

Vladimir Jankélévitch: il presagire di un Altrove

Giulia Maniezzi

Vladimir Jankélévitch: the Prediction of an Elsewhere

Abstract

This paper intends to explore the metaphysical discourse elaborated by Vladimir Jankélévitch, through the notions of *Je-ne-sais-quoi* and *Presque-rien*, with the aim of showing that the French philosopher has developed, in effect, a form of ontology of the otherness. In contrast with the classical way of understanding metaphysics as the science of being as being, Jankélévitch thought that first philosophy was, first and foremost, called to wonder and to ascertain the existence of reality. According to Jankélévitch, this reality is paradoxically based on a non-foundation, that he proposed to call mystery.

Keywords: Metaphysics, Ontology, Otherness, Je-ne-sais-quoi, Presque-rien.

1. Introduzione

«Il lucre timido e fugace, l'istante-lampo, i segni evasivi – è questa la forma che le cose più importanti della vita scelgono per farsi riconoscere»¹. Nessun altro incipit potrebbe esprimere la sensibilità filosofica di Vladimir Jankélévitch meglio di queste poche parole, che racchiudono il senso profondo di tutta la sua parabola intellettuale e umana.

Filosofo russo naturalizzato francese fin da quando i genitori Schmul Jankélévitch e Anna Ryss, ebrei russi nati rispettivamente a Odessa e Rostov, decidono di trasferirsi in Francia con i tre figli, Vladimir Jankélévitch rappresenta una personalità complessa ed eclettica, difficilmente collocabile definitivamente nelle grandi tradizioni filosofiche contemporanee. Vissuto tra il 1903 e il 1985, ha avuto modo di osservare da vicino l'andamento della filosofia nel Novecento, va-

¹ V. Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, P.U.F, Paris 1957; tr. it. di C. Bonadies *Il non-so-che e il quasi niente*, Marietti, Genova 1987, p. 229.

lorizzandone motivi e prendendone le distanze, per dar vita a una riflessione che già la critica coeva non ha esitato a definire “*aérienne*”².

Quello jankélévitchiano pare da subito un pensiero costruito a partire da un vasto campo di suggestioni provenienti dai più disparati contesti: il romanticismo, l’idealismo tedesco, la mistica russa, lo spiritualismo francese, la riflessione di Bergson, ma anche quella di classici come Platone, Aristotele, Plotino, i padri della Chiesa, Pascal e Kierkegaard, Francesco di Sales, Fénelon, Giovanni della Croce³.

Tuttavia, la pluralità di referenti non deve trarre in inganno: gli autori citati accompagnano, come in controluce, la filosofia jankélévitchiana che, lungi dal ridursi a una collazione sincretica di motivi eterogenei, si staglia con una propria specificità sull’orizzonte delineato dall’intersecarsi di diverse tradizioni. Già le prime due opere pubblicate da Jankélévitch permettono di intravedere chiaramente la direzione in cui egli costruisce, lungo cinquant’anni di riflessione, la propria individualità filosofica: del 1931 è lo studio dedicato a Henri Bergson⁴ e al 1933 risale la pubblicazione della tesi di dottorato consacrata a *L’Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*⁵. Come si può facilmente intuire dai soggetti di questi due lavori, qui nominati emblematicamente tra i numerosi che si potrebbero evidentemente rievocare, la filosofia di Jankélévitch è «completa»⁶, senza frazionamenti: è una filosofia che affronta problemi specificatamente metafisici ma anche distintamente estetici e morali, in un orizzonte di pensiero in cui pare impossibile scindere cammini che, solo nella loro simultaneità, finiranno per indicare una destinazione.

In questo intrecciarsi di percorsi e di significati consiste l’essenza stessa della filosofia che, se vuole conservare la portata veritativa del termine greco *sophìa*, non può rinunciare a pensarsi come «interrogazione infinita»⁷ e «infinita posizione della questione»⁸ mediante cui si cerca di «dare nome a ciò che non ha no-

² G. Suarès, *Vladimir Jankélévitch (Qui suis-je?)*, La Manufacture, Lyon 1986, p. 14.

³ Un’approfondita analisi delle fonti del pensiero di Jankélévitch si ritrova nel testo di Isabelle De Montmollin, *La philosophie de Vladimir Jankélévitch. Sources, sens, enjeux*, P.U.F., Paris 2000, pp. 13-84.

⁴ V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, Alcan, Paris 1931.

⁵ V. Jankélévitch, *L’Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, Alcan, Paris 1933.

⁶ L. Jerphagnon, *Vladimir Jankélévitch ou de l’Effectivité. Présentation, choix de textes, bibliographie*, Editions Seghers, Paris 1969, p. 11.

⁷ V. Jankélévitch, *Philosophie première, introduction à une philosophie du «Presque»*, Presses Universitaires de France, Paris 1953, p. 178. Tutti i passi di *Philosophie première* qui citati sono stati tradotti in italiano da chi scrive, in quanto l’opera è attualmente disponibile solo in lingua francese.

⁸ *Ibidem*.

me, a ciò che c'è di impalpabile»⁹. Per dire anche una sola cosa, la filosofia non può che parlare una vita intera: questo è l'insegnamento che Jankélévitch tenta continuamente di veicolare ai suoi lettori e di tenere lui stesso a mente, nella profonda convinzione che ciò che di fondamentale c'è da dire è, in fondo, sempre da ridire. L'impegno con cui il filosofo cerca di dar voce all'essenziale non sarà mai abbastanza, perché esso, l'essenziale, è tutto ciò che deve essere detto in filosofia, almeno nella misura in cui essa si pone come filosofia prima.

Ed è proprio questa suggestione, allora, che occorre tenere sullo sfondo, laddove si voglia provare a ricostruire il discorso ontologico-metafisico di Jankélévitch che, proteso a cogliere per tangenza non ciò che costituisce un problema, ma il problema del problema, il problema con esponente per così dire, è definitivamente convinto che gli oggetti privilegiati della filosofia siano «diffusi e diffidenti più di ogni altro»¹⁰.

Per questo, dunque, l'Autore guarda con insoddisfazione a quelli che gli paiono meri esercizi di retorica, mediante cui la filosofia passa il tempo a mettersi in questione e a cercare una propria definizione, dimenticando il compito fondamentale: stupirsi che ci sia qualcosa piuttosto che il nulla e che questo qualcosa sia un mistero inattuabile, sempre proiettato altrove.

Sullo sfondo di questa concezione della filosofia come interrogazione perpetua, emerge la scelta stilistica di Jankélévitch in direzione di un linguaggio per così dire musicale e allusivo, ricco di neologismi ma anche di parole antiche, un linguaggio capace di articolarsi in figure e forme che non rinviano ad altro che a se stesse, secondo il significato più fecondo che questa circolarità può assumere. Jankélévitch ama utilizzare termini che si stagliano nel silenzio e restano come sospesi sul nulla. Anche laddove si ponga alla ricerca della bella forma, non lo fa mai per un mero gusto letterario, ma perché mosso dalla convinzione che «bisognerebbe poter creare da sé le parole, modellarle ogni volta secondo la sfumatura che si cerca di suggerire»¹¹.

2. *La filosofia prima: l'essere come mistero*

Per tentare una ricostruzione ragionata del discorso metafisico elaborato da Jankélévitch pare inevitabile addentrarsi nelle impegnative pagine di *Philosophie*

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ E. Lisciani Petrini (a cura di), *Vladimir Jankélévitch, Béatrice Berlowitz, Da qualche parte nell'incompiuto*, Einaudi, Torino 2012, p. 76.

¹¹ *Ivi*, p. 37.

première, testo del 1953 ormai considerato dalla letteratura critica come il punto focale¹² della riflessione jankélévitchiana intorno al fondamento ultimo del reale.

In un dialogo critico e dialettico con i grandi temi dell'ontologia del Novecento e con le eterne questioni con cui la filosofia ha avuto a che fare dall'istante stesso in cui è sorta, l'Autore intende riformulare la domanda che da sempre i filosofi hanno ritenuto di importanza primaria: quella sull'essere.

Emblematicamente, il testo jankélévitchiano si apre con una definizione, *ex parte negationis*, della metafisica, che, correttamente intesa, non è affatto «una fisica estremamente ragguardevole»¹³ o, come sembra credere una certa parte della filosofia contemporanea, «una sorta di trans-fisica che non differirebbe dalla fisica che per l'essenza particolarmente elevata del suo oggetto»¹⁴. Al contrario, svolgere un autentico discorso metafisico vuol dire «prendere sul serio tutto ciò che rappresenta l'avverbio di luogo infinito Al di là, cioè nel rendere onore al dislivello vertiginoso che separa il Quaggiù e l'Ulteriore»¹⁵.

Ciò vuol dire, innanzitutto, ripensare la modalità con cui classicamente la domanda metafisica è stata posta. Ossessionati dal problema del nulla che circonda l'essere e l'esistenza come *terminus a quo* e *ad quem*, Parmenide, Platone, Aristotele e la cultura greca in generale avrebbero, a dire di Jankélévitch, mancato il punto decisivo, preoccupati principalmente di indagare i rapporti, di esclusione in Parmenide e di interazione dialettica in Platone e Aristotele, tra essere e nulla. Tutta la difficoltà di cui questa tradizione di pensiero sarebbe intrinsecamente portatrice è ravvisabile in quella che Jankélévitch evidenzia come la principale incertezza del discorso aristotelico circa lo statuto epistemologico della metafisica. Da un lato, infatti, lo Stagirita riconosce la superiorità e la primarietà della scienza dell'essere in quanto essere in generale, scienza che è chiamata a rispondere alla domanda “perché” vi sia essere anziché nulla¹⁶; dall'altro, tuttavia, Aristotele non avrebbe mai abbandonato il piano che, in termini jankélévitchiani, si potrebbe definire del *Déjà-là*¹⁷. In altri termini, pur avendo il merito di comprendere che la metafisica in quanto scienza dell'essere puramente e semplicemente

¹² Cfr. L. Jerphagnon, *Vladimir Jankélévitch ou de l'Effectivité. Présentation, choix de textes, bibliographie*, cit., p. 15. Dello stesso parere è anche F. Pittau, *Il volere umano nel pensiero di Vladimir Jankélévitch*, Università Gregoriana, Roma 1972, p. 39.

¹³ V. Jankélévitch, *Philosophie première*, cit., p. 1.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ivi*, p. 2.

¹⁶ A proposito dell'alternativa tra essere e non-essere su cui si è costruita classicamente la metafisica, Jankélévitch chiarisce che in realtà si tratta di una finta alternativa, perché in ogni momento in cui lo si consideri, l'essere è ciò che si continua. Come a dire, che il nulla non è mai dato e l'alternativa è del tutto “zoppa”. Quanto invece al poter essere altrimenti, anch'esso considerato dalla metafisica classica, esso appare una «semplice possibilità metafisica sempre esclusa dall'attualità non lacerabile del fatto» (Cfr. *ivi*, p. 177).

¹⁷ Cfr. *ivi*, pp. 1-2.

non è una scienza come le altre, Aristotele si è concentrato su questioni che, per Jankélévitch, sono definitivamente secondarie: interrogandosi sull'essere in quanto tale, sull'ὄν come universale predicato e sull'οὐσία di questo essere, lasciando da parte la domanda sull'εἶναι, cioè su quello che l'Autore ama chiamare «le fait d'Être»¹⁸, Aristotele avrebbe dato luogo a una filosofia solo apparentemente «première»¹⁹. Sintomo di ciò sarebbe la tendenza definitoria riscontrabile nelle opere dello Stagirita, laddove per l'Autore francese «definire non è porre ma semplicemente enunciare l'οὐσία di un essere già-essente»²⁰.

A prendere sul serio il dislivello ontologico che separa il piano del quaggiù (*Ici-bas*) dal piano specificatamente metafisico dell'ulteriore (*Ultérieur*) sono, invece, i filosofi alessandrini e in particolare Plotino che, nelle *Enneadi*, avrebbe costruito una complessa trama ontologica in cui il “laggiù”²¹ assume effettivamente il senso di un “al di là”²², cioè di un piano autenticamente trans-mondano rispetto all'empiria. Il riferimento alle opere plotiniane, frequentemente citate da Jankélévitch accanto a quelle tradizionalmente considerate come i fondamenti della metafisica occidentale, dice di come interrogarsi circa l'essere significhi, per il filosofo francese, interrogarsi su qualcosa di radicalmente differente rispetto a quei piani della realtà che solo una riflessione ingenua²³ potrebbe considerare ultimativi.

La prima ingenuità metafisica di cui sarebbe vittima parte della filosofia occidentale consisterebbe nella pretesa di cogliere il fondamento del reale a partire dall'esperienza, come se l'orizzonte propriamente metempirico fosse raggiungibile tramite un mero processo di «sublimazione o estenuazione progressiva della realtà concreta, palpabile e ponderabile»²⁴. Richiamando una distinzione già tracciata da Aristotele e poi ampiamente ripresa e risemantizzata da Schelling, Jankélévitch ricorda che intercorre una distanza infinita tra il sapere che cosa una cosa è e sapere che una cosa è, esattamente come esiste un vuoto incolmabile tra «tutto ciò che si vede, palpa, percepisce positivamente»²⁵ e che è «empirico»²⁶ e il fatto dell'empiria, il puro darsi della realtà, che è invece «un profondo mistero»²⁷.

¹⁸ *Ivi*, p. 1.

¹⁹ Cfr. *ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ivi*, p. 2.

²² *Ibidem*.

²³ Cfr. *ivi*, p. 3.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ivi*, p. 29.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*.

Altrettanto illusoria è la pretesa di cogliere il reale nella sua costituzione ontologica attraverso una conoscenza di tipo eidetico e concettuale: anche una volta raggiunto cognitivamente il livello delle essenze, ancora non si saprebbe nulla di quella metempiria ultima che è fondamento del reale. Le verità eterne, infatti, non sono autosufficienti e lo dimostra il fatto che la storia della filosofia, davanti alla constatazione che tali verità avrebbero potuto essere diverse da quelle che sono, si è tanto affannata per trovarne un ancoramento. Anche le essenze, dunque, fondandosi sull'oscurità di un'effettività radicale, non sono in grado di appagare la ricerca metafisica.

A questo proposito, dunque, occorre distinguere tre modalità con cui è possibile porre la domanda circa il problema dell'essere: due di esse sono modalità quidditative e categoriali, mentre una sola è l'autentica modalità metafisica.

Quidditative sono le domande che, dice Jankélévitch, nel processo conoscitivo umano si pongono come primaria e secondaria: esse sono, rispettivamente, la domanda per così dire qualitativa, mediante cui l'uomo si interroga circa il reale così come viene colto percettivamente a livello sensoriale, e la domanda volta a individuare l'essenza concettuale di qualcosa mediante un procedimento razionale che culmina nella definizione. Recuperando uno dei principi chiave della filosofia positiva di Schelling, già presente in Kant, Jankélévitch ricorda come l'esistenza sia estranea all'essenza e conclude, per questo, che la questione di che cosa sia l'essere in generale è una questione assurda, generatrice di mere verità lapalissiane²⁸ del tipo «l'essere è ciò che è» e di tautologie in cui l'essere da definire compare, viziosamente, tre volte: «come soggetto, come copula e come attributo»²⁹.

Completamente diversa da questi due approcci ed effettivamente primaria in sé, benché terziaria dal punto di vista dell'uomo, se non addirittura sconosciuta ai più³⁰, è la domanda che riguarda il fatto stesso che «c'è un essere, le cui maniere di essere ci sono sconosciute»³¹, ossia quella domanda che «non domanda *ciò che* un essere è, o *qual è* (di che natura), non descrive il suo contenuto, non elenca i suoi caratteri, non fa l'inventario delle sue proprietà o predicati, ma dichiara semplicemente *che* esso è, o non è»³².

Dunque, a dichiarare che l'unico approccio fecondo per la metafisica è la mera constatazione quodditativa e a determinare l'impossibilità di ogni concettualizzazione è la natura stessa dell'essere.

²⁸ Cfr. *ivi*, p. 232.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ivi*, p. 103.

³¹ V. Jankélévitch, *Il non-so-che e il quasi-niente*, cit., p. 40.

³² *Ivi*, p. 111.

Così come viene concepito da Jankélévitch, lungi dall'essere *ens generalissimum*, l'esse è piuttosto nominabile attraverso un termine per lo più marginale nella metafisica occidentale: mistero.

Pensato come una sorta di luce crepuscolare che rende luminose le ombre e umbratili le luci, l'essere è costitutivamente misterioso non nel senso che il mistero è qualche cosa di rinchiuso nei «nascondigli dell'empiria»³³ o qualche cosa da afferrare «spalancando gli occhi»³⁴. Piuttosto, il mistero è inerente al «fatto dell'empiria in generale»³⁵, cioè alla globalità dell'esperienza, che testimonia o depone in favore dell'al-di-là attraverso la sua effettività e la sua totalità, cioè attraverso la sua «Quoddità radicale»³⁶. A essere autenticamente metafisico è il fatto gratuito dell'empiria, come evenienza di una totalità che interroga e zittisce al tempo stesso. Se l'essere-sostantivo³⁷, per usare un'espressione dell'Autore, può legittimamente essere fatto oggetto di riflessione da parte di una delle tante scienze quidditative e categoriali che si dividono il campo dello scibile umano, l'esse come avvento continuo, dunque come avvenimento e darsi nell'esistenza, è radicalmente trans-categoriale. Ecco perché, allora, l'interrogazione autenticamente metafisica è quella che inizia davanti al semplice fatto che c'è dell'essere e che, al contempo, davanti a tale soglia si arresta: la domanda sul *quod*, cioè sull'emergenza di ciò che si dà, è tanto interrogativa quanto puramente constattiva e quello della metafisica è, di fatto, un discorso breve. L'essere, infatti, come continuo emergere da e ricadere nel nulla, per poi riemergere di nuovo, è «un'eterna domanda alla quale si è risposto dall'eternità: è la totalità paradossalmente problematica, in altri termini il mistero, il quale è risposta a se stesso; e questa risposta, essendo un memorabile già-là e un fatto eternamente compiuto, risponde di fatto, non di diritto»³⁸.

Quella di Jankélévitch, dunque, più che una filosofia dell'essere nel senso classico del termine è una filosofia dell'evento che opera su una presenza: è una metafisica che è, di fatto, un «approfondimento»³⁹ dell'esperienza. Non certo nel senso che si può cogliere il fondamento del reale risolvendo gli indovinelli di cui l'empiria sarebbe cripticamente custode, ma nel senso che è solo attraverso lo sguardo istantaneo di chi si meraviglia e prende coscienza dell'empiria in quanto totalità che si guadagna quello stato di grazia che consiste nell'intravedere anche nelle cose più banali il mistero dell'esistenza.

³³ *Ivi*, p. 29.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Cfr. V. Jankélévitch, *Il non-so-che e il quasi-niente*, cit., p. 18.

³⁸ V. Jankélévitch, *Philosophie première*, cit., p. 232.

³⁹ *Ivi*, p. 28.

3. *Realtà diafane* : le Je-ne-sais-quoi e le Presque-rien

Se questa è la concezione dell'essere così come viene formulata sistematicamente dall'Autore in *Philosophie première*, è anche vero che la ricostruzione del suo discorso ontologico-metafisico non può prescindere dal considerare una serie di nozioni inusuali per la tradizione occidentale che, abbozzate nel testo del 1954, sono poi oggetto primario di riflessione nel volume del 1957 *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*.

Se l'essere del reale è qualcosa di sfuggibile a ogni definizione, in virtù del suo essere un soffio evanescente di cui si può tutt'al più costatare la presenza, Jankélévitch sente la necessità di introdurre termini allusivi, espressioni che, più che descrivere compiutamente, rimandano intuitivamente a ciò che nominano.

Questo è propriamente il caso delle due espressioni "il non-so-che" e il "quasi niente", espressioni che l'Autore sa essere portatrici di una profonda problematicità se guardate dall'angolo visuale della tradizione occidentale moderna che ha fatto della chiarezza e della concettualizzazione i propri principi metodologici. Da qui allora l'esigenza di spendere molte parole, nel tentativo di dissipare possibili equivoci e fraintendimenti.

Richiamandosi ancora una volta a quella linea della filosofia occidentale i cui motivi hanno sotteraneamente attraversato varie epoche, Jankélévitch predilige termini utilizzati da pensatori come Giovanni della Croce e Baltasar Gracián⁴⁰ e parla di "non-so-che" per riferirsi all'essere, inteso come quel *surplus* a cui la ragione è impossibilitata a dar voce, come quel mistero insondabile che fa essere il reale nella sua individualità e che non è una cosa, ma semplicemente un *nescioquid* di cui si ignorano il nome, la qualità e la natura.

Il non-so-che, come struttura ontologica, è ciò che segna la differenza, tanto impercettibile, eppure tanto essenziale, tra l'esserci effettivo di una cosa e la sua essenza immutabile e atemporale⁴¹. Pura effettività che rende esistente tutto ciò che lo circonda⁴², efficacia che rende effettive tutte le altre proprietà, da cui si distingue radicalmente, il *nescioquid* può essere solo presagito, senza mai essere compiutamente saputo, può essere appena intravisto ma mai conosciuto nella sua natura essenziale. Il verbo che meglio si addice a questo mistero che «fa esse-

⁴⁰ Proprio Gracián è stato il primo a nominare il "non-so-che", benché non abbia usato sempre questa espressione, preferendo parlare di "el despejo". Cfr. B. Gracián, *Obras completas*, éd. Arturo de Hoyos, Aguilar, Madrid 1960.

⁴¹ Cfr. V. Jankélévitch, *Philosophie première*, cit., p. 176. Cfr. anche V. Jankélévitch, *Il non-so-che e il quasi-niente*, cit., p. 70: «Il *quod* aggiunge in più al *quid* una clausola assolutamente essenziale senza la quale la quiddità rimane ipotetica, senza la quale le qualità di questa quiddità rimangono indifferenti, oniriche, fantasmatiche».

⁴² Cfr. V. Jankélévitch, *Il non-so-che e il quasi-niente*, p. 63.

re senza essere esso stesso»⁴³, in virtù del fatto che «ciò che fa essere è una certa specie di essere e anzi infinitamente più di un essere»⁴⁴, è “avvenire”. Tale mistero, tale non-so-che, infatti, è, puramente e semplicemente, in un moto auto-tetico che l'Autore paragona al sorgere o al lampeggiare del fulmine ridotto al fatto di accadere⁴⁵, cioè, si potrebbe dire, alla folgorazione stessa.

Se per la metafisica classica il non-so-che è motivo di inquietudini e perplessità inesauribili, data la sua costitutiva inconoscibilità, se per conoscibilità si intende l'apprensione razionale secondo categorie, per Jankélévitch esso è l'unico nome che si può dare a quella grazia che, pur senza essere niente in se stessa, è diffusa e riversata ovunque e fa essere il reale nella sua effettività. Così concepito, dunque, il non-so-che non è un elemento in una totalità aperta, ma è propriamente ciò che «mantiene l'apertura»⁴⁶: si tratta di costatare, con meraviglia e stupore, che c'è qualche cosa che non è niente, qualche cosa di appena intravisto nella sua quoddità ma non conosciuto, che si può dunque chiamare il mistero del non-so-che⁴⁷.

Parlando dell'essere come non-so-che l'Autore intende sfiorare il mistero dell'esistenza, del darsi di qualcosa a partire da un fondamento infondato o meglio da un non-fondamento, per nominare il quale Jankélévitch trova appropriato il nome boehmista di *Ungrund*⁴⁸. Un mistero che l'Autore descrive anche con un'altra espressione: il *nescioquid* è, in sé, un *presque-rien*, cioè letteralmente un quasi-niente, dove l'avverbio francese *presque* deve essere inteso non nel senso volgare per cui un'unica mancanza impedirebbe a qualcosa di essere completo, ma nel senso impegnativo per cui il non-so-che ha un'identità intrinsecamente liminare.

Per comprendere adeguatamente il significato profondo di tale nozione, occorre passare attraverso il discorso che Jankélévitch svolge intorno al divenire. Assimilando la lezione bergsoniana per cui l'essere è del tutto diveniente, l'Autore intende dire che l'essere, in quanto mistero, è continuamente in procinto di essere, che esso non è mai, ma che, piuttosto, compie incessantemente il proprio avvento all'esistenza.

Viene così istituita quella che si potrebbe chiamare una *coincidentia oppositorum* tra essere e divenire: l'essere è completamente operazione e maniera di divenire e, viceversa, il divenire non è nient'altro che essere sempre nascente. Ri-

⁴³ *Ivi*, p. 45.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ Cfr. *ibidem*.

⁴⁶ V. Jankélévitch, *Philosophie première*, cit., p. 148.

⁴⁷ Cfr. *ivi*, p. 240.

⁴⁸ Cfr. *ivi*, p. 102.

prendendo ancora una volta il maestro Bergson⁴⁹, Jankélévitch ritiene che non ci sia un «essere prima, un essere dopo, e uno zoccolo o supporto del cambiamento»⁵⁰ e che l'unica “sostanza”⁵¹, per usare un termine caro alla tradizione occidentale, sia da individuare nell’“avvento-all’-altro”⁵². Ciò vuol dire, allora, che non c’è altro essere che il divenire stesso e che l’essere non è mai il complemento determinante di un’apparizione che rivelerebbe secondariamente un essere preesistente. Così come il divenire non è mai il divenire di un diveniente, cioè di qualcosa che diviene e che, quindi, potrebbe non essere e non divenire, l’essere è tale solo «nel mutamento che gli fa lasciare il suo essere, in sé inesistente, per un altro essere che non sarà meno inesistente»⁵³, in modo tale che è solo in virtù dell’alterazione che l’essere esiste. Pensato come la particolare modalità che l’essere ha di essere non essendo, il divenire rappresenta l’indivisibile orizzonte in cui accade l’emergenza continua dell’essere e per questo Jankélévitch gli attribuisce l’appellativo di “ontogonico”⁵⁴. Da questo punto di vista, allora, non si può non concludere che essere e divenire siano identici ed è esattamente in questo orizzonte di pensiero che si inserisce l’utilizzo dell’espressione “quasi-niente”.

Pensato come «qualcosa che non è niente»⁵⁵ e, dunque, come un terzo tra essere e non essere, il quasi-niente, infatti, è un appena qualche cosa, è la totalità nascente e la promessa esaltante che qualcosa è sul punto di essere. Jankélévitch sta parlando dell’«infaticabile ritorno di ogni primavera»⁵⁶, di quei piccoli avvenimenti della vita quotidiana che, nella misteriosa semplicità della loro esistenza, parlano di un assoluto che si può appena nominare. Quasi-niente, insomma, è il nome proprio di quell’impercettibile soglia che separa, secondo una misura infinitesimale, essere e non-essere nel flusso inarrestabile del divenire, in quell’emergenza improvvisa e miracolosamente continuata che si suole chiamare “evento” e che è l’unica modalità con cui «l’essere insipido, inodore e incolore fa effettivamente prova di sé»⁵⁷.

Ricordare tutto questo vuol dire aver presente, in ogni istante, che il quasi-niente non è la semplice differenza aritmetica tra il tutto e il quasi tutto, ma è quell’incanto dell’essere che, pur essendo niente per il ragionamento discorsivo, è tutto per la contemplazione leggera e delicata della metafisica.

⁴⁹ Jankélévitch cita a questo proposito il testo di Bergson *La Pensée et le Mouvant* del 1934.

⁵⁰ V. Jankélévitch, *Il non-so-che e il quasi-niente*, cit., p. 21.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ivi*, pp. 21-22.

⁵⁴ *Ivi*, p. 21.

⁵⁵ *Ivi*, p. 70.

⁵⁶ *Ivi*, p. 39.

⁵⁷ *Ivi*, p. 18.

In fondo, se si volessero intrecciare le nozioni di mistero, *je-ne-sais-quoi* e *presque-rien* si potrebbe dire, con Jankélévitch, che l'essere non è altro che «quel non-so-che di dubbio ed equivoco»⁵⁸, «quell'ibrido di essere e non-essere»⁵⁹, «quel quasi-niente che è il fuggevole divenire»⁶⁰, in cui ogni realtà continuamente si disfa, si riforma e si trasforma, secondo un dinamismo incessante che è modificazione continua e continua configurazione di un Altrove.

4. Conclusioni

Al termine di questa breve ricostruzione dell'articolato discorso metafisico di Jankélévitch, si potrebbe concludere dicendo che quella elaborata dall'Autore di *Philosophie première* è una vera e propria ontologia dell'alterità.

Considerando i termini che permeano costantemente le analisi jankélévitchiane e che, direttamente o indirettamente, illuminano in maniera trasversale le nozioni ontologiche fondamentali, si può constatare che si tratta di avverbi, aggettivi, sostantivi, ma anche di complesse locuzioni, che rimandano al campo semantico dell'alterità. Alla luce di quanto dice Jankélévitch circa il linguaggio come vero e proprio supporto per il pensiero, pare ragionevole pensare che la scelta di tali vocaboli non sia dovuta solo a una precisa scelta stilistica ma anche a una chiara posizione teoretica⁶¹.

Nel plasmare il proprio linguaggio a partire da parole provenienti dal greco, dal latino, ma anche dal russo e dal tedesco, Jankélévitch opta per espressioni in grado di far presagire, attraverso il loro significato sfuggente, l'infinita distanza tra piano empirico e piano metempirico, tra il piano del Quaggiù e il piano dell'Ulteriore. Questo perché non ci può essere serio argomentare metafisico laddove si rifiuti la differenza radicale, scandalosa e non meramente scalare, tra empiria e metempiria.

Dunque, tramite espressioni come non-so-che e quasi-niente, l'Autore intende ricordare che l'oggetto proprio della filosofia prima, ammesso che di oggetto si possa parlare senza tradire la radicale trans-categorialità dell'essere, è costitutivamente un "*tout-autre*"⁶². Il piano metafisico, infatti, è intrascendibilmente ul-

⁵⁸ *Ivi*, p. 17.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ A questo proposito, è utile ricordare quanto dice Jankélévitch circa le parole: essendo un supporto al pensiero, esse devono essere soppesate, auscultate nella loro sonorità, per percepire il segreto del loro senso e, attraverso esse, poter così pensare tutto ciò che in una questione è pensabile.

⁶² Moltissimi i luoghi in cui Jankélévitch impiega questo termine: cfr. *Philosophie première*, cit., pp. 22, 30, 54-57, 83, 87-88, 97, 107-111, 123-124, 159-160, 183, 188, 210-212, 252-255, 265.

teriore⁶³ e la metempiria non è mai il semplice opposto dell'empiria. Essa ne è piuttosto il contraddittorio e, dunque, non è tramite il prolungamento delle qualità e delle realtà empiriche che si può accedere al tutt'altro ordine della metafisica, la cui soglia si può varcare solo tramite ciò che l'Autore chiama «mutazione iperbolica»⁶⁴, tramite quella radicale *metastrophé* di cui già Platone parlava nel libro VII della *Repubblica*.

Concependo come margine misterioso e non tematizzabile il puro darsi del mondo empirico in quanto totalità che, improvvisamente e continuamente, ripete il miracolo dell'uscita dal niente e della metamorfosi, l'Autore, da un lato, salvaguarda l'alterità di un orizzonte trascendente essenzialmente differente dall'universo del quaggiù e, dall'altro, salvaguarda la positività dell'empirico, pensato come unica dimensione che, nel suo esserci, può dare impulso a quel salto acrobatico mediante cui l'uomo può intercettare l'ordine del totalmente altro.

Dunque, non un'ulteriorità separata dall'empiria in nome di ciò che si potrebbe chiamare con Simmel la «fobia del contatto»⁶⁵, secondo una riproposizione più o meno classica dello schema platonico, ma nemmeno un'ulteriorità da ricercare nei segreti dell'empiria, con una totale chiusura nel regno dell'immanenza, ma piuttosto quello che si vorrebbe qui chiamare il presagire, nell'empirico, di un Altrove, che affonda le radici del suo mistero nella semplicità dell'ordinario.

⁶³ Interessante notare, a questo riguardo, che nel lessico jankélévitchiano “ulteriorità” non è semplicemente sinonimo di “alterità”, ma, insieme a questo secondo termine, costituisce una locuzione iperbolica: “alterità ulteriore” è il termine che meglio indica il rapporto di tangenza e di radicale distinzione che sussiste tra empirico e metempirico.

⁶⁴ V. Jankélévitch, *Philosophie première*, cit., p. 54.

⁶⁵ Cfr. G. Simmel, *Philosophie des Geldes*, Verlag von Duncker & Humblot, Leipzig 1900; tr. it. a cura di A. Cavalli e L. Perucchi, *Filosofia del denaro*, UTET, Torino 1984, pp. 668-669.