



HAL
open science

Voyage vers la mort chez Vladimir Jankélévitch

Thibault Vian

► **To cite this version:**

| Thibault Vian. Voyage vers la mort chez Vladimir Jankélévitch. 2020. hal-02429951

HAL Id: hal-02429951

<https://univ-paris8.hal.science/hal-02429951v1>

Preprint submitted on 7 Jan 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Voyage vers la mort chez Vladimir Jankélévitch

Thibault Vian
Université Paris-VIII

Résumé

La philosophie de Vladimir Jankélévitch peut s'entendre à la manière d'un voyage, qui à l'instar de la procession plotinienne ou de la célèbre *Anabase* de Xénophon, transporte le lecteur dans un tout autre ordre des choses, au-delà de l'intelligible lui-même. On y rencontre l'amour, le charme de l'occasion, la musique et l'ineffable, l'instant de la mort. Or ces moments inexprimables, comment pouvons-nous philosophiquement les penser, sinon à l'aide de mots vagabonds ? Le penseur part d'expériences denses et uniques de notre vie où s'exprime « l'incomparable qualitatif du temps », mais dont le langage ne peut restituer toute la richesse ; jusqu'à la pensée de la mort, destination-limite de notre voyage. Dès lors que la philosophie pense « sous un certain aspect d'éternité et d'universalité », elle relève de ce que Jankélévitch appelle la connaissance métempirique ; elle englobe par la formulation d'énoncés nécessaires la totalité du possible. Mais dans la pensée de la mort se joue quelque chose de tout-à-fait spécifique : le penseur pense métempiriquement une réalité qui viendra bientôt l'exclure empiriquement de cette pensée même ; car la pensée pensant sa propre disparition, elle ne peut faire l'épreuve que de sa continuation en tant que pensée, ne concevant que des rapports éternels et absolument nécessaires. Le voyage vers la mort est d'abord l'expérience d'une certitude, mais entrevue sans précisions circonstanciées : je sais *que* je vais mourir, mais je ne sais *ce que* c'est, que mourir. Jankélévitch nous initie alors à cette demie-gnose presque mystique, par laquelle s'esquisse un nouveau genre de connaissance, la métalogue, ou le savoir nescient du presque-rien, voyage ascensionnel par-delà le *logos* lui-même.

Mots-clés : voyage, mort, logique, métalogue, intuition, langage, gnose.

Abstract

Vladimir Jankélévitch's philosophy can be understood in the manner of a journey, which, like the Plotinian procession or Xenophon's famous Anabase, transports the reader into a completely different order of things, beyond the intelligible. We meet love, the charm of the occasion, music and the ineffable, the instant of death. But these inexpressible moments, how can we philosophically think about them, if not with the help of wandering words? The philosopher starts from dense and unique experiences of our life where the "incomparable quality of time" is expressed, but whose language cannot restore all the richness; up to the thought of death, the destination-limit of our journey. Since philosophy thinks "under a certain aspect of eternity and universality", it comes under what Jankélévitch calls metempirical knowledge; it encompasses the totality of the possible through the formulation of necessary propositions. But in the thought of death something quite specific is at stake: the thinker thinks

metempirically of a reality that will soon exclude him empirically from this thought; for since thought thinks of its own disappearance, it can only experiment its continuation as thought, conceiving only of eternal and absolutely necessary relationships. The journey towards death is first of all the experience of a certainty, but without circumstantial details: I know that I am going to die, but I do not know what it is to die. Jankélévitch then initiates us into this mystical half-gnosis, through which a new kind of knowledge is sketched out, metalogical, or the nescient knowledge of almost nothing: an ascending journey beyond the logos.

Keywords: *travel, death, logic, metalogic, intuition, language, gnosis.*

Ce travail a un statut propédeutique ; il apparaît comme une initiation méthodique à cette pensée originale, d'une très grande richesse. Il invite à une lecture lente et silencieuse, au cours de laquelle la pensée elle-même sera mise à l'épreuve. Dans les trois premières étapes au moins, et au fur et à mesure de son avancée, le lecteur sera confronté à une analyse de plus en plus trouble, brumeuse, et allusive, car c'est dans cette perte même que pourra advenir une philosophie nouvelle, singulière et rigoureusement fondée. Si donc au terme de ce travail, le lecteur est capable de faire passer une montagne à travers le chas d'une aiguille, c'est que ce voyage aura été pour lui des plus riches et des plus féconds – dans le cas contraire, il convient de reprendre la lecture depuis le début.

I- Dire l'indicible

Toute la philosophie de Jankélévitch ne cesse de décrire ce qui précisément excède toute description, de saisir ce qui demeure proprement irréductible à toute catégorisation : il s'agit de l'amour ou de la mort, de l'instant sincère et du charme de l'occasion, de la musique et de l'ineffable, ces quasi-concepts qui mobilisent une forme spécifique de pensée, adéquate à leur nature même : « Mais où trouver les mots pour désigner ce qui est trace insaisissable, signe équivoque, instant, brise légère ? »¹, se demande ainsi le penseur. La philosophie de Jankélévitch se distingue d'abord par la spécificité de ses objets : ils ont je-ne-sais-quel caractère fuyant, quelque chose d'ineffable qui transcende toute conceptualisation possible. Or ces moments inexprimables, comment le penseur peut-il philosophiquement les saisir, sinon à l'aide de mots vagabonds ? Comment approcher le fugitif instant de l'instant de mourir, ce passage instantané du tout au rien, cette apparition disparaissante qui échappe au penseur dans l'écueil de son surgissement même ?

¹ Vladimir Jankélévitch, *Quelque part dans l'inachevé*, page 56. A la page suivante, l'auteur s'exprime en ces mots : « la philosophie ne s'accommode pas volontiers de cette fragilité extrême, de cet état d'insécurité permanente ; elle tient trop aux concepts sécurisants qui proposent des déterminations stables et univoques, aptes à fixer les nuances passagères et capricieuses du signifié ». Les autres citations de ce chapitre réfèrent à la page 57.

Ces quelques réflexions préliminaires nous amènent à la tension constitutive et originelle de la philosophie jankélévitchéenne : la recherche problématique de l'expression d'une pensée appropriée à ses objets, ou plutôt à ses instants privilégiés, tels l'instant de la mort et le premier regard amoureux. Or ces instants ne sont pas des objets : ils n'ont à peine la consistance ni même la subsistance pour faire d'eux des objets, tangibles et substantiels. La métaphore de l'étincelle régulièrement mobilisée par Jankélévitch exprime de manière évocatrice cette fugacité constitutive de toute instantanéité. Or dans un traité philosophique, un ensemble de thèses et d'argumentations réglées, la tangence de l'instant et la fugitivité de l'occasion se sédentarisent dans des mots : « c'est l'impalpable lui-même – suprême dérision – qui est devenu cet article d'échange ! C'est l'apparition-disparaissant qui s'embourgeoise ! », s'écrie Jankélévitch. Le mot en tant que tel renvoie métaphoriquement à l'enracinement du bourgeois sédentaire dans le confort de ses propriétés matérielles, en ce qu'il dénature ce dont il est précisément l'expression : c'est un symbole décevant, la trace appauvrie d'une intuition puissante et passagère.

« Mais peut-on faire autrement ? Un professeur n'est ni un mage ni un prophète, la conceptualisation lui est professionnellement nécessaire, puisque tel est son métier. (...) Seules la musique et la poésie peuvent se permettre de ne pas enseigner ». Mais si « l'immédiat lui-même, pour devenir communicable, doit accepter un minimum de médiation », c'est cette limite de l'expression, ce minimum d'entremise, qui tend alors vers l'impalpable ; l'immédiat apparaît comme le point nodal d'une philosophie de l'indicible, que nous allons ici fidèlement déployer.

II- Au-delà du métempirique

L'élan spéculatif de Vladimir Jankélévitch consiste à nous introduire à une pensée qui rompt avec toutes les formes classiques de la philosophie, électivement celle de Kant, pour nous acheminer « au-delà du *Logos* » lui-même. Si le geste premier du philosophe occupé de formalisme et de démonstrations, s'engage depuis les présocratiques dans un divorce avec l'opinion fluctuante de l'homme affairé, tout enraciné dans le particulier de la connaissance empirique, c'est pour atteindre un univers spécifiquement rationnel : celui des essences, des lois générales, des principes de toute chose. Mais ce second genre de connaissance, tout métempirique qu'il soit, reste encore très insuffisant pour saisir l'effluve de l'occasion spontanée : il demeure à l'instar de la connaissance empirique, intrinsèquement « quidditatif », en tant qu'il s'efforce de définir ce que sont les choses – avec certes un plus grand degré de généralité que le premier genre de connaissance, qui ne s'abstrait jamais du registre anecdotique de l'exemple –. Sa seule et unique question concerne le *quid* des choses : interrogeant « qu'est-ce que la justice, qu'est-ce que l'être, qu'est-ce que l'existence ? », elle s'occupe de leur détermination essentielle, mais elle ne s'étonne pas du fait de l'existence, de la « quoddité » de l'être lui-même. C'est ce *quod* inconsistant et diffus que manque la philosophie formelle, c'est-à-dire l'effectivité originelle des choses dont elle prétend pourtant rendre raison.² Le passé, par

² Vladimir Jankélévitch, *Philosophie première*, PUF, 1986, page 252 : « c'est en définissant le besoin métaphysique que Schopenhauer écrit : l'homme est le seul animal qui s'étonne d'exister ».

exemple, « constitue le vaste champ de la connaissance quidditative, retardataire et ineffective, dans la mesure où, lorsque l'on peut raconter dans le détail tout ce qui est arrivé, cette connaissance n'a plus de retentissement sur notre être : autrement dit, elle n'est plus "fondée en effectivité", enracinée dans le fait du temps. En revanche, le jeu de bascule se renverse de loin en loin, lorsque, subitement, l'on se souvient que : cette fois la quoddité est aux dépens d'un savoir détaillé, mais, telle la madeleine de Proust, elle nous restitue l'incomparable qualitatif du temps ».³ Il est en effet de ces instants dans notre vie où tout ce que nous vivons semble se dégager de son épaisseur concrète pour laisser subitement entrevoir la vitalité rayonnante qui les accompagne, à laisser ainsi apparaître un instant le fait même que nous vivons cet instant ; dès lors nous respirons la présence à notre vie.⁴

Pour prendre l'exemple de l'amour, la personne aimée est probablement belle, intelligente, et généreuse, à l'instar d'autres par ailleurs, mais elle a ce je-ne-sais-quoi de différent, ce charme inattingible, cet infime quelque chose qui est et qui n'est pas, une beauté singulière qui fait que c'est elle et non une autre. C'est son *ipséité*, son unicité foncière : l'amour se traduit ainsi par une irréductibilité absolue à toute prédication possible. On se sait amoureux, on sait qu'*il y a* amour car on en ressent toute la richesse qualitative, mais l'on ne sait rien *de* cet amour ; toutes les raisons qui peuvent en rendre compte ne sont toujours données qu'après coup, alors même que l'amour s'est estompé. « Je t'aime parce que c'est toi... Ce qui n'est évidemment pas "une raison" ! Au mieux : c'est une mauvaise raison ! Ou plus simplement : j'aime sans raison. Et mieux encore : j'aime contre toutes les raisons ! J'aime parce que j'aime... Il n'y a pas de parce-que. Le parce-que est la pure et la simple répétition du pourquoi ».⁵ A mesure de cette gradation, dans ce passage acrobatique de la « mauvaise raison » à son absence, puis à ce qui s'oppose à tout *logos*, l'amour défie du principe de raison suffisante, selon lequel tout pourquoi aurait son parce-que, dans l'élaboration d'une réponse qui en dirait plus que la question elle-même.

Cette déprise du principe de raison suffisante est inhérente à cet élan qui s'efforce d'aller au-delà de la logique, laquelle logique consiste non à s'étonner de l'effectivité des choses entrevues dans la fine pointe de l'intuition philosophique, mais à rendre compte de leur causalité mécanique. La pensée pose la question *quid* – pourquoi – propre à la connaissance métémpirique, là où l'intuition surprend le *quod* de toute chose : « le *quid* est partout où il n'y a qu'à continuer d'être, sur le même palier et la même horizontale ; et le *quod* est partout où il y a dénivellation et liminarité, partout où il faut se lever et aller, et non point rêver qu'on se lève et qu'on va »⁶. Cette distinction, pour partie empruntée à Schelling, constitue le point de rupture entre le métémpirique et cet au-delà du *logos* dont nous ne connaissons encore la destination. Pour en rendre raison, il convient de distinguer dans ce divorce une dimension temporelle, d'une part, et une spécificité proprement spatiale, d'autre part : le *quid* s'inscrit sur le registre ontique, il pose des questions et donne des réponses sur ce qui est de tout temps, à chaque moment du

³ Isabelle de Montmollin, *La Philosophie de Vladimir Jankélévitch*, PUF, 2000, p. 120.

⁴ Cf. Pierre Michel Klein, « La métalogue de la mort », conférence prononcée à l'Ecole Normale Supérieure de la rue d'Ulm, à l'occasion du Colloque Jankélévitch qui s'est tenu en 2005.

⁵ Vladimir Jankélévitch, *Le Paradoxe de la morale*, éditions du Seuil, 1981, page 41. Nous reconnaissons ici le style fulgurant et la plume jaillissante de Vladimir Jankélévitch !

⁶ Jankélévitch, *Traité des vertus*, éditions Flammarion, 1993, page 381.

devenir – comme les lois scientifiques ou les principes de la morale chez Kant –. A ce titre, il opère la disjonction de ce qui est et de ce qui n'est pas, de l'être et du néant. Le *quid* s'inscrit dans une ontologie, ne serait-ce qu'au moment où l'on demande ce qu'est la justice ou l'existence. Chemin faisant, « il n'y a qu'à continuer d'être » pour que la vérité reste vraie, sa validité s'étend à l'ensemble de l'intervalle temporel. Le *quod* relève au contraire d'un seuil, d'un événement ou d'un avènement qui ouvre à cet intervalle, et « qui fait dissonance dans cette continuation »⁷ : l'intuition n'est toujours entrevue que dans l'instance de cet instant fugitif, comme l'éphémère des extases plotiniennes. Le *quod* ne désigne pas le *continuum* du même, ce plan horizontal de l'inertie, mais bien une verticalité fragile et délicate, le monde de l'intuition soudainement dévoilé sur la cime de cet instant privilégié. La morale consiste par exemple à briser la continuité du *quid* pour adopter l'attitude du commencement et de l'engagement, elle s'élabore à travers le passage des principes moraux édictés par le théoricien, consistant à « rêver qu'on se lève et qu'on va », à l'effectivité de l'action réelle et éveillée, cet instant spontané de courage qui impulse le geste moral en tant que tel.

Dans la recherche de la vérité, pour prendre une seconde illustration, le savoir du *quod* se résume à l'intuition d'un « il y a », d'une présence qui s'évanouit lorsqu'on prétend la réifier. L'idée du *quod* renvoie alors à l'expérience du mystère, comme le temps, la liberté, le charme, la mort, l'amour, ou encore Dieu, sans qu'il ne soit possible de dire quoi que ce soit de cette intuition : « l'effectivité entrevue sans précision circonstancielle, voilà le mystère ». Il est chez Jankélévitch de nombreuses références à la théologie négative ou apophatique, pour laquelle il y a dans toute prédication de Dieu une inadéquation à délimiter dans des concepts, ce qui est précisément sans limite. Car c'est l'intuition du mystère lui-même qui excède nos cadres rationnels : « rationalisme, empirisme, positivisme, transcendantalisme, toutes ces bannières d'écoles ne constituent respectivement que des éclatements de l'intuition – qui, une fois relâchée, fait effectivement place à une multiplicité de concepts ».⁸ Cette « conspiration ontique » n'a selon Jankélévitch d'autre finalité que d'esquisser inlassablement des lois, des axiomes et des définitions. La prescience quoditative *a contrario* fait cheminer le mystique sur les sentiers d'un troisième genre de connaissance, au-delà du métémpirique lui-même. Jusqu'où ces nouveaux sentiers mènent-ils alors, le philosophe de l'inachevé ?

III- L'avènement du tout-autre

De quel savoir relève ce troisième « gradin de l'hyperbole métaphysique » ? Ou plutôt – démarche apophatique oblige – qu'est-ce que n'est pas ce troisième genre de connaissance ? Jankélévitch récuse sous un premier rapport la notion d'ordre de grandeur pour caractériser ce monde nouveau, parce que ce concept (de nature mathématique, et donc appartenant au savoir métémpirique) suggère l'idée d'un genre de connaissance comme simple extension du second, et qui n'en différerait que par le degré significatif de savoir. Or il ne s'agit pas de savoir plus, au sens d'une accumulation quantitative de connaissances, mais d'atteindre le mystère inhérent à toute chose.

⁷ Jankélévitch, *Philosophie première, op. cit.*, page 253.

⁸ Isabelle de Montmollin, *op.cit.*, p. 123.

Jankélévitch redouble alors son analyse d'une seconde délimitation terminologique : si la « démonique hyperbole » n'est pas un autre ordre de grandeur, elle n'a pas non plus le caractère réglé et l'agencement suffisant permettant d'en faire un « ordre des choses », qui supposerait en son cœur une organisation minimale ; elle demeure irréductible à toute systématisme. Le troisième genre de connaissance n'est donc nullement un tout-autre ordre qu'il s'agirait d'explorer, mais l'ouverture de la pensée à l'infinimental, à ce qui précisément excède toute démarcation : il est absolument autre et sans commune mesure avec l'empirie et la métémpirie : « il s'agit donc d'un second Rubicon à franchir, d'un aléa numéro Deux à courir... – ou mieux c'est maintenant seulement que l'aventure commence ». La référence à ce petit fleuve côtier du nord de l'Italie, renvoie à l'exemple invoqué par Leibniz dans le treizième chapitre du *Discours de métaphysique*, où l'auteur se demande au sujet du problème de la théodicée si César aurait pu ne pas franchir le Rubicon. Cette métaphore chez Jankélévitch illustre la distance infinie qui sépare les deux genres de connaissance philosophique : orienter son regard vers ce tout-autre et prendre son élan, selon l'expression aristotélicienne, « avec l'âme tout entière ». Celle-ci fait écho au « passage célèbre du sixième livre de la *République* où Platon, déjà un peu néo-platonicien avant la lettre, hasarde que l'idée de Bien est au-delà de l'essence, *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, c'est-à-dire qu'elle transcende non pas seulement l'*esse* de l'*ens*, mais l'essence qui fait être l'étant : pas plus que le soleil, qui donne le devenir aux sensibles, n'est lui-même devenir, le Bien qui donne l'être aux connaissables n'est pas lui-même un « être ». *Δαιμονία ὑπερβολή*, s'écrie alors Glaucon, démonique hyperbole ! »⁹ La tâche du philosophe n'est donc pas tant de définir une ontologie, que de dépasser la différence entre l'être et le néant, cette « démonique hyperbole » s'exilant de l'ordre des essences. A partir de cette forme de mysticisme, largement inspirée de Plotin et Schelling, le philosophe appelle à la contradiction, à sa richesse et à son élan. Que signifie au juste cette posture qui, dans le dépassement de l'ontologie, invite à abolir la distinction entre ce qui est et ce qui n'est pas ?

C'est la critique du principe de non-contradiction qui se trouve logiquement impliquée par cette distinction, principe sur lequel repose ce que Jankélévitch nomme ironiquement, la « conspiration ontique ». En régime métémpirique, une chose ne peut pas simultanément et sous le même rapport, être et ne pas-être ; mais la métalogue renverse la référence à l'*esse* de l'*ens*, trouve l'audace et l'insolence de professer la contradiction, et même de la revendiquer ! « Le paradoxe paralogique ou métalogue “scandalise” le logos lui-même, devenu sens commun second pour une réflexion à la deuxième puissance (...), s'il est choquant de déranger des habitudes invétérées et de dissocier des associations routinières et coutumières [par la connaissance métémpirique], il est tout simplement scandaleux, parce qu'impensable et contradictoire, de renier les conditions axiomatiques qui rendent possible la pensée en général, ou seulement de jeter un doute sur ces conditions ».¹⁰ La philosophie de Jankélévitch n'est autre

⁹ Jankélévitch, *Philosophie première*, op. cit., p. 32. Jankélévitch contraste ensuite cette lecture de Platon en la mettant en relation avec le livre VII de la *République* : « au septième livre (...) le Bien est la partie la plus brillante, la plus heureuse et la meilleure de l'être » ; « Plus bourgeoisement encore Platon définit [le Bien comme] : ce qui est », et non comme ce qui est au-delà de l'Être. Ce sera véritablement Plotin qui va révéler la puissance hyperbolique de l'au-delà, *ἐπέκεινα*, comme dépassement radical de l'ontologie.

¹⁰ Mais comment renier ou mettre en doute ces conditions axiomatiques elles-mêmes ? C'est ce que précise Jankélévitch dans le chapitre qui s'intitule « la nihilisation des essences » dans *Philosophie première* : « La

qu'une pensée de la transgression, qui impose à la philosophie formelle la même posture de déprise que ce qu'elle-même exige de l'opinion.

En redoublant ainsi l'abolition du principe de raison suffisante par la transgression du principe de non-contradiction, Jankélévitch circonscrit sa critique autour d'un objet précis : la logique, avec ce qu'elle suppose de démonstrations, d'axiomes, d'inférences, d'analyses, de synthèses. « Il y a une puissance empirique, analyse Jankélévitch, puissance graduée, partitive qui est le pouvoir d'une partie plus ou moins grande du possible ; une toute-puissance métémpirique qui est le pouvoir de la totalité du possible ; et enfin une omnipotence métalogue qui est le pouvoir inconcevable et contradictoire de l'impossible. A partir d'ici le nécessaire devient contingent, et l'impossible devient hyperboliquement, incompréhensiblement, miraculeusement possible ; à partir d'ici une montagne peut passer à travers le chas d'une aiguille. Cela ne revient-il pas au même, en somme, de poser l'éternité essentielle et de sous-entendre le contradictoire drastique capable de la révoquer ? »

Au cœur de cette réflexion mystérieuse et paradoxale, qui hiérarchise différents degrés de puissance, Jankélévitch renvoie d'abord à celle de l'homme mondain, ne pouvant agir que sur une partie du possible strictement délimitée dans le temps et dans l'espace (telle ou telle action ponctuelle et contingente), simple puissance à laquelle se substitue la toute-puissance métémpirique du philosophe, qui englobe par ses lois universelles et ses axiomes éternels la totalité du possible – le philosophe est alors en position de surplomb à l'égard du monde –. Enfin, l'omnipotence métalogue suggère un pouvoir illimité, qui posséderait curieusement quelque chose de spécifiquement divin. Métempirie et métalogie, totalité et infini. Mais qu'est ce à dire ? Comment donner à cette mystérieuse omnipotence, charmante invention du rêveur et du poète, un véritable statut philosophique ? Quittons alors ce terrain mouvant, confus et allusif, pour pénétrer rigoureusement dans ce qui fait la grande complexité et la grande richesse de la philosophie de Vladimir Jankélévitch : sa pensée de la mort, à travers laquelle s'esquisse une logique de la métalogue.

IV- L'instant de la mort

Jankélévitch consacre dans son livre *Philosophie première* une analyse conséquente au problème de la mort, qui fait suite à l'exposé que nous avons jusqu'ici commenté. Signalons, pour circonscire l'objet dont il va être question, que la mort n'est nullement traitée en tant que fait biologique ou comme thématique religieuse, mais en tant qu'elle établit une relation spécifique et paradoxale entre les trois instances de savoir précédemment distinguées : « la mort (...) laisse subsister côte à côte métémpirie et empirie : la vérité de la mort se juxtapose à la vérité de l'essence sans l'enrichir dialectiquement ni la nuancer d'une nuance inédite ni se

nécessité, en tant qu'immanente, est absolument nécessaire, mais le fait de la nécessité est contingent ; la vérité éternelle est absolument vraie, mais le fait de la vérité est arbitraire et gratuit : tel est l'impensable mystère où la pensée vient s'abolir ». S'esquisse alors ici un curieux paradoxe : c'est précisément au terme d'un raisonnement logique et nécessaire que sont remises en cause les nécessités et les conditions de la rationalité. C'est la pensée elle-même qui pense sa propre abolition : voilà « l'impensable mystère » sur lequel nous aurons à revenir.

fondre avec elle en une vérité plus compréhensive où l'éternité métempirique et l'absurdité métalogue de la mort se compénétreraient ; il n'y a pas conciliation, mais collision ; il n'y a pas deux promotions ou moments successifs d'une même vérité au cours d'un processus, mais il y a deux vérités décousues et contradictoires, bien que vraies ensemble. La métalogue n'est donc nullement une empirie métempirique, ni une métempirie empirique, mais plutôt l'insoluble coexistence d'une métempirie irréfutable et d'une empirie incontestée ». ¹¹ Remarquons que c'est le premier passage où s'exprime une détermination positive de la connaissance métalogue, dont l'éclosion naît mystérieusement de l'exclusion réciproque de deux savoirs antithétiques et pourtant également vrais.

La pensée en acte et en recherche prend son élan, chez Jankélévitch, à partir de la question suivante : non pas qu'est-ce que la mort – question toute formelle et métempirique – mais de quoi précisément la mort est-elle la mort ? Le premier problème (qu'est-ce que la mort ?) dépend en effet de ce que l'on pense de la mort ; or cette pensée diffère dans l'histoire selon les philosophies, comme en témoigne la querelle entre les matérialistes et les spiritualistes. Ces positions, aussi multiples soient-elles, convergent et se rencontrent pourtant en une singulière unité, elles s'originent dans le geste fondamental qu'est le fait de penser la mort, constituant par-là leur commune mesure. La profusion des définitions de la mort (*quid*) s'unifie alors dans l'effectivité de sa pensée même (*quod*). De quoi la mort est-elle donc véritablement la mort ? Elle est avant tout la mort de la pensée, c'est-à-dire de la pensée qui pense à la mort. Mais l'expression « mort de la pensée » reste une formule abstraite et équivoque, et demande à être affinée : la mort est la mort du penseur, dont la pensée a pensé la mort. Mesurons tout le caractère paradoxal de cette conclusion : la mort est la mort du penseur dont la pensée a pensé la mort. Il y a entre ce penseur qui pense la mort et cette pensée même quelque chose de dissonant, de problématique, qui conduit Jankélévitch à l'expression du paradoxe suivant : « la pensée pense sous un certain aspect d'éternité et d'universalité ; elle établit des rapports nécessaires, idéaux et absolument valables, et elle est raison en cela ; intemporelle et impersonnelle, la pensée pensante est métempirie, et par conséquent surnature. Et pourtant cette pensée qui pense la mort et, prenant conscience de la mort, se place au-delà, la surmonte et lui survit, cette pensée à son tour prend fin avec la mort. Contredisant sa propre vocation, la pensée est un acte temporel historiquement lié à un vivant, c'est-à-dire à une anthropologie, à une pathologie et à une somatologie (...). La mort laisse intacte la vérité pensée en tant qu'intelligible ou participe-passé-passif, et nihilise incompréhensiblement la vérité pensante : l'éternité-éternelle de l'essence survit à la mort comme elle préexistait à toute naissance, mais l'éternité-mortelle, mais le mystère pensant qui s'incarne en "quelqu'un" s'abolira un jour dans le non-être comme il en a un jour émergé ». ¹²

La pensée, il est vrai, pense « sous un certain aspect d'éternité et d'universalité », ce qui relève de la connaissance métempirique ; elle englobe par la formulation de lois et de théorèmes la totalité du possible. Mais dans la pensée de la mort se joue quelque chose de tout-à-fait significatif dont la difficulté même atteint son degré maximal, son insaisissable paroxysme : *le*

¹¹ *Ibid.*, p. 49.

¹² *Ibid.*, p. 51.

penseur pense mét empiriquement une réalité qui viendra bientôt l'exclure empiriquement de cette pensée même ; car la pensée pensant sa propre disparition, elle ne peut faire l'épreuve que de sa continuation en tant que pensée, ne concevant que des rapports éternels et absolument valables ; tout en ayant pourtant la certitude d'une suppression effective, ou pour le dire plus précisément, la certitude de l'effectivité d'une telle suppression. Le penseur pensant la mort sait alors qu'il va mourir, mais il le sait du point de vue de ce qui le place hors de portée de ce qu'il sait ; c'est-à-dire de ce point de vue mét empirique et intemporel qui exclut ainsi le penseur de la mort, laquelle à son tour vient briser cette intemporalité. Expliquons ce point en procédant par méthode : le penseur empiriquement enraciné dans le temps présent, pense à sa mort future en vertu de la connaissance du second genre, permettant de se déprendre du présent-actuel pour penser les lois générales du temps. Par cette mise à distance, la pensée s'élève et prend une position de surplomb à l'égard de la temporalité : c'est ce qui rend possible la représentation d'un avant, d'un pendant, et d'un après. La pensée qui pense n'est donc pas dans le temps qui s'écoule, car si elle était enracinée dans l'actualité de son présent, elle ne pourrait alors concevoir la possibilité d'un futur ni d'un devenir en général. Il en résulte la proposition suivante : il y a une nécessaire extériorité de la pensée par rapport à l'écoulement du temps, lequel pourtant englobe le penseur. Or lorsque ce penseur pense à sa mort, la pensée intemporelle et mét empirique du penseur se heurte à ce qui précisément vient rompre cette intemporalité – la mort elle-même – ; la pensée de la mort est en cela complètement insensée, infiniment absurde : « c'est comme si on apprenait à l'essence qu'elle va subir un accident », ironise Pierre Michel Klein¹³. La mort est impossible pour la pensée qui la pense, car « contredisant sa propre vocation », la pensée de la mort n'est alors qu'une incessante contradiction performative. La pensée intemporelle ne peut penser ce qui brise son intemporalité ; c'est-à-dire que dans son éternité même, elle ne peut penser le surgissement spontané d'un avènement fugitif, lequel dans son apparition même immédiatement disparaît à lui-même. Comment meurt un logicien ? demande ironiquement Jankélévitch. Comment ce docte logicien qui établit des rapports nécessaires et mét empiriques entre des propositions, peut-il saisir cette « brèche dans l'empirie », cette « entaille profonde » qui opère fugitivement dans le temps lui-même ?¹⁴ Il ne le peut probablement pas, en vertu de la nature de la pensée qui conduit ses recherches. Or si la pensée intemporelle ne peut saisir l'instantanéité de la mort, l'homme empirique, tout enraciné dans l'actualité de son présent et ne pouvant par conséquent s'en extraire, n'a nul rapport au futur, et donc à sa mort prochaine. La mort ne concerne donc ni la pensée mét empirique, ni le moi empirique ; elle ne peut être pensée (et n'est donc pas l'objet d'un savoir rationnel, un objet spéculatif du *logos*), ni être appréhendée par le moi empirique sinon au moment même de sa mort, où tout est désormais trop tard.

Et pourtant, je sais que je vais mourir. Je ne le sais ni du point de vue du savoir empirique, ni du point de vue de la connaissance mét empirique, et pourtant je sais (la répétition fait ici figure d'insistance). Il s'opère, comme l'analyse P.M. Klein, une fission du noyau dur de la certitude de cette mort certaine : car « en tant que nécessairement pensée elle est absurde, et en tant qu'inexorablement effective, l'absurdité engloutit la nécessité. (...) Il y a donc deux absurdités :

¹³ Pierre Michel Klein, « La métalogue de la mort », 2005.

¹⁴ Vladimir Jankélévitch, *Philosophie première, op. cit.*, p. 54.

celle qui résulte du rejet par la pensée nécessaire de toute absurdité qui l'exclurait, et celle qui résulte de l'exclusion effective de cette pensée nécessaire ». La première est une absurdité logique, la pensée intemporelle élimine la possibilité de la mort, la mort comme nihilisation, passage instantané de la totalité d'une vie à sa stricte négation ontologique.

La seconde, plus complexe, est une absurdité de la logique elle-même : la mort en effet « 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... un devenir absolument-autre, car si le relativement-autre est encore une manière d'être, l'absolument-autre, qui est le contradictoire du Même, se comporte à son égard comme le non-être ».¹⁵ La mort consiste en cette abolition « de tous les modes et passage de la forme à l'absence de toute forme », c'est-à-dire en l'abrogation de la totalité ontique en général, qui a pour corrélat l'absence radicale et l'altération absolue. L'effectivité même de la mort signifie donc qu'il y a un au-delà du tout par lequel précisément s'abolit la totalité ontique : « la mort est une brèche dans l'empirie, une entaille profonde par où le destin fait levier pour ébranler la métempirie elle-même ». Ebranler la métempirie ! c'est-à-dire la plénitude de l'être qui persévère dans son être, ce « est » du « qu'est-ce que », la forme originare de la quiddité sur laquelle repose précisément la conspiration ontique. Voilà la scandaleuse ambition de la philosophie jankélévitchéenne !

Ces deux absurdités, où la pensée exclut la mort comme dérogoire à toute ontologie, et où la mort en abolissant la totalité ontique expulse la pensée métempirique et intemporelle, engagent l'exclusion réciproque de deux vérités à la fois contradictoires et coexistantes : le penseur pense la mort impossible, car elle est absurde pour la pensée, mais cette mort viendra tôt ou tard l'exclure de cette pensée même, l'exclure donc de l'impossibilité d'une telle exclusion. La vérité métempirique de la pensée éternelle et la vérité empirique du fait de la mort ne sont donc pas « une même vérité au cours d'un processus, mais (...) deux vérités décousues et contradictoires, bien que vraies ensemble ». Cette logique de l'exclusion réciproque de deux vérités coexistantes bien qu'antagoniques, Jankélévitch la nomme collision. Celle-ci ressemble étrangement à une sorte de *cogito* de la mort : je pense que je ne suis plus tout en maintenant ce « je » par cette pensée même, le « je suis » restant en ce sens la seule vérité énonçable. L'évidence du « je suis » entre alors en collision avec la certitude du « je ne suis plus », aussi contradictoire soit cette certitude : « l'impact entre la pensée et son penseur écarte soudainement l'un de l'autre et pose dans un même mouvement deux pensées face à face : celle de la continuation de la pensée et celle de la suppression du penseur... Mais une pensée sans penseur est aussi inconcevable qu'un penseur sans pensée, or la mort est un fait : elle impose comme vraie la position simultanée des deux absurdités. La nihilisation que l'on constate et qui est absurde, et l'immortalité que la pensée exigerait et qui est chimérique, sont toutes les deux à la fois vraies et fausses ; il faut affirmer dans un même écho le *netrum* et l'*utrum que* : l'un et l'autre, ni l'un ni l'autre. De l'une à l'autre, nous sommes alors renvoyés comme dans une

¹⁵ Pierre-Michel Klein, « La métalogue de la mort », *op. cit.*, 2005.

circularité interminable, que désigne chez Vladimir Jankélévitch la notion de réciprocity circulaire ».¹⁶

De ces deux absurdités logiques simultanées et qui néanmoins s'excluent mutuellement, émergent alors cette réciprocity étrange entre deux vérités – respectivement empirique et métémpirique – toutes deux à la fois vraies et fausses. La notion de collision entre deux propositions à la fois concomitantes et impossibles, réussit alors paradoxalement mais rationnellement à briser le principe de non-contradiction : la métalogue consiste ainsi dans la conécessité de deux vérités impossibles et elle dérive, logiquement, de l'impact entre la pensée et le penseur. Un aspect d'une grande importance mérite d'être spécifié : le raisonnement de Jankélévitch n'a rien d'irrationnel, il convoque précisément une première absurdité logique, conforme aux règles systématiques du principe de non-contradiction ; puis une seconde absurdité antinomique à la première. Et c'est de leur confrontation qu'émerge la métalogue, n'étant ainsi que la stricte résultante de la collision elle-même. La métalogue de la mort démontre ce qui n'était alors que suggéré : c'est à partir de la logique et du *logos* que s'esquisse la métalogue ; celle-ci ne pouvant être obtenue qu'au terme d'un raisonnement parfaitement rigoureux, guidé par la pensée métémpirique elle-même. La collision nous conduit à une logique de l'irrationnel qui ouvre à ce qui justement dépasse toute raison, et qui laisse subrepticement entrevoir cette étincelle : la métalogue jankélévitchéenne, étrange mais sensée, ne relève ni de l'hallucination, ni de la rêverie du poète. Mais à quelle forme de savoir cette collision philosophique donne-t-elle précisément lieu ? Les pérégrinations philosophiques des prochains chapitres s'engagent alors dans la quête de la détermination précise de ce savoir.

V- Le je-ne-sais-quoi ou le charme de la vie

« Et pourtant je sais », disions-nous à propos de l'effectivité de la mort. Et je le sais d'un savoir non point empirique, ni même métémpirique ; c'est-à-dire qu'il n'y a pas de conscience possible de la mort, car alors je me vois mourir, j'observe mon cadavre au milieu des proches affligés, mais c'est toujours de la vie dont j'ai conscience. En pensant à la mort, je pense en réalité à tout autre chose, j'imagine un scénario possible de mon décès, ma mise en cercueil, la tristesse de ma famille ; c'est donc à la vie elle-même que se réfère ma conscience. La pensée de ma mort est impossible, elle manque constitutivement son objet. Pourtant, s'il n'y a pas de conscience possible de la mort, celle-ci ne relève pas non plus d'une totale ignorance, au sens où j'en serais absolument inconscient – comme l'est le jeune enfant des dangers et des vicissitudes de l'existence – ; la mort est au contraire l'objet d'une méconnaissance, qui « se distingue à la fois de l'inconnaissance qui est ignorance pure et de l'inconnaissance qui est “docte ignorance” (...) qui sait ce qu'elle ne sait pas, un peu comme l'innocence de Pelléas et

¹⁶ *Ibid.* Voir Jankélévitch, *La Musique et l'ineffable*, page 28 : « La musique ignore ces soucis, elle qui n'a pas d'idées à accorder logiquement les unes avec les autres ; l'Harmonie elle-même est moins synthèse rationnelle des opposés que symbiose irrationnelle des hétérogènes. N'est-ce pas une harmonie, selon Platon, qui fait consentir entre elles, dans un parfait accord, les vertus contradictoires ? » La musique n'est pas un *logos* spécifique, mais ce qui rend possible cette étonnante *concordia discors* entre ses éléments.

Mélanide ». ¹⁷ Alors que l'ignorance pure est une ignorance sans objet, et que la docte ignorance ignore qu'elle sait, la méconnaissance ignore au contraire ce qu'elle sait (le *quid* inconnu d'un *quod* pourtant pressenti). S'esquisse une nouvelle, étonnante et mystérieuse modalité de connaissance : « une science nesciente », précise Jankélévitch – acquérant alors un statut paradoxalement scientifique. La mort, en tant qu'elle est précisément méconnue, se situe par-delà l'alternative de la conscience et de l'inconscience, pour devenir l'objet possible d'une nescience. ¹⁸ Or comment qualifier cette science d'un nouveau genre, cette détermination scabreuse qui défie la conceptualisation traditionnelle de la conspiration ontique ?

Renvoyant à la distinction entre le contenu quidditatif et l'effectivité quodditative, le mystère se constitue dans l'appréhension d'une demie-gnose – savoir que sans savoir quoi – elle-même disjointe par une alternative que seule la gnose entière pourrait lever. Dans l'instance de l'instant ¹⁹ où j'entrevois l'effectivité quodditative de ma mort, cette entrevision fugitive verse spontanément dans la conscience malheureuse, cette conscience qui imagine la scène accablante du décès, ponctuée par la tristesse des proches et la vision écœurante du cimetière. L'entrevision-éclair de l'effectivité de la mort s'inverse ainsi en une conscience accentuée de la vie, comme le cardiaque qui apprend du médecin qu'il lui reste quelques jours à vivre, et qui pense alternativement au scénario de son décès et à ce qu'il va réaliser jusqu'à que ce décès advienne. En cela même consiste la nescience de la mort : ce savoir fugitif du presque-rien qui se renverse spontanément en une conscience du tout de la vie, le je-ne-sais-quoi qui donne à notre existence légèreté et saveur.

Cette élégante remarque d'Isabelle de Montmollin fait office d'introduction à la philosophie du je-ne-sais-quoi : « il ne faudrait pas toutefois que le caractère déconcertant de semblable “problématique” en vienne à dissimuler l'essentielle simplicité de sa visée, car le je-ne-sais-quoi n'est rien d'autre que le charme bien concret et inimaginable qui émane des totalités qualitatives et anime le reste, en lui donnant d'exister ». Nous quittons ici notre austère métalogue de la mort pour qualifier alors ce qui fait le charme même de la vie ; cette grâce quasi-divine dont se trouve dépourvue la logique de la métémpirie. Car « ce qui manque à la métémpirie n'est pas seulement non-chose ni seulement non-être, mais encore non-essence : telle une beauté “incomplète” dont l'incomplétude toujours complète tient non pas à l'absence de tel ou tel caractère précis d'abord inaperçu, mais à l'indéfinissable absence de cet insaisissable charme, de cette grâce diffuse et partout répandue (...) qui, selon Plotin, habille l'œuvre d'art d'un *nescioquid* atmosphérique ». ²⁰ Cette réflexion illustre le manque inhérent à toute perfection métémpirique, car celle-ci traduit toujours l'idée d'un achèvement, d'un terme

¹⁷ Vladimir Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, tome II, Seuil, 1980, page 14.

¹⁸ Voir Jankélévitch, *La Musique et l'ineffable*, op. cit., p. 113 : « La vierge Fevronia Mouromskaïa, chez Rimski-Karsakov, a été la sublime incarnation de cette nescience, dont le vrai nom est Innocence ; comme Orphée et François d'Assise, la douce Fevronia est en société avec les hirondelles, les rossignols et les tigres ; rossignolet elle-même, *soloviovchka*, ainsi que le barde Sadko, elle enchante les bêtes féroces et humanise toute la nature sans savoir elle-même comment ni pourquoi... : Fevronia la très pure, la très sage incarne comme ses sœurs l'opération innocente du charme ; le charme est l'opération toute gracieuse, sans complaisance ni ravissement ni retour de réflexion, la force efférente et convertissante que rayonne la douce Fevronia aux cheveux de lin ».

¹⁹ La paronomase « l'instance de l'instant », toute jankélévitchéenne, renforce encore la fugacité de l'événement entrevu dans l'étincelle de sa fugitive apparition.

²⁰ Vladimir Jankélévitch, *Philosophie première*, op. cit., p. 142.

final, d'une clôture limitative qui enferme l'élan vital dans une structure rigoureusement définie.

Dès lors, ce qui caractérise une métémpirie désertée du je-ne-sais-quoi, c'est son inexorable sécheresse, « l'insuffisance même d'une logique "trop" impeccable, l'inexplicable malaise où nous laissent, quand la sincérité et l'inspiration et le cœur n'y sont pas, un métier pourtant correct en tous points et une technique irréprochable. (...) Or le charme, la sincérité, et l'inspiration ne sont pas des caractères assignables ou désignables de l'œuvre d'art, mais plutôt le "*divinum quid*" qui seul rend la beauté efficace et convaincante, ou vice versa le *nescioquid* sans lequel une perfection irréprochable en tous points reste dérisoirement sèche, inopérante, inefficace, sans vérité ni force persuasive : car la sincérité est l'effectivité suffisante qui, à elle seule, nous dispenserait de tous les talents ». Le charme du je-ne-sais-quoi est ce qui restitue l'impondérable teneur qualitative des choses, l'élan de sincérité qui impulse une vigueur et un dynamisme à ce qui risque, justement, la confortable sédimentation du bourgeois, tout enraciné dans la constance de sa sédentarité. Le *nescioquid* invite alors à l'éclosion et aux vicissitudes de la vie, contre la monotonie apollinienne de toute philosophie formelle.²¹

Le *nescioquid* en dit tout-de-même un peu plus que le simple *nescio* du savoir nescient ! car le « je-sais », expression dans laquelle s'intercale une négation inhérente à ce savoir, « je ne sais », se demande toujours quel est l'objet de ce non-savoir. Ce « je ne sais » de la nescience, qui fait l'économie de tout complément d'objet direct, reste encore mystérieux et autoréférentiel, là où le « je-ne-sais-quoi » introduit une nuance décisive, une tension vers ce *quid* intrigant auquel il se dérobe sans cesse. Le *nescioquid* est alors l'affirmation d'un savoir défini dans sa négation constitutive au *quid* lui-même. Mais attention, cette définition *a minima* doit être aussitôt réévaluée, car la négation à laquelle on fait référence demeure encore tributaire de la logique, circonscrite dans la polarité binaire du positif et du négatif. Or le « ne » du je-ne-sais-quoi n'est pas une dénégation, il n'est pas un élément dans une totalité ouverte, mais ce qui maintient l'ouverture, l'insolente transgression qui se soustrait à la totalité ontique, le renoncement « à ses structures pour s'offrir au *courant* qui passe, et refaire pour son compte le "pas napoléonien" de la poésie ». ²² Cet effluve du je-ne-sais-quoi est en même temps une altération, qui ouvre à une infinité de degrés possibles.

Consentir au charme du temps et de l'occasion prend alors tout son sens : le je-ne-sais-quoi est l'irréductible spécificité de chaque instant, la gracieuse auréole qui fait le caractère unique de leur intensité qualitative, en leur donnant une profondeur et une densité. L'unicité de chaque instant ne résulte en rien de l'irréversibilité du temps, en réalité « c'est la seconde fois elle-même, la millième fois qui me paraît première, par la grâce d'un miraculeux rajeunissement » : le commencement est toujours un recommencement, et la réitération est encore une création

²¹ Rien n'est plus détestable, aux yeux de Jankélévitch, que la pensée de Leibniz – qui s'attire toutes les critiques dans *Philosophie première*. Leibniz est un philosophe au balcon, affirme-t-il dans l'un de ses cours sur l'immédiat, un philosophe au balcon qui prend son envol et se met à distance pour mieux se désengager du monde, et s'abstraire de ses exigences.

²² Isabelle de Montmollin, *op.cit.* Les notions deleuziennes de déterritorialisation et de lignes de fuite, dans *Mille Plateaux*, ont aussi quelque chose de ce je-ne-sais-quoi typiquement jankélévitchéen.

nouvelle et singulière. Chaque relecture du *Quelque part dans l'inachevé* par exemple possède une intensité particulière, l'émotion que l'on éprouve à son contact, toujours renouvelée, place la lecture sous le signe d'une éternelle redécouverte – alors même que le texte reste inchangé, que le *quid* demeure parfaitement invariant. L'irréversibilité du temps sans le je-ne-sais-quoi qui l'accompagne ne produirait alors qu'une différence relative entre les instants (le temps serait alors une arithmétique des instants qui se succèdent) ; alors que la différence se déploie à même la répétition, en rythmant chaque instant d'une ardeur singulière. Le *nescioquid* est donc une différence en soi²³ en tant qu'altération radicale, et pourtant il n'est pas une différence abstraite, un je-ne-sais sans objet, mais une différence rythmique, presque musicale, dans une gamme de notes, entre chaque instant vécu. Invoquons subrepticement ces derniers mots sublimes du *Je-ne-sais-quoi et du Presque-rien* : « il n'est rien de si précieux que ce temps de notre vie, cette matinée infinitésimale, cette fine pointe imperceptible dans le firmament de l'éternité, ce minuscule printemps qui ne sera qu'une fois, et puis jamais plus. "Le coq chante et le jour brille. Lève-toi, mon aimé, c'est l'heure". C'est l'heure : Hora ! Tout à l'heure, il sera trop tard, car cette heure-là ne dure qu'un instant. Le vent se lève, c'est maintenant ou jamais. Ne perdez pas votre chance unique dans toute l'éternité, ne manquez pas votre unique matinée de printemps ».

Peut-être « cette fine pointe imperceptible dans le firmament de l'éternité » est-elle alors la réponse la plus élégante et la plus profonde au questionnement qui ouvrirait notre analyse, lorsque se posait le problème de l'entrevision comme modalité d'accès spécifique à l'ineffable presque-rien par le savoir nescient. Car cette fine pointe du je-ne-sais-quoi, souvenons-nous, n'est pas un élément de la totalité ouverte, mais ce tout-autre hyperbolique qui maintient l'ouverture elle-même. Il concilie par ce mouvement l'absoluité de l'ineffable et la singularité des choses elles-mêmes. Par-là, il maintient encore ce « je » commun au je-ne-sais-quoi et au je-ne-sais du savoir nescient, jusqu'à l'interpeller personnellement dans la cime des rares instants privilégiés de notre vie, pour se dévoiler à lui comme mystère. Le *nescioquid* se présente au « je » comme une sorte d'amant, riche d'élégance et de tendresse, et Isabelle de Montmollin parle même du je-ne-sais-quoi comme d'un principe d'aimantation, lequel, venant intriguer les esprits, les emporte dans l'élan d'une « nostalgie érotique ». Le *nescioquid*, loin de s'apparenter à une quelconque instance abstraite et inatteignable, « se résume ainsi dans une invitation à aller outre et toujours plus loin »²⁴, il est l'ouverture mystique qui nous élance dans cette tortueuse élévation au-delà de nous-mêmes. Notre travail de recherche, conçu sur le principe de ce voyage, peut alors se lire comme une puissante mise en abyme du je-ne-sais-quoi jankélévitchéen.

VI- Dénouement et ouverture

Est-ce alors métaloguequement possible, après ces détours par la mort puis par le je-ne-sais-quoi, de dire l'indicible, de désigner « ce qui est trace insaisissable, signe équivoque, instant, brise légère » ? Peut-on exprimer cette fugitive apparition-disparaissant sans la

²³ Décidément, le vocabulaire deleuzien abonde ! Il y aurait lieu de montrer toutefois, avec beaucoup de nuances, que les notions ne coïncident pas totalement chez les deux auteurs.

²⁴ *Ibid.*, page 69.

dénaturer par le *logos*, sans l'enfermer dans cette close conceptuelle qui s'efforce de la saisir au vol, qui vise à l'enraciner bourgeoisement dans le langage sécurisant des philosophes ? La réponse ne peut être que largement négative : le je-ne-sais-quoi, en tant que quasi-concept, doit se résoudre lui aussi à une forme minimale de sédentarité, surtout lorsqu'on en constitue une philosophie. Peut-être est-ce néanmoins par sa poésie et sa musicalité que l'on atteint cette limite de l'expression humaine, trop humaine, ce minimum d'entremise qui tend vers l'impalpable ; mais il n'en est nullement la manifestation authentique. Dans le cadre du langage, le je-ne-sais-quoi fait voile, non vers un au-delà mais vers un en deçà : l'immédiateté fugitive qui sous-tend nos discours et leur conceptualisation ; mais elle n'en est nullement, là-encore, la stricte manifestation – le langage philosophique ne pouvant se dérober à son statut de médiation. Alors peut-être cette question de l'indicible et de la mort, bien que difficile et préoccupante, n'était pas elle-même la vraie problématique de cette recherche. La véritable difficulté est ailleurs...

Écoutons alors une dernière fois Vladimir Jankélévitch sur les charmes de l'occasion : « l'occasion n'est pas seulement une faveur imprévue dont il faut savoir profiter et qui veut des âmes parfaitement disponibles pour la grâce occasionnelle de l'impromptu : elle est aussi quelque chose que notre liberté recherche et au besoin suscite. Si l'occasion est une grâce, la grâce suppose, pour être reçue, une conscience en état de grâce. Tout peut devenir occasion pour une conscience inquiète, capable de féconder le hasard. C'est l'occasion qui électrise le génie créateur, – car l'occasion est l'électrochoc de l'inspiration ; mais c'est pour le génie créateur que la rencontre, au lieu d'être une occurrence muette, devient une occasion riche de sens. Et c'est justement cette causalité réciproque, ce rapport paradoxal de l'effet-cause à la cause-effet, cette contradiction de la *causa-sui* qui donne à l'improvisation la profondeur d'un processus créateur. L'improvisation n'est pas seulement une opération hâtive, une manœuvre “*in extremis*”, bâclée et terminée à la diable ; elle désigne encore le mystère de la parturition mentale, elle est le commencement du commencement, la première démarche de l'invention créatrice à partir du rien de la feuille blanche, à partir de l'amorphe balbutiante ».²⁵

Voici l'objet de la philosophie du *nescioquid* : si « la grâce suppose, pour être reçue, une conscience en état de grâce », tout le problème consiste alors à éveiller cette conscience, à l'instruire et à impulser en elle cet élan qui lui permettra de saisir dans les instants privilégiés de sa propre vie, la grâce occasionnelle qui vient en dévoiler l'intensité et la valeur. Il faudra donc déranger Kant une dernière fois, et le réveiller de son sommeil météorologique « à partir de l'amorphe balbutiante » du je-ne-sais-quoi. Cette initiation, qui consiste en une longue et méthodique préparation de la conscience, s'exprime par une écriture foisonnante, légère et pleine de poésie qui met la conscience en état d'apercevoir l'immédiateté fugitive qui la sous-tend – c'est ce style si particulier de Jankélévitch, dont on a l'impression qu'il est présent dans chacune de ses phrases. Une écriture foisonnante au service d'une pensée aussi rigoureuse qu'argumentée, une imparable logique de l'irrationnel, sans laquelle l'ineffable presque-rien ne demeure pour la conscience qu'une charmante invention poétique. Il faudra encore beaucoup de philosophie et de méditation pour espérer un jour percer la cime fulgurante de l'instant. Car

²⁵ Vladimir Jankélévitch, *Quelque Part dans l'inachevé*, op. cit., p. 44.

« en ce point est quelque chose de simple, d'infiniment simple, de si extraordinairement simple que le philosophe n'a jamais réussi à le dire. Et c'est pourquoi il a parlé toute sa vie ». ²⁶

Bibliographie

Bergson, Henri, « L'intuition philosophique », in *Revue de Métaphysique*, 1911.

Jankélévitch, Vladimir, Berlowits, Béatrice, *Quelque Part dans l'inachevé*, Gallimard, 1978.

Jankélévitch, Vladimir, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, tome I, Paris, éditions du Seuil, 1980.

—, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, tome II, Paris, éditions du Seuil, 1980.

—, *Le Paradoxe de la morale*, éditions du Seuil, 1981.

—, *La Musique et l'ineffable*, éditions du Seuil, 1983.

—, *Philosophie Première*, Quadrige PUF, 1986.

—, *La Mort*, éditions Flammarion, 1993.

—, *Le Traité des vertus*, éditions Flammarion, 1993.

—, *Penser la mort ?*, éditions Piccolo, 2003.

Klein, Pierre Michel, *Logique de la mort*, Le Cerf, 1988.

—, « La métalogue de la mort », conférence prononcée à l'Ecole Normale Supérieure de la rue d'Ulm, Colloque Jankélévitch, 2005.

Montmollin (de), Isabelle, *La Philosophie de Vladimir Jankélévitch*, PUF, 2000.

²⁶ Henri Bergson, « L'intuition philosophique », in *Revue de Métaphysique*, 1911.