

UNIVERSITÀ DI MACERATA

ANNALI

DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

XXXVII

(2004)

ESTRATTO



MACERATA

DONATELLA PAGLIACCI

IL PRIMATO DELL'AMORE SULLA GIUSTIZIA.
L'IPOTESI DI VLADIMIR JANKÉLÉVITCH

*La charité, elle, est l'absolu commencement
e l'absolue terminaison, l'alpha et l'oméga*

V. JANKÉLÉVITCH, *Les vertus et l'amour*

1. NEL SEGNO DELLA RELAZIONE

AL cuore di un importante saggio sull'io e sull'altro, Gabriel Marcel, dopo aver provocatoriamente evocato una certa tendenza odierna degli uomini che rischiano di essere prede degli oggetti quasi fossero sonnambuli o vittime di un incantesimo, invita a riflettere su quella che ritiene la caratteristica fondamentale della persona, ossia la disponibilità. Con questo termine, com'egli stesso afferma, designa l'attitudine dell'essere umano «a offrirsi a ciò che si presenta e a vincolarsi in virtù di questo dono; o anche a trasformare le circostanze in occasioni, diciamo pure in favori; a collaborare così col proprio destino conferendogli il suo segno distintivo»¹. In una parola, per Marcel, occorre ripensare alla vocazione dell'essere personale, che è sempre una vocazione di relazione nel senso che, prosegue l'autore, «ciascuno di noi fin dall'origine si presenta agli altri ed a sé stesso come un determinato problema di cui le circostanze, quali che siano, non bastano a dare la soluzione».²

Se è vero che il rapporto con l'altro è un dato e un compito dal quale non possiamo prescindere,³ è altrettanto vero che l'amore, come sot-

¹ G. MARCEL, *L'io e l'altro*, [1941], ora in IDEM, *Homo viator. Prolegomeni ad una metafisica della speranza*, tr. it. di L. Castiglione e M. Rettori, Torino, Borla, p. 31.

² Ivi.

³ Su questo punto si osservi il recente contributo di Carmelo Vigna il quale tra l'altro afferma: "Nessuno può più pensare d'andare da qualche parte dove gli altri, in modo più o meno mediatico, non l'accompagnino. Stare insieme, sulla faccia della terra, è diventato un compito quotidiano. Nessuna muraglia può essere eretta da nessuno. Sicuramente il terzo millennio sarà ricordato per aver iniziato un tratto di questa storia, la storia della convivenza degli esseri umani *al plurale*, su tutta la terra. Questo lascia intendere, anche se in modo piuttosto elementare, l'inevitabi-

tolinea la Arendt, «possiede un insuperato potere di autorivelazione e permette una visione eccezionalmente chiara per discernere il *chi*, proprio perché è indifferente (fino al punto di disinteressarsi completamente del mondo) a ciò che la persona amata può essere, alle sue qualità e ai suoi limiti, come pure alle sue realizzazioni, fallimenti e trasgressioni».¹

In tal senso e in linea di continuità, almeno ideale, con questi pensieri, si possono apprezzare le considerazioni di Vladimir Jankélévitch, per il quale l'amore, e in particolare l'amore del prossimo, si impone come la sola cosa eseguibile da ciascun individuo, la sola che occorra fare necessariamente, la «sola che sia prescritta senza alcuna restrizione, la sola di cui l'assenza rende ogni sublimità falsa e vana, di cui la presenza rende ogni imperfezione perdonabile».²

L'audace percorso tracciato da Jankélévitch nel secondo tomo del secondo volume del *Traité des Vertus*, dedicato a *Les Vertus et l'amour*, si offre dunque come una via per esplorare, per dirla con Ricoeur, il linguaggio dell'amore e il suo rapporto con quello della giustizia,³ nella speranza di individuare proficui punti di intersezione dai quali la vita umana e sociale possa attingere solidi nuclei tematici per ridisegnare una più rassicurante rete di rapporti tra l'io e il tu.

«La giustizia sta alla carità come il negativo al positivo, come il chiuso all'aperto, come il buon senso conservatore all'invenzione creatrice o come il talento al genio».⁴ L'affermazione di Jankélévitch sintetizza e anticipa il senso del nostro breve intervento. L'analisi

lità di affrontare la questione del pluralismo; la quale si prolunga, in modo molto naturale, nelle questioni fondamentali della convivenza nell'epoca delle relazioni globali, cioè l'esercizio della libertà, il rispetto della giustizia e la custodia del bene" (C. VIGNA, *Libertà, giustizia e bene in una società plurale*, in C. VIGNA (a cura di), *Libertà, giustizia e bene in una società plurale*, Milano, Vita e Pensiero, 2003, pp. 3-4).

¹ H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, tr. it. di S. Finzi, Milano, Bompiani, 2003, p. 178.

² V. JANKÉLÉVITCH, *Les vertus et l'amour*, 2, *Traité des vertus*, II, [Bordas, 1970], Paris, Flammarion, 1986, p. 7. (D'ora in poi tutte citazioni tratte da *Les vertus et l'amour* si riferiscono esclusivamente al secondo tomo del secondo volume).

³ «Se l'amore è sicuramente un sentimento – e come tale ci tocca – l'amore *parla*, ma non parla come la giustizia; si direbbe che parli un'altra lingua» (P. RICOEUR, *Giustizia e amore: L'economia del dono*, tr. it., di S. Rostagno, «Protestantesimo», 49 (1994), n. 1, pp. 13-24, ora in D. JERVOLINO, *Ricoeur. L'amore difficile*, Roma, Studium, 1995, p. 136).

⁴ V. JANKÉLÉVITCH, *Les vertus et l'amour*, cit., p. 138.

di questo percorso originale e profondo, sul cuore di quella che Jankélévitch definisce l'etica dell'intenzione, offre interessanti spunti di riflessione che possono essere utilmente confrontati con altre indagini sul rapporto tra giustizia e amore.

La prospettiva di Jankélévitch, anche se non sempre riesce a mantenere il giusto equilibrio, raccomandato da Ricoeur, tra banalità ed esaltazione,¹ intende mostrare quale guadagno possiamo ricavare da un confronto tra amore e giustizia e permette di intercettare alcune figure tipiche della relazione intersoggettiva, come la tolleranza, il rispetto, la pietà, la misericordia e il perdono.

Ma ciò che costituisce l'evidenza più feconda, sottesa all'«importante, originale e multiforme»² opera di Jankélévitch, è la straordinaria capacità di percorrere le trame più profonde della vita umana, che viene guardata, direi quasi teneramente, nel suo essere immersa nel complicato orizzonte della temporalità, schiacciata dal peso dei propri doveri e afflitta dalle peggiori meschinità, ma percepita anche nella sua capacità di slanci ineguagliabili come il perdono e l'amore, dunque colta nella sua profonda dignità.

Al contrario della giustizia riparatrice che non ha intenzioni, perché si occupa piuttosto di restituire, rimborsare e indennizzare, l'amore prescinde da ogni qualità, difetto o debito dell'uomo e si rivolge a tutto l'essere, tale quale è, all'essere nella sua *ipseità*. Così, mentre la giustizia si presenta come ragione calcolante, il cui compito è quello di rimettere ordine, dare non più del dovuto, l'amore è tanto più ragionevole quanto più è folle: «L'aritmetica paradossale della grazia apre così una breccia nell'alternativa che è la legge della nostra finitezza».³

L'esito dell'itinerario disegnato da Jankélévitch, così profondamente sbilanciato in direzione dell'amore, potrebbe riassumersi

¹ «Parlare d'amore è troppo facile, o troppo difficile. Come non cadere nell'esaltazione o nella banalità emotiva? Un modo per aprirsi una via tra questi due estremi è prendere come guida, di un pensiero meditante la dialettica tra amore e giustizia. Per dialettica intendo qui, da una parte, il riconoscimento della sproporzione iniziale tra i due termini, dall'altra la ricerca di mediazioni pratiche tra i due estremi – mediazioni, diciamo subito, sempre fragili e provvisorie» (P. RICOEUR, *Amore e giustizia*, tr. it. di I. Bertolotti, Brescia, Morcelliana, 2000, p. 7).

² E. LEVINAS, *Fuori dal soggetto: Buber, de Waelhens, Jankélévitch, Leiris, Marcel, Merleau-Ponty, Rosenzweig, Wahl*, a cura di Francesco Paolo Ciglia, Genova, Marietti, 1992, p. 87.

³ V. JANKÉLÉVITCH, *Les vertus et l'amour*, cit., p. 167.

nella massima: «Se tutti gli uomini fossero amici la giustizia sarebbe inutile, ma se tutti gli uomini fossero giusti può darsi che avrebbero ancora bisogno di un po' d'amore». ¹ Giustizia e amore, nella loro irriducibilità radicale, definiscono dunque, secondo Jankélévitch, due diversi approcci al magmatico universo personale, ma in fondo svelano che solo una via è praticabile. Per uscire dall'*impasse* tra ciò che dobbiamo e ciò che vogliamo, possiamo contare solo su una via paradossale che rinuncia a comprendere per mettersi in ascolto della fragilità stessa dell'essere umano, quella che Jankélévitch chiama il paradosso irrazionale dell'impossibilità risolta. «Dobbiamo dunque scegliere tra amare senza regole e dare senza amore... – ma è qui il paradosso dell'amore che dona senza perdere ed anzi è tanto più ricco quanto più dona – così l'amore, prodigalità economa, raddrizza la ragione già distorta in retta ragione». ²

Sintetizzando l'analisi di questo testo è possibile individuare tre nodi essenziali: la definizione della virtù della giustizia, nel suo dispiegarsi nel tempo e nello spazio; quali rapporti possono aprire una breccia tra la rigidità della giustizia e la sommità dell'amore; il compimento dell'etica dell'intenzione, attraverso l'amore con tutto il corredo di conseguenze sul piano intersoggettivo. ³ Una rapida riflessione conclusiva cercherà di confrontare la prospettiva di Jankélévitch con altri approcci che propongono una lettura più costruttiva del binomio giustizia-amore.

2. LA VOCAZIONE DELLA GIUSTIZIA

Una prima importante dichiarazione concerne quella che Jankélévitch definisce come impossibilità di dedurre il *quod* dell'amore dal *quid* della giustizia, dove il *quod* costituisce, come osserva puntualmente Barthélemy, «l'effettività pura, metempirica; è l'avvenimento in cui culmina

¹ Ivi, p. 165.

² Ivi, p. 166.

³ Per ciò che concerne l'opera: essa è composta da tre volumi. Il primo volume è intitolato *Le seruiex de l'intention, Vertus et l'amour*. Il secondo volume: *Les vertus et l'Amour* è composto di due tomi, di cui il primo è composto da 4 capitoli: *De la vertu; Le Courage et la Fidélité; La Sincérité; L'Humilité et la Modestie*; il secondo è composto di due capitoli il primo *De la Justice à l'Équité*, il secondo dedicato esclusivamente a *L'Amour* che è il vero fulcro del *Traité des Vertus*, come mostrano le parole introduttive del volume in cui spicca il primato assoluto dell'amore definito appunto *acumen acuminis*, ed anche "la verità e la via di tutte le altre virtù" (*Les vertus et l'amour*, p. 7). Il terzo volume del *Traité* è infine dedicato a *L'Innocence et la Méchancheté*.

l'istante, in cui esplode il miracolo dell'inizio assoluto. Sfugge come tale al logos esplicativo. È per lui che lo spirituale fa irruzione nel mondo. Il quid è, all'opposto del quod, il rischio che minaccia lo spirito». ¹ In tal senso il *quod* dunque si sottrae a qualsiasi determinazione; esso è semplicemente «una risposta affermativa alla domanda *An*», una risposta che, prosegue Jankélévitch, «presuppongono, come loro fondamento, le domande senza risposta della scienza quiddativa; il no esoterico sottintende un sì esoterico, la nescienza si staglia su una scienza ovvia che è la quiddità non formulata del non so che». ² È così che Jankélévitch, osserva Levinas, parla il linguaggio di una «vita che ricomincia incessantemente e si rinnova ed in cui gli istanti 'che passano', non possono fermarsi, nel loro divenire, per farsi dare un nome e per farsi conoscere. Istanti della vita vissuta, istanti della durata! Paragonati alla realtà ben piazzata o ben soppesata – anche se fosse infinitesimale – che viene dalle Idee di una scienza, questi istanti sarebbero quasi nulla. Quasi nulla o 'non so che' che non può essere racchiuso all'interno dello schema rigido delle 'idee immutabili'. Dire di questo non so che, non richiede forse un nuovo modo di pensare e di parlare?». ³

Jankélévitch dunque formula tre preliminari giudizi sulla giustizia. Innanzitutto identifica la giustizia più che con una qualità con un'istituzione o logos. Ciò perché non essendovi nell'uomo saggezza sufficiente a dirimere le questioni personali, la Giustizia, imponendosi sull'ingiustizia degli uomini, si erge come giudizio di un'entità astratta e trascendente, verità eterna e immortale principio. ⁴ In secondo luogo ammette che la giustizia è una virtù individuale e sociale, personale perché designa una certa inclinazione soggettiva dell'uomo giusto e sociale in quanto è la virtù che, provvedendo alla tutela dei diritti della moltitudine, ha come referente principale la pluralità delle persone. ⁵ Essa inoltre è etica e speculativa, poiché la intende come «un modo d'essere dell'intelligenza più che una disposizione morale del carattere». ⁶

La riflessione sulla giustizia in Jankélévitch sembra giocare tra

¹ M. BARTHÉLEMY, *Le Traité des vertus de Vladimir Jankélévitch*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 56 (1951), p. 407.

² V. JANKÉLÉVITCH, *Il non so che e il quasi niente*, tr. it. di C. A. Bonadies, Genova, Marietti, 1987, p. 40.

³ E. LEVINAS, *Fuori dal soggetto*, cit., p. 88.

⁴ Cfr. V. JANKÉLÉVITCH, *Les vertus et l'amour*, cit., p. 10.

⁵ V. JANKÉLÉVITCH, *Les vertus et l'amour*, cit., p. 10.

⁶ Ivi, pp. 11-12.

due opposti, che fino ad un certo punto sono l'uno positivo, l'altro negativo, ma poi alla fine si rivelano entrambi negativi. Così, da una parte ritiene che vi sia la giustizia che definisce: legalità ipotetica, cioè l'astratta giustizia che si preoccupa di calcolare la giusta pena per l'errore commesso; dall'altra quella che descrive come legittimità categorica, con la quale intende la proibità, l'imparzialità, ovvero «una forma semplice e naturale dello spirito, un'abitudine di mirare giusto e di marcare l'ora giusta, senza anticipare né ritardare, senza esagerazione né ostentazione di nessun genere». ¹ Questa, pur essendo migliore della prima (tanto che Jankélévitch le riconosce la capacità di assegnare il *tono* alla cultura morale), non corrisponde ad un ideale morale, perché è ancora troppo rigida: usando una metafora musicale cara all'Autore, le manca «un po' di questa calorosa inesattezza che rende il suono impuro e lo arricchisce di armonia». ² In sostanza, per Jankélévitch la giustizia è sempre troppo lontana dall'umano «le manca di ubriacarsi come il perdono, con il vino dell'errore». ³

Il *quid* della giustizia dimora nel tempo e abita uno spazio, dove il tempo costituisce ciò di cui è possibile intuire il *quod* senza conoscerne il *quid*; e più propriamente «è l'effettività completamente pura, ridotta al solo fatto di divenire; in rapporto alla cronologia, l'inesprimibile 'c'è', di cui nessuno può dire nulla, deve essere interpretato così: 'diviene' e di conseguenza 'avviene' o 'sopravviene' – cioè in generale 'viene'». ⁴ Le determinazioni del prima e del dopo assumono in quest'ottica una designazione singolare per cui da un lato c'è il passato che «è, per il sapere, il deposito dei ruderi, dei rottami e dei depositi del divenire, e diviene un non-so-che solo nelle ventate del ricordo disinteressato» e, dall'altro, il futuro non è che una «effettività priva di determinazioni quiddative». ⁵ Non ci è dato sapere niente sull'avvenire sappiamo solo *che sarà* senza sapere *ciò che sarà*, ma questa incertezza, anziché rappresentare un ostacolo, costituisce la dimensione avventurosa del futuro. ⁶

¹ Ivi, pp. 12-13.

² Ivi, p. 13.

³ Ivi.

⁴ V. JANKÉLÉVITCH, *Il non so che e il quasi niente*, cit., p. 51.

⁵ Ivi.

⁶ «L'imprevedibile avvenire dell'avventura, di cui sappiamo solo *che sarà*, per il puro fatto della futurizzazione, senza sapere *ciò che sarà*, giorno di festa o giorno di lutto, giorno fasto o nefasto, questo avvenire è anfibolico com'è anfibolica l'evidenza equivoca del numero infinito, di cui non possiamo determinare se è pari o dispari, che è insieme pari e dispari, che non è né pari, né dispari. È il regime del socchiudimento che rende appassionante l'avventura» (Ivi).

Caratterizzandosi attraverso la 'secondarietà' formale e *quiddativa*, la giustizia si dispiega nel tempo, «perché la sua funzione è di conservare e di continuare, e nello spazio perché la sua funzione è di distribuire». ¹ Rispetto al tempo la giustizia reagisce alla durata-divenire, in nome della durata-perennità, ossia tende a neutralizzare il tempo; ² infatti, si preoccupa di ristabilire lo stato precedente all'atto ingiusto, in una parola si preoccupa di rimettere ordine, restituendo, attraverso varie forme di indennizzo, ciò che è stato tolto e ricostruendo ciò che è stato stravolto. Agisce così non perché lo stato antecedente fosse migliore di quello successivo, ma in nome della continuità e della 'tradizione'. ³ Questo è, tuttavia, l'errore della giustizia: cercare di cancellare il passato, perché non si può fare come se il passato non ci sia stato e di fatto, «rendere male per male, non è riparare, ma è raddoppiare il primo male con un altro male, aggiungere al male della colpa il male della punizione, che non lo cancella in niente». ⁴

Nei confronti del futuro la giustizia esercita un'azione di tutela attraverso il vincolo e la promessa, come se l'impegno o la parola data potessero costituire una sicurezza contro l'indeterminatezza del domani. ⁵ È questo il compito della giustizia contrattuale che non corregge, ma previene. Per certi versi, questo tipo di giustizia è anche peggio di quella penale, perché non si occupa delle persone, ma delle cose, degli affari, degli utili. La giustizia che veglia sull'egoismo astratto di un uomo, tutto preso dai suoi interessi, è la giustizia commutativa che rispetta lo stato di fatto dell'ingiustizia; questo genere di giustizia si preoccupa più dei rapporti legali che di quelli legittimi, ha come referente privilegiato l'equivalenza e, secondo Jankélévitch, fa in modo che non venga alterato l'ordine costituito, in modo che i ricchi rimangano ricchi e i poveri, poveri.

Così, la giustizia dei tribunali si preoccupa di stabilire la giusta punizione, senza accorgersi che è solo «la riparazione fittizia dell'irreparabile». ⁶ La sanzione aumenta l'onda di reflusso del male che finisce per assumere una «forma assurda, inutile e morale». ⁷ Questo è il destino della giustizia: essere stretta tra due mali, quello dell'inizio e quello della fine; il primo è quello che irrompe turbando il pacifico

¹ V. JANKÉLÉVITCH, *Les vertus et l'amour*, cit., p. 14.

² «La giustizia è il tempo puramente e semplicemente abolito» (Ivi, p. 19).

³ Cfr. ivi, p. 15.

⁴ Ivi, p. 22.

⁵ Ivi, p. 15.

⁶ Ivi, p. 23; anzi è proprio la punizione, prosegue Jankélévitch, a rendere la giustizia inefficace e stazionaria.

⁷ Ivi.

ordine esistente, per cui si è reso necessario l'intervento della giustizia, il secondo è quello che essa stessa ha prodotto.

La giustizia non riesce a riparare lo scarto tra sanzione e colpa; infatti, la punizione (pena fisica) e la colpa (avvenimento morale) sono assolutamente eterogenei, incomparabili e asimmetrici, per cui «la punizione non ripara la colpa, che può essere irreparabile, 'punisce' il colpevole». ¹ Di fatto nell'atto malvagio, come in quello buono, c'è ciò che Jankélévitch definisce *je-ne-sais-quoi*, un surplus che in questo caso riguarda l'esperienza personale del soggetto colpevole, una dimensione assolutamente impercettibile, pneumatica a cui non può accedere la fredda e calcolante giustizia. Quest'ineffabile proposizione *je ne sais quoi* contiene in sé tutto, come ripete nell'opera dedicata al *Je-ne-sai-quoi et le Presque-rien*; ² dice di un'assoluta inostituità che il *logos* non può ammettere e che nel caso del crimine, a qualunque livello venga commesso, ribadisce l'assoluta irriducibilità della vittima al carnefice.

Per ciò che concerne il rapporto della giustizia nello spazio, Jankélévitch adduce l'esempio della giustizia distributiva, che si fonda più sull'uguaglianza che non sull'equivalenza; questo genere di giustizia è già contenuta nella giustizia correttiva, proprio perché si preoccupa di salvaguardare un'uguaglianza di principio per tutti gli agenti morali. In tal senso non si tratta più dell'avere, ma dell'Essere. ³

La giustizia distributiva ha a cuore l'uguale dignità e rispettabilità delle persone e intende agire in modo da stabilire la giusta retribuzione del colpevole secondo il suo demerito; è sicuramente migliore della giustizia contrattuale, perché si interessa delle persone piuttosto che delle mercanzie; per un verso l'interesse della giustizia distributiva è tutto rivolto al reo, che non è una qualunque vittima espiatoria, ma una «libertà personalmente responsabile». ⁴ Così si presenta agli occhi di tutti un ulteriore volto negativo della giustizia, che trova nella condanna capitale il culmine della crudeltà e della insignificanza. L'esecuzione capitale, con tutto il barbaro corredo rituale che l'accompagna, in cui non vi è più alcun rapporto con la vittima che si intende vendicare, tiene conto solo della nuova situazione che si è venuta a creare a partire dal crimine. Si comprende in tal modo che

¹ Ivi, p. 26.

² V. JANKÉLÉVITCH, *Il non so che e il quasi niente*, cit., p. 241.

³ Cfr. V. JANKÉLÉVITCH, *Les vertus et l'amour*, cit., p. 33.

⁴ Ivi, p. 34.

il senso dell'uguaglianza non riguarda l'individuo, il colpevole, ma la sua relazione alle persone diversamente coinvolte nel reato da lui commesso.

La riflessione sulla giustizia distributiva consente anche di considerare lo stato originario dell'ingiustizia e la conseguente progressione negativa che da questa deriva. La giustizia, infatti, in quanto virtù reattiva e *secondaria*, «ha bisogno – afferma Jankélévitch – dell'ineguaglianza eccitante per innescarsi; è così che il delitto mette in movimento i meccanismi della macchina giudiziaria». ¹ Così, l'ineguaglianza determina una sorta di circolo vizioso che conduce ad un progressivo potenziarsi della disparità, si assiste ad una specie di processo di intossicazione, in cui, diversamente dall'umiltà e dall'amore, si determina una precipitazione progressiva verso l'abisso. Rispetto a questo vortice di egoismi individuali e di violenza, la giustizia, che non è in se stessa l'uguaglianza, s'impegna in un processo incessante per ristabilire un'uguaglianza imparziale e senza difetti. La giustizia non possiede in sé passione alcuna, essa non vuole né sollevare, né abbassare, agisce, ovunque se ne crei la necessità, in modo obiettivo e disinteressato. ²

L'uguaglianza, in verità, è più un'esigenza ideale che una realtà data. La disuguaglianza al contrario è un dato naturale, infatti, gli uomini sono radicalmente diversi dove questa eterogeneità concerne più l'avere che l'essere. Come ripete il comunismo, che per questo può essere considerato, avverte l'autore, come una forma di umanismo: «Le persone diseguali secondo l'avere, si uguagliano radicalmente secondo l'essere». ³ Ora, è proprio il riferimento all'Esse, in quanto ipseità, a salvaguardare la dignità ontica dell'essere umano. Infatti, nella sua essenzialità, la dignità umana non soggiace alle regole del più e del meno e il rispetto per l'altro dipende unicamente dal riconoscerne l'uguale identità umana. Vi sono però, purtroppo, anche degli individui che assegnano all'avere un primato sull'essere, nella misura in cui, annota criticamente Jankélévitch, «non sono che ciò che hanno». ⁴ Dunque la vera differenza tra gli esseri umani, a prescindere dalle loro errate convinzioni, non è l'essere, che anzi è

¹ Ivi, p. 141.

² Così, «Il diritto passa il suo tempo a ridistribuire e ad aggiustare le parti incessantemente disuguali a causa dell'accaparramento» (Ivi, p. 41).

³ Ivi, p. 45.

⁴ Ivi. Questa anomalia dipende dal fatto, secondo Jankélévitch, che «il loro *Ipse* è res o sostanza, cioè ancora cosa posseduta, ma non soggetto possedente» (Ivi).

«l'universalmente umano in ciascuno di essi»,¹ ma *les manières d'être*. Questo riconoscimento porta, a poco a poco, sulla strada dell'amore. Infatti, prendere atto che esiste «un'uguaglianza innata che accomuna gli umili ai potenti»² significa anche considerare che esiste un'intenzionalità costitutiva all'essere umano, che altro non è se non «volontà di volere».³ In questa direzione, l'amore più che una 'risorsa' dell'essere umano è l'essenza stessa dell'*Esse*. Ciascun individuo si trova a vivere, nella propria esistenza, dei momenti per così dire tragici, la minaccia costituita da grandi catastrofi o comunque il trovarsi in reale pericolo di morte, che assumono, tuttavia, un carattere rivelativo fondamentale, proprio perché mettono a nudo «l'assoluto dell'ipseità monadica».⁴

Dire che ogni persona scopre il proprio essere, la propria ipseità o quoddità, significa anche accettare che siamo in presenza di una infinità di assoluti, con pari dignità che sostano gli uni dinanzi agli altri, quotidianamente, in una parola si tratta di prendere atto che «il genere umano è paradossalmente un plurale di assoluti».⁵ Ed è proprio qui che si gioca l'incommensurabilità tra giustizia e amore, perché la giustizia egualitaria, virtù *quiddativa*, che ha il suo fondamento nel *quod* dell'ipseità, non è in grado di cogliere questo fondamentale paradosso. Jankélévitch, inoltre, passa in rassegna le ragioni della disuguaglianza umana, secondo l'aver, secondo l'essere ed anche secondo il fare.⁶ Se non vi sono né meriti né demeriti ad essere ciò che si è, vi sono tuttavia delle scelte, che dipendono dalla nostra volontà e che determinano di fatto la disuguaglianza. Certe decisioni, tuttavia, non sembrano *completamente* imputabili all'essere umano e di esse si occupa la giustizia, in quanto «istanza mediatrice che, attraverso la ripartizione proporzionale, ristabilisce tra le solitudini una relazione di sociabilità, e in questo spazio sociale, proietta l'invisibile disuguaglianza delle persone».⁷

La giustizia, dunque, confrontandosi con i peggiori impulsi dell'uomo e mantenendo sempre un atteggiamento imparziale, consiste in una ribellione razionale, contro le molteplici degradazioni dell'animo umano, violenza, istinto egoista, avidità.⁸ Così, non potendo attende-

¹ Ivi, p. 46.

⁴ Ivi.

⁶ In tal senso l'autore definisce l'uguaglianza secondo l'essere, come sostanziale, la disuguaglianza secondo l'aver, superficiale e la disuguaglianza secondo il fare, morale (Cfr. ivi, p. 52)

² Ivi, p. 49.

⁷ Ivi, p. 56.

³ Ivi.

⁵ Ivi.

⁸ Cfr. ivi, p. 57.

re il risarcimento ultraterreno, cerca di pareggiare i conti nel presente e dispiega la sua vera vocazione nella temporalità.¹ Si inserisce qui un'interessante puntualizzazione, perché Jankélévitch non solo ritiene che la giustizia sia lo stesso Logos, ma pensa anche che il suo compito sia di mediare tra gli istinti prevaricatori. Dunque le riconosce il merito di opporre agli impulsi passionali «l'istanza disinteressata del terzo», che, nella persona del giudice, rappresenta, come già sottolineava Aristotele nella sua *Etica Nicomachea*, il diritto incarnato.²

Questa terzietà della giustizia è totalmente e assolutamente irriducibile, non vi sarà mai un momento, in cui il terzo diverrà secondo.³ Così facendo, la giustizia impedisce che si possa creare un dialogo fecondo tra me e te, perché la seconda persona del dialogo è resa sempre terza, prossima, lontana, ma anche virtuale, astratta; nella giustizia non c'è nessun rapporto *vis-à-vis* e quindi si esclude la possibilità di creare un legame alterocentrico, un Noi da cui nasca la comunità.

Jankélévitch, dopo aver negato il carattere reciproco della giustizia,⁴ ne sottolinea anche il lato più oscuro, l'egoismo. In tal senso, ritiene che il *logos* egocentrico non sia in grado di cedere qualcosa di sé e tutto ciò che fa, lo fa solo per se stesso; in fondo si può parlare solo di un apparente altruismo del *logos* che in verità nasconde una terribile avidità. A coloro che credono che la giustizia sia innanzitutto correlazione, desumendo da questa 'relazione mutualista' anche una certa simmetria e identità tra diritti e doveri, Jankélévitch risponde che, in realtà, tutti possiedono dei diritti, tranne me; su questa irreciprocità tra diritti e doveri veglia il terzo. Così, sentenzia Jankélévitch: «Il vostro dovere e il mio diritto, sono per me indipendenti, e essi sono solidali soltanto per il testimone che dall'esterno li contempla l'uno e l'altro simultaneamente, e dall'alto considera il loro aggiustamento reciproco: perché l'armonia degli ingranaggi dei doveri e

¹ Ivi, p. 58.

² Cfr. ivi, p. 61.

³ «La persona della giustizia è la terza (...), la terza appunto e non l'intermediario della mediazione interposta tra due estremi del me e del te; la persona della giustizia non è la terza persona incaricata di riconciliare mediatamente due *partenaires* che si tengono il broncio, essa non è là per relazionare dei correlativi momentaneamente irrelativi; essa non è terzo discorsivo e provvisorio di cui la sola funzione sarebbe di condurre la prima persona verso la seconda» (Ivi, p. 113).

⁴ «La giustizia non è dunque più un movimento circolare, ma una vocazione aperta, e senza ritorno, sull'infinito dell'alterità» (Ivi, p. 62).

dei diritti non ha senso che in un'ottica speculativa o in una «scopia» contemplazionista».¹

La fredda ragione calcolante della giustizia tratta me e te come due esseri neutri, ma non è in grado di percepire la profonda dignità dell'essere umano che io sono.² Questa creatura ha, secondo Jankélévitch, il dovere dei suoi diritti. Il diritto crea l'obbligazione di esercitarlo, di mostrarsene degno e di essere all'altezza del proprio potere; ma non ha il diritto dei propri doveri, perché il dovere non dà diritto a niente. È dalla dignità, dal rispetto e dall'affermazione di me, verità della mia identità e del mio esserci, che nasce la responsabilità e mi impone dei doveri: «L'ipseità immanente e trascendente tutta insieme nello stesso soggetto, non è dunque solamente ciò che *io sono*, ma ciò che *ho*; la mia essenza morale la più intima rassomiglia a una specie di tesoro prezioso che mi sarebbe rivelato: questo *avere* che *io sono*, questo *essere* che *io ho* riassume tutto il mistero inesplicabile della mia responsabilità. L'ipseità è un fardello, il fardello del destino umano nella mia persona».³ Questo peso dell'ipseità nel suo mistero, che Jankélévitch definisce, come detto, Assoluto plurale, chiede una risposta che può essere data solamente compiendo un salto eccessivo per la giustizia, che dunque solo l'amore è in grado di realizzare.

La giustizia, rinunciando all'universale e adattandosi alle circostanze e ai casi della specie, è dunque la risposta insufficiente su cui l'amore marca il passo.⁴ Solo l'amore, infatti, non la giustizia, è in grado di portare questo carico rendendolo leggero, liberando la relazione, da tutti gli obblighi ed elevandosi fino al limite supremo della gratuità. L'amore, che Jankélévitch considera letteralmente «al di là della verità», è il solo a dare la giusta risposta al paradosso dell'assoluto plurale.

¹ Ivi, p. 68.

² Riportiamo di seguito una pagina emblematica e cruciale sulle nozioni jankélévitchiane di ipseità e alterità: «Io non sono un ego unico al mondo, ma non sono neanche "un altro" come gli altri, *un altro tra gli altri*, un altro anonimo tra gli altri, – cittadino, abbonato o contribuente: io sono, se non per i miei diritti, almeno per i miei doveri, centro prospettico dell'universo e debitore di un debito inestinguibile; il te e il me non sono né due casi particolari di una stessa coniugazione né due categorie astratte, ma due ordini eterogenei, due persone e due mondi: la prima persona ha tutte le responsabilità, la seconda tutti i diritti» (Ivi, p. 72).

³ Ivi, p. 75.

⁴ La giustizia «dimentica l'elemento [fondamentale] dell'alterità che, dall'uno all'altro, fa l'unicità di ogni me; [e] riconducendo i dissimili allo stesso denominatore rimane sorda e cieca alla loro eterogeneità» (Ivi, p. 86).

Esso, infatti, ha il potere di superare ogni elemento di contraddizione, in modo che le ipseità vengano restituite alla loro identità e dignità; nel legame d'amore, in cui sono coinvolte due ipseità incondizionatamente, viene eliminata la prospettiva del terzo che pretenderebbe di giudicare le ipseità in maniera imparziale. Il primato dell'amore fa scomparire anche l'inutile sacrificio della soggettività che, abbandonandosi alla sofferenza e al dovere, vorrebbe rinunciare ai propri diritti.¹ Vi sarebbero, tuttavia, a metà tra strada tra giustizia e amore, altre figure come l'equità, la tolleranza e il rispetto che, dissolvendo la rigidità della giustizia, spianano la strada allo scorrere fluido del fiume dell'amore.

3. INTERSEZIONI TRA GIUSTIZIA E AMORE

L'equità assume la veste dell'indulgenza, non guarda alla legge, ma al legislatore, non alla ragione del legislatore, ma al suo pensiero, non guarda l'atto, ma l'intenzione, in una parola si «sintonizza» sulla frequenza morale dell'interiorità, piuttosto che dell'esteriorità. L'equità, dunque, possiede il respiro che manca alla giustizia, perché «tiene conto di tutte le circostanze di un caso concreto per ottenere su questo caso la verità più generale e la più umana»,² cioè considera che c'è, oltre alla grammatica dell'atto, la semantica dell'azione che Jankélévitch, con una mutuazione dal lessico meteorologico, definisce come il contesto atmosferico e il clima psicologico, di quella che designa la grande avventura del colpevole, al quale è concesso il credito «di fare meglio e di divenire altra cosa».³

Nell'astratta e rigida logica della giustizia, che predica il dovere in maniera assoluta, «l'equità apre la prima breccia, la prima apertura nella quale si infilerà l'amore»,⁴ perché essa è in grado di scoprire, a differenza della giustizia commutativa e distributiva, che le persone qualitativamente diverse, sono degli 'assoluti' eterogenei che sfuggono a qualsiasi determinazione quantitativa (dare di più, o di meno, oppure la logica della colpa e della punizione). Nonostante questo slancio, l'equità non è ancora in grado di parlare il linguaggio dell'amore; pur essendo più *artista* della fredda e calcolante giustizia, essa pensa di risolvere la relazione con l'Altro nei termini di un rispetto nei confronti del suo essere unico e inimitabile, ma, dice Jankélévitch,

¹ Cfr. ivi, p. 75.

² Ivi, p. 79.

³ Ivi, p. 80.

⁴ Ivi, p. 82.

non è questo il punto. Di fatto, solo l'amore riesce ad andare verso l'Altro, come assolutamente diverso da noi, «solo l'amore compie questo miracolo di penetrare e di comprendere la persona estranea, di rendere prossimo il lontano e di presentificare l'assente».¹

La tolleranza non è una virtù minore, anzi essa costituisce un vero e proprio ambito problematico e, più propriamente, per Jankélévitch rappresenta una negatività senza contenuto positivo; un comportamento senza interiorità; una virtù ipotetica. Il tollerante coglie l'altro, come un essere opaco, che non si può né amare né comprendere, e che si è rinunciato a salvare; il tollerante abbandona il tollerato alla sua sorte. È una specie di sopportazione che non ha niente di morale e che semplicemente permette il coesistere, più o meno pacifico, tra individui diversi tra loro. La tolleranza è una tattica più che un vero rapporto di accettazione, in una parola permette una coesistenza senza cuore. Essa infine possiede un carattere ipotetico perché si rivolge sempre alle qualità dell'altro e non all'altro in quanto tale.

Certamente non ha senso parlare di tolleranza al di fuori della sfera morale. Basti pensare alle dimostrazioni matematiche o alle verità scientifiche, in cui è in gioco la nozione di verità, e a nessuno verrebbe in mente di invocare la tolleranza dinanzi ad un calcolo errato o ad una scorretta applicazione di un qualunque teorema.² E, tuttavia, dobbiamo ammettere, con Jankélévitch, che la tolleranza si porta dietro una serie di aporie. In primo luogo ci si chiede se, in nome della tolleranza, è giusto lasciare che uno sciocco continui a dire le proprie sciocchezze. Questo esempio pone un caso «di coscienza filosofica» che non deve in alcun modo essere trascurato o minimizzato e che anzi finisce per diventare un vero e proprio «conflitto metafisico», per cui si tratta di dover scegliere tra libertà e dignità della persona e verità.³ Le obiezioni sollevate sembrano trovare risposta solo uscendo dal terreno della tolleranza e provando a distinguere tra l'idea in sé di verità e la sua declinazione umana.⁴

In secondo luogo è lecito domandarsi se la tolleranza sia in grado di tollerare l'intolleranza. In questo caso la situazione è ancora più grave, perché, spiega Jankélévitch, quando la tolleranza si spinge fino a tollerare il proprio contraddittorio, «solleva un caso di coscienza

¹ Ivi, p. 84.

² In tal senso Jankélévitch ammette che il dogmatismo scientifico può essere anche più rigido di quello teologico (Cfr. ivi, p. 90).

³ Cfr. ivi, p. 91.

⁴ Cfr. ivi, p. 92.

quasi insolubile».¹ Per uscire da questo vicolo cieco la tolleranza deve, in qualche modo, scendere a patti e ammettere, in nome del 'male minore', che è necessario, talvolta, anteporre il rispetto per la persona alla coerenza verso se stessa. Quando è certa della propria verità, la tolleranza deve dunque aver fiducia nel processo umano e saper sostare dinanzi all'incomprensibile e contraddittorio dispiegarsi dell'ipseità. Di nuovo il discorso di Jankélévitch cade sul mistero irrazionale dell'assoluto plurale, che diviene il «fondamento metafisico della tolleranza».² La tolleranza finisce per assolvere una funzione sociale di tutto rispetto perché è un omaggio all'impenetrabile e insindacabile verità di cui ogni essere umano è portatore e, tuttavia, il suo maggior valore riposa nel suo superamento. Essa infatti non è che un momento provvisorio nella coesistenza tra gli esseri umani, uno stare in attesa del manifestarsi dell'amore.³

Il rispetto si trova ad un gradino più alto rispetto alla tolleranza, questo è attivo dove la tolleranza è passiva, è una dimensione a metà strada tra la negatività della tolleranza e la delicata positività dell'amore.⁴ Il rispetto, per certi versi, parla il linguaggio dell'amore, infatti, a differenza della giustizia, coglie l'essere nella sua realtà misteriosa. A questo livello si può parlare di mistero, mistero inquietante dell'angoscia, mistero accattivante del fascino, mistero allo stesso tempo attraente e ripugnante del rispetto che, designando uno stesso inafferrabile segreto, «riveste la persona di una specie di tunica invisibile».⁵ La capacità del rispetto di attingere alla dimensione misteriosa dell'essere umano lo fa andare oltre la giustizia e, tuttavia, soggiace ancora ad una certa ambivalenza che lo differenzia dall'amore. Esso infatti non si dirige all'ipseità dell'altro, anzi la sua natura è quella di stare sempre ad una certa distanza dall'altro. Incanto e distacco sono i movimenti contrastanti del rispetto. La coscienza dell'uomo rispettoso è sempre divisa tra un movimento di attrazione e di allontanamento dall'altro.⁶ Avere rispetto significa guardare all'uomo che incarna il valore, senza osare di somigliargli, alienarsi nell'altro «in attesa dell'assoluta prossimità».⁷

Il rispetto ha il suo polo attrattivo nell'alterità illimitata dell'altro,

¹ Ivi.

² Ivi, p. 96.

³ La tolleranza «permette a quelli che non si amano di sopportarsi reciprocamente, aspettando di potersi amare» (Ivi, p. 104).

⁴ Cfr. ivi, p. 106.

⁵ Ivi.

⁶ Cfr. ivi, p. 108.

⁷ Ivi, p. 109.

ne avverte l'apertura ma non osa varcarla, sosta dinanzi a «questa idra del Voi»,¹ senza avere il coraggio di avvicinarsi, senza pensare di farla diventare un Tu. Il rispetto ha dunque la fobia della prossimità. Il timore del rispetto fa sorgere un'altra domanda: quella sul prossimo e il lontano. Ammesso che la prossimità del prossimo non debba intendersi in senso topografico, ma pneumatico, avverte Jankélévitch, se essa designa il modo di essere di tutti gli uomini, questi non finiscono per essere tutti ugualmente lontani?.

Emerge dunque la questione circa il modo di intendere l'essere degli *Altri*, di colui che è *Egli*, perché è terza persona, impersonale e indefinito, senza volto, e il Tu che invece è l'altro, ma in quanto prossimo, colui che posso scorgere e vedere in volto. *Altri* designa, dice Jankélévitch «la vaga e vasta repubblica degli esseri senza volto e senza nome di battesimo, di cui la sola funzione è di essere più presto o più tardi di adesso, altrove che qui, altrimenti che così, altri che me». ² È proprio per questa indeterminatezza che, in fondo, Altri non è mai nessuno, non è un Tu che possa guardare in faccia, nessuno dunque che possa lottare ad armi pari con me ed è così destinato a divenire lontano, ed offrirci l'alibi per non assumerci i nostri doveri. Nell'universo di rapporti corti, in cui ciascuno si occupa solo della seconda persona dell'altro, la terza persona, terza rispetto a noi due, è sempre assente, assente non perché altrove, ma radicalmente, in nessun luogo.³

4. LA VIRTÙ DELLE VIRTÙ

La giustizia parla un linguaggio amorfo perché si rivolge all'altro impersonale e dunque a nessuna persona in particolare, mentre l'amore parla un linguaggio personale, il linguaggio della seconda

¹ Ivi, p. 111.

² Ivi, p. 123.

³ Questo è l'orizzonte in cui, secondo Jankélévitch, regna la giustizia, in cui l'*Egli* è propriamente terza persona, altro da te e da me, terza persona, secondo altro, «due volte altro da me; questo altro con esponente, questo altro dell'altro è di conseguenza sempre astratto» (Ivi, p. 130). Il *Tu*: è il vero prossimo, «cioè il primo non-me fuori di me, il più prossimo di me, e il più simile, che nello stesso tempo non sia me; il tu che è e si rivela prossimo nel senso superlativo del termine perché non è me stesso essendo in tutto come me, perché è l'«*instar mei*» senza essere me» ma il tu in generale non secondo una prospettiva astratta, ossia la seconda persona di chissà quale prima persona, ma unicamente la persona che è «tu» «unicamente nell'istante in cui io mi apro a lei» (Ivi, p. 128).

persona singolare, è dunque un dialogo tra due alterità nella loro ipseità. L'amore, quale compimento dell'etica dell'intenzione, appartiene ad un ordine diverso dalla giustizia, non si colloca sulla stessa linea, non si passa dall'una all'altro per progressione; anzi, giustizia e amore, per Jankélévitch, «obbediscono, essendo l'uno chiuso e l'altro aperto, a due vocazioni eterogenee e divergenti. Due vocazioni, e non due gradi sulla stessa scala».¹

Dopo aver cercato di smascherare gli errori del pragmatismo biologico, dei vari socialismi e anche del dogmatismo teologico, Jankélévitch ammette che occorre distinguere l'amore puro da quello impuro, anche se è soltanto una differenza fittizia, perché un amore che non sia puro non può neanche dirsi amore. Occorre infatti scoprire l'egoismo sotteso a quello che molti definiscono amore, dal momento che molta parte dell'altruismo non è che una forma di egoismo mascherato.

L'amore impuro è sempre relativo, relativo a qualcosa, è un tipo di amore che ama l'altro per *altra cosa* che non per se stesso; lo ama per delle ragioni particolari, la bellezza, l'intelligenza, la pietà. Ma allora obietta Jankélévitch, «il senso di questo amore non è contenuto nella persona amata; è altrove»;² in tal modo questo genere di amore è simile all'allegoria, ovvero «significa una cosa diversa da quel che dice»,³ ama qualcosa dell'altro e dunque è sempre interessato. Jankélévitch include in questo genere di amore anche l'amore di Dio. L'amore per Dio è una forma di egoismo, anzi è «l'egoismo ragionevole per eccellenza».⁴ Dio, infatti, non essendo un altro tra tanti, ma l'altro in quanto tale, perché assolutamente e incomparabilmente non solo altro, ma oltre me, non può essere considerato alla stessa maniera di come considero gli altri che incontro nella mia strada. Egli è un ineguagliabile altro, un assolutamente-altro, al quale non possiamo rapportarci in maniera ordinaria. L'amore per Dio non è un amore comune, ma una amore che ci cambia la vita, un amore che è conversione.⁵ Amare Dio, perché è Dio, significa amarlo perché è onnipotente, immutabile, eterno, ma allora non è un amore senza ragioni! Si ama Dio amando gli altri, amando il prossimo che è più

¹ Ivi, p. 148.

² Ivi, p. 214; tr. it., di E. K. Imerciadori, *Trattato delle virtù*, scelta a cura di Francesco Alberoni, con una Introduzione di Roberto Maggiori, Milano, Garzanti, 1996, p. 185 (Si tratta di una scelta di testi che traduce di questo secondo tomo solo due capitoli di cui il secondo non completamente).

³ Ivi, p. 214; tr. it., p. 185.

⁴ Ivi, p. 197.

⁵ Ivi, p. 199.

vicino a me, ma anche quello che non conosco direttamente, che è più lontano da me. Amare Dio significa prendersi cura del prossimo, soddisfare i suoi bisogni, soccorrerlo nelle sue necessità, perché «l'esistenza stessa di tale prossimo è proprio il mistero gratuito e per così dire soprannaturale».¹

L'amore puro, invece, non ama per interesse, ama senza ragioni e se mai «le ragioni gli 'vengono dopo': è questo 'l'ordine del cuore', quell'*ordo amoris*»,² che dobbiamo rispettare e attuare. Secondo Jankélévitch, l'amore puro è Assoluto, nel senso che l'amore come l'Assoluto «non è mai 'in quanto che', ma sempre totalizzante, avvolgente e indivisibile»;³ è rivolto alla «santità dell'altro, in quanto altro, cioè la soprannaturalità dell'ipseità estranea. Ossia al puro e semplice fatto della secondarietà della seconda persona», con cui si definisce «l'irragionevole ragione dell'amore umano».⁴ L'amore puro, infatti, è assolutamente disinteressato, ama l'altro non per i suoi meriti, ma proprio nella sua essenza e alterità. L'altro a cui si rivolge l'amore è un altro qualunque che viene amato a prescindere da qualsiasi determinazione e senza alcuna ragione, né positiva, né negativa, è un semplice altro che «incarna il puro mistero del Tu, il mistero prossimo e lontano tra noi; questo altro in effetti non è un 'autre-moi-même', ma un *autre que moi-même*».⁵ Questo altro al quale si rivolge l'amore puro è sempre la seconda persona del Tu.⁶ Non seconda nella scala numerica ma «il primo non-me fuori di me, il più prossimo di me, e il più simile, che nello stesso tempo non sia me».⁷

L'amore puro deve essere preservato da qualsiasi contaminazione che vorrebbe giustificare l'amore per l'altro come una estensione dell'amore di sé. Infatti l'intenzione amorosa non è un calcolo, in cui io sono presente a me stesso e misuro, sulla base del mio amor proprio, l'amore che devo corrispondere all'altro, e nemmeno «uno sforzo di immaginazione ogni volta rinnovato, ma uno slancio semplice di tutta l'anima».⁸ Arrendiamoci all'evidenza, ci esorta Jankélévitch «solo l'altro può essere amato per *amore di se stesso*».⁹ Si tratta con ciò di smascherare l'ambiguità sottesa nell'affermazione dell'altro

¹ Ivi, p. 209; tr. it., p. 180.

³ Ivi, p. 213; tr. it., pp. 184-185.

⁵ Ivi, pp. 207-208 [qui si preferisce una trad. personale].

⁶ L'amore puro non può che indirizzarsi alla seconda persona «senza la quale sarebbe un nome vuoto e un concetto astratto» (Ivi, p. 174).

⁸ Ivi, p. 225; tr. it., p. 195.

² Ivi, p. 217; tr. it., p. 187.

⁴ Ivi, p. 213; tr. it., p. 185.

⁷ Ivi, p. 128.

⁹ Ivi, p. 226; tr. it., p. 195.

nel senso di *altro me stesso*, su cui riposa anche la regola d'oro e il comandamento dell'amore del prossimo. Amare l'altro come un *altro me stesso*, infatti, è solo una forma camuffata di egoismo. Il prossimo che si incarna nella seconda persona della relazione deve essere considerato solo come un altro-che-me e non un-altro-me, è proprio la sua alterità radicale e irriducibile a salvarlo dall'egoismo dell'io. Dice Jankélévitch, dire 'un altro me stesso' non è soltanto un modo di dire, è un paradosso. Così, dire un «*autre Je*» significa accostare tra loro due parole, ma in sé non è che «un perfetto non senso e un'impensabile assurdità».¹

Viene in tal senso capovolta la questione dell'analogia e l'avverbio *come* non segna il progressivo processo di avvicinamento all'altro, ma piuttosto il vertice dell'egolatria.² Considerare l'altro *come* un altro *me* significa pretendere di moltiplicare il mio essere nell'altro, ma la verità che «io sono il solo ad essere me»;³ dunque dire amo l'altro *come me*, non è che una pseudo-idea, una rappresentazione confusa, un *flatus vocis*. La strada che l'amore ha da percorrere è un'altra: non amare l'altro muovendo dall'amore per se stesso, ma cominciare dall'amore incondizionato per l'altro in quanto tale, a prescindere da qualsiasi determinazione. L'amore puro nella forma estrema del proprio dispiegarsi «non tollera dei compromessi tra il sì e il no, non più di quanto la certezza matematica tolleri il dubbio o il più o meno. È purezza al cento per cento».⁴ Solo questo genere di amore totalizzante è in grado di preservare l'essere dell'altro, nel suo mistero trasparente e impenetrabile che si offre alla nostra passione.⁵ In tal senso l'amore viene anche definito come «la legittimità di ogni

¹ Ivi, p. 191.

² Jankélévitch capovolge, in tal modo, anche l'impianto ricoeuriano descritto in *Sé come un altro*, in cui Ricoeur, dopo aver assimilato l'husserliana trasposizione analogica, emblematicamente dichiara: «La somiglianza, fondata sull'appaiamento di carne a carne, viene a ridurre una distanza, a colmare uno scarto, là stesso dove esso crea una dissimmetria. Questo significa l'avverbio *come*: come me, l'altro pensa, vuole, gioisce, soffre. Se si obietta che la trasposizione di senso non produce il senso alter dell'alter ego, ma il senso ego, bisogna rispondere che le cose stanno proprio così nella dimensione gnoseologica» (P. RICOEUR, *Sé come un altro*, tr. it. di D. Iannotta, Milano, Jaka Book, 1993, p. 451).

³ V. JANKÉLÉVITCH, *Le ventus et l'amour*, cit., p. 191.

⁴ Ivi, p. 233.

⁵ «La purezza diafana, la purezza lustrale dell'amore appare dapprima nella visione globale e indivisibile che si dà dell'ipseità amata e nel valore infinito che questo gli attribuisce; in seguito nel suo rifiuto di fermarsi a metà strada. Un amore

legalità (...) si tratta d'altro che di una semplice legge d'interesse, o di una nuova 'chiave dei sogni amorosa', di una ermeneutica dei simboli emozionali»,¹ si tratta appunto di amare senza condizioni, senza limiti, indipendentemente dai meriti o dalle qualità dell'altro e senza calcoli aritmetici, amare e basta.

L'amore puro è tutto o niente, è amore che si rinnova continuamente, non conosce gradualità e proprio per questo realizza sempre una rottura, un salto, che segna la discontinuità di ogni istante rispetto al passato, l'amore è sempre nuovo inizio; viene così da Jankélévitch esclusa qualsiasi forma di gradualità o gradazione nell'amore: «l'amore comincia con l'amore»,² il che significa che non si apprende ad amare, che la perfezione non deriva dal perfezionamento, che non tollera compromessi, che non accetta condizioni, che non seleziona. L'amore puro, quindi, a differenza della giustizia, non è mai secondo, non nasce per correggere, non cede a compromessi, non scende a patti, non vuole la distanza con l'altro anzi, «esclude altresì ogni pretesto, ogni scappatoia, ogni distinguo sofisticato, ogni scusa fuori luogo quanto all'oggetto del suo amore».³

L'amore puro è totalizzante ed esclusivo, infatti, non soltanto «ama tutto il suo amato, ma non ama che lui solo: non ama l'amato con qualcos'altro, ma l'ama esclusivamente: è un Altro che scaccia per lui tutti gli altri e che diventa il centro del mondo».⁴ L'amore puro ama fino alla morte; non accettando condizioni, esso, infatti, non può nemmeno concepire limiti nell'ordine temporale. È dunque l'amore di un'ipseità, che non è una qualità tra altre qualità, ma «rappresenta l'essenza formale e indeterminata in cui l'ecceità in ciò che ha di unico coincide con l'universalità in ciò che ha di più generale».⁵

L'amore è il rapporto di due persone libere, non una forma allargata di umanitarismo. L'amore non accetta l'intrusione del terzo, è una relazione immediata del te e del me. L'amore riguarda «la diade amorosa che è la coppia di eterogenei e il plurale più semplice dopo la monade».⁶ Questo altro dell'altro non è altro *in sé*, ma solo in relazione a me. L'amore puro non ha bisogno della reciprocità: «tutta l'essenza dell'amore è di amare! L'amore non consiste nell'essere amato,

imparzialmente articolato, che ama questo e detesta quello, quest'amore non è un autentico amore» (Ivi).

¹ Ivi, p. 219; tr. it., p. 189.

³ Ivi, p. 233; tr. it., p. 201.

⁵ Ivi, p. 244.

² Ivi, p. 231; tr. it., p. 199.

⁴ Ivi, p. 235; tr. it., p. 203.

⁶ Ivi, p. 303.

ma nell'amare»,¹ ma non è l'amore dei libertini, perché è sempre l'amore della seconda persona, dell'altro nella sua ipseità. L'amore dunque non chiede di essere ricambiato e tuttavia nell'amore reciproco si compie «la coincidenza più miracolosa che si possa sognare».²

5. «DILIGE ET QUOD VIS FAC»

Le parole conclusive di questo libro sono lucidamente eloquenti quanto quelle dell'inizio. Ripetendo la massima agostiniana *Dilige et quod vis fac*,³ Jankélévitch ammette che tutto trova lì il suo senso: «il resto è secondario, indifferente, aneddótico... È così che all'emergere dei pericoli mortali della lotta clandestina, le difficoltà della vita appaiono nella loro insignificanza e vanità derisoria».⁴ Un'ultima suggestiva immagine sintetizza ed esprime l'irriducibilità pensata da Jankélévitch tra amore e giustizia: «Il poligono angoloso coincide 'alla fine' con la curva graziosa della circonferenza. Come questo poligono la giustizia spezzata s'inscrive nell'infinito dell'amore. Solo l'amore assume una durata intensiva, e di seguito una fedeltà creatrice che ispira confidenza».⁵

Potrebbe essere utile a questo punto lanciare una provocazione alla prospettiva descritta da Jankélévitch utilizzando talune considerazioni svolte da Ricoeur, per ricavarne un modello utile alla dimensione comunitaria. Se proviamo, infatti, a seminare il terreno fertile dell'amore, che è in grado di istituire un legame così speciale tra l'io e il tu con il germe della giustizia, potremmo raccogliere frutti utili per l'intera vita sociale.

In questa direzione Ricoeur, infatti, dopo aver cercato, testualmente di «opporre globalmente la logica della sovrabbondanza tipica dell'economia del dono all'opposta logica dell'equivalenza, che vedo invece illustrata dalla nostra idea di giustizia»,⁶ propone due vie praticabili. La prima, nella quale ricerca la convergenza tra i due principi, consiste nel «fare dell'amore il motivo profondo della giustizia, e della giustizia il braccio efficace dell'amore, diventando la giustizia il *relais* dell'amore, la sua immagine quotidiana, la sua

¹ Ivi, p. 309.

² Ivi, pp. 307-308.

³ In *Io. Ep. tr.* 7,8. Si noti in realtà che Jankélévitch propone una propria versione della massima agostiniana, senza peraltro citare la fonte: «*Ama, et fac quod vis*» (Ivi, p. 351).

⁴ Ivi, p. 351.

⁵ Ivi, p. 138.

⁶ P. RICOEUR, *Giustizia e amore: L'economia del dono*, cit. p. 135.

versione prosaica». ¹ La seconda, più sbilanciata, vorrebbe mettere «l'accento sul carattere sovversivo dell'amore in rapporto alla giustizia, e cercare di imprimere sulla nostra pratica della giustizia il marchio di questo carattere sovversivo». ² La tensione dell'amore, così come viene descritta da Jankèlèvitch, in cui il massimo dello slancio coincide con l'ottimo, indica alla giustizia la direzione da imboccare e l'amore diventa virtù conduttrice delle cose umane. ³

Del resto, bilanciando amore e giustizia, è possibile disegnare un percorso fecondo per la dimensione antropologica e la vita pratica. È questa anche la strada intrapresa recentemente da Alici il quale, con mirabile lucidità, sintetizza la questione in questi termini: «Il primato dell'amore, fondato sulla sua costitutiva capacità d'intercettare il bene, deve poi lasciare alla giustizia il compito di disciplinare la convivenza nei termini imperativi del dovere, riservandosi, però, la possibilità di una ripresa critico-oblativa, quando la norma giuridica diventa cieca di fronte a questioni troppo specifiche per essere generalizzabili e rischia di chiudersi nel vicolo cieco del formalismo». ⁴

Il modo seguito da Jankèlèvitch per descrivere la dialettica tra giustizia e amore somiglia al ritmo alternato con cui si disegna un mosaico nel quale spicca il singolare effetto delle linee spezzate. Così, infatti, per un verso la veduta d'insieme consente di guardare la relazione tra alterità differenti come un evento unico, non programmabile e non legato a meccanismi preordinati o a calcoli utilitaristici, offrendo non pochi motivi di riflessione anche per coloro che, a diverso titolo, operano in ambiti istituzionali e, tuttavia, non risponde pienamente all'esigenza, oggi avvertita in maniera sempre più urgente, di trovare risposte efficaci, coerenti e traducibili in pratiche di vita, affinché, per dirla con Jankèlèvitch, l'*altro* non rimanga un indefinito, senza volto, indeterminato, essere escluso da qualunque relazione con me, ma possa aspirare ad essere amato, protetto, curato, rispettato nella sua ipseità, così come ci si prende cura della seconda persona della relazione duale io-tu. ⁵ Per tale guadagno occorrerà, più opportunamente, attingere a quel patrimonio culturale e filosofico che s'impegna nella definizione di progetti in cui la relazione tra amore e giustizia

¹ Ivi, p. 147.

³ Cfr. V. JANKÉLÉVITCH, *Les vertus et l'amour*, cit., p. 352.

⁴ L. ALICI, *Il terzo escluso*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2004, p. 155.

⁵ Cfr. P. RICOEUR, *Sé come un altro*, cit., pp. 291-292.

sia vissuta anche all'interno della mediazione istituzionale e posta al servizio tanto della dignità della persona umana, quanto della convivenza civile.