

I parte – Relazione di Alessia Bartolomei

Nella premessa Vaccaro definisce il suo intento: attraversare l'opera di Jankélévitch, dato che sono tre gli ambiti in cui egli si esprime ossia l'ontologia, l'etica e la politica e nei quali il filosofo francese nota la crisi di valori e di correnti tradizionali. Per quanto concerne l'ontologia, da un lato egli riprende l'analisi esistenzialistica, dall'altro però la rovescia in una posizione etica incentrata sul valore assoluto della persona umana e di conseguenza l'ontologia stessa diventa il fondamento della sua etica.

Nella prima parte l'autore ci propone un'analisi dell'ontologia jankélévitchiana. Nel primo capitolo egli rileva che, nonostante l'etica abbia una certa importanza nel pensiero di Jankélévitch, l'ontologia o metafisica come egli la definisce, occupa uno spazio rilevante nella riflessione del filosofo suddetto. Inoltre Vaccaro ritiene che per alcuni aspetti il pensiero di Jankélévitch può essere considerato una sorta di dialogo a distanza con l'ontologia novecentesca ma nel contempo egli ne respinge alcune caratteristiche: la sua idea di caducità e di finitudine come propria dell'essere umano. Pertanto Jankélévitch si propone di ritrovare le radici dell'analisi esistenziale perse a causa della mediazione di quest'ultima con un approccio fenomenologico.

I suoi modelli sono Bergson e Schelling: nel primo scorge l'enfasi sull'individualità che trova compimento nella teoria della potenza del secondo; in particolare l'enfasi sull'esserci, che sfugge ad ogni determinazione del suo *quid*¹. Potremo inoltre constatare, nel corso del nostro lavoro, che uno degli elementi fondamentali del pensiero jankélévitchiano è la distinzione netta tra *quid* e *quod* che riguarda la sua nozione di effettività. Infatti, analizzando le tre domande intorno all'essere, Jankélévitch individua una domanda sulla qualità, un'altra sul *quid* che è l'essenza concettuale (entrambe categoriali) e l'ultima sul *quod* che esse presuppongono e quindi è primaria.

In secondo luogo su queste tre domande si articolano gli approcci al reale (l'empirico, il metaempirico e il metafisico) e di conseguenza tre filosofie, la prima delle quali si rivolge alla terza domanda. Tuttavia, precisa Vaccaro, la prima mossa di Jankélévitch consiste nell'allontanarsi dalla filosofia greca che invece cerca di aggirare la problematica della quoddità lasciandosi affascinare dal *ti esti*. Ora Jankélévitch propone un «rovesciamento del platonismo»: bisogna cercare di stabilire scientificamente la verità dell'apparenza tant'è vero che egli asserisce che l'apparenza è già essere, è la sua epifania che è l'essere o meglio l'essere tutto intero. Pertanto l'apparenza è un quod:

L'apparire implica già in se stesso una certa forma di essere: l'essere dell'apparire..... Certo parere non è essere, ma non è neanche niente: il parere è, poiché pare..... Il fatto di parere è esso stesso l'essere del parere e la sua verità; l'essere del parere- ecco il minimo ontico incompressibile ed indispensabile di cui non si può fare a meno².

Infatti, ci fa notare l'autore, per il filosofo francese la domanda sul perché l'essere piuttosto che il nulla è la domanda di sempre: l'empiria non è più il luogo dello svelamento (heideggerianamente inteso), ma piuttosto è l'oggetto di una rivelazione che la qualifica come mistero dell'essere.

In secondo luogo Jankélévitch elabora la equivalenza dissimetrica tra *scio quod* e *nescio quid* e la definisce non-so-che, che Vaccaro spiega come ciò che è intermedio tra essere e qualcosa; né il non essere, negazione del tutto dell'essere, né il meno essere cioè l'essere rarefatto, né il modo d'essere cioè determinazione di un essere limitato dalla negazione dell'Essere infinito, ma piuttosto è ciò a cui Jankélévitch dà il nome di quasi-niente³. Perciò, secondo l'autore, con la nozione di quasi niente si può dire che il quadro delle nozioni che spiegano l'effettività della filosofia prima di Jankélévitch è completo: si può capire che lo scarto tra il quasi tutto che noi conosciamo e il quasi niente che noi ignoriamo, è infinito.

¹ Cfr. *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, Paris, Alcan 1933.

² V. Jankélévitch, *Il non so che e il quasi niente*, Marietti, Genova 1987, p. 40.

³ *Ivi*.

Proseguendo nella sua analisi Vaccaro pensa che da parte di Jankélévitch vi è il rifiuto di un'analitica dell'essere: quest'ultimo sottolinea il carattere tetico dell'intuizione ontologica che pone il soggetto puro e semplice, annulla la distanza gnoseologica, fa coincidere il soggetto conoscente con l'oggetto conosciuto che consiste nel divenire se stesso tutto intero l'altro tutto intero⁴. In secondo luogo, analizzando il mistero del non-so-che, Jankélévitch si chiede se esistere senza consistere in qualsivoglia cosa non sia il paradosso dello *charme*⁵:

A questo qualcosa di diffuso e di sparso dappertutto che non è mai essenza, ma presenza, mai ousia, ma parousia, a questa presenza assente perché onnipresente e onniassente, a questa presenza che è sempre altrove e altra, che è insieme ibi e alibi, si addirebbe una sola parola: la parola *charme*. Lo *charme* è il non-so-che attivato⁶. Il non-so-che non è la cosa mancante, ma lo *charme* che ne riveste la totalità e ne fa un tutto. È quest'essenza della totalità ciò che ci viene rivelato dall'intuizione; ed, ancora, è quest'indivisibile essenza del mistero⁷.

Pertanto, attivato nella forma dello *charme*, il non-so-che è veramente datore di esistenza, e ciò accade soprattutto attraverso la comunicazione interumana, che non conserva l'essere per sé e conferisce ciò che non si ha. Infatti l'autore crede che l'insistenza di Jankélévitch su questo tema sia dovuta al fatto che ad esso è legata la forma più alta di corruzione dei rapporti umani: il gioco di apparizione disparente di quel quasi niente che è lo *charme* e di apparenza, che invece preclude la possibilità di intravedere lo stesso *charme*. Addirittura quando la filosofia prima cede il posto alla seconda e alla terza e alla semignosi subentra la disconoscenza che è l'esatto contrario della semignosi e genera malintesi. Ora Jankélévitch può rinvenire due cause della disconoscenza stessa: l'ambiguità dell'apparenza e l'irreversibilità del divenire; la prima implica compromessi basati su una sopravvalutazione dell'apparenza, quindi l'ambiguità della disconoscenza è un'oscillazione tra essenza ed apparenza che prende forma nelle varie fasi dei rapporti interumani: ipocrisia, diffidenza, tutte forme in cui non è presente il consenso allo *charme*⁸.

Per quanto concerne l'irreversibilità del divenire, Vaccaro stesso ci spiega che essa favorisce la disconoscenza opponendosi alla reiterazione della conoscenza stessa, ostacolando il riconoscimento, la conoscenza riflessiva, cui l'uomo aspira. Infatti la disconoscenza ha l'inclinazione ad adagiarsi nella propria autosoddisfazione, per cui lo *charme* è avvertito a cose fatte, quando la realtà ci è sottratta⁹.

Tuttavia Vaccaro sottolinea che le conclusioni dell'analisi di Jankélévitch (che crea una vera e propria conoscenza dello *charme*, del non-so-che), non sono pessimistiche ma problematiche: se lo *charme* è un'apparizione disparente bisogna restituire il difficile intravedimento che lo coglie nella contemporaneità. Ora è importante il rapporto dello *charme* col divenire:

Lo *charme* diffuente emana dalla fluida continuità del divenire: è lo *charme* dell'intervallo; ma lo *charme* dell'intervallo opera nell'istante; l'intravedimento di un tale *charme* è allora un captare l'istante nell'istante, anzi è un istante che apprende l'istante.... La riabilitazione delle impercettibili flussioni del divenire corre parallela alla crescente importanza conseguita dalle maniere più superficiali dell'essere: è come un manierismo che inverte la tradizionale gerarchia della sostanza e delle modalità, così c'è un occasionalismo che limita la preminenza delle cause consacrando la promozione degli accidenti più insignificanti e dei fattori più trascurabili¹⁰.

⁴ V. Jankélévitch, *Philosophie première*, trad. it., in "Aut Aut," 1987, p. 168.

⁵ Jankélévitch, *Il non-so-che*, p. 41.

⁶ *Ivi*, p. 60.

⁷ *Ivi*, p. 44.

⁸ *Ivi*, p. 72.

⁹ *Ivi*, p. 198: «Quando la realtà carnale del presente ci viene generosamente prodigata, cioè al momento, il suo *charme* ci sfugge e rimane inavvertibile; e quando lo *charme* è divenuto percepibile, ci viene sottratta la realtà fisica; ciò equivale a dire che lo *charme* non è mai sentito ma risentito. *Charme* è il nome del messaggio che al momento si sottrae alla conoscenza disconoscente e si rivela la riconoscimento a cose fatte, cioè quando la realtà carnale è divenuta fantasma».

¹⁰ *Ivi*, pp. 76-77.

Peraltro emerge una terza caratteristica della semignosi: il *kairos*, la buon'ora; essa, dice Jankélévitch: «è un'occorrenza, un caso che ci viene incontro, è il punto di coincidenza dei momenti privilegiati di due cronologie distinte che dipende dal momento del tempo in cui un certo presente si presenta»¹¹.

Da ultimo, ma non in ordine di importanza, emerge il concetto di *hapax*¹² che ci permette di distinguere l'occasione banale che dipende dalla contemporaneità di due intervalli di tempo prevedibili, reversibili, continui e l'occasione unica che dipende dalla simultaneità di due istanti¹³. Jankélévitch si chiede però cosa ci venga incontro nell'occasione, ossia in cosa consista la *chance* irripetibile; senza dubbio risponde che propriamente è la *persona umana*. A tal proposito afferma:

La persona, questo grande metazoario pensante, appare, nell'immensa moltitudine delle morti, come un indiscernibile quasi niente e l'esilissima ecceità di un'ipseità ... Insignificante e miracolosa, la vita di qualcuno stagliata nel vasto oceano oscuro, è un istante di istanti: dunque... è un grande istante. E l'essere che vive questo istante è a sua volta una chance unica, un hapax incarnato La nostra vita intera perduta nell'eternità.... È un tutto infinito che si riduce a niente, ed è dunque quasi niente¹⁴.

Tuttavia il filosofo francese vuole chiarire cosa si debba intendere per ipseità dicendo che si deve escludere che si possa

pensare a una generalità impersonale o essenza generica, a qualche forma individuante dell'essere. Tanto meno l'ipseità è ente sostanziale e forma compatta, limite di una regressione astratta in fondo alla quale sarebbe il nucleo più stabile dell'io. Essa non è neppure ciò che fa ciò che l'io è ciò che è, ma semplicemente il fatto che è autos, proprio lui precisamente e non è un altro o il suo proprio sosia Nient'altro che innumerevoli Unici di cui ciascuno forma un genere per sé. Bisogna tenere unite queste due idee di effettività e di persona¹⁵.

Di conseguenza Vaccaro comprende che il discorso di Jankélévitch giunge ad un punto cruciale: l'effettività è ipseità, e questa è persona, poiché «la persona stessa che si pone immediatamente, affermativamente, assolutamente»¹⁶; perciò intorno a questa figura si unificano tutte le nozioni di effettività finora passate in rassegna. Il discorso di Jankélévitch ora si spinge più avanti poiché suggerisce in quale persona va cercato realmente questo hapax, questa chance irripetibile:

La persona è in carne ed ossa, la vivente ipseità di questo hapax qualitativo. E ciò è vero soprattutto delle due persone privilegiate, - non la terza, che è astratta e concettuale, ma le due prime ... E quanto all'altro privilegiato di questo duo appassionato, esso è infinitamente più dei modi di relazione che intrattengo con lui, le funzioni che adempie, il genere al quale appartiene, la cerchia da cui rileva, la confessione di cui si proclama: è il Tu, ipseità d'amore o di odio e oggetto d'allocuzione immediata, mistero incomparabile, inimitabile, irrimpiazzabile, impenetrabile dell'instar mei»¹⁷.

Pertanto nell'ambito dell'ontologia jankélévitchiana il Tu rappresenta perfettamente la nozione di ipseità personale, proprio nella misura in cui dissolve l'identità dell'io e si propone invece come soggetto per eccellenza e oggetto di invocazione immediata. Però risponde anche all'esigenza di incarnare il totalmente altro contro Aristotele, in quanto appare irriducibile all'Ego e alle sue categorie. Infatti, come sottolinea Vaccaro, Jankélévitch definisce l'altro come il mio prossimo, che è come me benché non sia me, e per questo è anche mio fratello. Richiamandosi alla filosofia del tu di Martin Buber e Gabriel Marcel.

Ora sono chiare quali siano le prospettive che si aprono all'analisi del filosofo francese: basandoci sul valore connotativo e assiologico dei concetti di cui finora abbiamo parlato, lo stesso

¹¹ *Ivi*, pp. 78-79.

¹² *Ivi*, p. 94.

¹³ *Ivi*, pp. 96-97.

¹⁴ *Ivi*, p.100.

¹⁵ *De l'ipseité*, "Revue internationale de Philosophie", II, 1939, pp. 34-35.

¹⁶ V. Jankélévitch, *Philosophie première*, tr. it. In "Aut-Aut", p.130.

¹⁷ *Ivi*, p. 136.

Jankélévitch ci ricorda che quando l'essere è caratterizzato come ipseità e persona, l'esistenza è già valore.

Come Jankélévitch, si chiede Vaccaro, definisce l'uomo? Creatura intermedia tra l'istante e l'intervallo, quindi posta di fronte alla loro alternativa. Infatti la prima caratteristica della condizione umana è la *mitoyenneté* che Jankélévitch trae dalla *Mittelstellung* dell'ultimo Simmel: già esprime la lacerazione umana, poiché è cifra «di una creatura a metà strada tra due estremi e che rimane in un equilibrio instabile e mobile»¹⁸.

Tuttavia bisogna precisare che questa intermedietà per Jankélévitch va concepita in senso attivo e dinamico, nel senso che l'uomo non costituisce un terzo tra due estremi, ma è piuttosto il misto di entrambi, come ad esempio è misto di anima e corpo. Essa però è anche mediazione, in cui lo spazio intermedio è un luogo di passaggio attraverso cui egli si muove.

Peraltro in questo regime si colloca il paradosso dell'organo-ostacolo che l'uomo è a se stesso e al suo fare: Jankélévitch riprende questo concetto dal suo maestro ossia Bergson, in cui la vita costituisce strutture che la ostacolano; *in primis* ci riferiamo al corpo, «che rappresenta meno un insieme che un insieme di ostacoli impiegati»¹⁹; in secondo luogo, il linguaggio, che nel consentire agli uomini di esprimersi, dissimula e deforma; infine la stessa azione dell'uomo, che solidificandosi nell'essere, ostacola la sua prosecuzione.

Proseguendo, Jankélévitch propriamente individua in questa contraddizione tragica dell'esistenza l'impossibile-necessario la cui figura più compiuta è la morte: il fatto che la vita abbia bisogno in generale di ciò che la contraddice, cioè che per lei è impossibile, eppure le è immanente come suo limite interno.

Pertanto emerge, giunti a questo punto, un altro aspetto della *mitoyenneté*: l'uomo è una creatura puro-impura. Su questo tema Jankélévitch precisa che la purezza è la sostanza, il non-so-che, e quindi ha tutte le sue caratteristiche: è compatibile sia con la coscienza che se ne potrebbe avere e che invece la dissolve, sia con l'identità dell'io. Invece la prima impurità si manifesta già con lo sdoppiamento che sorge nell'uomo, quando col nascere della coscienza, egli comincia a distaccarsi dalla sua vita vegetativa: l'impurità riguarda i modi di essere e indica delle procedure di salvaguardia. La prima, infatti, è la riduzione delle nostre relazioni con gli altri, lo strumento delle quali è il corpo che mi assimila agli altri; da qui deriva il rifiuto della socialità e dell'esplicazione del corpo, l'azione e il lavoro e soprattutto della sua dimensione cioè del tempo anche nella forma passiva del divenire; infine il rifiuto di ciò che è in rapporto al divenire, il corpo che sfocia o nell'idea estremista della morte come purificazione, banalizzandola e quindi il nostro essere può continuare ad essere senza il corpo, o nell'idea della mortificazione, pratica di piccole morti che anticipano la morte destinale.

La terza caratteristica della *mitoyenneté* è quella che Jankélévitch definisce «la maledizione dell'alternativa»²⁰, che tra l'altro è alla base dell'impossibilità di dare continuità all'istante dell'intuizione e di trasformarlo in intervallo. L'alternativa è l'altro concetto che aiuta a definire la condizione umana, «il nome del nostro destino e il segno della nostra finitudine, la fatalità dialettica che pesa su una coscienza costretta ad oscillare tra gli estremi»²¹, o meglio il *malheur de l'existence*²², come lo definisce lo stesso Jankélévitch: una creatura che non è mai interamente ciò che può essere, che vive nello scarto tra essere e possibilità. Quindi l'alternativa fondamentale è

¹⁸ Georg Simmel, *philosophie de la vie*, "Revue de Métaphysique et de Morale", XXXI, 1925, p. 227.

¹⁹ Henry Bergson, PUF, Paris 1989, p. 167: «Il corpo- dice altrove Jankélévitch- è paradossalmente un ostacolo più ancora che un mezzo di esteriorizzazione».

²⁰ V. Jankélévitch, *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, Paris, Alcan, p. 144.

²¹ *L'alternative*, p. 1.

²² Jankélévitch, *L'odyssée de la conscience*, p. 144.

quella della scelta e della non scelta; esistere è già una scelta²³, mentre la scelta per il tutto si sottrae all'esistenza e opta per l'estensione e la possibilità.

Tuttavia, secondo Jankélévitch, se non c'è possibilità di risolvere l'alternativa, esistono delle strategie per eluderla. La prima è l'astensione agli estremi. La seconda è la scelta cinica e decisa o imposta dell'ineguaglianza tra le cose, o assunta spontaneamente da una volontà intraprendente, irrazionale e sempre tipica dell'azione, che è sempre azione specifica ma che sceglie tra i vari possibili predicati e determina un soggetto negando gli altri e attribuendogliene uno. Comunque per l'uomo è rara la scelta drastica ma frequentemente egli deve praticare delle mescolanze cioè delle sintesi tra gli estremi che è il terzo modo di eludere l'alternativa laddove propriamente opera la ragione; in quest'ultimo caso però l'alternativa si ripresenta e il *logos* rivela la sua insufficienza, il suo essere neutralità e non sintesi.

Bergson ancora una volta è l'esempio per il filosofo francese: ciò in cui è operata la sintesi è la vita, intesa come possibilità germinale, in pratica la durata che trova la sua espressione nella persona. Nel contempo egli supera il suo modello ritenendo che l'alternativa non incombe solo sull'uomo del futuro ma vi è anche un'alternativa a posteriori, proveniente dalla scelta come fatto compiuto. Questo, asserisce Vaccaro, apre l'analisi dell'esistenza alla temporalità.

Nel secondo capitolo Vaccaro delinea la concezione del tempo: nell'ontologia di Jankélévitch esso occupa una posizione decisiva al punto da condizionare la definizione stessa di essere. Esso si sviluppa soprattutto sulla base del pensiero di Bergson, ma la necessità di confrontarsi con l'esistenzialismo, e più oltre con l'ontologia contemporanea, impone a Jankélévitch di correggere il suo maestro; infatti se Bergson insiste sulla continuità del divenire e sulla presenza del passato sotto forma di inconscio nell'esperienza attuale, il pensiero dell'ultimo Schelling «è orientato verso la generazione degli esseri e delle cose»²⁴; quindi, enfatizzare l'importanza del *fiat* consente al filosofo francese di conferire alla durata ancora troppo carica di passato, un carattere che la renda capace di accogliere la potenza creatrice, e di conseguenza possa aprirla all'avvenire e alla possibilità di ricominciare sempre di nuovo.

In primis egli traduce la durata in divenire e riconduce quest'ultimo al tempo. Tuttavia questo è reso possibile da una ridefinizione del rapporto tra tempo e essere che è al di fuori della tradizione filosofica:

Il tempo non è né una dimensione, né un attributo tra altri dell'essere umano, né una proprietà positiva di questo essere; il tempo non è certo un modo di essere dell'essere, poiché l'essere, in questo caso, potrebbe a buon diritto concepirsi come sostanza in temporale fuori da ogni modalità cronologica....

Tutte queste astrazioni ridanno vita al pregiudizio orfico, platonico eternitario di una perdita delle ali e di una caduta calamitosa nella temporalità...

Questo pregiudizio a sua volta ha per origine la superstizione fissista e sostanzialista del sistema di referenza²⁵.

Pertanto, secondo Jankélévitch, è l'essere tutto intero, fino alla sua radice e alla sua ipseità, che è trascinato nel movimento del divenire; in altre parole, «l'essere non ha altro modo di essere che il divenire, cioè di essere un non più o un non ancora»²⁶.

Ora il filosofo francese si rende conto che il tempo è diventato un impossibile necessario ma se l'essere è apparizione e evento, allora la quoddità senza contenuto si rivela nell'anfibolia del tempo, nel divenire come modalità fondamentale di essere dell'essere:

Il Divenire è l'inafferrabile maniera di essere dell'essere, e si può quindi dire in senso proprio: il tempo è l'intenzione dell'essere. L'essere, considerato concretamente, e per esempio nella persona, si riduce a quel non-so-che di dubbio e di equivoco, a quell'ibrido di essere e non essere, a quel quasi niente, insomma, che è il fuggevole divenire.... Il diveniente è continuamente in procinto di essere più a lungo o di essere un altro, tanto che

²³ Jankélévitch, *L'alternative*, p. 11.

²⁴ Jankélévitch, *L'odyssée de la conscience*, Alcan, Paris p. 25.

²⁵ V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, PUF, Paris 1989, pp. 57-58.

²⁶ *Ivi*, p. 59.

si può dire che ad un tempo che esso non è mai e che compie incessantemente il proprio avvento dell'essere; in virtù del tempo il c'è si scioglie in avviene²⁷.

Peraltro Vaccaro sottolinea che la posizione di Jankélévitch è molto radicale: «non c'è quiddità del divenire e quindi l'essere non è il completamento di un'apparizione dell'essere che rivelerebbe un preesistente»²⁸. Inoltre, nota l'autore, qui si delinea il distacco del filosofo francese dall'ontologia contemporanea, in particolare da Heidegger: anche se il tempo è l'orizzonte ontologico, non si caratterizza nei termini di caducità del Dasein, che lo irrigidirebbe nell'alternativa di esserci e non esserci, ma, bergsonianamente, nei termini del divenire appunto. Infatti il divenire è solo divenire in avanti, futurizzazione che rende possibile un solo presente per volta in cui le speranze appassiscono l'una dopo l'altra²⁹.

Il tempo si costituisce come proprio della finitudine umana secondo l'ottica jankélévitchiana attraverso due caratteristiche del divenire che il filosofo deduce dalla futurizzazione: l'**irreversibilità** e l'**irrevocabilità**. La prima è il senso ultimo della futurizzazione, che esprime l'impossibilità da parte dell'uomo di effettuare nel tempo quel movimento di andata e di ritorno possibile invece nello spazio, e che quindi ingloba la volontà, che può agire sul quid ma non sul quod, sul modo e sul tempo del futuro, ma non sul fatto che ci sarà un futuro. Ora, a causa dell'irreversibilità stessa, ogni volta è semelfattiva e primultima, cioè sempre nuova in rapporto al passato e sempre superata in rapporto al futuro ossia è un'occasione unica e irripetibile, soprattutto nei momenti più insignificanti della vita quotidiana, che forniscono alla vita fascino e valore secondo il filosofo francese. Potremmo dire che essa impedisce l'Eterno ritorno nietzschiano o l'apertura infinita dell'evoluzione di cui parla Bergson³⁰.

Proseguendo la sua analisi, l'autore ci fa capire che per Jankélévitch purtroppo anche la libertà è prigioniera del tempo, è libertà nel tempo, e il suo senso è la futurizzazione: «il suo senso unico è l'obbligatorio»³¹, perciò l'uomo non è libero di prendere o non prendere la direzione del futuro, ma c'è la maniera!».

Però l'assenza di questo potere all'indietro, questo limite della nostra libertà verso il passato, che è appunto un altro segno della finitudine umana, ci introduce la seconda caratteristica del tempo ossia l'irrevocabilità. Infatti essa non esprime più come l'irreversibile, l'impossibilità di ritrovare un passato perduto, ma l'impossibilità di sbarazzarsi di un passato importuno e non riguarda più l'esserci stato dell'uomo ma il suo aver fatto. Usando le parole dello stesso Jankélévitch:

Si può disfare la cosa fatta, ma non disfare il fatto di aver fatto, che è indisfattibile; si può annichilire o annientare la cosa, ma non nichilizzare la sua essenza. Forse ci si permetterà di distinguere qui i termini disfatto e infatto: quello che esprime un rovesciamento fisico, questo che esprime la negazione pura e semplice dell'aver-fatto. Disfare la cosa fatta implica l'intenzione etica o pratica del possibile; decretare che l'aver fatto è infatto implica piuttosto la pretesa metafisica dell'impossibile³².

Quindi, nell'irrevocabile più che mai si rivela il limite della libertà umana. Però «se l'irrevocabile è una ripercussione contingente del fare, allo stesso modo l'irreversibile è una successione naturale e continua del sentire della vita quotidiana»³³, allora «l'irrevocabile è intermittente, è di un solo istante mentre l'irreversibile è tutti gli istanti l'irrevocabile è di tutto il tempo»³⁴. Ciò colloca l'irrevocabile nell'ordine della tragedia e dell'etica e lo rende indicibile, mentre l'irreversibile appartiene all'ordine dell'estetica e lo rende ineffabile.

²⁷ Jankélévitch, *Il non-so-che*, p. 18

²⁸ *Ivi*, p. 20.

²⁹ Jankélévitch, *L'alternative*, p. 51.

³⁰ Jankélévitch, *L'irréversible et la nostalgie*, Flammarion, Paris 1983, p. 110.

³¹ *Ivi*, p. 232.

³² *Ivi*, p. 297.

³³ *Ivi*, p. 281

³⁴ *Ivi*, p. 280.

Nonostante le differenze evidenziate, le due caratteristiche del tempo sono complementari e anzi rinviano l'una all'altra né ci si può illudere di rendere l'una strumento di neutralizzazione dell'altra. Tali implicazioni della temporalità sono esemplificate dall'esperienza della morte: essa per Jankélévitch non può essere esclusa dall'esistenza umana, perché «significa realizzare intensamente il passaggio dal nozionale all'effettivo»³⁵.

Inoltre per il filosofo francese essa rappresenta il disconoscibile per eccellenza: anche di essa possiamo avere solo una semi-gnosi che ci dà la certezza del fatto del *quod*, la certezza ontologica ma non cronologica cioè del quando né tantomeno del *quid*, che è quella nozionale. In secondo luogo la morte richiede un abbandono all'intuizione: essa è indicibile e ciò non può essere aggirato né con l'arte dell'eufemismo né con quella della circonlocuzione apofatica ma ci impone un silenzio che resta al di sotto di quello dell'ineffabilità poiché non è dovuto all'insufficienza di parole per esprimere un mistero, ma semplicemente perché della morte non c'è niente da dire, poiché essa è puro non essere e puro non senso, non posseduta da nessuno e quindi non comunicabile. Prosegue Jankélévitch: «La morte è letteralmente extra ordinem, poiché in effetti è di tutt'altro ordine degli interessi dell'empiria e dei minuti affari dell'intervallo»³⁶.

Dopo aver definito la morte metafisicamente, Jankélévitch ci parla dei suoi aspetti connessi con l'esistenza. Come per Heidegger, ci fa notare l'autore, la morte è sempre la propria morte anche se la conclusione è più complessa. Ora bisogna distinguere il soggetto del morire: la morte in terza persona è morte di un soggetto acefalo e anonimo, morte astratta e anonima, è la morte concettuale, in generale. Invece la morte in *prima persona*, in linea con l'esistenzialismo, è fonte di angoscia ma non si dà la possibilità di pensare il mistero della morte. Questa condizione è soddisfatta dalla morte della seconda persona, di quel Tu che è modello dell'ipseità personale:

Noi viviamo la morte del prossimo come la nostra morte ... ma reciprocamente questa prossimità senza coincidenza, questa vicinanza familiare senza identificazione ci permettono di pensare la morte d'altri come estranea.... Ma poiché questa distanza è minimale, la conoscenza simpatica del Tu avvicina al massimo la pura e semplice fusione unitiva. Questa gnosi intermediaria.... Non suppone l'equilibrio acrobatico dell'intuizione? Non ha il carattere istantaneo?³⁷.

Infatti se il Tu rappresenta la prima forma dell'alterità, quella immediata della tangenza con l'io, la sua morte è quasi come la mia, è un'esperienza privilegiata nella quale la legge universale della mortalità è vissuta come vicenda personale, passa dal mediato all'immediato. Quindi è chiaro il punto di massima distanza da Heidegger: l'esperienza della morte è mediata dall'altro ed è apertura all'altro.

Tuttavia essa è l'organo-ostacolo della vita: se la vita si afferma malgrado la morte e contro la morte, è innegabile che essa è vitale perché è votata alla morte perciò consiste in quella finitudine, corporeità e temporalità che costituiscono l'uomo e soprattutto il suo essere mortale, al punto che davanti alla sopravvivenza Jankélévitch esclama che «una vita immortale è anche la morte», poiché «una pienezza che non ventilerebbe mai la vitale discontinuità della morte a sua volta significa la morte per asfissia»³⁸.

Il filosofo francese passa in rassegna anche gli atteggiamenti che l'uomo assume davanti all'intravedimento della morte:

Se mors certa, hora incerta è la formula della disperazione, mors certa sed ignota la formula dell'angoscia, e tutt'all'opposto, mors incerta, hora incerta, la formula della speranza

³⁵ Jankélévitch, *Il non-so-che*, p. 112.

³⁶ Jankélévitch, *La mort*, p. 7.

³⁷ *Ivi*, p. 30.

³⁸ *Ivi*, p. 392.

chimerica, bisognerebbe riconoscere nella formula dissimetrica, mors certa hora incerta, il motto di una volontà seria e militante³⁹.

Anzi, l'atteggiamento della cura, per Jankélévitch, è ancora proprio dell'uomo radicato nella propria *mitoyenneté*, mentre il vero pensiero della morte al di qua dell'istante mortale è ritrovato da Jankélévitch nell'angoscia: entrambe sono radicate nell'esperienza dell'irreversibilità, derivate entrambe dall'unica fonte che sono le nostre inquietudini temporali e naturali, la cura si presenta in una forma plurale e motivata, che consente solo di parlare per metafora di una cura della morte e da un lato è una diversione, dall'altro ne trae origine e vi riconosce il proprio limite metaempirico verso cui la cura si volge insensibilmente. D'altro canto se l'angoscia è solo una posizione passiva e di attesa, la cura può porsi come un atteggiamento serio verso il futuro.

Tuttavia entrambe falliscono la soluzione del rapporto dell'uomo con la morte, perché il filosofo francese ha in mente un pensiero di più ampia portata: modifica radicalmente il senso della decisione anticipante dell'essere per la morte heideggeriano, dato che se anche secondo la concezione di Jankélévitch l'uomo deve farsi carico della propria mortalità, questo non significa una chiusura dell'uomo alle proprie possibilità, ma al contrario il loro potenziamento e la loro moltiplicazione; rende urgenti le scelte e richiama l'uomo alle sue responsabilità.

Vaccaro si chiede se si possa parlare ancora di morte ontologica e risponde che sembra che lo stesso Jankélévitch voglia rovesciare il discorso ontologico quando indica il fondamento della speranza. Infatti l'irrevocabilità del tempo lunghi, dall'escludere la speranza, ne è proprio la garanzia sia perché non pregiudica l'impegno per l'avvenire sia perché rivela la dignità della vita umana proprio in quanto è irrimpiazzabile⁴⁰. Nel momento in cui la suggella la morte rivela il suo essere organo-ostacolo:

In ogni caso questa è la rivincita e la consolazione della speranza dei mortali: la morte distrugge il tutto dell'essere vivente, ma non può nichilizzare il fatto di aver vissuto... la vita che invecchia è miserabilmente labile e caduca, ma la positività indelebile del suo messaggio si ricostituisce all'infinito il giorno stesso della morte, sul dorso stesso di questa morte e per effetto stesso di questa morte.... La vita eterna, cioè il fatto indelebile di essere stato, è un regalo che la morte fa alla persona vivente. Il fatto di essere stato è dunque, alla lettera, un istante eterno.... Questa esistenza quasi inesistente è piuttosto quasi-nihil che nihil, e piuttosto meno essere che non-essere. Ora c'è tra niente e quasi niente una distanza infinita..... il meno essere salva il principio dell'effettività. Questa effettività non è interamente sommersa dalla notte dei secoli e dei millenni»⁴¹.

Quali sono gli atteggiamenti verso il tempo che danno spazio alla speranza? Innanzitutto c'è l'avventura che si esplica in varie forme: si cela molto spesso l'avvento della morte quindi è la morte che ci tenta nell'avventura ed è la nostra precarietà a rendere possibile l'avventura trasformandola in una sorta di nostro consenso al tempo, per cui tutta la vita è un'avventura. Però c'è anche l'avventura estetica quando si contempla l'avventura altrui, simile all'avventura di Ulisse che torna a casa. A metà strada tra quest'ultima e l'avventura mortale vi è quella amorosa, misto di serietà e gioco, che ci restituisce il mistero dell'alterità.

C'è poi la noia che, secondo Jankélévitch, va analizzata a partire dal rapporto tra coscienza e un tempo che si svuota di contenuti, si riduce al puro fatto di divenire. La condizione della coscienza esiliata è propria di colui che vive il rapporto con il tempo passato in cui viene stemperata la durezza dell'irreversibilità esaltata invece nella nostalgia. Infatti essa ha come oggetto un luogo ossia il paese natio ma piuttosto un tempo che è l'esser stato quindi dopo il rientro in patria subentra la delusione. Però l'amarezza della nostalgia può diventare positiva quando si riesce a fronteggiare lo scacco e recuperare in blocco la propria vita.

³⁹ *Ivi*, p. 154

⁴⁰ Jankélévitch, *L'irréversible e la nostalgie*, pp. 289-299.

⁴¹ Jankélévitch, *La mort*, p. 456.

Un'altra situazione emotiva più ricca per Jankélévitch è la **serietà**: il tempo della serietà è il tempo presente fiancheggiato dal suo passato e dal suo futuro. Ora la serietà si colloca tra la tragedia e il divertissement, mescolanza di organo e ostacolo. Cosa significa prendere il tempo sul serio? Farne buon uso e trasformare gli ostacoli in mezzi e accogliere anche il tempo dell'attesa. In particolar modo, il filosofo francese, a differenza di Heidegger, recupera il tempo della quotidianità che non è più luogo della deiezione ma coglie il momento critico del *kairos*.

Di conseguenza è importante la gioia che non è una micro-eudaimonia né una felicità minuscola. Attraverso la gioia, la serietà si rivela fondamento della speranza; affrontare il tempo con la gioia che scaturisce dalla serietà significa aprirsi alla speranza di un fare continuo, di una ripresa eterna dell'istante gioioso e della trasformazione della gioia in un istante permanente. Perciò insieme serietà, gioia e speranza rappresentano una valorizzazione del tempo ispirata all'impegno e alla responsabilità. Come si valorizza il tempo? Di fronte a chi siamo responsabili? Ora l'amore diventa l'elemento centrale, la forma più alta della presa sul serio dell'ipseità stessa e quindi responsabilità verso il Tu finalizzato all'amore di esso ben oltre la decisione anticipante di Heidegger.

Anche la morte, se accettata come rinuncia alla vita per l'altro, è la negazione di tutte le negazioni, dimodoché l'immortalità risulta da un eccesso di male. Dunque il tempo ritrovato è il tempo dell'amore e della speranza disperata di vincere con esso la nostra stessa finitudine tant'è vero che Jankélévitch nell'ambito del quod dell'esistenza che si sottrae alla nichilizzazione inserisce oltre all'aver-fatto anche l'aver-amato.

II parte – Relazione di Eleonora Sacchini

Capitolo terzo. La coscienza

La centralità dell'etica

Nel definire il campo dell'etica, Jankélévitch prende le distanze da quelli che possono essere considerati i punti forti della tradizione morale occidentale, i quali poggiano sulla conformità dei principi dell'etica alla ragione. Dal suo punto di vista, il problema principale è stabilire quale etica sia possibile nella condizione della fragilità, facendo i conti con quella «vittoria ambigua» sulla fragilità che è assicurata dall'agire serio e responsabile dell'uomo. Nel far questo, egli non intende procedere ricavando un'etica dalla sua ontologia, perché il discorso ontologico si innesta a solo partire dal presupposto della dignità di questa. Si delinea, così, una centralità dell'etica rispetto agli altri campi della filosofia, intesa come interesse principale della coscienza che – come ricorda lo stesso Kierkegaard – coinvolge direttamente l'esistenza dell'uomo.

Di fatto, per Jankélévitch «la moralità è coessenziale alla coscienza», la quale «è interamente immersa nella moralità»⁴²; ne deriva che, rispetto agli altri problemi, ricopre il ruolo di un a priori sia in senso cronologico che logico. Qui emerge una prima differenza rispetto all'etica classica. Come Aristotele, egli riconosce alla moralità un modo di essere cronico a cui dare il nome di virtù, però si rifiuta di vedere in essa un'abitudine. La virtù è, invece, qualcosa di paradossale, di cronico, e, allo stesso tempo, qualcosa di apparente-disparente affidato all'occasione che la traduce in atto: una potenzialità dinamica tipica di ogni uomo, grazie alla quale ogni discorso all'indicativo si traduce in uno all'imperativo ispirato al principio del meglio (che riguarda anche il discorso speculativo).

In altri termini, secondo Jankélévitch «la morale ha sempre l'ultima parola»⁴³; quest'ultima è la fonte del rifiuto e dell'abnegazione, ma essa stessa non può essere rifiutata: anzi, la tentazione del rifiuto da parte della coscienza egoista è direttamente proporzionale alla nostalgia dell'abnegazione sottesa alla coscienza. Da qui, riaffiora, anche in campo morale, la lacerazione della coscienza che trova la sua scaturigine nella lacerazione ontologica dell'uomo, la quale pone l'accento sull'incertezza dell'evidenza morale.

Risulta, perciò, necessario approfondire la valenza etica delle categorie ontologiche di Jankélévitch, in particolare quella di *mitoyenneté*. Con il netto rifiuto della teoria aristotelica del giusto mezzo, Jankélévitch non vuole affermare che l'intento morale dell'uomo sia quello di raggiungere il vertice del valore; ogni radicalismo morale, semmai, va ricondotto a una visione puramente quantitativa. Al contrario, ciò che gli preme è sostenere una teoria qualitativa che ha come referente primario un superlativo assiologico che pone al centro le virtù, ma il centro in cui esse si situano è sempre instabile e non delimitabile. L'indice o il criterio che determina la linea della condotta morale è quello della preferibilità dell'essere: «Conservare l'essere degli uomini e, conservandolo, preservare la speranza minima, la speranza elementare che è la speranza in generale»⁴⁴.

Di primo acchito, colpisce il legame esplicito al tema della speranza su cui non soffermiamo. Più importante è considerare che si tratta di una formulazione dell'essere, cioè di una legge di natura – quella della conservazione della vita – che l'uomo si limita a seguire e rispetto alla quale è chiamato a prendere le distanze. Di fatto, il primo ostacolo all'affermazione dell'essere è la prima persona, poiché essa avviene a scapito di altri; l'uomo, qui, intuisce una contraddizione interna e irrazionale per la quale l'esistenza cambia valore a seconda della persona che la coniuga e «ciò che

⁴² V. Jankélévitch, *Il paradosso della morale*, trad. it., Hopefulmonster, Firenze 1986, p. 20.

⁴³ *Ivi*, p. 47.

⁴⁴ *Traité des vertus*, I: *Le sérieux de l'intention*, Paris, Flammarion, 1983, pp. 4-5, trad. it. (parziale) *Trattato delle virtù*, Garzanti, Milano 1987, pp. 30-31.

è dunque odioso, è l'egotropismo, il tropismo in virtù del quale l'ego abbonda nel proprio senso»⁴⁵. A questo punto, Vaccaro riporta una citazione tratta da *Il paradosso morale* molto significativa:

Questa contraddizione interna [...] possiamo formularla mediante un doppio assioma che è al tempo stesso un'evidenza indimostrabile e il colmo del non senso, che è insomma un impossibile necessario: vivere per te, vivere per te fino a morire, morte compresa [...] La preferibilità incondizionata dell'altro non può essere razionalmente giustificata. La vita dell'altro ha un valore infinito, chiunque sia questo altro [...] io devo votarmi a lui unicamente perché è un altro; perché non è me. Ma [...] il fatto dell'alterità non è neanche, propriamente parlando, la ragione astratta che spiega l'amore⁴⁶

Se da un lato l'imperativo d'amore è categorico in quanto radicalmente immotivato, da un altro l'alterità del tu, che si configura come modello dell'ipseità, mostra la sua valenza assiologica non priva di conseguenze importanti. Agli occhi di Vaccaro, questo rovesciamento di priorità tra le persone è riassunto da Jankélévitch nei termini di un'«aporia insolubile dell'antropodicea»⁴⁷, che dà luogo alla «misteriosa controverità dell'amore che comanda all'io di amare la seconda persona non solo a sue spese, ma talvolta, incomprensibilmente e follemente, a spese di tutti gli altri»⁴⁸ e lo colloca in una posizione stravagante nei confronti dell'etica odierna (vicina alla filosofia del dialogo).

In altre parole, il nucleo della vita morale risiede in una preferibilità dell'essere che attribuisce alla prima persona il compito di protendere verso l'altro attraverso uno slancio spontaneo; senza appellarsi a un valore antecedente, ma fondandolo essa stessa, indipendentemente da motivazioni utilitaristiche sociali o razionali. Ciò risulta chiaro nella misura in cui si tiene presente che l'amore, il moto morale, è qualcosa d'impalpabile, che avviene nell'istante e proprio in esso trova la soluzione alla contraddizione dell'organo ostacolo. Emerge già qui l'importanza dell'intenzione e del suo legame con l'occasione:

Il moto morale è essenzialmente un'intenzione sempre più sottile nella pletora delle intenzioni egotropiche scaturite dal corpo e soprattutto di fronte a quello che per Jankélévitch è il vero rischio a cui essa è esposta: il compiacimento, poiché in realtà il suo primo ostacolo la buona intenzione lo trova in se stessa, nel suo immediato alterarsi per la coscienza che se ne ha e per il compiacimento che se ne prova⁴⁹.

Queste considerazioni, infatti, gettano luce su un tratto costitutivo dell'analisi di Jankélévitch. Quest'ultima non pone al centro la sovracoscienza sinottica dell'azione, ma la retrocoscienza retrospettiva dell'intenzione. Secondo Vaccaro, proprio la contrapposizione tra l'intervallo della coscienza e l'istante dell'intenzione permette di individuare in Jankélévitch un'etica dell'interiorità, la cui caratteristica peculiare è quella di situarsi agli antipodi di ogni razionalismo morale, nel tentativo di trascrivere sul piano morale le istanze metafisiche dell'irrazionalismo:

In questo sforzo di fornire questo irrazionalismo di un'etica rigorosa che rifiuti la via della trasgressione della nozione stessa di valore è da vedere certamente uno degli aspetti più interessanti del lavoro di Jankélévitch sul piano storico, così come su quello teoretico appare molto stimolante la volontà di praticare un terreno che dopo Nietzsche è rimasto difficile per l'irrazionalismo senza rinunciare alle nozioni che avevano definito la sua ontologia⁵⁰.

⁴⁵ Ivi, p. 12, trad. it. cit., p. 37.

⁴⁶ Jankélévitch, *Il paradosso della morale*, cit., p. 56.

⁴⁷ Ivi, p. 61.

⁴⁸ Jankélévitch, *Le sérieux de l'intention*, p. 10, trad. it. cit., p. 36.

⁴⁹ G.B. Vaccaro, *Ontologia e etica in Vladimir Jankélévitch*, A. Longo Editore, Ravenna 1995, p. 82.

⁵⁰ Ivi, p. 83.

La coscienza come fondamento della vita morale

La dimensione di autotrasparenza del valore può essere compresa solo se collocata nel foro intimo della coscienza, intesa come fondamento della vita morale, in quanto luogo in cui può avvenire il risveglio morale del soggetto. Vaccaro puntualizza sin da subito che la trattazione di questo tema attraversa svariate opere di Jankélévitch; tra loro profondamente diverse, e spesso posta sullo sfondo di altre questioni. Detto questo, il suo intento è quello di avanzarne una lettura unitaria. Tale lettura potrebbe essere legittimata dal fatto che la coscienza è sempre una coscienza dolorosa e «questo dolore, come il dolore dell'aver-fatto e non più del dover fare, ha comunque a che fare con la struttura della temporalità e con l'esperienza che l'uomo ne fa»⁵¹.

Secondo Jankélévitch la coscienza è «quel principio di agilità e inquietudine universale che permette al nostro spirito di non coincidere mai con sé, di riflettersi su se stesso indefinitamente»⁵², quindi è un principio che abbraccia lo sguardo sull'universo e sull'intera esistenza dell'uomo (e in cui dovrebbe consistere la stessa filosofia). La coscienza è essenzialmente coscienza di sé, ma poiché accompagna ogni coscienza di cosa e coglie il sé come cosa, è cattiva coscienza che deve essere analizzata. Ciò non toglie che la creatura cosciente è anche coscienziosa, cioè coinvolta direttamente in tutto ciò che incontra, e può interrompere il gioco dei suoi sdoppiamenti innestato della cattiva coscienza. In tal modo, la cattiva coscienza resta a metà strada, in una condizione di quasi coscienza, di «semi coscienza», che Jankélévitch attribuisce alla sua natura retrospettiva e ritardataria rispetto al fatto compiuto, mai prospettica.

Per comodità, possiamo distinguere due tipi di coscienza. Il primo si declina soprattutto come distacco critico dalle evidenze, innanzitutto dall'evidenza del piacere, anche se il rifiuto del piacere è funzionale alla sua giustificazione. Si tratta di una coscienza intellettuale o speculativa, che apre la strada al secondo tipo di coscienza che, invece, si declina come coscienza morale. Di fatto, scrive Vaccaro:

Al rifiuto speculativo di coincidere col piacere si mescola infatti subito la constatazione dell'impotenza della coscienza ritardataria di fronte al fatto di aver coinciso, dell'irrevocabilità di esso, e quindi la sofferenza, il dolore per questo [...] Questa coscienza dolorosa differisce da quella speculativa perché per essa i problemi non sono già risolti perché sono dei problemi, ma chiedono di essere spinti continuamente nell'oggettività⁵³

Tale coscienza simboleggia «per ogni moralità il principio dell'intimità e l'interiorità stessa della legge, e ci diventa familiare nell'equivalenza di soffrire e sentire, nella positività dolorosa di ogni sentimento»⁵⁴. Essa, proprio in quanto dolorosa, costituisce il culmine di ogni coscienza. Perché è dolorosa? Perché viene forzatamente presa sul serio e vissuta con l'anima intera, così da mettere in questione non solo l'origine radicale dell'intera esistenza, ma anche che il quid va da sé: «interrogandosi sull'essere, domanda non più soltanto *quid sit* ma *an sit*»⁵⁵, ponendo l'accento sull'ordine quoddativo come fondamento di ogni esistenza.

Ciò fa sì che la categoria ontologica della serietà assumi un ruolo primario all'interno della coscienza morale, che è costantemente in rapporto con l'esistenza (non come coscienza speculativa). Quest'ultima deve svolgere un doppio compito: assumere il problema di una coscienza senza distanza in cui soggetto e oggetto coincidano e assumere un atteggiamento di valutazione e condanna di un'azione. Di qui, si comprende anche l'incancellabilità del dolore dall'etica:

Il dolore essenzializza l'ipseità, e di conseguenza mette a nudo l'unicità del mio destino morale e l'impossibilità di confondere l'io col tu, il mio col tuo, l'uno con l'altro. Il logos indifferente e neutro interscambia l'io col tu in un mondo d'approssimazione dove non c'è

⁵¹ Ivi, p. 84.

⁵² Jankélévitch, *La mauvaise conscience*, p. 8

⁵³ Vaccaro, *Ontologia e etica in Vladimir Jankélévitch*, p. 89.

⁵⁴ Ivi, p. 90.

⁵⁵ Jankélévitch, *Le sérieux de l'intention*, p. 158.

più il qualunque [...] Il dolore è la prova vissuta del nominalismo, l'esatta e impietosa e incontestabile precisione che differenzia l'ipotesi in modo decisivo e senza equivoco⁵⁶.

Il dolore è la sanzione, cioè il punto di contatto tra la legge e il mondo irrazionale e storico degli eventi. In che senso? Esso chiama in causa l'agente e il suo atto, facendo di questo un passato presente. In tal modo, esso mostra il suo legame con la temporalità, con la quale la coscienza è obbligata a fare i conti e che la rende coscienza dolorosa.

La temporalità dispiega due tipi di atteggiamento rispetto al passato: il rimpianto e il rimorso. Mentre il rimpianto è un sentimento estetico del tempo, il rimorso poggia sulla constatazione fattuale che la coscienza morale è sempre in ritardo rispetto al tempo. Nello specifico, il rimorso è la sanzione che rende la coscienza morale dolorosa e, in quanto sofferenza che appartiene all'ordine dei fatti e non a quello del puro sapere, potrebbe preannunciare la possibilità di una conversione radicale della volontà. Esso è anche inconsolabile, poiché la consolazione attiene soltanto alle modalità, ma non alla quoddità, che è la vera fonte del rimorso. La sofferenza si configura come una sorta di disperazione verso l'intera organizzazione dell'esistenza che lotta invano contro l'irreversibile: di fatto, «il rimorso dispera non tanto di evocare quanto di annullare, e il supplizio dell'irreversibilità consiste qui non nell'oblio, ma nell'impotenza a riparare»⁵⁷. Da questo punto di vista, consolazione e pentimento sono le due forme in cui la morale cerca di camuffare i due aspetti drammatici dell'irreversibilità da cui scaturisce il rimorso, cioè l'inconsolabilità e l'irreparabilità. In definitiva, il rimorso ci avverte della solennità dell'azione umana e del nesso tra libertà e responsabilità.

Proprio tale nesso ci suggerisce che la disperazione non ha l'ultima parola sulla coscienza morale; quest'ultima fa leva sulla sua funzione critica dell'ironia come «arte di sfiorare [...] simile all'*esprit de finesse*»⁵⁸ che si radica nella duplicità della coscienza, ossia nella separazione tra lo spirito e i segni, nell'ambiguità dell'apparenza, la quale poggia nell'equivoco del parere e dell'apparire. Quando l'ironia assume su di sé l'oscillazione dell'essere tra gli estremi, si configura come una buona coscienza ludica, e si colloca agli antipodi di quella cattiva coscienza che ha la pretesa di disfare ma non ci riesce, orientandoci verso una coscienza più intensa. In tal senso, l'ironia è sinonimo di generalità, di verità e disinteresse; «non vuole essere creduta, ma compresa»⁵⁹: esprime per velare e vela per alludere meglio, per accompagnare il prossimo alla soglia della verità.

Nel rapporto dell'io ironista col Tu, si può ravvisare, da un lato, la differenza fondamentale che sussiste tra la buona coscienza ironica e la falsa buona coscienza ipocrita, dall'altro il significato etico dell'ironia. Tuttavia, l'ironia, stretta continuamente tra il gioco e la serietà, non è esente da alcune difficoltà di fondo. La più importante è la confusione imputabile alla sua incoerenza, che rischia di renderla un enigma perfino per lo stesso ironista. In questi casi, diventa pericolosa sia per il soggetto (perché lo condanna alla noia e alla solitudine) sia per l'oggetto (perché lo rende futile e inessenziale). Essa, invece, deve mantenere il ruolo di principio regolatore dei sentimenti: è seria quando «guarda lontano ed oltre, alla vocazione spirituale dell'uomo, e nel momento in cui distrugge ciò a cui si appunta lo fa solo per consolidare il rispetto di esso»⁶⁰.

A questo punto, resta da chiarire come l'uomo possa praticare l'ironia. Si tratta del problema del cominciamento della vita morale per la creatura finita, che chiama in causa il problema della libertà, e che sul piano morale si dispiega in tutta la sua complessità. In genere, la libertà è soggetta a equivoci, poiché esistono due ottiche contraddittorie tra le quali essa oscilla: per la prima, essa consiste in un effetto di insieme e di approssimazione che la afferma; per la seconda, invece, consiste in una minuziosità analitica che la appiattisce verso il determinismo.

⁵⁶ *Ivi*, p. 176.

⁵⁷ Jankélévitch, *La mauvaise conscience*, pp. 106-107.

⁵⁸ Jankélévitch, *L'ironia*, pp. 36-37.

⁵⁹ *Ivi*, p. 57.

⁶⁰ Vaccaro, *Ontologia e etica in Vladimir Jankélévitch*, p. 96.

La libertà non corrisponde mai alla libertà dalle determinazioni, ma alla libertà per le determinazioni, perciò, nel momento stesso in è in atto, essa è già parte della legalità o dell'ordine statico da cui tuttavia la coscienza straripa. Ne deriva che la natura della libertà è anfibolica, in quanto deve prevedere la sua negazione. Ciò è evidente anche nel fatto che se si è liberi all'infinito, non si è infinitamente liberi perché bisogna sempre fare i conti con l'irreversibilità del tempo. La libertà sembra quindi inserita in un destino che realizza, rimodella, e «fa destino» impegnando il futuro con la scelta che deborda sempre da ciò che ha scelto.

Qui, la responsabilità diventa una responsabilità a priori, che si preoccupa a monte di ogni cosa da fare, il modo in cui si usa la libertà: la rende una liberazione infinita e, allo stesso tempo, una posizione di valori. Questo fa della responsabilità una sorta di vocazione imprescindibile che ci obbliga all'impegno e alla libertà; da essa deriva il riconoscimento della dignità umana.

Il volere che incarna tale libertà dipende solo da se stesso e dalla decisione iniziale di volere. In questo modo, Jankélévitch può ribadire l'aseità dell'atto morale, secondo la quale per volere è sufficiente cominciare a volere e, dato che «l'Esse del volere è tutto *Posse*»⁶¹, la conversione radicale è possibile a patto che la si voglia.

Come e che cosa si deve volere perché la conversione sia radicale?

Tale questione abbraccia l'intera etica di Jankélévitch, poiché la qualifica, delinea la sua difficoltà e getta una luce sul luogo in cui opera concretamente la categoria della serietà. Tale luogo è l'intenzione «coscienza in vedetta, all'estrema punta dell'iniziativa militante»⁶². L'intenzione è sempre concreta, drastica e urgente nel suo porsi al presente e primaria (inizio assoluto). Questa fonda la morale perché è un movimento preciso della volontà che impegna e compromette la totalità della persona; caratteristica che la tutela dal rischio di finire in quell'atteggiamento distaccato tipico dello spettatore. Non l'unico. Un altro può derivare dalle minacce che scaturiscono dall'intenzione stessa e fanno perno sulla tragicità dell'alternativa. Certamente, c'è un criterio che ci permette di distinguere la buone dalle cattive intenzioni, ed è il Tu inteso come oggetto umano delle intenzioni; tuttavia può capitare che, in uno stato confusione, l'intenzione operi una torsione volta all'accusa degli altri e alla scusa di noi (favorendo tre forme di cattiva volontà scambiata per buona).

Cos'è l'intenzione seria? L'intenzione seria, retta da una volontà autentica, si fa carico della finitudine umana: essa appartiene all'ordine del non-so-che; è un effetto d'insieme – uno *charme* – in quanto, se è individuabile la materia del volere lo stesso non si può dire per la maniera, che resta un mistero insondabile. Questo quasi-niente della maniera è però essenziale per misurare la distanza che va dall'egoismo all'altruismo, dal volere il proprio bene al volere il bene dell'altro come proprio. Di fatto, la difficoltà del movimento morale risiede proprio nell'interscambiabilità di questi due estremi, favorita dalla loro similitudine, dalla finitudine umana, dalla sottigliezza del moto morale e dal fatto che in ogni buona intenzione ce n'è una cattiva, in ogni cattiva una buona e quest'ultima è sempre minacciata dalla routine, dalla compiacenza. Da questa prospettiva, è importante non anticipare o non ritardare sull'intenzione. Bisogna cogliere il momento in cui essa è ancora anonima, nel tentativo di eludere quella coscienza di essa che cerca di ricondurre l'aspirazione generosa al circuito chiuso e stagnante dell'amor proprio, che poggia sul postulato del *do ut des*, per affermare la «potenza senza ritorno»⁶³ della carità.

Qui il discorso etico si intreccia con quello ontologico relativo al tema dell'impurità dell'uomo e avanza una soluzione. Lo spostamento del problema sul piano morale implica la distinzione tra impurità e complicazione «poiché la complicazione è un vizio di struttura, mentre l'impurità è un peccato; [...] semplice e composto si rapportano alla natura costitutiva degli esseri, ma puro e impuro sono valutazioni morali»⁶⁴. La coscienza può escludere la confusione, non la perversità

⁶¹ Jankélévitch, *Il non-so-che*, p. 334.

⁶² Jankélévitch, *Le sérieux de l'intention*, p. 179.

⁶³ Jankélévitch, *La mauvaise conscience*, p. 98.

⁶⁴ *Ivi*, p. 206.

dell'intenzione. L'impurità dell'intenzione è l'unico criterio decisivo; la confusione, considerata in se stessa, non è né pura né impura, ma diventa impura solo nel momento in cui subentra l'intenzione perversa di essa a sfruttarla. Nello specifico, per Jankélévitch, che cos'è la purezza? Essa non è un nucleo rimasto intatto in un'insieme corrotto, bensì un movimento, cioè un processo di purificazione che, assimilando le impurità, rinnova ripetutamente la purezza:

E' una semipurezza, l'unica possibile a una creatura ontologicamente *mitoyenne*, una purezza di cuore non primaria ma ritrovata, che non è una nascita ma una rinascita, non è una proprietà oggettivale del soggetto ma un evento, un'apparizione di sparente, anzi addirittura, conclude Jankélévitch, che «non è mai, nel senso ontologico e più-che-cronico del verbo 'essere', ma, come la gioia, arriva; [...] non è che un apogeo puntuale o [...] uno stato di punta», di equilibrio dell'anima⁶⁵.

La purezza è totale ed è una scelta radicale perché non consente alternative. In ultima analisi, secondo il filosofo francese, per l'uomo non c'è altra purezza che l'amore.

Che cosa bisogna fare?

Si tratta di una domanda che agli occhi di Jankélévitch ha poco senso. Di fatto, se nell'agire umano ricopre un ruolo fondamentale l'intenzione, che riassume in sé tutta la serietà dell'etica, noi dobbiamo «fare» prima di «sapere» che cosa, perché noi non sappiamo il quid (che cosa) ma solo il quod (bisogna farlo). Allora, il problema si pone dalla parte del soggetto, cioè nel modo di fare che divide il bene dalle altre cose che non sono perché sono da fare. Se l'etica si trova stretta nell'alternativa tra *quod* (sapere che c'è qualcosa da fare) e *quid* (non sapere cosa sia), di fatto il valore è rappresentato dall'aspirazione benevolente. Questa cosa da fare interpella la persona singola e richiama il concetto di responsabilità, ampliandolo. Qui, la responsabilità declina un impegno che prende corpo non nel volere in conformità della legge, ma nel volere per amore della legge con l'anima tutta intera e all'insegna di quella ricerca della felicità dell'altro che si chiama amore. A tal punto, una domanda sorge spontanea.

Se per fare il bene basta volerlo, al di là degli ostacoli che si possono trovare nella nostra natura finita, perché il male? Da dove deriva? Per Jankélévitch esso consiste innanzitutto nell'egoismo, cioè nella deviazione della volontà dal suo vero fine che è l'amore per l'altro, che poggia nell'alternativa che lo condanna all'impurità, all'impotenza a essere completi e quindi a restare un abbozzo di un'opera iniziata. Questa insufficienza empirica dell'uomo può essere fatta risalire a un certo sporadismo metaempirico dei valori, che sono molteplici e mirano tutti a essere esclusivi, dando vita a «un firmamento tragicamente dilaniato» di assoluti al plurale. Ne deriva che, per Jankélévitch, il male coincide propriamente con la pleora dei valori, alla quale si può rispondere in due modi. Il primo modo consiste nell'evitare la pleora dei valori sul piano empirico, permettendo la coesistenza di essi sotto l'ala di un formalismo astratto e tollerante (ed è una soluzione apparente). Il secondo modo, invece, consiste nel ricorrere all'amore che pone un valore, cioè il bene, il solo in grado di fondare un ordine di valori in cui ciascuno trovi il proprio posto.

Accanto a questo male, che per Jankélévitch si inserisce nella categoria dell'impossibile necessario – poiché la coscienza non può prescindere dall'assoluto plurale dei valori – egli ne individua un altro. Questo non dipende dall'insufficienza ontica dell'uomo, ma da una decisione della volontà che «attiva questa infelicità di essere basica, latente, implicita⁶⁶»: entra in gioco la colpa come promozione del male, che, in quanto tale, non ne muta il contenuto ma lo eleva in esponente. Qui riemerge la centralità dell'intenzione, perché «la medietà della situazione umana non è in se stessa malevola» e «non c'è male che in intenzione⁶⁷».

⁶⁵ Vaccaro, *Ontologia e etica in Vladimir Jankélévitch*, p. 104.

⁶⁶ Jankélévitch, *Le mal*, p. 51.

⁶⁷ Jankélévitch, *L'innocence et la méchanceté*, p. 38.

A tal proposito, egli distingue la colpa come male dispensabile dal male indispensabile connesso alla nostra finitudine: in questo contesto, la colpa svolge perfino una utilità dialettica, perché impedisce all'uomo di adattarsi alla sua imperfezione e rende visibile il male. Riassumendo, per Jankélévitch esistono due forme di male: uno costituzionale, assurdo, e una colpa voluta che è scandalo. La colpa, però, non è l'unica forma del male come scandalo, semmai è la più bassa e immediata: a un secondo livello c'è il vizio dell'odio, cioè la colpa diventata cronica o abitudine; infine, a un terzo livello c'è la cattiveria priva di contenuto specifico. Il filosofo francese ne parla in questi termini:

La colpa, il vizio di odio e la cattiveria designano, in profondità crescente, tre forme di una sola malevolenza che noi chiamiamo cattiva volizione, cattivo volere e cattiva volontà. Queste tre malevolenze rappresentano all'inverso ciò che erano a diritto, cioè nell'ordine ascendente, l'evento o movimento intenzionale dell'amore, la virtù della carità e la bontà. Pertanto l'ordine della cattiveria non è il semplice simmetrico negativo dell'ordine di pietà e d'amore⁶⁸.

Non a caso, Jankélévitch preferisce parlare di «malevolenza» e non di «male»: l'importanza viene assegnata non tanto al sostantivo, quanto all'aggettivo che connota la qualità del volere, cioè la sua intenzione. Questa scelta sottolinea che l'anima cattiva ha la stessa composizione di quella buona, ma una differente disposizione degli elementi che la compongono, in quanto protesa a cercare la divisione dell'essere e non la sua unità. In questa prospettiva, per la cattiveria risulta fondamentale mantenere sempre il rapporto con l'altro, poiché gli è necessario e incarna «un principio di socialità, una società all'inverso»⁶⁹. Tuttavia, proprio sua la somiglianza con l'amore ne sottolinea la mancanza d'originalità e il suo essere contro natura: l'intenzione malvagia è contraddittoria, impotente, superficiale e priva di serietà. Vaccaro descrive la vicinanza tra bene e male nei seguenti termini:

Questa vicinanza tra bene e male, a fronte anche dell'inconsistenza, dell'evanescenza dell'intenzione, li rende parzialmente convertibili: il male è male nel momento in cui si fa, poi è indifferente, e può diventare bene eccezionalmente nel rimorso e nella disperazione, mentre il bene è bene nell'istante in cui lo si vuole, poi diventa non solo indifferenza, ma addirittura cattivo quando, una volta fatto, suscita compiacenza⁷⁰.

All'iniziativa della coscienza spetta la cessazione della malevolenza e la conversione della buona volontà. Qui ci troviamo nel cuore del soggetto morale. L'indagine ora si sposta sulle forme dell'agire e su ciò che le ispira, cioè le virtù, e alla qualità che deve guidarle, cioè l'innocenza.

Quarto capitolo: la virtù

Innocenza ulteriore come condizione di possibilità delle virtù

La coscienza rappresenta lo spartiacque tra una innocenza originaria e una innocenza ulteriore. Questa articolazione non è secondaria, perché qui c'è in gioco il problema dell'intenzione ma anche il rapporto con l'altro. Jankélévitch individua quattro gradi del passaggio da un'innocenza all'altra, che rappresentano tutta l'odissea morale dell'uomo: 1. innocenza citeriore (incosciente e infantile) 2. semicoscienza (luogo della mediocrità, che afferma l'io per riflessione su sé) 3. estrema coscienza della saggezza (luogo della modestia e della giustizia, che afferma l'equivalenza dell'io e degli altri) 4. innocenza ulteriore (luogo dell'umiltà che ristabilisce lo squilibrio, questa volta a favore dell'altro). E' sufficiente un frammento infinitesimale di essa per tutelare la spontaneità delle virtù e a renderle veramente virtuose. Dal punto di vista di Jankélévitch, innocenza ulteriore e semplicità sono sinonimi, in quanto descrivono uno stato di grazia che assume su di sé i

⁶⁸ *Ivi*, pp. 99-100.

⁶⁹ Jankélévitch, *Le mal*, p. 134.

⁷⁰ Vaccaro, *Ontologia e etica in Vladimir Jankélévitch*, p. 116.

contraddittori, collocando la stessa innocenza all'interno del «non-so-che». L'innocenza, intesa come un mistero, esige due elementi: il superamento della disgiunzione tra istante e intervallo e il mistero teutegorico, che è tale solo per il fatto di esistere (positività inattingibile). Qui, il discorso ritorna sull'altro, non più come oggetto d'amore ma come colui al quale la mia ipseità si manifesta.

Che cos'è la virtù?

Per Jankélévitch, la virtù consiste nel fare il proprio dovere, ossia nell'imperativo incondizionato di amare l'altro in quanto sintesi di *quod* e *quid*, (di maniera e materia). Ciò solleva una serie di problemi rispetto all'immagine tradizionale, soprattutto aristotelica.

Il primo problema concerne l'*hexis*, cioè il rapporto tra virtù e tempo. Se la virtù ci appartiene, ma non per natura, essa è specificata dal suo oggetto e affidata all'occasione. Ma per Jankélévitch è la virtù stessa a creare l'occasione o, almeno, a conferirle il valore, poiché essa dovrebbe essere cronica e non episodica. Si delinea così la paradossalità della virtù, stretta tra il solipsismo dell'istante e l'impossibilità di procedere da sola: un'oscillazione continua dall'istante all'intervallo, che trova la sua soluzione nel continuo re-inizio dell'atto e nella capacità dell'intenzione di debordare il proprio presente. La virtù, quindi, non è un'emozione, bensì passione, tensione allo sforzo e possibilità d'amore. Il secondo problema riguarda l'unità o la pluralità delle virtù.

Al pluralismo greco, Jankélévitch non esita a contrapporre una unità della virtù, da non confondere con una mescolanza o con una sintesi *post rem*. Si tratta, piuttosto, di una unità *ante rem* garantita dall'intenzione, dalla buona volontà, dalla trasparenza della coscienza seria. Il terzo problema concerne l'insegnabilità della virtù, strettamente connesso al problema dell'insegnabilità della volontà: come non si impara a volere, così non si impara la virtù. La virtù si fonda su se stessa e in quel circolo sano per cui si diventa virtuosi se lo si è senza saperlo, e lo si diventa sempre più attraverso l'esercizio stesso di virtù.

Per Jankélévitch, sarebbe davvero troppo bello se si potesse leggere, giorno dopo giorno, il nostro avanzamento morale nella progressione regolare e continua di un apprendistato. Tuttavia, l'apprendistato non coglie l'*acumen* dell'istante, cioè l'atto iniziale del primo volere, ma, facendo leva sul momento inerziale del divenire, può creare le condizioni affinché l'apparizione disparente del *fiat* venga trattenuta. Tali caratteristiche della virtù ci indicano altri due elementi che la costituiscono: il suo essere amorosa e il gioco di coraggio e fedeltà.

Elenco della virtù

A questo punto, Vaccaro sottolinea che l'elenco della virtù prese in esame da Jankélévitch, in conformità alla soluzione del problema dell'unità o della molteplicità, costituisce una declinazione di quell'unica virtù che è l'accettazione del dovere morale dell'amore dell'altro.

I. Il coraggio

L'analisi di Jankélévitch prende le mosse dal coraggio, poiché la fedeltà si aggancia a esso e trova in esso il proprio fondamento. Il coraggio è una virtù categorica e formale, perché esprime la quiddità del bene e di questo condivide tutte le caratteristiche. Nello specifico, esso indica che la creatura ha ammesso la propria fragilità, attribuendo poca importanza al proprio essere e a favore dell'incontro con l'altro. Di esso, egli distingue tre varietà: *il coraggio di essere se stesso* come momento della realizzazione di sé, cioè del divenire ciò che si è già in potenza; *il coraggio della verità* che favorisce l'avvento della novità e *il coraggio di soffrire e di morire* che incarna la quintessenza del coraggio stesso, perché, accettando e precedendo l'inevitabile, ne conferma la futurazione.

II. La fedeltà

La fedeltà è la virtù del medesimo, poiché quidditiva; esige, per essere buona, di essere circondata dall'amore, ossia di declinarsi come fedeltà nei confronti dell'altro. Di fatto, agli occhi di Jankélévitch, essa è «virtù del tempo, ma non al tempo è fedele, bensì a qualcuno! L'altro è la sua

intenzione transitiva»⁷¹ Essa consiste in uno slancio che continua e si rinnova di istante in istante; ciò fa sì che non cadi nell'abitudine o in una fedeltà di aspettativa. Tende, inoltre, a istaurare un ordine definitivo che rafforza la dignità dell'uomo e la sua forma estrema, che corrisponde alla fedeltà dell'ultimo minuto, mostrando una stretta coerenza con la fede e il sacrificio. Ma il doppio volto della fedeltà si dispiega, nello specifico, nell'essere virtù del tempo, in rapporto con l'irreversibile e l'irrevocabile.

III. *La sincerità*

La sincerità è un imperativo quoddativo che dà valore a una condotta senza valore, è una virtù unica che «a sua volta ha la modestia per conseguenza e per compagna la giustizia; e forse non è in definitiva che un certo modo di amare»⁷². Jankélévitch sostiene che essa rappresenta tutte le virtù, e ha il merito di ricucire la scissione della coscienza, in quanto consente «il passaggio dal misto al puro, dalla cattiva alla buona coscienza e dalla menzogna all'innocenza»⁷³. In particolare, egli descrive tre forme della sincerità, congiunte al superamento della scissione: 1) l'accordo tra il pensiero e la parola 2) l'accordo tra la parola e l'azione 3) il difficile accordo con se stesso dell'io. Da questo punto di vista, la sincerità diventa sinonimo di purificazione (non di purismo) e la riconciliazione dell'anima con se stessa, che essa rende possibile, è il primo passo in tale direzione. La sincerità è strettamente connessa ad altre due virtù: l'umiltà e alla modestia.

IV. *L'umiltà e la modestia*

Mentre la sincerità è gnostica, l'umiltà e la modestia implicano sempre un'attesa, una speranza e un abbandono. Di queste due virtù, Jankélévitch pone in rilievo soprattutto la modernità in quanto sconosciute al mondo greco.

V. *La giustizia*

Jankélévitch non apprezza molto questa virtù perché tende a considerarla come un'istituzione, quindi qualcosa di statico, di impersonale e oggettivo, di individuale e sociale. Rispetto al tempo, la giustizia ignora l'irreversibile e l'irrevocabile, eccetto nel caso in cui deve prescrivere l'osservanza del primo ordine, cioè di quanto è stato stabilito. In particolare, essa tenta di immobilizzare il divenire, negando la sua vocazione al rinnovamento, dalla quale pure trae origine, poiché nasce da una ingiustizia, cioè dal rifiuto di leggi ritenute ingiuste. Nello spazio, invece, agisce una giustizia distributiva che «salvaguarda l'eguaglianza di principio di tutti gli agenti morali». Il suo limite, però, è quello di non dire niente circa la connotazione specifica dell'individuo, riducendolo a ente astratto e quantitativo. Resta di fatto che, in ogni sua forma, la giustizia mantiene il merito di conservare il valore, avanzando una protesta contro la violenza e l'egoismo, mostrando – attraverso questa funzione moderatrice – il suo legame col logos, traducendosi in un abbandono dei propri diritti anziché nel sacrificio dell'ipseità stessa. Tuttavia, per Jankélévitch, non si tratta più di un logos utilitario, ma di un *logos* onnilaterale:

Ciò che la giustizia espone è [...] una vocazione aperta e senza ritorno nell'infinito dell'altro, un logos onnilaterale che va dall'ipseità di ogni uomo, alla dignità infinita della persona, ma lo fa nella forma di una tale imperturbabilità, di un tale disinteresse, da non odiare né amare nessuno, e da rifiutarsi di accordare la minima preferenza a chiunque, anche all'altro⁷⁴.

Parafrasando le parole di Jankélévitch, la giustizia non è una cosa ma un rapporto, cioè una relazione mutualista che si esplica nel continuo gioco tra diritti e doveri. Con questo passo ci collochiamo oltre la giustizia, a metà strada tra essa e l'amore, senza il quale rischia di perdersi nel rigore pungente delle leggi. Sullo sfondo di queste considerazioni Jankélévitch avanza la proposta di una integrazione tra giustizia e carità in cui «da una parte la carità di oggi sarà la giustizia di

⁷¹ Jankélévitch, *Les vertus et l'amour*, vol. 1, p. 142, trad. it. cit., p. 132.

⁷² *Ivi*, p. 182.

⁷³ *Ivi*, p. 182.

⁷⁴ Vaccaro, *Ontologia e etica in Vladimir Jankélévitch*, p. 142.

domani», dall'altra «la gratificazione rinasce continuamente dal diritto dilatato» e «la giustizia irradia così intorno ad essa e non cessa di diffondere un alone di carità»⁷⁵.

VI. *L'equità, la tolleranza e il rispetto*

L'equità è una uguaglianza pneumatica che rinuncia ai propri diritti, mostrandosi capace di perdono. Di fatto, a differenza della giustizia, «fa accezione della persona piuttosto che del concetto»⁷⁶, «scopre che le persone non sono né eguali né ineguali, ma qualitativamente diverse»⁷⁷: si imbatte nel loro valore infinito in quanto *hapax* e si propone l'obiettivo di onorare l'universalità di cui sono portatori. Accanto all'equità c'è la tolleranza e il rispetto.

La tolleranza, in quanto tale, non implica l'apertura nei confronti dell'altro. Questa considerazione può suscitare una serie di aporie, perché lo stesso Jankélévitch ammette che si debba tollerare la menzogna; ma è possibile tollerare l'intolleranza? Sta di fatto che essa è un momento provvisorio che può aprirsi a una conversione radicale. Questo significa che non ogni tolleranza è buona, ma solo quella che sa riconoscere il messaggio dell'altro e la sua libertà: «è soltanto quando si tratta della libertà dell'altro che la tolleranza può mutarsi in amore»⁷⁸. In tal modo, consente una prima introduzione a quello che può essere definito il mistero della comunità umana, cioè il Noi (prima persona plurale).

Il rispetto, invece, è apertura nei confronti dell'altro, anche se non è esente da un limite, quello di implicare comunque una distanza dall'altro; una distanza che «non è gnostica, ma cieca, e anche estranea alla confidenza fraterna»⁷⁹. Ciò fa sì che esso resti un abbozzo del gesto amoroso, preferendo il Voi a scapito del Tu, che è sempre un passo in avanti rispetto alla freddezza impersonale della terza persona del Si :

Il rispetto distoglie lo sguardo dal Tu, di cui ha soggezione, e assume come suo interlocutore un Tu collettivo, un Voi, in cui si disperde l'effetto dell'allocuzione diretta alla seconda persona: «chi comincia col Voi non darà mai del 'tu'; l'uomo del rispetto è mal impegnato»⁸⁰.

VII. *Sulla soglia dell'amore*

Prima di soffermarsi sulla virtù dell'amore, Jankélévitch invita a evitare tutte le forme di riduzione che si possono attuare nei confronti del prossimo e che possono riassumersi nella parola «egoismo». In linea con questo proposito, ribadisce la necessità di non considerare il prossimo sotto la luce di un'astratta generalità. Il prossimo non è un tu in generale, ma è il te stesso – il Tu che mi sta materialmente di fronte – poiché solo esso tiene conto sia dell'alterità dell'*alter* sia dell'alterità che non è altro me-stesso. Proprio in rapporto a questo prossimo, si deve misurare la distanza tra la giustizia e l'amore (e l'ampiezza della conversione radicale dall'una all'altra).

Ma quali sono le caratteristiche dell'amore? Nell'amore, sono presenti due elementi: la bontà che ne costituisce la fonte e la carità che ne costituisce la permanenza. Esso si rivolge sempre alla seconda persona concreta, ma Jankélévitch evidenzia che il Tu ne incarna solo l'occasione concreta e non ne legittima una lettura esclusiva a vantaggio di un solo partner. Questo appunto è importante, perché mostra come in Jankélévitch il Tu abbia una funzione mediatrice, orientata verso una dimensione più ampia, cioè quella della comunità (il Noi):

Nell'amore di carità il paradosso miracoloso dell'Assoluto plurale trova il suo compimento. Questo amore è innamorato del genere umano [...] Questo Tu universale è il fondamento del Noi [...] e allo stesso modo il Noi, che è il paradosso dell'io al plurale, fonda la comunità d'amore tanto quanto fonda l'equità o la tolleranza [...] E' in esso stesso e per

⁷⁵ Jankélévitch, *Les vertus et l'amour*, vol. 2, p. 164.

⁷⁶ *Ivi*, p. 79.

⁷⁷ *Ivi*, p. 83.

⁷⁸ *Ivi*, p. 102.

⁷⁹ Jankélévitch, *Les vertus et l'amour*, vol. 2, p. 109.

⁸⁰ *Ivi*, p. 146.

esso stesso che il prossimo è amato [...] non è dunque la comunità che esplica fisicamente e motiva l'amore, ma all'inverso è l'amore preveniente che fonda la comunità⁸¹

⁸¹ Vaccaro, *Ontologia e etica in Vladimir Jankélévitch*, p. 149-150.