENT, B., *L'amour de la vie*, in «L'Arc», 75(1979), pp. 1-3.

CLEMENT, B., *Le messager du printemps*, in «magazine littéraire», juin 1995, n. 333, pp. 24-27.

COADOU, F., *Pour une lecture de Philosophie première de Vladimir Jankélévitch (1954)*, in «Le Philosophoire» 2001/3, n°15, pp. 197-202.

COGLIANI, M., *L'existence charnelle des son*, in *In dialogo con/ En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 307-320.

COIGNARD, A., *Sur la trace de l'autre: Tabucchi, Jankélévitch, Levinas*, in *Bergson, Jankélévitch, Lévinas*, cit.

COMMERS, R., *Het onzegbare en het onuitsprekelijke. Ethiek, metafysica en muziek Vladimir Jankélévitch*. Met een vertaling van Vladimir Jankélévitch's *La Musique et l'Ineffable*, door R. Commers, VUB Press, Brussel 2005.

CORBEL, E., *La culture musicale de Jankélévitch*, in *Vladimir Jankélévitch. L'empreinte du passeur*, cit., pp. 141-150.

CORSINI, F., *Mémoire et nostalgie*, in *Vladimir Jankélévitch. L'empreinte du passeur*, cit., pp. 171-182.

CORSINI, F., *Nostalgie close et nostalgie ouverte*, in *In dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 143-151.

CSEPREGI, G., *La musique et le corps. Vladimir Jankélévitch sur l'art du piano*, in Id., *Sagesse du Corps*, Editions du Scribe, Aylmer 2001.

DAVID, A., *En finir avec l'Allemagne*, in *Vladimir Jankélévitch. L'empreinte du passeur*, cit., pp. 279-296.

DAVIDSON, A., *Le charme de Vladimir Jankélévitch*, in *Présence de Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 29-33.

DE FONTENAY, E., *Le livre, l'ami, la mort*, in *Écrit pour Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 223-236.

DE FONTENAY, E., *Un héros de notre temps*, in «L'Arc», 75(1979), pp. 29-30.

DE GANDILLAC, M., *Souvenirs sur Vladimir*, in «Magazine littéraire», juin 1995, n. 333, pp. 28-29.

DE GANDILLAC, M., *Souvenir d'un camarade*, in *Vladimir Jankélévitch. L'empreinte du passeur*, cit., pp. 29-50.

DE LA HERONNIÈRE, *Nostalghia, Un thème commun à Jankélévitch et à Tarkovskij*, in «Critique», XLV(1989), 500-501, pp. 102-106.

DE MONTMOLLIN, I., *La philosophie de Vladimir Jankélévitch. Sources, sens, enjeux*, P.U.F., Paris 2000.

DE MONTMOLLIN, I., *Jankélévitch, héritier de Dante?*, in «Bulletin de Littérature Ecclésiastique», CVII/2, avril-juin 2006, pp. 175-192.

DE MONTMOLLIN, I., *Un philosophe modernissime: Vladimir Jankélévitch*, in «KITEJ», 2010, n. 1, pp. 45-62.

DE MONTMOLLIN, I., *Jankélévitch face à l'absurde chestovien*, in *Léon Chestov-Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 69-89.

DELACAMPAGNE, C., *La mort de Vladimir Jankélévitch. Une voix inimitable*, «Le Monde», 8 juin 1985, p. 13.

DELOGU, A., *Introduzione, Jankélévitch un grande moralista*, in V. JANKÉLÉVITCH, *Corso di filosofia morale*, cit., pp. IX-XXIII.

DELOGU, A., *La noia*, in *Vladimir Jankélévitch*, in *In dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 153-166.

DELOOZ, T., *L'irréversible, l'irréparable et la "futurition"*, in «Bulletin de Littérature Ecclésiastique», CVII/2, avril-juin 2006, pp. 243-246.

DISCIPIO, D., *Introduzione alla trad. it. di V. Jankélévitch, La cattiva coscienza*, cit., pp. 7-40.

DOPP, J., *Vladimir Jankélévitch, L'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, in «Revue néo-scholastique de philosophie», 39(1936) deuxième série, n. 49, pp. 148-149.

DROIT, R. P., *Imprescriptibles décombres*, in «Critique», XLV(1989), 500-501, pp. 46-56.

DUFFAU, M. T., *Jankélévitch à Toulouse: clandestinité et résistance*, in «Bulletin de Littérature Ecclésiastique », CVII/2, avril-juin 2006, pp. 225-236.

ECOLE, J., recensione a *L'austérité morale*, in «Le Études philosophiques», 12(1957), 1, pp. 90-91.

ERAMO, E., *La para-dossalità dell'etica. Ai margini del pensiero di Vladimir Jankélévitch*, in «Aperture», 22 (2007), pp. 114-123.

ERNEST, G., *La Mort dans la pensée contemporaine sur la mort*, in *Présence de Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 137-158.

ESPINASA, T., *Vladimir Jankélévitch : Filosofía primera. Introducción a una filosofía del "casi"*, in «Rev. Filos. Mex.», 1986, n.19, pp. 475-479.

EVAIN, F., recensione a *Traité des vertus*, in «Etudes», 83(1950), p. 277.

- FABRE, F., *Musique: praxis et discours. (Compte-rendu d'une table ronde)*, in «Lignes» 1996/2 (n° 28), pp. 190-195.
- FABRIS, A., *La noia, il nulla. Tra Jankélévitch e Heidegger*, in «aut aut», 1995, 270, pp. 61-75.
- FABRIS, A., *L'impossible relation avec l'absolu. À propos de Philosophie première de Vladimir Jankélévitch*, in *In dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 69-82.
- FACCO, M. L., *II "Traité des vertus" di Vl. Jankélévitch*, in «Giornale di Metafisica», 30(1975), 4, pp. 405-433.
- FACCO, M. L., *"Le paradoxe de la morale" di Vladimir Jankélévitch*, in «Filosofia oggi», VI(1983), 3, pp. 357-367.
- FACCO, M. L., *Vladimir Jankélévitch e la metafisica*, Genova, Università di Genova, 1985.
- FARI, A., *Canto dell'ombra. Lo musica per Vladimir Jankélévitch*, Schena, Fasano 992
- FAYE, J. P., *Philosophie comme ironie et narration*, in «L'Arc», 75(1979), pp. 59-61.
- FAZIO ALLMAYER, B., *La coscienza morale e il problema del riscatto e della austerità nel pensiero di Vladimir Jankélévitch*, in «I problemi della Pedagogia», XIII(1967), 3, pp. 471-489.
- FAZIO ALLMAYER, B., *L'uomo nella storia in Vladimir Jankélévitch*, Celup, Palermo 1974.
- FERRARI, M., *Il giovane Jankélévitch tra Simmel e Bergson*, in «Transformacao» (37)2014, pp. 209-218.
- FEYDER, V., *Avec*, in «L'Arc», 1979, n. 75.
- FIASSE, G., *Forgiveness and the Refusal of Injustice*, in «Proceeding of the American Catholic Philosophical Association» 82(2008), pp. 125-134.
- FLEISCHACKER, S., FEIGELSON, J., review of *Forgiveness*, in «Ethics» 118(2007), 1, pp. 160-164.
- FOREST, A., recensione a *Traité des vertus*, in «Revue thomiste», 1952 (52), pp. 165-167.
- FORTUNATO, M., *Les vertus du fantasme*, in *In dialogo con/ En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 119-128.

FOTIADE, R., *Réflexion sur la connaissance et la mort*, in *Léon Chestov-Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 37-57.

FRANZINI, E., *Arte vita e verità in V. Jankélévitch*, in AA. VV., *Soggetto e verità*, Mimesis, Milano 1996, pp. 177-186.

FRANZINI, E., *Grazia e creazione in Vladimir Jankélévitch*, in *Seminario. Letture e discussioni intorno a Lévinas, Jankélévitch, Ricoeur*, cit., pp. 31-44.

FREGOSI, R., *Vladimir Jankélévitch: intimité de la métaphysique, de la morale et de la politique*, Paris, 1984.

FREGOSI, R., *L'instant philosophique fondateur de l'incertitude démocratique. (Tentative d'importation du « presque rien » jankélévitchien dans la théorie des transitions à la démocratie)*, in «Lignes» 1996/2 (n° 28), pp. 146-156.

FUBINI, E., *V. Jankélévitch e l'estetica dell'ineffabile: da Debussy alle avanguardie*, in C. de Incontrera (a cura di), *All'ombra delle fanciulle in fiore. La musica in Francia nell'età di Proust*, TipoLito Stella, Monfalcone-Trieste 1988, pp. 371-382.

FUBINI, E., *Temi musicali e temi ebraici nel pensiero di Vladimir Jankélévitch*, in «aut aut», 1995 n. 270, pp. 125-134; poi in *In dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 205-216.

GABETTA, G., *Introduzione a Jankélévitch*, in «aut aut», 1987, 219, pp. 15-20.

GABETTA, G., *V. Jankélévitch, "Il paradosso della morale"; Trattato delle virtù*, in «aut aut», 1987, 219, pp. 43-48.

GABETTA, G., *Il mistero in piena luce, Filosofia e musica in Jankélévitch*, in «aut-aut», 1988 n.225.

GABETTA, G., *Le temps et la mort dans la philosophie de Jankélévitch*, in «Critique», XLV(1989), 500-501, pp. 26-31.

GALIMBERTI, U., *Jankélévitch e l'intimismo della morale*, in «II Mulino», 1987, (XXXVI), 312, pp. 673-677.

GARDA, M., *La "verve" musicale di Vladimir Jankélévitch*, in «aut aut», 1995, 270, pp. 113-124.

GARDA, M., *Musique et subjectivité*, in *In dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 231-245.

- GARFITT, T., *Jean Grenier entre Chestov et Jankélévitch: l'instant, la liberté, le choix, la création*, in *Léon Chestov-Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 199-213.
- GEORGES, F., *La pensée en personne*, in «L'Arc», 75(1979), pp. 13-22.
- GEORGES, F., *Les difficultés de l'existence*, in *Écrit pour Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 269-274.
- GEORGES, F., *Sillages*, Hachette, Paris 1986.
- GEORGES, F., *Jankélévitch face au mystère de l'instant éternel*, in «Les Temps modernes», 49(1993), n. 563, pp. 46-74.
- GHIDEANU, T., *The logical structure of Vladimir Jankélévitch*, in «Rev. roum. Sc. Soc. Philos. Log », 1986, n. 30, pp. 330-339.
- GIUDICI, N., *Philosophie et virtuosité*, in «Critique», XXXV(1979), 389, pp. 869-874.
- GIULIANI, M., *Il coltello smussato e altre ricerche. Su André Neher, Simone Weil, Franz Rosenzweig, Vladimir Jankélévitch*, Ist. Propaganda Libreria, Milano 1993.
- GIULIETTI, G., *Il problema della morte e le sentenze di Vl. Jankélévitch*, in «Filosofia oggi», 1978, (I), 3, pp. 251-270.
- GIULIETTI, G., “Je-ne sais-quoi” e “Presque-rien” nel filosofare di Vladimir Jankélévitch, in «Filosofia oggi», 1981, (IV), pp. 227-235.
- GONZALEZ, G., ARNAIZ, R., *Para mas alla de la muerte: V. Jankélévitch. In memoriam*, in «Est. Filos.», 1986 n. 35, pp. 131-146.
- GOUHIER, H., *Vladimir Jankélévitch: Bergson*, in «Les Nouvelles littéraires, artistiques et scientifiques», 24 avril 1932.
- GRAPPIN, P., *Hommage lors de l'enterrement de Vladimir Jankélévitch*, in *Présence de Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 287-289.
- GREBLO, E., *V. Jankélévitch, “La coscienza ebraica”*, in «aut aut», 1986, 216, pp. 151-154.
- GREBLO, E., *V. Jankélévitch, “Henri Bergson”*, in «aut aut», 1992, 250, pp. 129-133.
- GRIMMER, E., *De l'effectivité ou de la présence absente de Schelling chez Jankélévitch*, in «Archives de philosophie» 73(2010) 2, pp. 267-283.

GRIMMER, E., *De Dieu à l'homme: l'apport de Schelling dans l'anthropologie éthique de Vladimir Jankélévitch*, in «Revue Philosophique de Louvain» 108 (2010), pp. 663-686.

GRIMMER, E., *Étude sur les notions de personne et de personnalité chez Schelling et Jankélévitch*, thèse soutenue à l'Université de Poitiers, Novembre 2015.

GRIMMER, E., *Vladimir Jankélévitch ou la fécondité d'un double héritage, in Bergson, Jankélévitch, Lévinas*, cit.

GUÉRIN, B., *Chestov-Kierkegaard: Faux ami, étrange fraternité*, in *Léon Chestov-Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 113-131.

GUEROULT, M., *L'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling d'après V. Jankélévitch*, in «Revue de Métaphysique et de Morale» 42(1935), pp. 77-105.

GUETTA, A., *Jankélévitch: il perdono e l'imperdonabile*, in *Seminario. Letture e discussioni intorno a Lévinas, Jankélévitch, Ricoeur*, cit., pp. 101-107.

GUILLOT, M., *Vladimir Jankélévitch*, in «L'Éducation», Paris 1983, n. 20., suppl., pp. 7-12.

GWILHERM KERouredan, H., *Quai aux fleurs*, in «L'Arc», 1979, (75), p. 85.

HANSEL, J., *Jankélévitch et Levinas*, in *Vladimir Jankélévitch. L'empreinte du passeur*, cit., pp. 107-118.

HANSEL, J., *Jankélévitch. Une philosophie du charme*, Édition Manucius, Paris 2012.

HANSEL, J., *Forgiveness and "Should We Pardon Them?": the Pardon and the Imprescriptible*, in *Vladimir Jankélévitch and the Question of Forgiveness*, cit., pp. 111-126.

HANSEL, J., «Élection» et «exception»: *l'unicité du moi Levinas et Jankélévitch*, in *Bergson, Jankélévitch, Lévinas*, cit.

HART, K., *Guilty Forgiveness*, in *Vladimir Jankélévitch and the Question of Forgiveness*, cit., pp. 49-66.

HASHIMOTO, N., *Jankélévitch no Debussy – ongaku kaishaku – Debussy ni okeru shinpi no tenkai* [Jankélévitch's interpretation of the music of Debussy: the development of mystery in Debussy], MA diss., Aesthetics: Tokyo Nat. U, 1978.

- HAILBLUM, S., *La méchanceté*, in *Vladimir Jankélévitch. L’empreinte du passeur*, cit., pp. 317-331.
- HEBRARD, R., *Lettre ouverte à Vladimir Jankélévitch*, in «L’Arc», 75(1979), pp. 4-6.
- HOBART, A., translation of *Pardonnez-les ? (Should We Pardon Them ?)*, in «Critical Inquiry» 22(1996), n. 3, pp. 552-572.
- HOBART, A., translation of *N’écoutez pas ce qu’ils disent, regardez ce qu’ils font (Do Not Listen to What They Say, Look at What They Do)*, in «Critical Inquiry» 22(1996), n. 3, pp. 549-551.
- HUBER, G., *Jankélévitch et Israël*, in *Vladimir Jankélévitch. L’empreinte du passeur*, cit., pp. 297-316.
- HUBERT, B., *Le paradoxe de la morale : vertu et/ou innocence*, in «Bulletin de Littérature Ecclésiastique », CVII/2, avril-juin 2006, pp. 143-152.
- IMBERT- VIER, B., *Un philosophe hérétique*, in *Écrit pour Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 23-38.
- IMBERT-VIER, B., *Plus d’honneur que d’honneurs? Baltasar Gracian: une esthétique de l’hypocrisie*, in *Écrit pour Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 237-267.
- IMBERT- VIER, B., *Il favore dell’istante*, trad. it. di E. Lisciani Petrini, in «au taut», 1995, n. 270, pp. 23-30.
- IMBERT- VIER, B., *La faveur de l’instant*, in «Lignes»1996/2, n. 28, pp. 61-70.
- JENKINS, I., recension a *Traité des vertus*, in «Revue of metaphysics», 1951-52, (5), pp. 315- 319.
- JERPHAGNON, L., *Vladimir Jankélévitch ou de l’Effectivité. Présentation, choix des textes, bibliographie*, Seghers, Paris 1969.
- JERPHAGNON, L., *Le theme de l’«ipseitas moritura» dans œuvre de Vladimir Jankélévitch*, in «Revue philosophique de la France et de l’Étranger», 1970, n. 3, pp. 287-298 ; poi in *Présence de Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 159-171.
- JERPHAGNON, L., *Hapax: l’amour, la mort et la philosophie première*, in «Lignes» 1996/2, n. 28, pp. 71-76.
- JERPHAGNON, L., *Au-delà du sérieux*, in *Vladimir Jankélévitch. L’empreinte du passeur*, cit., pp. 335-346.

- JERPHAGNON, L., *De l'entrevision*, in *Présence de Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 115-121.
- JUDAKEN, J., *Vladimir Jankélévitch at the Colloques des intellectuels juifs de langue française*, in *Vladimir Jankélévitch and the Question of Forgiveness*, cit., pp. 3-26.
- KELLEY, A., english translation of *Le Pardon (Forgiveness)*, University Chicago Press, 2005.
- KELLEY, A., *Jankélévitch and Gusdorf on Forgiveness of Oneself*, in «Sophia» 52(2013), 1, pp. 159-184.
- KELLEY, A., *Jankélévitch and the Metaphysics of Forgiveness*, in *Vladimir Jankélévitch and the Question of Forgiveness*, cit., pp. 27-46.
- KELLEY, A., english translation of *La mauvaise conscience (The Bad Conscience)*, University of Chicago Press, 2014.
- KELLEY, A., *Georg Simmel et le concept d'« absolu »*, in *Bergson, Jankélévitch, Lévinas*, cit.
- KEMP, P., *Le Pardon*, in *Présence de Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 221-230.
- KLASSE, J. C., review of *Forgiveness*, in «Philosophy in Review» 27(2007), 1, pp. 42-43.
- KLEIN, P.-M., *Le philosophe et sa mort*, in «Lignes» 1996/2, n. 28, pp. 21-32.
- KLEIN, P.-M., *La métalogique de la mort*, in *Présence de Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 123-135.
- KLEINBERG, E., *To Atonement and To Forgive: Jaspers, Jankélévitch/Derrida, and the Possibility of Forgiveness*, in *Vladimir Jankélévitch and the Question of Forgiveness*, cit., pp. 143-158.
- KÖNIGSON, M. J., *La voie négative (sur "La mort" de Vladimir Jankélévitch)*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 1971, (76), pp. 113-122.
- KÖNIGSON-MONTAIN, M. J., *L'innocence et la réflexion infinie*, in «Lignes» 1996/2, n. 28, pp. 106-118.
- KOPPER, J., *Die Problematik der Versinnlichung des Selbstbewusstseins in der Philosophie Vladimir Jankélévitchs*, in «Zeitschrift für philosophischen Forschung», 1967, n. 21, pp. 109-116.

KOPPER, J., *Kants synthetisch-praktischer Satz a priori und Jankélévitchs Verständnis der Vergebung. Zu : V. Jankélévitch, Le pardon*, in «Kant-Studien», 1970, n. 2, pp. 238-247.

KOPPER, J., *Zu Vladimir Jankélévitchs Lehre von der Einheit des moralischen und des theoretischen Bewusstseins, dem Meister zum 70. Geburtstag dargebracht*, in «Zeitschrift für philosophischen Forschung», 1973, n. 27, pp. 534-550.

KRAVETZ, M., PALLANDRE, C., *Les problèmes de la morale. Rencontres avec Vladimir Jankélévitch*, in «Humanisme», 1974, 104, pp. 48-51.

LACOSTE, J., *La musique et la plénitude exaltante de l'être*, in «Critique», XLV(1989), 500-501, pp. 71-101.

LATINI, M., *L'avant-dernier mot*, in *In dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 175-186.

LÊ, L., *Jankélévitch père et fils*, in «Critique», XLV(1989), 500-501, pp. 42-45.

LE DOEUFF, M., *Irons-nous jouer dans l'île*, in *Écrit pour Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 189-203.

LE DOEUFF, *Jankélévitch sous le souffle du signe*, in «Critique», XXXVI(1980), n. 396, pp. 474-480.

LE DOEUFF, M., *La Liberté*, in *Présence de Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 263-271.

LE GUYADER, A., *Sur l'imprescriptible*, in «magazine littéraire», juin 1995, n. 333, pp. 48-51.

LE GUYADER, A., *L'imprescriptible! Pardonner? (Penser les crimes contre l'humanité avec Jankélévitch)*, in «Lignes» 1996/2, n. 28, pp. 33-52.

LE GUYADER, A., *Jankélévitch et la question du droit*, in *Vladimir Jankélévitch. L'empreinte du passeur*, cit., pp. 217- 262.

LE GUYADER, A., *Ambivalence du droit et paradoxe des Droits de l'Homme selon Jankélévitch*, in *Présence de Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 231-261.

LEFEBVRE, A., *Jankélévitch on Bergson : living in time*, introduction to english translation of *Henri Bergson*, Duke University Press, Durham & London 2015, pp. XI-XXVIII.

LEMKE, V., *Der Begriff Verzeihen bei Vladimir Jankélévitch*, Königshauen & Neumann, Würzburg 2008.

- LEMOINE, E., PIERRON, J.-P., *La mort et le soin. Autour de Vladimir Jankélévitch*, PUF, Paris 2016.
- LETHIERRY, H., *Penser avec Jankélévitch: une âme résistante*, Chronique sociale, Lyon 2012.
- LÉVINAS, E., *Vladimir Jankélévitch*, in LÉVINAS, E., *Fuori dal Soggetto*, trad. at. a cura di F. P. Ciglia, Marietti, Genova 1992, pp. 85-91.
- LIÉVAL, J. L., *L'île heureuse*, in «Critique», XLV(1989), 500-501, pp. 35-41.
- LIGHT, S., *Vladimir Jankélévitch and the Vita Nuova*, in «Giornale di Metafisica», XLVI(1991), 1, pp. 69-88.
- LIGHT, S., *Vladimir Jankélévitch and the imprescriptible*, in «International Studies in Philosophy», 29(1997) n. 4, pp. 51-57.
- LISCIANI PETRINI, E., *Memoria e poesia. Bergson, Jankélévitch, Heidegger*, Napoli, E.S.I., 1983.
- LISCIANI PETRINI, E., *Una filosofia «dans l'inechevé»: in memoria di Vladimir Jankélévitch*, in «Fenomenologia e scienze dell'uomo», 1986, n. 4, pp. 99-107.
- LISCIANI PETRINI, E., *Il velo di Iride*, introduzione alla trad. it. di V. JANKÉLÉVITCH, *Debussy e il mistero*, cit., pp. 9-23.
- LISCIANI PETRINI, E., *L'apparenza e le forme. Filosofia e musica in Jankélévitch*, Nuovi Tempi Moderni, Napoli 1991.
- LISCIANI PETRINI, E., *Vladimir Jankélévitch: la meraviglia dell'erranza*, in «Tellus», 1993, 9, p. 13.
- LISCIANI PETRINI, E., recensione a V. JANKÉLÉVITCH, *Henri Bergson* (Morcelliana 1991) in «Filosofia e teologia», 2(1993), pp. 426-431.
- LISCIANI PETRINI, E., “*quel gioco col silenzio*”, in «Paradosso», 7(1994), pp. 139-158.
- LISCIANI PETRINI, E., *Lo zar nudo, il gaffeur e la morte: pensare “ai margini della vita”*, introduzione alla trad. it. di V. JANKÉLÉVITCH, *Pensare la morte?*, cit., pp. 7-21.
- LISCIANI PETRINI, E. (a cura di), *Vladimir Jankélévitch. Pensare al margine*, in «aut aut» 1995, n. 270, pp. 5-13.
- LISCIANI PETRINI, E., *Angelus vagulus*, in «aut aut» 1995, n. 270, pp. 91-103; poi in «Lignes» 1996/2, n. 28, pp. 119-132.

LISCIANI PETRINI, E., *Qualcosa di semplice di infinitamente semplice*, trad. it. del cap. II di V. JANKÉLÉVITCH, *Quelque part dans l'inachevé*, Gallimard, Paris 1978, in «aut aut» 1995, n. 270, pp. 15-22.

LISCIANI PETRINI, E., *La musica dei mormorii*, trad. it. del cap. XXII di V. JANKÉLÉVITCH, *Quelque part dans l'inachevé*, Gallimard, Paris 1978, in «aut aut» 1995, n. 270, pp. 105-113.

LISCIANI PETRINI, E., *La scommessa impossibile*, introduzione alla trad. it. di V. JANKÉLÉVITCH, *La musica e l'ineffabile*, Bompiani, Milano 1998, pp. VII-XXII.

LISCIANI PETRINI, E., recensione a V. Jankélévitch, *Philosophie morale* (Flammarion, Paris 1998, pp. 1173) in «Il Pensiero», XXXVIII(1999), pp. 113-116.

LISCIANI PETRINI, E., *Il nazismo e l'essere*, in «Micromega», 2003, 5, pp. 137-149.

LISCIANI PETRINI, E., *Jankélévitch: lo "charme" della musica*, in «Prospettiva persona», 47(2004), pp. 33-37.

LISCIANI PETRINI, E., *Con Jankélévitch, verso una nuova "filosofia della musica"*, in AA.VV. *Filosofia e storiografia (Studi in onore di G. Cotroneo)*, Soveria Mannelli, Rubettino 2005, pp. 213-223.

LISCIANI PETRINI, E., *Jankélévitch*, voce dell'Enciclopedia filosofica, vol. VI, Bompiani, Milano 2006, pp. 5922-5924.

LISCIANI PETRINI, E., *Quartetto per un'ontologia del virtuale: Bergson, Jankélévitch, Merlau-Ponty, Deleuze*, «Il Pensiero», n. LXVII, 2008/1, pp. 5-34.

LISCIANI PETRINI, E., *Il pensiero filosofico- musicale di Vladimir Jankélévitch*, in C. Migliaccio (a cura di), *Introduzione alla filosofia della musica*, Utet - De Agostini, Novara 2009, pp. 200-213.

LISCIANI PETRINI, E., *“Perché noi siamo solo la buccia e la foglia”*, introduzione alla trad. it. di V. JANKÉLÉVITCH, *La morte*, cit., pp. IX-XXXIII.

LISCIANI PETRINI, E., *Introduction. Une pensée “pour le “XXI^e siècle”*, in *In dialogo con/en dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 13-25.

LISCIANI PETRINI, E., *Philosopher “depuis” la musique*, in *In dialogo con/en dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 321-335.

LISCIANI PETRINI, E., SCHWAB, F. (a cura di/sous la direction de), *Nota biografica/Notice biographique*, in *In dialogo con/en dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 359-364.

LISCIANI PETRINI, E., *Jankélévitch inactuel/actuel*, in *Présence de Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 175-189.

LISCIANI PETRINI, E., *Grazia vivente*, introduzione alla trad. it. di V. JANKÉLÉVITCH, *Il non-so-che e il quasi-niente*, Einaudi, Torino, 2011, pp. IX-XXXII.

LISCIANI PETRINI, E., "Porque sólo somos la certeza y la hoja...", acerca de *La Mort de Vladimir Jankélévitch*, in «LOGOS», 44(2011), pp. 331-354.

LISCIANI PETRINI, E., *L'ineffabile nella vita quotidiana*, introduzione alla trad. it. di V. JANKÉLÉVITCH – B. BERLOWITZ, *Da qualche parte nell'incompiuto*, cit., pp. IX-XXVI.

LISCIANI PETRINI, E., *Charis. Saggio su Jankélévitch*, Mimesis, Milano 2013.

LISCIANI PETRINI, E., *Elogio dell'equivoco*, introduzione alla trad. it. di V. JANKÉLÉVITCH, *Il puro e l'impuro*, cit., pp. VII-XXVII.

LISCIANI PETRINI, E., *Jankélévitch. Quando l'equivoco fa bene*, in «aut aut», vol. 363, 2014, pp.167-187.

LISCIANI PETRINI, E., *Vladimir Jankélévitch*, in AA. VV. *Il pensiero ebraico del Novecento*, a cura di A. Fabris, Carocci, Roma 2015, pp. 200-217.

LISCIANI PETRINI, E., *La "Grazia" del reale. Alcune considerazioni a partire da Vladimir Jankélévitch*, in «Spazio filosofico», 2016, pp. 367-375.

LISCIANI PETRINI, E., « *Tout le monde a des droits sauf moi* », in *Bergson, Jankélévitch, Lévinas*, cit.

LONCHAMPT, J., *Le rôle primordial de la musique. L'éblouissement du feu central*, in «Le Monde», 8 juin 1985.

LOONEY, A. T., *Vladimir Jankélévitch. The Time of Forgiveness*, Fordham University Press, New York, 2015.

LORENTE-PERINAN, A., *Le corps et l'être ou ontophanie: l'espace potentiel de l'esse in via*, in *Écrit pour Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 155-176.

LUBRINA, J. J., *Vladimir Jankélévitch. Les dernières traces du maître*, J. Lyon, Paris 1999.

MADAULE, J., *Vladimir Jankélévitch, la spiritualité d'un monde déchiré*, in A. WEBER e D. HUISMAN, *Tableau de la philosophie contemporaine*, Tischbacher, 1957.

MADAULE, J., *Vladimir Jankélévitch*, in *Écrit pour Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 7-22.

- MADAULE, J., *Vladimir Jankélévitch et la morale de l'amour*, in «Critique», 1989, 500-501, pp. 3-8.
- MAGGIORI, R., *Franchir, le seuil du réel*, in «L'Arc», 75(1979), pp. 23-28.
- MAGGIORI, R., BAROU, J. P., *Intervista inedita a Vladimir Jankélévitch*, in «Liberation», 8-10 juin 1985.
- MAGGIORI, R., *Vladimir Jankélévitch, filosofo dell'amore*, in V. JANKÉLÉVITCH, *Trattato delle virtù*, Milano, Garzanti, 1987, pp. 17-26.
- MAGGIORI, R., *Vladimir Jankélévitch et la morale de l'amour*, in «Critique», XLV(1989), 500-501, pp. 3-8.
- MANIEZZI, G., *Amore e perdono nella filosofia morale di Vladimir Jankélévitch*, tesi di laurea magistrale, Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, settembre 2013.
- MANIEZZI, G., *Vladimir Jankélévitch : il presagire di un Altro*, in «Il Pensare», III(2014), n. 3, pp. 80-91.
- MANIEZZI, G., *Tempo oggettivo e tempo soggettivo nel pensiero di Vladimir Jankélévitch*, in «Giornale di Metafisica», XXXVIII(2016), n. 1., pp. 246-261.
- MASSIN, M., *Consentir au charme?*, in *Présence de Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 35-55.
- MATASSI, E., *L'ineffable et l'utopique comme dimension de l'écoute: Jankélévitch et Bloch*, in *Vladimir Jankélévitch. L'empreinte du passeur*, cit., pp. 119-136.
- MATASSI, E., *Vladimir Jankélévitch et l'écoute mortelle*, in *In dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 261-268.
- MAUREL, J., «Des pas sur la neige...», in «L'Arc», 75(1979), pp. 31-41.
- MAUREL, J., *La surprise. L'amour fou de la philosophie*, in *Écrit pour Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 39-68.
- MAUREL, J., *Le mal entendu*, in «magazine littéraire», juin 1995, n. 333, pp. 33-35.
- MAUREL, J., *La philosophie et les heures. D'intelligence avec Jankélévitch*, in «Lignes» 1996/2, n. 28, pp. 176-189.
- MESSAGE, J., *La Division du temps et l'occasion du bien*, in *Léon Chestov-Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 133-141.

MEYERSON, I., recensione a *Le pardon*, in «Journal de Psychologie normale et pathologique», 64(1967), 3, pp. 364-365.

MEYERSON, I., recensione a *La Mort*, in «Journal de Psychologie normale et pathologique», 64(1967), 3, pp. 366-367.

MIGLIACCIO, C., *Morte, ironia e verve musicale. La temporalità nella musica di Debussy secondo Jankélévitch*, in *Seminario. Letture e discussioni intorno a Lévinas, Jankélévitch, Ricoeur*, cit., pp. 77-99.

MIGLIACCIO, C., *Bergson pour maître*, in «magazine littéraire», juin 1995, n. 333, pp. 36-38.

MIGLIACCIO, C., *Du déguisement au dégrisement. (Note sur la philosophie de la musique chez Vladimir Jankélévitch)*, in «Lignes» 1996/2, n. 28, pp. 157-167.

MIGLIACCIO, C., *Odysée musicale dans la philosophie de Vladimir Jankélévitch*, Presses universitaires du Septentrion, Lille 2000.

MIGLIACCIO, C., *Le sérieux de la musique*, in *In dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 217-229.

MIHALOVICH, M., *Songe*, in «L'Arc», 75(1979), p. 86.

MILBANK, J., *The Ethics of Honor and the Possibility of Promise*, in *Vladimir Jankélévitch and the Question of Forgiveness*, cit., pp. 161-190.

MIRAVÈTE, S., *Bergson, Jankélévitch : une opposition sur le concept de temps*, in *Bergson, Jankélévitch, Lévinas*, cit.

MCALÉER, G., *New Spartans : Jankélévitch, Scheler and Tolkien on Vanity*, in *Vladimir Jankélévitch and the Question of Forgiveness*, cit., pp. 129-142.

MONSEU, N., *Singularité et subjectivité originaires : Chestov et la phénoménologie*, in *Léon Chestov-Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 145-159.

MOREAU, D., *La question du rapport à autrui dans la philosophie de Vladimir Jankélévitch*, Presses Universitaires de Laval, Québec 2009.

NECCHI, P., *L'assurdo e lo scandalo. Sulla filosofia del male di V. Jankélévitch*, in *Seminario. Letture e discussioni intorno a Lévinas, Jankélévitch, Ricoeur*, cit., pp. 45-58.

NECTOUX, J.-M., *Portrait de Jankélévitch en mélomane engagé*, in *Vladimir Jankélévitch. L'empreinte du passeur*, cit., pp. 151-170.

NOGUEZ, D., *Cinq petits riens sur l'humour*, in *Écrit pour Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 69-80.

NOMIYAMA, M., *Jankélévitch no keijijongaku niokeru jikan oyobi ongaku no ichizuke* [The situation of time and music in the metaphysics of Jankélévitch] diss., Musicology: Musashino College of Music, 1981.

OLIVEIRA, C. S. G., "*L'oscuro chiarore*", in *In dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 277-289.

PAGLIACCI, *Il tempo di perdonare. L'enigma del perdono in Jankélévitch e Ricoeur*, in AA.VV., *Libertà, evento e storia*, a cura di M. Signoree G. Scarafile Il Messaggero Padova 2006.

PARASILITI, S., *Sulla teoria della giustizia di V. Jankélévitch*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 75(1998), 3, pp. 345-369.

PARENTE, L., *Il Puro e l'impuro di Vladimir Jankélévitch*, in «Logoi.ph – Rivista di filosofia», 2015/1, pp. 204-206.

PATTISON, G., *Chestov, Kierkegaard et le Dieu pour lequel tout est possible*, in *Léon Chestov-Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 91-111.

PERIGORD, M., *Vladimir Jankélévitch ou improvisation et 'Kairos'*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 79(1974), 2, pp. 223-252.

PERIGORD, M., *L'irréversible et la nostalgie*, in «Revue de Synthèse», 1975, tome XCVI, 77-78, pp. 211-215.

PHILIPPE, A., *De la musique au silence*, in «L'Arc», 75(1979), pp. 81-85.

PHILONENKO, A., *Jankélévitch. Un système de l'éthique concrète*, Ed. Du Sandre, Paris 2011.

PINGAUD, B., *Irréversible, irrévocable, le récit*, in «L'Arc», 75(1979), pp. 42-49.

PITTAU, F., *Il volere umano nel pensiero di Vladimir Jankélévitch*, Libreria Editrice dell'Università Gregoriana, Roma 1972.

PLOURDE, S., *E. Lévinas et V. Jankélévitch. Un «grain» de folie et un «presque-rien» de sagesse pour notre temps*, in «Laval théologique et Philosophique» 49(1993), n. 3, pp. 407-421.

POIRIER, J. M., *Vladimir Jankélévitch : du philosophe au musicologue*, in «Bulletin de Littérature Ecclésiastique », CVII/2, avril-juin 2006, pp. 237-242.

POLITIS, H., *Sermons humoristiques (Les Ecrits d'Erik Satie)*, in *Écrit pour Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 83-105.

POLITIS, H., *Jankélévitch kierkegaardien*, in «L'Arc», 75(1979), pp. 76-80.

POLITIS, H., *Vladimir Jankélévitch: "Mais d'où vient le vent dans la plaine?"*, in «Critique», XXXV(1979), 382, pp. 250-260.

POLITIS, H., *Jankélévitch interprète de Kierkegaard*, in «Lignes» 1996/2, n. 28, pp. 77-89.

PREZZO, R., *Pensare fino al limite dell'ironia. Nota su Jankélévitch e Nietzsche*, in «aut aut», 1987, 220-221, pp. 171-180.

RESTUCCIA, M. R., *L'ineffabile e la sua musica*, in «Il Cannocchiale», 1985, n. 3, pp. 116-118.

REVAH, L.-A., *Sur la partialité en musique*, in «Critique», XLV(1989), 500-501, pp. 57-60.

REY, J.-F., *Le ciel déchiré: sur le sporadisme des valeurs*, in *Vladimir Jankélévitch. L'empreinte du passeur*, cit., pp. 263-277.

REY, J.-F., *Athènes et Jérusalem: vivre et penser dans la tentation*, in *Léon Chestov-Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 59-67.

REY, J.-F., *Le sang de la vérité: déchirement et fidélité*, in *L'Esprit de résistance*, cit., pp. 233-240.

REY, J.-F., *La justice comme institution*, in *Bergson, Jankélévitch, Lévinas*, cit.

RIVERSO, E., *Vladimir Jankélévitch o alle soglie dell'ineffabile*, in «Giornale di Metafisica», (XIV)1959, 4, pp. 502-537.

RONCHI, R., *L'evidenza assurda. Note a "La mort" di Vladimir Jankélévitch*, in «aut aut», 1995 n. 270, pp. 41-59.

RONCHI, R., *Luogo comune. Verso un'etica della scrittura [In Appendice: L'evidenza assurda: Tolstoj e Jankélévitch]*, Egea, Milano 1996.

ROGNINI, G., *Meraviglia e stupore. Il pathos metafisico in Vladimir Jankélévitch*, in «Humanitas», XLIV (1989), n. 6, pp. 799-842.

ROGNINI, G., *Noli me tangere*, in «Humanitas», XLV(1990), n. 2., pp. 169-190.

- ROGNINI, G., *Contingenza, caso, gratuità. Note a partire da Vladimir Jankélévitch. 1*, in «Humanitas» XLVI(1991), n. 3, pp. 384-395.
- ROGNINI, G., *Contingenza, caso, gratuità. Note a partire da Vladimir Jankélévitch. 2*, in «Humanitas» XLVI(1991), n. 4, pp. 577-600.
- ROSATI, A., *Etica, essere e ego nel "Trattato delle virtù" di Vladimir Jankélévitch*, in AA. VV., *Percorsi della ricerca filosofica. Filosofie tra storia linguaggio e politica*, Gangemi Editore, Roma 1990, pp. 241-252.
- ROSSET, C., *Musique et réalité*, in *Écrit pour Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 131-135.
- ROSSET, C., *Le sérieux de la vie*, in «L'Arc», 75(1979), pp. 74-75.
- ROSSET, C., *L'absent*, in «Critique», XLV(1989), 500-501, pp. 9-11.
- ROSSET, C., *Matière d'art. Hommages*, Le Passeur, Nantes 1992.
- ROSSO, C., *Vladimir Jankélévitch*, in *Enciclopedia Filosofica*, 2 ed., Firenze, Sansoni, 1968, vol. IV, pp. 1152-53.
- ROUSSEAU-DUJARDIN, J., *Nocturnes*, in «magazine littéraire», juin 1995, n. 333, pp. 45-47.
- ROUVIÈRE, J.-M., *La philosophie s'adresse au premier venu*, in *Vladimir Jankélévitch. L'empreinte du passeur*, cit., pp. 11-12.
- ROVATTI, P. A., *L'altalena della coscienza*, in «aut aut», 1987, 219, pp. 1-14.
- ROVATTI, P. A., *Le sens des mots. Les oscillations de la conscience*, trad. fr. par Ch. Alunni, in «Critique», XLV(1989), 500-501, pp. 21-25.
- ROVATTI, P. A., *L'esercizio del silenzio*, Cortina, Milano 1992.
- ROVATTI, P. A., *Elogio della litote*, in «aut aut», 1995, n. 270, pp. 77-84.
- ROVATTI, P. A., *Éloge de la litote*, in *In dialogo con/ En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 109-117.
- SALA-MOLINS, L., *La mort de Vladimir Jankélévitch. Le philosophe de tous les combats*, in «Le Monde», 8 juin 1985, p. 1.
- SALA-MOLINS, L., *Hypostasier le néant? Les aristos de l'indifférence*, in *Écrit pour Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 205-222.

SALA-MOLINS, L., *L'amour tisserand*, in «magazine littéraire», juin 1995, n. 333, pp. 39-41.

SALA-MOLINS, L. (a cura di), *Vladimir Jankélévitch*, fascicolo della rivista «Lignes», n. 28, 1996, contenente gli Atti del Colloque svoltosi all'Università di Toulouse nel marzo 1995.

SALA-MOLINS, L., *En guise de prologue*, in «Lignes» 1996/2, n. 28, pp. 5-9.

SALAZAR-FERRER, O., *Variations sur le silence et la nuit chez Vladimir Jankélévitch*, in *Léon Chestov-Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 161-175.

SANCHEZ, S., *Jankélévitch sur France-Culture*, in «magazine littéraire», juin 1995, n. 333, p. 59.

SANTUCCI, G., *Jankélévitch, la musica tra charme e silenzio*, Milella, Lecce 2001.

SANTUCCI, G., *L'art d'effleurer*, in *In dialogo con/ En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 297-306.

SAVIANI, L., *Conversion, vocation et ascèse dans la métaphysique*, in *In dialogo con/ En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 85-95.

SCHWAB, F., *Parcours d'une vie*, in «magazine littéraire», juin 1995, n. 333, pp. 18-23.

SCHWAB, F., *Penser la mort*, in «magazine littéraire», juin 1995, n. 333, pp. 42-44.

SCHWAB, F., Préface a V. JANKÉLÉVITCH, *Une vie en toutes lettres*, cit., pp. 7-39.

SCHWAB, F., Préface a V. JANKÉLÉVITCH, *Philosophie morale*, cit., pp. 5-26.

SCHWAB, F., *Portrait de Vladimir Jankélévitch d'après une correspondance inédite*, in «Lignes» 1996/2, n. 28, pp. 133-145.

SCHWAB, F., *Vladimir Jankélévitch : une âme résistante*, in «Bulletin de Littérature Ecclésiastique », CVII/2, avril-juin 2006, pp. 213-224.

SCHWAB, F., *La temporalité enchantée*, in *Vladimir Jankélévitch. L'empreinte du passeur*, cit., pp. 201-212.

SCHWAB, F., *Vladimir Jankélévitch. Les paradoxes d'une éthique résistante*, in «Revue d'éthique et de théologie morale», 2009/2, n. 254, pp. 27-50.

SCHWAB, F., *Una morale del rifiuto*, in *In dialogo con/ En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 129-142.

- SCHWAB, F., *Vladimir Jankélévitch : philosophe de la vie*, in «Kitej», 2010, n. 1, pp. 37-43.
- SCHWAB, F., *Bergson, Jankélévitch : élans vitaux*, in «Kitej», 2010, n. 1, pp. 65-81.
- SCHWAB, F., *Vladimir Jankélévitch : Actuel, Inactuel*, in *Présence de Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 13-23.
- SCHWAB, F., *Listz et Jankélévitch : deux âmes semblables*, in *Présence de Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 57-71.
- SCHWAB, F., *Jankélévitch et Chestov : Ressembler-Dissembler*, in *Léon Chestov-Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 11-35.
- SCHWAB, F., *Vladimir Jankélévitch, L'esprit de la Résistance*, avant-propos a V. JANKELEVITCH, *L'Esprit de résistance*, cit., pp. 9-29.
- SCHWAB, F., *La guerre, une parenthèse inoubliable*, in *L'Esprit de résistance*, cit., pp. 33-52.
- SCHWAB, F., *L'Imprescriptible*, in *L'Esprit de résistance*, cit., pp. 175-180.
- SCHWAB, F., *L'épreuve du pardon*, in *L'Esprit de résistance*, cit., pp. 269-273.
- SCHWAB, F., *Bergson et Jankélévitch. La sympathie du temps*, in *Bergson, Jankélévitch, Lévinas*, cit.
- SERRES, M., *Espaces et temps*, in *Écrit pour Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 137-154.
- SÈVE, B., *Sfumatura e costruzione*, in *In dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 247-260.
- SÈVE, B., *Nuance et construction. Remarques sur le corpus musical de Vladimir Jankélévitch*, in *Présence de Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 87-100.
- SIVAK, J., *Vladimir Jankélévitch, cet incompris*, in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», 1985, n. 4., pp. 557-581.
- SMITH, C., *The Philosophy of Vladimir Jankélévitch*, in «Philosophy», 32(1957), 123, pp. 315-324.
- SMITH, C., *Philosophy in France*, in «Philosophy», 33(1958), 126, pp. 274-278.
- SOMME, L. T., *L'amour pur dans la philosophie de Jankélévitch*, in «Bulletin de Littérature Ecclésiastique », CVII/2, avril-juin 2006, pp. 125-142.

- SOMME, L. T., *L'organe-obstacle et l'exposant malin: une lucide éthique en quête d'innocence*, in *Présence de Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 199-209.
- SOMME, L. T., *L'immédiat chez Bergson et Jankélévitch*, in *Bergson, Jankélévitch, Lévinas*, cit.
- SUARÈS, G., *Vladimir Jankélévitch (Qui suis-je?)*, Lyon, La Manufacture, 1986.
- SYSSOEV, P., *L'influence des penseurs russes sur Jankélévitch*, in «Bulletin de Littérature Ecclésiastique», CVII/2, avril-juin 2006, pp. 207-212.
- TARIZZO, D., *La volontà di mentire – su Vladimir Jankélévitch*, in *In dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 167-174.
- TASMAN, A., *Quelques réflexions musicales*, in «L'Arc», 75(1979), pp. 55-58.
- TEDESCO, F., *Filosofia della musica e discorso dichiarativo: una lettura dell'“ineffabile” di Jankélévitch*, in «Annuario di Discipline Filosofiche Università di Bologna», 1985-86, n. 7, pp. 199-213.
- TILLIETTE, X., *Une Kitiège de l'âme*, in «L'Arc», 75(1979), pp. 65-73.
- THEUNISSEN, M., *Der Andere*, De Gruyter, Berlin 1977.
- TONON, A., *Sulla responsabilità. Lévinas e Jankélévitch*, in *Etica di frontiera* (a cura di C. Vigna e S. Zanardo) Vita e Pensiero, Milano 2008.
- TONON, A., *Tra istante e intervallo. Le oscillazioni di Jankélévitch*, Orthotes, Napoli-Salerno 2014.
- TOZAWA, Y., *Le silence qui mesure le silence, c'est l'autre nom de la musique. L'interprétation de la musique chez Vladimir Jankélévitch*, in «Bigaku», XXXI/1, 3 (giu-dic. 1980), pp. 24-35 e 34-41.
- TREJOS MARIN, S., *Le temps dans la philosophie première de Vladimir Jankélévitch*, Thèse référencée à la réserve de la Sorbonne, 1990.
- TREJOS MARIN, S., *La libertad en Bergson y en Jankélévitch*, «Revista Filosofía Univ. Costa Rica», XXXIX (97), 2001, pp. 21-30.
- TROTIGNON, P., *Le simple*, in *Écrit pour Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 177-187.
- TROTIGNON, P., *Les agrapha dogmata de Vladimir Jankélévitch*, in «Lignes» 1996/2, n. 28, pp. 168-175.

TROTIGNON, P., *Témoin par temps couvert*, in *Vladimir Jankélévitch. L’empreinte du passeur*, cit., pp. 347-354.

TSANOFF, R. A., review of *L’Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, in «International Journal of Ethics» 44(1934), 4, pp. 474-476.

UDOFF, A., “*After such knowledge, what forgiveness?*”: *On Jankélévitch and the Question of Repentance*, in *Vladimir Jankélévitch and the Question of Forgiveness*, cit., pp. 191-218.

VACCARO, G. B., *I motivi dell’etica di Jankélévitch*, in «Critica Marxista», 26(1988), 1, pp. 161-180.

VACCARO, G. B., *Ontologia e etica in Vladimir Jankélévitch*, Ravenna, Longo Editore, 1995.

VACCARO, G., *Dall’esistenza alla morale: studi sull’etica del Novecento*, Fiesole, Cadmo, 1996.

VALABREGA, J. P., *Hommage au philosophe et au moraliste*, in «L’Arc», 75(1979), pp. 62-64.

VASSILIADOU, M., *Vladimir Jankélévitch (1903-1985)*, in «Diotima», 1985, n. 13, p. 217.

VATTIMO, G., *Le bien: presque rien*, in «Critique», XLV(1989), 500-501, pp. 32-34.

VAX, L., *Du bergsonisme a la philosophie première*, in «Critique», 1955, 92, pp. 36-52.

VAX, L., *L’esthétique négative de V. Jankélévitch*, in «Revue Philosophique de la France et de l’Étranger», 1964, n. 3., pp. 371-377.

VERDEAU, P., *Jankélévitch et Bergson*, in «Bulletin de Littérature Ecclésiastique », CVII/2, avril-juin 2006, pp. 193-206.

VERONDINI, E., *L’odissea morale nel pensiero di Vladimir Jankélévitch*, in «Giornale di Metafisica», XVI (1961), 3-4, pp. 384-401.

VIGNE, D., *Les vertus, l’instant et l’intervalle : une traversée du Traité des vertus*, in «Bulletin de Littérature Ecclésiastique », CVII/2, avril-juin 2006, pp. 153-174.

VILLA, R., *Vladimir Jankélévitch*, in «Belfagor», XLI(1986), II, pp. 161-174.

VIRCILLO, D., *Essere e vocazione in Vladimir Jankélévitch*, in «Sapienza», 39(1986), 3, pp. 275-314.

VITIELLO, V., *L'incantesimo di Alcina e l'anello del tempo*, in «aut aut», 1995, n. 270, pp. 85-90.

VITIELLO, V., *Necessità dell'Ineffabile*, in *In Dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 55-68.

VIZZARDELLI, S., *Sul realismo mistico di Vladimir Jankélévitch*, in «La nuova estetica italiana» a cura di L. Russo, *Aesthetica Preprint Supplementa*, 2001, n. 9, pp. 205-214.

VIZZARDELLI, S., *Battere il tempo. Estetica e metafisica in Vladimir Jankélévitch*, Quodlibet, Macerata 2003.

S. VIZZARDELLI, *Le réalisme mystique de Vladimir Jankélévitch*, in *In dialogo con/en dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 39-52.

ZACCHINI, S., *L'altra voce del logos. Filosofia e musica in V. Jankélévitch*, Trauben, Torino 2003.

WAHL, J., *La philosophie première de Vladimir Jankélévitch*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 60(1955), 1-2, pp. 161-217.

WOLFRAM BREUKER, D., *La «démonique hyperbole» ou la Philosophie première de Vladimir Jankélévitch: (une théologie du «nescioquid»?)*, in «Lignes» 1996/2, n. 28, pp. 90-105.

WORMS, F., *La meraviglia e l'indignazione*, in *In dialogo con/ En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 97-107.

WORMS, F., *L'émerveillement et l'indignation. Les deux exclamations de Vladimir Jankélévitch dans les moments philosophiques du xx^e siècle*, in *Présence de Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 103-113.

WORMS, F., *La tradition inattendue*, in *Bergson, Jankélévitch, Lévinas*, cit.

WYSCHOGORD, E., *Repentance and forgiveness : the undoing of time*, in «International Journal for Philosophy of Religion» 60(2006), 1, pp. 157-168.

YAMPOLSKAYA, A., *Le problème du don et de l'échance chez Jankélévitch*, in *Léon Chestov-Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 177-197.

ZACCHINI, S., *L'altra voce del logos. Filosofia, musica e silenzio in V. Jankélévitch*, Trauber, Torino 2003.

ZACCHINI, S., *Le «logos» du silence: la philosophie de la musique de Jankélévitch*, in *Vladimir Jankélévitch. L'empreinte du passeur*, cit., pp. 183-199.

ZACCHINI, S., *Les pauses, le néant, le silence*, in *In dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 269-275.

ZURLETTI, S., *Jankélévitch et les instants mystérieux de Debussy*, in *In dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 291-296.

5. Bibliografia generale degli altri testi

AA.VV. *Souillure et pureté*, in «Les Études philosophiques», 1972, n. 4, pp. 451-576.

AA. VV., (sous la direction de S. MATTON), *La Pureté. Quête d'absolu au péril de l'humain*, Éditions Autrement, Paris 1993.

AA.VV., *Les juifs à Toulouse et en Midi Toulousain au temps de Vichy*, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse 1996.

ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, trad. it. a cura di Claudio Mazzarelli, Bompiani, Milano 2000.

ARISTOTELE, *Fisica*, trad. it. a cura di Roberto Radice, Bompiani, Milano 2011.

ARISTOTELE, *Metafisica*, trad. it. a cura di Giovanni Reale, Bompiani, Milano 2004.

AZOUVI, F., *La gloire de Bergson : essai sur le magistère philosophique*, Gallimard, Paris 2007.

BAADER, F. VON, *Sämtliche Werke*, Ed. F. Hoffman, Leipzig 1850-60.

BACHELARD, G., *L'intuition de l'instant : étude sur la Silœ de Gaston Roupnel*, Stock, Paris 1932.

BACHELARD, G., *La dialectique de la durée*, Boivin & Cie, Paris, 1936.

BADIOU, A., *L'aventure de la philosophie française: depuis les années 1960*, La Fabrique, Paris 2012.

BEIERWALTES, W., *Platonismus und Idealismus*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1972; trad. it. di E. Marmioli, *Platonismo e idealismo*, Il Mulino, Bologna 1987.

BEIERWALTES, W., *Identität und Differenz*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1980; trad. it. di S. Saini a cura di A. Bausola, *Identità e differenza*, Vita e Pensiero, Milano 1989.

BENSUSSAN, G., HÜHN, L., SCHWAB P., (hg.), *L'héritage de Schelling/Das Erbe Schellings. Interprétations aux XIXème et XXème siècles/Interpretationen im 19. Und 20. Jahrhundert*, Verlag Karl Alber, München 2015.

BENSUSSAN, G., *Les Âges du monde de Schelling. Une traduction de l'Absolu*, Vrin, Paris 2015.

BERGSON, H., *Durée et simultanéité* (1922), trad. id. a cura di F. Polidori, *Durata e simultaneità*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2004.

BERGSON, H., *Correspondances*, in *Mélanges*. Textes publiés et annotés par André Robinet, PUF, Paris 1972.

BERGSON, H., *Œuvres. Édition du centenaire*, textes annotés par André Robinet, introduction par Henri Gouhier, PUF, Paris 1991².

BERGSON, H., *Durée et simultanéité* (1922), trad. id. a cura di F. Polidori, *Durata e simultaneità*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2004.

BOUSSOULAS, N., *Étude sur l'esthétique de la composition platonicienne des mixtes*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 65(1960), n. 4, pp. 422-448.

BOUTON, C., *Considérations éthiques sur le temps dans «Les Ages du monde» de Schelling*, in «Revue Philosophique de Louvain», 95(1997), n. 4, 1997, pp. 639-672.

BOUTROUX, É., *De veritatibus aeternis apud Cartesium* (1874), trad. fr. di M. Canguilhem, *Des vérités éternelles chez Descartes*, Alcan, Paris 1927.

BRÉHIER, É., *Transformation de la philosophie française*, Flammarion, Paris, 1950.

BRÉHIER, É., *La philosophie et son passé*, PUF, Paris 1940 ; trad. it. di A. Zanfarino, *La filosofia e il suo passato*, Morano, Napoli 1965.

BRITO, E., *La création «ex nihilo» selon Schelling*, in «Ephemerides Théologicae Lovanienses», 60(1984), pp. 298-324.

BRITO, E., *Le motif de la création selon Schelling*, in «Revue théologique de Louvain», 16(1985), n. 2, pp. 139-162.

BRITO, E., *Création et eschatologie chez Schelling*, in «Laval théologique et philosophique», 42(1986), n. 2, pp. 247-267.

BRITO, E., *Création et temps dans la philosophie de Schelling*, in «Revue Philosophique de Louvain», 84 (1986), n. 63, pp. 362-384.

BRITO, E., *La création selon Schelling*, University Press Leuven, Leuven 1987.

BRITO, E., *L'anthropologie chrétienne de Schelling*, in «Revue théologique de Louvain», 18(1987), n. 1, pp. 3-29.

BRUAIRE, C., *L'être et l'esprit*, PUF, Paris 1983.

CAILLOIS, R., *L'homme et le sacré*, Presses Universitaires De France, Paris 1939.

CHESTOV, L., *La nuit de Gethsémani: essai sur la philosophie de Pascal*, Bernard Grasset, Paris 1923.

CHESTOV, L., *Athènes et Jérusalem: un essai de philosophie religieuse*, Vrin, Paris 1938.

CHESTOV, L., *Pamjati velikogo filosafo (Edmund Gusserl')*, in «Russkie Zapiski», dicembre 1938, n. 12, pp. 126-145 e gennaio 1939, n. 13, pp. 107-116; trad. it. di A. Oppo, *Edmund Husserl. Ricordo di un filosofo*, Castelvechi, Roma 2014.

CHESTOV, L., *Speculazione e rivelazione*, trad. it. di E. Macchetti, a cura di G. Tiengo e E. Macchetti, Bompiani, Milano 2011.

CHIARADONNA, R., *Plotino*, Carocci, Roma 2016⁵.

CHRÉTIEN, J. L., *Le Bien donne ce qu'il n'a pas*, in Id., *La voix nue. Phénoménologie de la promesse*, Les Éditions de Minuit, Paris 1990, pp. 265-269.

CIANCIO, C., *Il paradosso della verità*, Rosenberg&Sellier, Torino, 1999.

CIANCIO, C. *Essere e libertà nell'ultimo Schelling*, in «Giornale di Metafisica», XXVI(2004), pp. 69, 87.

COHEN-LEVINAS, D., *Dieu n'est pas l'être: la Révélation comme récit du temps*, in «Revue germanique internationale» [en ligne], <http://rgi.revues.org/1450>, pp. 171-185.

COLORNI, C., *Le verità eterne in Descartes e in Leibniz*, in *Travaux du IX^e Congrès International de Philosophie*, 1937, vol. 1, pp. 132-140.

COURTINE, J.-F., *Extase de la raison. Essais sur Schelling*, Galilée, Paris 1990; trad. it. di G. Strummiello, *Estasi della ragione. Saggi su Schelling*, Rusconi, Milano 1998.

COURTINE, J.-F., MARQUET, J.-F. (sous la direction de), *Le dernier Schelling. Raison et positivité*, Vrin, Paris 1994.

COUTURAT, L., *Opuscles et fragments inédits de Leibniz. Extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre*, Félix Alcan, Paris 1903.

DAVY, M. M., *Symbolique de la pureté*, in «Les Études philosophiques», 1972, n. 4, pp. 451-462.

DE GANDILLAC, M., *Le Plotin de Bergson*, in «Revue de théologie et de philosophie», 23(1973), pp. 173-183.

DE LA BRUYÈRE, J., *The characters or the manners of the age*, London, 1699.

DE SALES, F., *Traité de l'amour de Dieu*, in *Œuvres*, Jacques Dallin, Paris 1647, tome I; trad. it. a cura di G. Gioia, *Trattato dell'amore di Dio*, in *Opere complete*, tomo 4, Città Nuova, Roma 2011.

DE SALES, F., *Les vrais entretiens spirituels de saint François de Sales*, F. Léonard, Paris 1683.

DELPLANQUE, A., *Fénelon et la doctrine du pur amour d'après sa correspondance avec ses principaux amis*, Facultés catholiques de Lille, Lille 1907.

DEPRÉ, O., *De la liberté absolue. À propos de la théorie cartésienne de la création des vérités éternelles*, in «Revue Philosophique de Louvain», 94(1996), n. 2, pp. 216-242.

DESCARTES, R., *Meditazioni metafisiche. Obiezioni e risposte*, in *Opere filosofiche*, vol. 2, trad. it. di A. Tilgher, a cura di E. Garin, Laterza, Roma-Bari 2009.

DESCARTES, R., *I principi della filosofia*, in *Opere filosofiche*, cit., vol. 3.

DESCARTES, R., *Diottrica*, in *Opere 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano 2012.

DESCARTES, R., *Œuvres et lettres*, textes présentés par André Bridoux, Gallimar, Paris 1953.

DESCHOUX, M., *Brunschvicg et Bergson*, in «Revue Internationale de Philosophie», 15(1951), 1, pp. 100-114.

DOUGLAS, M., *Purity and danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, 1966; trad. fr. par Anne Guérin, préface de Luc De Heusch, *De la souillure: essai sur les notions de pollution et de tabou*, Maspero, Paris 1971.

DURKHEIM, É., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris 1912.

FÉNELON, *Explication des articles d'Issy*, éd. par A. Cherel, Hachette, Paris 1915.

FÉNELON, *Le Gnostique de saint Clément d'Alexandrie. Opuscule inédit de Fénelon*, publié par Paul Dubon, Beauchesne, Paris 1930.

- FÉNELON, *Œuvres*, éd. J. Le Brun, Paris, Gallimard, 1983-1997.
- FÉNELON, *Correspondances*, Ed. Jean Orcibal, Paris 1972-1999.
- FILORAMO G., (a cura di), *Ebraismo*, Laterza, Roma-Bari 1999.
- FISCHBACH, F., *Schelling et le problème de l'empirisme*, in G. Bensussan, L. Hühn, P. Schwab (hg.), *L'héritage de Schelling/Das Erbe Schellings. Interprétations aux XIXème et XXème siècles/Interpretationen im 19. Und 20. Jahrhundert*, Verlag Karl Alber, München 2015, pp. 25-40.
- FRANKFURT, H., DE LAUNAY, M.-I. B., *Création continuée, inertie ontologique et discontinuité temporelle*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 92(1987), n. 4, pp. 455-472.
- GATTO, A., *La possibilità di un inizio. Leibniz e la critica dell'indifferenza divina negli Essais de Théodicée*, in «Giornale Critico di Storia delle Idee», 6/2011, pp. 139-150.
- GATTO, A., *La fabula de Descartes. La Libre création des vérités éternelles et le théâtre des Meditations*, in « Revista Filosófica de Coimbra», 2012, n. 42, pp. 339-362.
- GHIO, M., *La filosofia della coscienza di Maine de Biran: la tradizione biraniana in Francia*, Istituto di Filosofia della Facoltà di Lettere e Filosofia, Torino 1947.
- GILSON, É., *L'esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, Paris 1932; trad. it. di P. Sartori Treves, *Lo spirito della filosofia medioevale*, Morcelliana, Brescia 2009.
- GILSON, É. *L'être et l'essence*, Paris, Vrin 1948, trad. it. a cura di L. Frattini e M. Roncoroni, *L'essere e l'essenza*, Editore Massimo, Milano 1988.
- GILSON, É. *Constantes philosophiques de l'être*, Vrin, Paris 1983, trad. it. di R. Diodato, *Costanti filosofiche dell'essere*, Editore Massimo, Milano 1993.
- GOURDAIN, S., *Au-delà de la nécessité et de la contingence: la liberté absolue dans la philosophie tardive de Schelling, «liberté d'être et de n'être pas»*, in «Les études philosophiques», 2014/4, n. 111, pp. 573-588.
- GREGORY, T. *Dio ingannatore e genio maligno. Nota in margine alle Meditations di Descartes*, in «Giornale critico della filosofia italiana», LIII(1974), IV, pp. 477-516.
- GRIFFERO, T., *Essere senza poter essere. Spunti ontologici nell'ultimo Schelling*, in «Rivista di Estetica», 43(2003), n.1, pp. 71-84.
- GROSOS, P., *Questions de système. Études sur le métaphysiques de la présence à soi*, Edition L'Age de l'homme, Lausanne 2007.

- GROSOS, P., *Le réversible et l'irréversible*, Hermann, Paris 2014.
- GUITTON, J., *L'Impur*, Desclée de Brouwer, Paris 1991; trad. it. *Il Puro e l'impuro*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato 1993.
- GUITTON, J., *Regards sur la pensée française (1870-1940)*, Beauchesne, Paris 1968.
- HADOT, P., *Dieu comme acte d'être dans le néoplatonisme. A propos des théorie d'E. Gilson sur la métaphysique de l'Exode*, in AA. VV., *Dieu et l'être. Exégèses d'Exode 3, 14 et de Coran 20, 11-24*, Paris 1978, pp. 57-63.
- HARRINGTON, H., *The Purity Texts*, T & T Clark, London-New York 2004.
- KIERKEGAARD, S., *Un discours de circonstance*, in *Œuvres complètes*, tome XIII, Editions de l'Orante, Paris 1966-1986, pp. 9-148.
- KLAWANS, J., *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, Oxford Univ. Press, New York 2000.
- LACROIX, J. *Panorama de la philosophie française contemporaine*, Presses Universitaires de France, Paris 1966
- LANDUCCI, S., *La creazione delle verità eterne in Descartes*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», 10(1980), 1, pp. 233-281.
- LAURENT, J., ROMANO C., (sous la direction de), *Le Néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, PUF, Paris 2006.
- LAVAUD, L., *La métaphore de la liberté. Liberté humaine et liberté divine chez Plotin*, in «Archives de Philosophie», 2012/1 (75), pp. 11-28.
- LAVELLE, L., *La philosophie française entre le deux guerres*, Aubier, Paris 1942.
- LAVELLE, L., *Du temps et de l'éternité*, Aubier, Paris 1945.
- LAVELLE, L., *De l'Acte*, Aubier, Paris 1946.
- LE BRUN, J., *Le pur amour de Platon à Lacan*, Éditions du Seuil, Paris 2002.
- LE LANNOU, J.-M., *L'anti-idéalisme de Bergson*, in «Les Études philosophiques» 2001/4, n. 59, pp. 419-437.
- LEIBNIZ, G. W., *Textes inédites*, publiés et annotés par G. Grua, PUF, Paris 1948.
- LEVI, A., *L'indeterminismo nella filosofia francese contemporanea: la filosofia della contingenza*, Loescher & Seeber, Firenze 1904.

- LÉVINAS, E., *Le Temps et l'Autre*, PUF, Paris 1979.
- LÉVINAS, E., *Dieu, la mort et le temps*, Grasset, Paris 1993.
- MASSON, M., *Fénelon & Mme Guyon. Documents nouveaux et inédits*, Hachette, Paris 1907.
- MAESSCHALCK, M., *Philosophie et révélation chez Schelling (Première partie)*, in «Revue théologique de Louvain», 20(1989), n. 3, pp. 281-307.
- MAESSCHALCK, M., *Les Weltalter de Schelling : Un essai de philosophie narrative*, in «Laval théologique et philosophique» 46(1990), n. 2, pp. 131-148.
- MAESSCHALCK, M., *Événement et destinée chez Schelling. Une hypothèse sur la portée ontologique de la dernière philosophie*, in «Revue Philosophique de Louvain», 91(1993), n. 90, pp. 185-206.
- MANUEL, F. E., *I Profeti di Parigi*, Il Mulino, Bologna 1979.
- MARCHETTO, M., *Parvenza e realtà dell'inizio: intorno a Le età del mondo di Schelling*, in «Giornale di Metafisica» XXIV(2002), n. 3, pp. 365-383.
- MARION, J. L., *Création des vérités éternelles. Principe de raison. Malebranche, Spinoza, Leibniz* in *Questions Cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*, PUF, Paris 1996.
- MATHIEU, V., *Tempo, memoria, eternità: Bergson e Proust*, in «Archivio di Filosofia», 1958, n. 1, pp. 161-173.
- MATHIEU, V., *Bergson. Il profondo e la sua espressione*, Guida, Napoli 1971.
- MINKOWSKI, E., *Quelques réflexions à propos du pur*, in «Les Études philosophiques», 1972, 4, pp. 463-470.
- MOSSE-BASTIDE, R. M., *Bergson et Plotin*, PUF, Paris, 1959.
- MOULINIER, L., *Le pur et l'impur dans la pensée des grecs: d'Homère à Aristote*, Librairie C. Klincksieck, Paris 1952.
- NAËRT, E., *Une signification du pur amour*, in «Les Études philosophiques», 1972, 4, pp. 471-480.
- OTTO, R., *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Trewendt & Granier, Breslau 1917.

PASQUA, H., *L'Un sans l'être dans le De principio* (1459), in *Identité et différence dans l'œuvre de Nicolas de Cues (1401-1464)*, (sous la direction de H. Pasqua), Peeters, Louvain, 2011, pp. 165-175.

PAUL, H., *Le problème de la liberté chez Plotin*, in «Revue néo-scholastique de philosophie», 33(1931), n. 29, pp. 50-79.

PAUL, H., *Le problème de la liberté chez Plotin (suite)*, in «Revue néo-scholastique de philosophie», 33(1931), n. 30, pp. 180-215.

PAUL, H., *Le problème de la liberté chez Plotin (suite et fin)*, in «Revue néo-scholastique de philosophie», 33(1931), n. 31, pp. 318-339.

PHILONENKO A., *Note sur souillure et pureté dans l'Idéalisme allemand*, in «Les Études philosophiques», 1972, 4, pp. 481-494.

PLATONE, *Tutti gli scritti*, trad. it. di R. Radice, Bompiani, Milano 2014.

PLOTINO, *Enneadi*, trad. it di R. Radice a cura di G. Girgenti, Mondadori, Milano 2002.

POULET, G., *Études sur le temps humain*, University Press, Edinburgh 1949.

PRIEUR, M., *Le déchet, réflexions sur l'avenir de la substance*, in «Les Études philosophiques», 1972, 4, pp. 495-502.

RAGGHIANI, R., *Dalla fisiologia della sensazione all'etica dell'effort: ricerche sull'apprendistato filosofico di Alain e la genesi della Revue de Métaphysique et de Morale*, Le Lettere, Firenze 1993.

RAVAISSON, F., *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, Vrin, Paris 1837-1846

ROUX, A., *Schelling: l'esprit et le tragique dans la philosophie de la maturité*, in «Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques» 85(2001), n. 1, pp. 61-80.

ROUX, A., *Schelling l'avenir de la raison. Rationalisme et empirisme dans sa dernière philosophie*, Le Félin, Paris 2006.

ROUX, A., *Ce que la liberté doit à la vérité dans la dernière philosophie de Schelling*, in «Revue philosophique de la France et de l'Étranger», 2014/2 (tome 139), pp. 175-196.

ROUX, S., *La recherche du Principe chez Platon, Aristote et Plotin Procession et omniprésence du Principe*, Vrin, Paris 2004.

RUTTEN, C., *La méthode philosophique chez Bergson et chez Plotin. A propos d'un ouvrage récent*, in «Revue Philosophique de Louvain» 58 (1960), n. 59, pp. 430-452.

RUYER, R., *Le sens du temps*, in «Recherches philosophiques», t. V(1935-1936), pp. 52-60.

SACCHI, P., *Il puro e l'impuro nella Bibbia. Antropologia e storia*, in «Henoc» VI(1984), pp. 65-80.

SACCHI, P., *Sacro profano, impuro puro: una categoria ebraica perduta*, in GUERRIERO, E., TARZIA, A. (a cura di), *I segni di Dio. Il sacro-santo: valore, ambiguità, contraddizioni*, Atti del terzo convegno teologico Cinisello, 19-21 giugno 1992, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1993, pp. 25-53.

SACCHI, P., *Sacro/profano, impuro/puro nella Bibbia e nei dintorni*, Morcelliana, Brescia 2007.

SANSON, H., *Saint Jean de la Croix entre Bossuet et Fénelon. Contribution à l'étude de la querelle du Pur Amour*, PUF, Paris 1953.

SHELLING, F. W. J., *Sämtliche Werke*, Hrsg. von K. F. A. Schelling, Cotta, Stuttgart und Augsburg 1856-61.

SHELLING, F. W. J., *Initia philosophiae universae. Erlanger Vorlesung WS 1820/21*, a cura di H. Fuhrmans, Bouvier, Bonn 1969.

SHELLING, F. W. J., *Grundlegung der positiven Philosophie. Münchener Vorlesung*, hrsg. Von H. Fuhrmans, Bottega d'Erasmus, Torino 1972.

SHELLING, F. W. J., *Einleitung in die Philosophie*, in *Schellingiana*, hrsg. Von W. E. Ehrhardt, Bd. 1, Frommann-Holzboog Verlag, Stuttgart 1989; traduction française, présentation et postface par Marie-Christine Challiol-Gillet et Pascal David, *Introduction à la philosophie*, Vrin, Paris 1996.

SHELLING, F. W. J., *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst Lasaulx*, edizione di Siegbert Peetz, Klostermann, Francoforte sul Meno 1990¹; *ivi* 1998².

SCHMIT, P. E., *Modernité et question du fondement chez F. W. Schelling*, in «Le Philosophoire», 2005/2, n. 25, pp. 105-134.

SCHWARTZ, B., (ed.), *Perspectives on purity and Purification in the Bible*, Continuum, London-New York 2008.

SILESUS, A., *Cherubinischer Wandersmann*, P. Reclam, Stuttgart 1984.

SOUILHÉ, J., *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues*, Alcan, Paris 1919.

- SPANIO, E. T., *Il tempo della scienza e il tempo della coscienza*, Cardo, Venezia 1996.
- STEFANI, P., *Introduzione all'ebraismo*, Queriniana, Brescia 1995.
- TAINÉ, H., *Les philosophes classiques du XIX^e siècle en France*, Librairie Hachette, Paris 1923.
- TAROT, C., *Le symbolique et le sacré: théories de la religion*, La Découverte, Paris 2008.
- TERESTCHENKO, M., *La querelle sur le pur amour au XVII^e siècle entre Fénelon et Bossuet*, in «Revue du MAUSS», 2008/2, n. 32, pp. 173-184.
- TILLIETTE, X., *Schelling et l'idée d'éternité*, in «Archivio di Filosofia», 1959, n. 1, pp. 157-181.
- TILLIETTE, X., *Schelling, Une philosophie en devenir*, Vrin, Paris 1969-1970.
- TILLIETTE, X., *Attualità di Schelling*, Mursia, Milano 1974.
- TILLIETTE, X., *Vision plotinienne et intuition schellingienne: deux modèles de mystique intellectuelle*, in «Gregorianum», 69(1979), n. 4, pp. 703-724.
- TILLIETTE, X., *L'Absolu et la philosophie de Schelling*, in «Laval théologique et philosophique», 41(1985), n. 2, pp. 205-213.
- TILLIETTE, X., *L'Absolu et la philosophie de Schelling. Essai sur Schelling*, PUF, Paris 1987.
- TILLIETTE, X., *Deux philosophies en une*, in Id., *L'Absolu et la philosophie. Essai sur Schelling*, PUF, Paris 1987, pp. 183-199.
- TILLIETTE, X., *Une philosophie en deux*, in J. F. Courtine, J. F. Marquet (sous la direction de), *Le dernier Schelling. Raison et positivité*, Vrin, Paris 1994, pp. 54-69.
- TOMATIS, F., *L'argomento ontologico. L'esistenza di Dio da Anselmo a Schelling*, Città Nuova, Roma 1997.
- TONELLI, L., *Lo spirito francese contemporaneo*, Treves, Milano 1917.
- TROUILLARD, J., *La purification plotinienne*, PUF, Paris 1955.
- VERGOTE, H. B., *La pureté du cœur chez Søren Kierkegaard*, in «Les Études philosophiques», 1972, 4, pp. 503-524.

VÊTO, M., *La monstration de Dieu*, in G. Bensussan, L. Hühn, P. Schwab (hg.), *L'héritage de Schelling*, pp. 9-18.

VÊTO, M., *L'unicité de Dieu selon Schelling*, in J.F. Courtine, J.F. Marquet (sous la direction de), *Le dernier Schelling*, pp. X

VÊTO, M., *De Kant a Schelling. Les deux voies de l'idéalisme allemand*, Édition Jérôme Millon, Grenoble 1998, 2 tomes.

VÊTO, M., *Le fondement selon Schelling. Une interprétation partielle*, in «Revue Philosophique de Louvain», 70 (1972), n. 7, pp. 393-403.

WAHL, J., *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*, Alcan, Paris 1920.

WAHL, J., *Vers le concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine*, Vrin, Paris 1932.

WAHL, J., *Tableau de la philosophie française*, Fontaine, Paris 1946; trad. it., *Il pensiero moderno in Francia*, La Nuova Italia, Firenze 1965.

WAHL, J., *La pensée de l'existence*, Flammarion, Paris 1951.

WAHL, J., *Petite histoire de l'existentialisme*, Aubier, Paris 1947.

WORMS, F., *La rupture de Bachelard avec Bergson comme point d'unité de la philosophie du XX^e siècle en France*, in WORMS, F., WUNENBURGER, J. J. (sous la direction de), *Bachelard et Bergson. Continuité et discontinuité ?*, Actes du Colloque international de Lyon, 28-29-30 septembre 2006, PUF., Paris 2008, pp. 39-52.

WORMS, F., *La philosophie en France au XX siècle: moments*, Gallimard, Paris 2009.

WORMS, F., *La conversion de l'expérience*, in «ThéoRèmes» [en ligne] <http://theoremes.revues.org/76>, 2010.

ZANFI, C., *Bergson e la filosofia tedesca: 1907-1932*, Quodlibet, Macerata 2013.

APPENDICE: RÉSUMÉ

Jusqu'au sacrifice.

La condition morale de l'homme selon Vladimir Jankélévitch

Consacrer une recherche doctorale à un philosophe tel que Vladimir Jankélévitch signifie s'aventurer dans des territoires presque complètement inexplorés.

En effet, la réception de la pensée de cet Auteur est non seulement un phénomène relativement récent dans le panorama philosophique italien, mais elle est aussi un processus encore en cours et bien loin de s'accomplir. Bien que dans les années Cinquante et dans les années Soixante du XXe siècle soient parues des réflexions concernant le philosophe russe naturalisé français, c'est surtout dans les années Soixante-dix et à partir de la moitié des années Quatre-vingt que le débat italien a accordé son attention à cette personnalité qui résiste à toute collocation disciplinaire traditionnelle.

Un tel destin a été réservé à Vladimir Jankélévitch également par la France, pays où il est grandi dès que ses parents ont choisi de s'y installer et où il a reçu sa formation philosophique. Même si à partir des années Cinquante il y eu nombreux articles et publications consacrés à la présentation et à la reconstruction de la philosophie jankélévitchienne, même le panorama français a montré un intérêt plutôt fragmentaire et discontinu pour ce philosophe. Sa pensée a été valorisée surtout par l'infatigable travail d'un groupe de spécialistes qui l'ont connu personnellement et qui ont promu la découverte et la diffusion de sa philosophie.

En Italie comme en France, les premières études systématiques sur Jankélévitch datent des années Soixante-dix. Toutefois ces écrits sont encore assez sectoriels : principalement consacrés à la morale et à la musicologie de Jankélévitch, ils présentent une certaine tendance à rétrécir la portée de leurs analyses, en se concentrant sur un aspect trop souvent partiel de la pensée philosophique de Jankélévitch sans en saisir le noyau vivant. Par conséquent, la plupart de ces travaux aboutissent, presque toujours, à une partition artificielle qui ne fournit pas la clé la plus adéquate pour pouvoir

comprendre en profondeur le parcours théorique par cet apatride de la philosophie française du XXe siècle.

De plus, il faut bien tenir en compte le fait que, bien que le nombre des études sur Jankélévitch augmente rapidement – et cela aussi grâce à la publication des œuvres posthumes qui ont mise en évidence la centralité et l’actualité de la pensée jankélévitchienne – nombreux aspects de la philosophie de Jankélévitch manquent d’une reconstruction structurée et d’une approche critique rigoureuse.

Notamment, si on examine des plus près la littérature secondaire actuellement disponible, on s’aperçoit facilement de l’absence d’une analyse détaillée et complète d’un parmi les textes fondamentaux de Jankélévitch : *Philosophie première. Introduction à une philosophie du « Presque »*. Certes, on dispose de plusieurs comptes rendus et introductions à cette œuvre du 1954 que Jankélévitch lui-même définit comme sa « métaphysique » ; cependant il n’y a pas, à présent, de monographies qui en rendent évidents les fondements et les articulations théoriques.

Néanmoins, cette inactualité de fond de la pensée de Jankélévitch n’est pas du tout un phénomène posthume et encore moins un phénomène accidentel. Jankélévitch lui-même était bien conscient du caractère intempestif de sa philosophie, quand, en août 1954, il écrivait à l’ami Louis Beauduc : « L’époque et moi, nous ne nous intéressons pas. Je travaille pour le XXIe siècle ». Et il ajoutait : « siècle qui discutera mes idées avec passion contrairement au XXe ». Autrement dit, Jankélévitch n’était pas de son temps et, peut-être, il n’est même pas de notre.

Mes études doctorales et ma thèse, alors, se posent comme tâche de revenir sur les pages de *Philosophie première* afin d’en montrer la centralité dans le corpus des œuvres jankélévitchiennes et d’en retracer le chemin général. Tout cela, sans perdre de vue les passages fondamentaux d’un point de vue théorique et sans oublier les nombreuses et décisives références aux auteurs de l’histoire de la philosophie qui sont les interlocuteurs privilégiés de Jankélévitch.

L’axe principal de ma thèse est la question de la coïncidence entre morale et métaphysique, explicitement soutenue et fondée par Jankélévitch dans *Philosophie première* à partir de la priorité du *faire* par rapport à *l’être*, priorité qui constitue la pierre angulaire de l’édifice philosophique de Jankélévitch. C’est à la lumière de cette

problématique que les trois chapitres dont se compose ma thèse visent à montrer la centralité théorique de l'œuvre de 1954 et, en même temps, à en reproduire la dynamique interne qui se déroule selon une double direction : du réel au Premier, d'un côté, et, de l'autre côté, du Premier au réel et, notamment, à l'homme.

Le point de départ de mon travail ne peut que coïncider avec le début du texte jankélévitchien lui-même qui, en procédant dans sa première partie selon une direction négative, vise à définir l'espace et le but de la philosophie première. En effet, c'est à travers un processus d'*exclusion* que Jankélévitch identifie le plan métaphysique ou, au moins, en ouvre la possibilité. A partir de la considération du statut ontologique de ceux qui peuvent être appelés, avec une expression que Jankélévitch lui-même emploie à propos de Bergson, les *plans de réalité*, Jankélévitch aboutit à la négation d'une double coïncidence : celle entre le plan métaphysique et le plan empirique, d'un côté, et celle entre le plan métaphysique et le plan métempirique, de l'autre. Autrement dit, le parcours théorique de Jankélévitch commence par l'analyse de la consistance ontologique des plans du réel dont on fait l'expérience et, ainsi faisant, parvient à une première conclusion : ni l'empirie ni la métempirie peuvent être le Premier.

C'est ce qui se vérifie, en premier lieu, à propos de l'*empirie*, c'est-à-dire du premier niveau du réel qui coïncide avec le monde nécessairement fini, partitif et contingent qu'on expérimente par celle appréhension immédiate mue d'une exigence pratique que Jankélévitch, dans le sillage de Bergson, appelle *perception*. L'empirie désigne la relation sujet-monde dans la forme de l'appréhension perceptive médiatisée par des besoins et des préoccupations utilitaires. L'argumentation de Jankélévitch à propos du statut ontologique de l'empirie se développe, encore une fois, *via negationis* : au moyen de la discussion de quatre paralogismes, c'est-à-dire de quatre raisonnements fallacieux, Jankélévitch constate l'étroitesse et la finitude intrinsèques à l'empirie, en parvenant à écarter l'identification entre le niveau empirique et le niveau métaphysique. Le plan empirique – qui, premier dans la présentation de *Philosophie première*, est en réalité le troisième dans la hiérarchie ontologique développée par Jankélévitch – ne peut pas être le véritable plan métaphysique pour une raison fondamentale : l'expérience empirique de la perception est directe à une donnée qui non seulement est, en soi, toujours particulière, mais qui, en outre, est toujours déformée par le regard de celui qui la perçoit.

À tout cela, il faut bien ajouter des considérations ultérieures. Empiriquement, il est impossible de percevoir au de là d'une certaine portée, d'expérimenter la totalité du réel (qui n'est jamais réductible à la somme des ses parties) et, enfin, de transcender l'espace et le temps en direction de l'éternité et l'ubiquité : elles sont qualitativement différentes (c'est-à-dire hétérogènes) par rapport à des simples rallongements infinis de l'espace et du temps. La collocation spatio-temporelle de la perception, accompagnée du caractère fini du sujet qui perçoit et de l'objet qui est perçu, est ce qui rend possible l'expérience empirique mais qui, en même temps, l'entrave. Le principe philosophique sous-entendu par Jankélévitch à ce point de son discours est le suivant : *omnis determinatio est negatio*.

Si ces remarques à propos de la partialité de l'empirie laissent déjà entrevoir les raisons de son non-ultimité, c'est la réflexion sur la mort qui amène Jankélévitch à exclure qu'elle puisse être le Premier. L'empirie non seulement est le domaine de la finitude pour les motifs qu'on a énoncé tout à l'heure, mais surtout parce qu'elle est destinée à être supprimée, d'une façon définitive et totale, par cet événement nihilisateur qui est la mort. Autrement dit, la mort est ce qui relègue, irrévocablement, l'expérience empirique dans le domaine de la finitude, en relevant l'inconsistance ontologique de ce premier plan de réalité encore plus radicalement que les considérations à propos des limites de la perception.

C'est à ce moment-là, qui coïncide avec le troisième chapitre de *Philosophie première* intitulé *La mort*, que Jankélévitch prend en compte le deuxième plan du réel, auquel il fait référence par le terme *métempirie*. Il s'agit, cette fois, du plan des essences (ou des vérités éternelles, selon une coïncidence terminologique que Jankélévitch hérite de Descartes mais aussi de Schelling) connu par le logos et appelé méta-empirie en tant qu'il a pour objet non plus les données de la perception, mais plutôt les relations formelles et les vérités intelligibles qui, bien que indépendantes de l'empirie, lui donnent un sens. A ce niveau, l'expérience à laquelle Jankélévitch fait référence est celle de la pure pensée qui a accès à la structure non contingente qui fonde l'intelligibilité de l'empirie. Même dans ce cas, Jankélévitch fournit deux arguments à l'appui de la non autosubsistance de la métempirie et, sur cette base, il refuse d'identifier le plan métaphysique avec celui des essences. En premier lieu, même si elle définit les conditions de normativité qui règlent l'empirie, c'est-à-dire la nécessité à laquelle

l'empirie est liée, la métempirie ne dit pas encore *que* l'empirie est. Autrement dit, la métempirie définit les conditions nécessaires auxquelles, *si existe*, l'empirie est soumise, mais elle n'établit pas les conditions suffisantes qui déterminent effectivement l'existence de l'empirie. C'est ce que Jankélévitch souligne quand, en utilisant un adjectif typiquement schellinghien, il fait référence à l'intellection métempirique en la définissant comme science *quidditative* : elle fait connaître *ce que* les choses sont, mais elle n'est suffisante pour dire *qu'*elles existent.

Deuxièmement, ainsi que sur le plan empirique se donne un événement qui en révèle la finitude intrinsèque, également sur celui métempirique se donnent deux expériences qui, à titre différent, font allusion à sa non-ultimité : l'acte de la pensée nihilisatrice et, à nouveau, la mort.

Dans le premier cas, il s'agit de l'expérience déjà prise en compte par la doctrine cartésienne du Cogito que Jankélévitch reprend, au moins indirectement, et développe, en portant l'attention surtout sur celles essences particulières qui sont les principes logiques : il y a un acte hyperbolique où la pensée pensante, en allant jusqu'à sa limite extrême, essaie de concevoir le naufrage des vérités éternelles, c'est-à-dire des principes logiques qui règlent son exercice lui-même. Ainsi faisant, la pensée se découvre comme plus vraie de l'essentiel en tant qu'acte qui porte en soi la puissance de ces essences qu'elle peut suspendre, au moins pour un instant. Et toutefois, dans son emploi hyperbolique, la pensée découvre aussi qu'elle utilise encore ce qu'elle prétendait suspendre : les essences, loin d'être effectivement nihilisées, se reconstituent en tant que subsistantes dans l'acte même de la nihilisation, c'est-à-dire dans l'acte qui les voudrait réduire au rien. Ce que renaît à travers la négation juste au moment où cette négation est en acte, alors, c'est l'essence en tant que *fait*, c'est-à-dire ces sont les principes logiques qui sont *actuellement* employés par le sujet pensant qui essaie de les suspendre.

A cette première expérience qui témoigne une puissance supérieure à l'intellection métempirique, il faut en ajouter une seconde, également significative pour la construction de la philosophie première de Jankélévitch. Il s'agit, à nouveau, de la mort qui réalise, d'un certain point de vue, la suspension des essences que la pensée pensant ne peut pas concevoir : elle rend effectif ce qui à la raison résulte impossible. La mort, en effet, non seulement annihile – c'est-à-dire réduit au *néant* – l'existence empirique du sujet qui meurt, mais aussi elle nihilise – c'est-à-dire réduit au *rien* – la pensée. La

mort affecte véritablement le logos et le monde des essences. Bien que les essences ne cessent pas de valoir quand le sujet qui les pense meurt – un théorème de géométrie ne cesse pas d'être valable parce que le géomètre est mort –, c'est autant vrai qu'il n'y a pas de pensée séparée de celui qui pense. C'est pourquoi la mort constitue, d'une certaine façon et sous un certain aspect, l'échec des vérités éternelles.

Non seulement l'acte hyperbolique de la pensée qui voudrait révoquer les vérités métémpiriques, mais à *fortiori* le rien de la pensée inauguré par la mort joue un rôle décisif dans la construction de l'édifice philosophique de Jankélévitch : ces deux expériences laissent entrevoir la contingence de la pensée elle-même. Soit l'acte de la pensée nihilisatrice soit la mort en tant que nihilisation révèlent que les vérités éternelles sont fondées, à leur tour, sur une *effectivité radicale* : aussi bien que les existences, la nécessité propre des essences se montre non nécessaire en tant qu'elle peut être suspendue, d'une façon partielle et non définitive, par le logos lui-même ou d'une façon totale et irréversible par la mort. La métémpirie, elle non plus, ne peut pas être le Premier que *Philosophie première* vise à saisir.

C'est alors en faisant référence à la mort et à la pensée nihilisatrice, qui témoignent la relativité de l'empirie et de la métémpirie et en révèlent la respective non-autosubsistance ontologique, que Jankélévitch peut aboutir à une première et décisive conclusion : le plan métaphysique est radicalement autre que l'empirie et la métémpirie.

Et toutefois, le fait de constater ce double échec constitue l'élément décisif qui permet à Jankélévitch d'inaugurer la *pars costruens* de son discours. Ces sont, en effet, les expériences révélatrices de la relativité de l'empirie et de la métémpirie qui laissent entrevoir le plan véritablement métaphysique : l'élément non-empirique et non-métémpirique inhérent à l'empirie et à la métémpirie est *le fait que* se donnent les existences et tout ce qui est objet de la perception empirique, d'un côté, et, de l'autre, *le fait que* subsistent les essences. Le fait qu'il y a de l'être et que cet être est lié à une bien précise légalité qui vaut nécessairement c'est l'élément résiduel qui s'annonce, négativement, dans la mort et dans l'exercice de la pensée nihilisatrice et qui ne peut pas être ni empiriquement ni métémpiriquement expliqué. Il s'agit de ce que Jankélévitch désigne par un substantif, d'origine à la fois bergsonienne et schellinghienne déjà présent dans ses premières œuvres et valorisé à fur et à mesure que sa réflexion mûre : *effectivité*. Saisir l'effectivité du réel – son *quod*, pour utiliser la

préposition latine choisie par Jankélévitch dans le sillage de Schelling – signifie saisir l'existence des choses – le fait *qu'elles* sont au-delà de *ce qu'elles* sont – et saisir la subsistance des lois essentielles, le fait *qu'elles* valent au-delà de leur configuration spécifique en tant que *ces* lois particulières. L'effectivité, alors, désigne le fait pur et simple – auquel la mort et l'acte nihilisateur du logos ont fait allusion – *que* en général quelque chose existe.

C'est en réfléchissant sur la notion d'effectivité et son importance métaphysique que Jankélévitch, tout au long des pages de *Philosophie première*, trace une histoire de la philosophie finalisée à montrer que, pour une grande partie de son développement, elle a été l'histoire d'une négligence périlleuse. D'un côté, il y aurait l'éléatisme, Platon et même Leibniz qui ont oublié, chacun à sa manière, de se poser la question à propos de l'origine fondamentale de l'être, c'est-à-dire la question de son effectivité. Ainsi faisant, la philosophie première aurait été réduite à une philosophie seconde qui, en disputant sur l'être, n'a jamais pris au sérieux la possibilité métaphysique du rien radical. Même Leibniz, bien qu'il demande *cur aliquid potius existat quam nihil*, n'a pas véritablement posé la question de l'origine radicale qui, chez lui, reste un problème pour faire semblant : selon Jankélévitch l'alternative être ou ne pas être est formulée par Leibniz et tout de suite tranchée en faveur de l'être.

De l'autre côté, il y a des auteurs tels que Schelling et Bergson, sur les traces desquels Jankélévitch se propose de marcher pour reconnaître dans l'effectivité non plus une apparence trompeuse qui cache et voile la vraie réalité (l'Idée platonicienne par exemple, ou l'Être immobile et éternel de Parménide), mais plutôt le mystère et le miracle d'un réel qui ne signifie pas autre chose que ce qu'il est. Autrement dit, redécouvrir le vrai sens de l'effectivité, après son oubli, ne signifie pas rechercher la vérité *au-delà* des choses, mais saisir le véritable mystère métaphysique *dans* les choses elles-mêmes et dans leur simple apparaître, c'est-à-dire dans leur *présence*.

C'est sur ce point que se conclue la section négative du parcours théorique de Jankélévitch, section qui joue le rôle de tremplin – pour employer une image chère à Jankélévitch lui-même – par rapport à la deuxième partie de *Philosophie première*.

Ce premier tronçon de la démarche spéculative de Jankélévitch a été l'objet du premier chapitre, intitulé *Le but de la philosophie première*, qui pose les fondations nécessaires pour pouvoir élaborer – de façon approfondie et appropriée à la complexité

argumentative de la philosophie jankélévitchienne – la thèse centrale de mon travail. Cette thèse peut être brièvement exprimée dans les termes suivants : rendre raison de la condition morale de l'homme telle qu'elle est pensée par Vladimir Jankélévitch signifie aborder la question métaphysique-morale de la relation entre Absolu et relatif. C'est ce qu'il devient possible de démontrer grâce à les deux dernières étapes de mon travail qui, à partir du cadre d'ensemble dessiné dans le premier chapitre sur la philosophie première et l'irréductibilité du plan métaphysique à l'empirie et à la métempirie, forment une figure à cercles concentriques.

La première de ces étapes coïncide avec la reconstruction du deuxième et décisif moment argumentatif de *Philosophie première*. Analysé dans le chapitre central de ma thèse intitulé *Entre temps et création*, ce deuxième moment correspond à l'élaboration de la métaphysique de la création dans les pages du neuvième chapitre du texte jankélévitchien.

D'un point de vue de l'argumentation, le parcours de Jankélévitch procède de la manière suivante. Une fois attestée l'insuffisance ontologique de l'empirie et de la métempirie, Jankélévitch accomplit un véritable saut théorique qui amorce la partie proprement positive de sa philosophie première, dont le noyau est la doctrine de l'Absolu comme Acte qui, librement et sans raisons, pose l'être et la normativité à lui intrinsèque, c'est-à-dire comme Acte qui fait être le plan empirique (dont on fait l'expérience par la perception) et il fait subsister le plan métempirique (dont on fait l'expérience par l'intellection). Le geste théorique décisif par lequel Jankélévitch saute dans la philosophie première c'est le suivant : si ni l'empirie ni la métempirie peuvent être, pour les motifs qui ont été éclaircis, le plan premier et fondamental – dans le sens du fondement – il faut postuler un troisième plan que Jankélévitch nomme par l'expression, encore une fois bergsonienne et schellinghienne, *tout autre ordre* et qui coïncide avec l'ordre du *Faire*. Une fois constaté que l'empirie et la métempirie se donnent et que leur donation ne peut pas être expliquée ni sur la base de raisons empiriques ni métempiriques, alors, il faut admettre un Premier – ou, avec un terme de Schelling, un *Prius* – qui est la source sur-empirique et sur-métempirique qui fait être l'empirie et la métempirie. Autrement dit, il s'agit de ramener le *fait* (de l'empirie et la métempirie) au *Faire* qui en est l'origine.

C'est à partir d'ici que l'Absolu est présenté par Jankélévitch comme *Faire-être-*

sans-être, c'est-à-dire comme Acte originaire qui pose l'être de tout ce qu'il est et invente la normativité à lui intrinsèque. C'est ce que Jankélévitch exprime avec le néologisme leibnizien *existentifier*.

L'Absolu de Jankélévitch, alors, non seulement est de l'ordre du *faire* et non pas de l'*être*, comme la majorité de l'histoire de la philosophie a pensé quand elle a réfléchi autour de l'Absolu en le concevant comme l'Être suprême duquel tout dépend à niveau ontologique ; mais il est aussi un Faire qui opère sans être ni lié à rien ni prédéterminé par quelque chose qui lui préexisterait. Dire que l'Absolu opère à partir *du rien* signifie affirmer que pour l'Absolu il n'y a pas de contraintes, ni ad extra – comme par exemple dans le cas des modèles éternels auxquels le Demiurge de Platon doit s'en tenir quand il crée (dans le sens du διακοσμέω) – ni ad intra, comme si l'Absolu avait une nature qui le déterminerait à agir d'une certaine façon (la façon divine précisément). Autrement dit, l'Absolu est conçu par Jankélévitch comme Acte originaire qui décide de l'être et des essences en tant qu'il les invente et les fait surgir du rien métaphysique, comme déjà avait pensée Descartes en formulant la théorie de la libre création des vérités éternelles que Jankélévitch récupère. Mais aussi et avant tout l'Absolu de Jankélévitch décide de Soi-même. En faisant référence à la doctrine de Plotin et de Schelling, Jankélévitch affirme de l'Absolu qu'il est ce qu'il *veut* être : son être même est le résultat de son autosition. Dans le sillage du système néoplatonicien de l'Un sans l'être et de la philosophie positive de Schelling, pour l'Absolu de Jankélévitch c'est l'*esse* qui suit l'*operari*. C'est à partir de ce point-là que Jankélévitch peut conclure que Dieu est pure opération et qu'il est en tant qu'il crée.

Le rien à partir duquel s'exerce le *Fiat* (l'Acte) en tant que décision originaire qui intervient comme une véritable coupure, en rendant effectif tout ce qui se donne au niveau empirique et métaphysique, c'est le fondement – dans le sens du *Grund* schellingien – de la métaphysique de Jankélévitch. En fin de compte, la *creatio ex nihilo* est la véritable pierre angulaire que Jankélévitch, en allant bien au-delà de l'interdiction bergsonienne à propos de l'idée du rien, ne renonce pas à poser pour une raison théorique décisive, c'est-à-dire pour pouvoir penser le Principe comme Liberté. En effet, soutenir que l'Absolu crée *ex nihilo* est la seule garantie, aux jeux de Jankélévitch, que l'Acte originaire ne soit pas lié à des raisons qui le poussent à créer. C'est cette absence totale de raisons qui devient synonyme de gratuité et générosité et

qui amène Jankélévitch, dans le sillage de la première épître de Saint Jean, à parler de l'Absolu en termes d'Amour. En aboutissant à une conception de la création comme Faire-être qui s'exerce non seulement *du rien*, mais aussi *pour rien*, Jankélévitch décrit l'Absolu comme Acte a-rationnel (sans raisons) qui opte drastiquement en faveur de l'être plutôt que du rien et qui, ce faisant, transcende chaque *res posita* (chaque chose créée) en tant qu'il est la pure opération, la pure activité dont l'*être* coïncide avec le *faire*.

Cette fissure qui sépare rien et être et qui est le *Fiat* est immédiatement interprétée par Jankélévitch comme fissure entre éternité et temporalité. Encore une fois, dans le sillage de Plotin et de Schelling, Jankélévitch affirme que la création ne *s'accomplit* pas dans l'instant, mais plutôt qu'elle *coïncide avec* l'instant. Autrement dit, le *Fiat* qui inaugure la création est l'éternel jaillissement du temps : le Faire, en décidant de soi et de l'être, correspond à l'Instant chronothétique et immémorial dans lequel, de l'éternité et pour l'éternité, s'accomplit la temporalisation du temps. Cette temporalisation, enracinée du point de vue métaphysique dans la conception de l'Absolu comme Faire et comme Instant, se continue grâce au devenir qui est le rythme interne et acquis du temps et qui en réactive sans interruption l'écoulement grâce aux instants promoteurs que Jankélévitch *distingue de* et *pose en relation avec* l'Instant primordial.

Le lien entre création et temporalité, alors, se place à deux niveaux : la création est l'émergence du temps de l'éternité et, en même temps, elle est l'écoulement continu du temps à travers le devenir. C'est pour cette raison que, me semble-t-il, il est possible de parler de « création du temps », où cette expression doit être comprise dans la duplicité de sa signification : la création est ce qui génère le temps (génitif objectif) et, à la fois, ce que le déroulement du temps continue et recommence perpétuellement (génitif subjectif). La centralité de la question de la temporalité – déjà évidente dans les textes de la jeunesse et explicitement soutenue par Jankélévitch à plusieurs reprises, comme par exemple dans le texte-entretien avec Beatrice Berlowitz – trouve sa fondation la plus rigoureuse dans le neuvième chapitre de *Philosophie première* et, notamment, dans l'identification entre création et Instant primordial.

Afin de comprendre correctement la conception jankélévitchienne de l'Absolu, il faut souligner aussi l'importance de la notion d'*ipséité*, introduite pour la première fois dans un bref essai du 1939 pour désigner le fait inestimable que chaque personne est

celle personne et pas une autre. Cette notion est aussi reprise dans *Philosophie première* : en présentant l’Absolu avec l’expression *Ipse ipsissimum*, encore une fois d’origine schellinghienne, Jankélévitch vise à souligner non seulement que l’Absolu n’est rien de ce qu’il crée, c’est-à-dire qu’il est la position transcendant chaque posé, mais surtout que celle de l’Absolu est une identité qualitative (et pas simplement quantitative) et dynamique. En renversant l’image biblique selon laquelle la création nous parlerait de Dieu, Jankélévitch conçoit l’Absolu comme ce qu’il se cache ou bien plutôt se nie (nie soi-même) dans toute créature : il est *Ipse* en tant qu’il est toujours au-delà de ce qu’il crée, de façon telle que aucune chose posée (aucune créature) serait capable de présenter positivement cet Acte qui est pure position.

A fortiori, l’Absolu est *Ipse ipsissimus* parce qu’il est au-delà même de soi-même en tant qu’il est libre de se décider, c’est-à-dire d’être ce qu’il veut. Dans ce sens, alors, l’ipséité divine serait au degré éminent ce que l’ipséité humaine – déjà mise à thème dans le texte du 1939 – est au degré relatif : la personne humaine est αὐτός parce qu’elle devient ce qu’elle est – peut utiliser une expression chère à Jankélévitch –, c’est-à-dire ses actes définissent son identité (bien que son pouvoir de se décider ne soit pas absolu), ainsi que Dieu est *Ipse ipsissimus* parce qu’il est absolument libre de se faire soi-même en tant qu’il décide.

C’est à la lumière de cette notion centrale, trop souvent sous-estimée dans sa portée métaphysique, qu’il est possible d’avancer une hypothèse sur un parmi les points les plus complexes de la pensée de Jankélévitch : comment faudrait-il interpréter le fait que Jankélévitch, quand il présente l’Absolu, utilise des expressions comme « sans nom » ou des adjectifs comme « anonyme ». Même si les passages de *Philosophie première* à propos de l’Absolu comme pure opération semblent pousser dans la direction d’une conception impersonnelle de l’Absolu, il est également vrai qu’il y en a d’autres qui vont dans une direction différente, de façon telle qu’il n’est pas impossible de concevoir l’Absolu de Jankélévitch plutôt comme sovra-personnel que comme impersonnel. Le fait que Jankélévitch a employé le terme *ipse* en comparant Dieu et personne humaine est le premier témoignage en faveur de cette différente ligne interprétative. S’il est incontestable que Jankélévitch n’a jamais affirmé de l’Absolu qu’il est une personne, il n’est pas sans importance le fait que, en présentant Dieu comme sans nom et anonyme, il se réfère au texte biblique sur le visage de Jéhovah que personne n’a jamais vu et ne

verra jamais.

De façon analogue, il n'est pas secondaire que Jankélévitch pose au centre de sa philosophie morale la question du rapport entre Absolu (Dieu) et relatif (homme) et, notamment, l'interrogation sur la possibilité pour l'homme de s'approcher à l'Absolu. A cette question, Jankélévitch répondra positivement : l'homme fait expérience de l'Absolu dans les actes où il y va de son ipséité. Or, si le Faire originaire était simplement un dynamisme impersonnel, on ne comprendrait pas pourquoi Jankélévitch, en s'interrogeant sur la possibilité de la relation homme-Dieu, articule une réponse positive qui met en jeu des catégories comme celles de la liberté, la pureté, l'amour et le sacrifice.

Par cette analyse de l'Absolu et par la connexion décisive entre création et temporalité on a atteint le sommet du chemin ascendant, élaboré par Jankélévitch, qui du fait – l'empirie et la métempirie – remonte au Faire – l'Absolu comme Acte – qui en est la source et l'origine. Avec la métaphysique de la création, alors, se conclue le mouvement de remontée du *posterius* au *Prius*, développé dans les premiers six chapitres de *Philosophie première*. C'est à partir des acquisitions strictement métaphysiques sur l'Absolu et sa physionomie que le troisième chapitre de ma thèse a pu prendre en considération le tronçon conclusif du parcours de Jankélévitch qui, en redescendant du Faire au fait et, notamment, à l'homme, boucle la boucle de *Philosophie première*. En effet, c'est exactement la métaphysique de la création qui constitue le point de départ pour cette redescente vers le bas – le réel, produit de la création –, redescente qui trouve son achèvement le plus complet dans le dixième chapitre de *Philosophie première*. Commencée avec la réflexion sur les plans de réalité et, notamment, sur l'expérience perceptive, d'un côté, et sur l'expérience du logos rationnel de l'autre, le texte de Jankélévitch termine avec un retour au réel qui est un véritable retour à l'homme. Ce premier élément, lu à la lumière de la question inaugurale du dixième chapitre à propos de la possibilité pour l'homme – « Dieu d'un milliardième de second » – de continuer la création, a rendu possible de saisir la tournure décisive de la métaphysique de Jankélévitch : d'une réflexion sur le Faire absolu, elle se dirige progressivement à l'analyse du faire relatif, en confirmant ainsi de coïncider avec le domaine de la morale. Par ailleurs, cette coïncidence a son fondement dans la conception jankélévitchienne de l'Absolu : si le Principe est de nature pratique,

la seule façon possible pour l'homme de l'attendre est elle-même pratique. Autrement dit, il s'agit, pour l'homme, d'abonder dans le sens de l'Absolu, en refaisant le Faire originaire, en reproduisant sa logique interne.

La démonstration que celle-ci est la direction interne au parcours de Jankélévitch a été l'objet du troisième et dernier chapitre de mon travail qui, sous le titre *Entre pureté et impureté*, est construit autour du couple conceptuel pureté-impureté et à sa polysémie. Le privilège herméneutique accordé à ces deux notions découle de l'emploi qu'en font le neuvième et le dixième chapitre de *Philosophie première*, dans lesquels, en se référant au Créateur et à la créature, Jankélévitch définit l'un *Sujet pur* et l'autre *sujet impur*. Encore une fois, la présentation et la discussion de la métaphysique de la création se confirme le point de départ incontournable pour pouvoir accéder à la dernière étape de mon travail. En effet, c'est en lisant les catégories de pureté et impureté – déjà présentes dans les premières œuvres de Jankélévitch – à la lumière de la métaphysique de *Philosophie première* que devient possible saisir la question fondamentale, et souvent implicite, des textes de philosophie morale et, en même temps, de rendre évidente la réponse de Jankélévitch.

En premier lieu, c'est le discours sur la pureté et l'impureté qui permet de démontrer indiscutablement ce qu'on a déjà anticipé, c'est-à-dire que, quand Jankélévitch vise à décrire la condition morale de l'homme, il vise à répondre à une question métaphysique au sens étroit qu'on pourrait formuler dans ces termes : est-ce qu'il est possible pour l'homme de faire expérience de l'Absolu ?

En deuxième lieu, le dernier chapitre de ma thèse vise à démontrer que la réponse de Jankélévitch à cette question est une réponse affirmative. Par la description des caractères qui, selon Jankélévitch, rendent l'homme un sujet impur et qui sont énoncés en contrepoint par rapport à ceux de l'Absolu, Jankélévitch ne théorise pas une radicale séparation entre créature et Créateur. Au contraire : il prend au sérieux la condition de relativité qui est essentiellement propre à l'homme, sans pour cela renoncer à voir dans cette condition la voie qui lui permet de *se faire* semblable et de *s'approcher* à l'Absolu. D'ailleurs la positivité de la réponse de Jankélévitch devient évidente si on considère que la notion d'impureté, employée pour décrire la condition de finitude de l'homme et, a fortiori, les caractères propres du faire humain, est lié à celle de pureté pas selon un rapport de contradiction et, par conséquence, d'exclusion, mais plutôt selon

un rapport de tension : l'homme, qui est un être impur, peut devenir pur.

En premier lieu, alors, il faut préciser le sens des termes *pur* et *impur* dans la pensée de Jankélévitch. Pour le faire, il est fondamental de faire référence aux sources philosophiques et non-philosophiques prise en compte par Jankélévitch, afin de montrer qu'il y a deux acceptions distinguées et non séparées des ces adjectifs.

Tout d'abord, Jankélévitch utilise *pur* pour indiquer tout ce qui n'est mélangé à rien et *impur* pour marquer tout ce qui est mélangé à quoi que ce soit. Non seulement ces sont les références de Jankélévitch à Platon, à Plotin, à Bergson et aux textes bibliques qui suggèrent d'interpréter la pureté comme absence de mélange, mais c'est aussi la métaphysique de la création elle-même. Si l'Absolu est le Faire-être qui n'est autre que Soi-même parce que toute autre chose n'est que la sédimentation de son pure activité par rapport à laquelle elle est hétérogène, alors, présenter l'homme comme sujet impur signifie faire allusion à une quelque *mixture*. Et en effet, en lisant les pages de *Philosophie première* et en les rapprochant à celles des textes antérieurs et postérieurs comme le *Traité des vertus*, *Le Pur et l'Impur*, *Le Paradoxe de la morale* et d'autres encore, il est possible de détecter au moins trois formes de mélange qui, selon Jankélévitch, sont propre au faire humain et le rendent impur.

En premier lieu, au contraire de l'Absolu qui n'est pas ou mieux il est en tant qu'il fait, l'homme pour faire doit avant tout être, de façon qu'il fait à partir de ce qu'il est. L'acte humain, alors, est impur en tant qu'il est mixte de faire et d'être. En regardant de plus près quel est le sens du mot *être* dans la pensée de Jankélévitch, il est possible d'affirmer qu'il s'agit d'un terme polyvalent. Au-delà des changements terminologiques que la notion subit en fonction des textes et des périodes, on peut déterminer avec un certain degré de certitude que dans les pages de *Philosophie première* et dans les œuvres abordant la question de la pureté et l'impureté sa signification est la suivante : l'être est le contrecoup, le choc en retour qui dérive du refroidissement – on pourrait dire – de cet élan propulseur qui est l'acte (le faire). Trois sont les principes qui rendent l'acte humain un mélange de faire et d'être : la corporéité, la conscience et l'incontournable effet du relief que la chose faite exerce sur le faire relatif en tant qu'elle, une fois accomplie, acquiert une indépendance ontologique (c'est le principe schellingien que Jankélévitch reprend et appelle « autonomie de la progéniture »).

En deuxième lieu, le faire humain est impur en tant qu'il a à faire avec le temps. Au

contraire de l'Acte pur qui coïncide avec la temporalisation du temps et qui, par conséquence, appartient à l'éternité, l'acte humain est impur en tant qu'il s'accomplit dans le temps. Ensuite, l'acte humain est impur en tant que le temps de l'homme est, à son tour, un mixte d'instant et d'intervalle. En particulier, c'est la dialectique entre ces deux notions clés de la pensée de Jankélévitch qui se révèlent fondamentales pour le développement du discours sur le pur et l'impur. En effet, c'est à travers la réflexion sur l'instant et l'intervalle et la connexion théorique entre la notion d'événement (qui, dans le sillage de Schelling, désigne que ce qui se vérifie à partir de l'initiative volontaire et libre de l'homme) que Jankélévitch institue une relation à quatre termes : l'instant est au faire comme l'intervalle est à l'être. Pour exprimer tout cela d'une façon synthétique, on pourrait dire que l'acte humain est impur en tant que l'homme agit, c'est-à-dire assume activement et volontairement l'initiative, seulement dans certains et rares instants, en s'abandonnant à l'inertie de l'écoulement du temps pour la plupart de sa vie (l'intervalle, notamment).

En troisième lieu, le faire humain est impur parce qu'il est destiné à s'exercer en suivant la loi incontournable de l'alternative que Jankélévitch, déjà dans l'homonyme texte du 1938, décrit comme loi d'exclusion-inclusion ou négation-affirmation. Tout d'abord, en tant qu'il est l'acte d'un sujet fini et déterminé d'un point de vue spatio-temporel, le faire relatif s'exerce toujours à partir d'un nombre limité des possibilités, tandis que l'Absolu est pure omnipotence. En outre, le faire de l'homme ne peut que réduire ultérieurement le champ des possibles : pour l'homme, chaque actualisation s'accomplit non pas selon celle plénitude absolue propre du Faire originaire, mais selon celle plénitude partielle qui se donne au prix d'innombrables négations.

L'impureté qui, dans sa première acception, signifie mélange et qui se décline sur les trois niveaux qu'on vient de présenter brièvement, définit la condition humaine dans sa distance métaphysique de l'Absolu.

Toutefois, c'est à ce point que le parcours de Jankélévitch change, encore une fois, de direction : après avoir esquissé la descente de la Création à la créature à travers la notion d'impureté comme mélange, Jankélévitch inaugure à nouveau une remontée de la créature à la Création qui a dans la deuxième acception de l'adjectif *pur* son organe propulseur. En effet, c'est dans les pages du *Traité des vertus* et de *Philosophie première* concernant l'impureté du sujet relatif que se dégage un autre sens du terme

pureté : de synonyme d'absence de mélange, la pureté devient synonyme de simplicité, de présence immédiate à soi qui rend possible la totale extroversion. Il s'agit de l'acception positive et strictement morale de pureté que, introduite dans la première édition du *Traité des vertus*, Jankélévitch reprend et fonde sur un des caractères de l'Absolu : le fait qu'il n'est autre que Soi-même et qu'il l'est dans la forme de l'autoposition prive de réflexion. C'est cette absence de réflexion que Jankélévitch, dans le sillage de Fénelon, appelle *innocence* et qui constitue un des points décisifs de la doctrine jankélévitchienne de la pureté : à ce deuxième niveau, être pur signifie être innocent.

C'est à partir de cette nouvelle sémantique de la pureté que Jankélévitch essaie de montrer comment l'homme, malgré l'impureté qui le caractérise en tant que créature, peut expérimenter cette innocence, bien que dans une forme particulière que Jankélévitch appelle *innocence ultérieure*. Comme l'adjectif *ultérieure* souligne, il ne s'agit pas de retrouver la pureté *au-delà* de propre condition – comme voudrait le purisme, c'est-à-dire l'absolutisme qui pense pouvoir attendre la pureté seulement à travers une radicale séparation de tout ce qui rend l'homme impur, en commençant de la corporalité –, mais à *partir de* propre condition elle-même. Autrement dit, au moyen de la réflexion sur la pureté ultérieure Jankélévitch vise à souligner que la seule véritable pureté accessible à l'homme est une *purification* qui consiste à refaire le pur *avec* l'impur.

Or, il reste une question à laquelle il faut répondre pour compléter l'analyse de la condition morale de l'homme chez Jankélévitch et, en même temps, pour montrer que Jankélévitch a à l'esprit une figure particulière de l'agir humain. Cette question est tout à fait concrète : étant donné qu'il s'agit de se purifier, quand se réalise-t-elle cette purification ? La réponse de Jankélévitch est construite autour de l'amour : la pureté humaine a son lieu de réalisation – autant que possible dans le régime de la finitude – dans l'amour en tant qu'il est l'acte humain qui, en reproduisant la logique du Faire originaire, tend à réduire au minimum la distance incontournable entre Absolu et relatif. Quand il est exempt de *réflexion*, terme employé par Jankélévitch dans le sillage de Fénelon et de l'école française de spiritualité pour indiquer le repliement sur soi qui origine le reflux de l'intérêt propre, l'amour est l'acte du sujet relatif qui refait au plus haut degré la même dynamique de l'Acte originaire. L'amour, en effet, est l'acte par

lequel le sujet se dirige à l'autre en lui conférant sa valeur d'amabilité et en oubliant soi-même dans le mouvement d'allée à l'autre. Autrement dit, la pureté de l'amour – dans le double sens du génitif subjectif (l'amour est la pureté, c'est-à-dire c'est en aimant que l'homme devient pur) et génitif objectif (la pureté a pour objet l'amour, c'est-à-dire l'amour purifie seulement s'il est pur lui-même) – est la seule pureté dont la créature fait l'expérience. La coïncidence entre amour et pureté, d'un côté, et la présentation de l'amour comme acte qui refait l'Acte absolu, de l'autre, démontrent d'une façon irréfutable que la question propre à la philosophie morale de Jankélévitch est exactement celle de la relation entre Absolu et relatif. En même temps, tout cela confirme que Jankélévitch, au moyen du couple conceptuel *pureté-impureté*, vise à mettre en jeu un double mouvement d'approchement et l'éloignement entre créature et Créateur. Si l'Absolu est faire-être-sans-être et Instant sans intervalle, alors, le point de distance maximale entre homme et Dieu est l'intervalle de l'être-sans-faire, alors que l'approche suprême est l'instant du faire-sans-être. Cet instant est précisément celui du sacrifice pour amour en tant qu'acte dans lequel l'homme renonce à soi et transcende son être-propre en faveur de l'autre. La remontée de la créature au Créateur atteint ici le sommet : si l'impureté est ce qui empêche l'homme d'*être* comme l'Absolu, l'amour est ce qui le rend capable de *faire* comme l'Absolu. Le sacrifice est le nom propre de ce *faire* qui, en même temps, est un *se faire* comme l'Absolu. Jankélévitch, encore une fois dans le sillage de Fénelon mais aussi dans celui de Schelling, pense le sacrifice non pas comme acte nihilisateur par lequel l'homme se donne la mort, mais bien au contraire comme autodépassement de soi (la *Selbstüberwindung* de Schelling), comme ouverture qui est pure positivité.

C'est alors dans les actes le plus purs dont il est capable, c'est-à-dire dans l'amour et dans sa réalisation la plus haute, le sacrifice, que l'homme devient semblable à l'Absolu, bien que pour l'étincelle d'un instant.

C'est ce parcours dans trois moments – le but de la philosophie première, la métaphysique de la création et la dialectique pureté-impureté – que le titre de la thèse évoque synthétiquement et que les trois chapitres développent.

RINGRAZIAMENTI

Desidero ringraziare il Professor Francesco Botturi per la disponibilità e l'attenzione con cui ha seguito la stesura di questo lavoro. Senza la sua fiducia e il suo incoraggiamento mi sarei avventurata sul terreno della filosofia francese con passo più incerto.

Un grazie al Professor Andrea Bellantone per aver creduto nel mio progetto di tesi e per aver guidato le mie ricerche passo dopo passo. Senza i suoi preziosi suggerimenti avrei mancato di esplorare tanti luoghi filosofici.

Il mio ringraziamento va anche a tutte le persone che mi accompagnano ogni giorno e che ogni giorno mi aiutano a essere migliore.

Infine, grazie ai miei genitori perché senza di loro niente sarebbe stato possibile.