UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI

"FEDERICO II"

DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI

DOTTORATO IN

SCIENZE FILOSOFICHE

XXXIII CICLO

Curriculum di Filosofia

LE VICISSITUDINI DELLA COSCIENZA NELLA FILOSOFIA DI VLADIMIR JANKÉLÉVITCH

TUTOR

Prof. Felice Ciro Papparo

COORDINATORE

Prof. Domenico Conte

CANDIDATA

Dott.ssa Rossella Gaglione

Anno accademico 2019/2020

Spine dolorose nella presa di coscienza,

lì passa la vita corrente.

Non resta che scintillare.

(‘*Il pensato del giorno’* di Alessandro Bergonzoni,

La Repubblica, sabato 3 aprile 2021)

Ci teniamo in equilibrio,

Dio solo sa a prezzo di quali acrobazie,

su un pericoloso strapiombo.

(V. Jankélévitch, *Da qualche parte nell’incompiuto*)

Perché la vita continui a essere vivibile,

è sempre meglio non approfondire le cose.

(V. Jankélévitch, *Il non-so-che e il quasi-niente*)

INDICE

Introduzione: *La coscienza presa "per la coda"*……p. 7

1. Materiali preparatori alla Teoria della coscienza

1.1. Su alcuni temi da *L'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*……..p. 12

1.2. *«…guardarsi senza respirare?»: il bilico della coscienza*…….p. 57

1.3. *Penelope o dell'Ironia*…… p. 113

Intermezzo I: ***Il primo mistero filosofico: il tempo***……... p. 155

- *Patico-patetico*……. p. 175
- *Ulisse o la nostalgia*……. p. 180
- *La vita socchiusa*…….. p. 187
- *L'invidia degli angeli*……... p. 196
- *La noia, ovvero la coscienza bulimica*……. p. 199

2. ***Co-scienza*** **tra ontologia e gnoseologia**

2.1. *À peine…ou «toujours sur le bord»*……...… p. 206

2.1.1. *La morte : «une brèche dans l'empirie»*……... p. 215

2.1.2. *Mourir en survivant ? Une pointe sur un point*……. p. 237

2.2. Quando il cuore *manca*…
Annotazioni a margine del *je-ne-sais-quoi*…….…… p. 246

2.2.1. *Il "luogo" del non-so-che*……. p. 256

2.2.2. *Intravvedere – intravivere*……. p. 262

Intermezzo II: Coscienza (è/e) morale…….. p. 277

- *«Le mystère de l'unique en deux»: la genealogia dell'Io*…….. p. 282

- *La coscienza coscienziosa*…….. p. 285

3. Coscienza e l'Altro/Alterità

3.1 *Tra i* détours *della coscienza (morale)*……..… p. 299

3.1.1. *Fobia del contagio*…….…….…….. p. 303
3.1.2. *Alcolismo costitutivo: tra Spirito e Carne*……... p. 311
3.1.3. *Idra, ovvero la coscienza mostruosa*……... p. 314
3.1.4. *Come il ragno la tela: l'uomo secerne menzogna*……... p. 322

3.2. *Amore, ovvero il filo di Arianna*……. p. 337

3.2.1. *«Parce que c'était lui»*…….. p. 343

3.2.2. *Mourir d'amour pour lui*……... p. 349
3.2.3. *Gli ostacoli dell'amore*…….. p. 354

Conclusioni: *Un piccolo giardino di verità*…….. p. 363

Bibliografia jankélévitchiana……... p. 381

Bibliografia su Jankélévitch……. p. 384

Altri testi citati……..... p. 400

Sitografia…….. p. 404

INTRODUZIONE

La coscienza presa "per la coda"

[…] de quo consultus, an esset
tempora maturae visurus longa senectae,
fatidicus vates «si se non noverit» inquit.[1]

«E così, se anche continuassi a discettare sull'amore per un anno intero, potrei solamente sperare di riuscire ad afferrarne il concetto "per la coda"».[2] In questi termini si esprime Roland Barthes in uno dei suoi *frammenti amorosi*, dall'eloquente titolo *«Voglio capire»*. Scissa tra il desiderio di restituire l'esperienza d'amore e la consapevolezza che il *proprio* dell'amore è un *improprio dell'enunciato, l'opera(zione)* barthesiana è attraversata dall'idea che quando si cerca di *parlare d'amore* ci si trova sempre *nel posto sbagliato, che è poi il suo punto più in vista*;[3] a maggior ragione – aggiungo io – quando si parla di coscienza.

Ho scelto di riprendere queste significative espressioni di Barthes perché mi sembra chiariscano molto bene le difficoltà incontrate nel tentativo di avvicinarsi ad una materia così intricata come quella della coscienza – che pure ci tocca da vicino, fino *quasi* a coincidere con noi –; avendo peraltro, come ambito di indagine, la filosofia di Vladimir Jankélévitch, una *filosofia aerea*,[4] che sposta sempre più in là la linea dell'orizzonte di ricerca, fino a quando *diventa*

---

[1] Ovidio, *Metamorfosi*, III, vv. 346-348.
[2] Roland Barthes, *Frammenti di un discorso amoroso*, Torino, Einaudi 2012, p. 43.
[3] *Ibidem*. L'autore aggiunge: «dice un proverbio cinese: "Il punto più in ombra, si trova sempre sotto la lampada"». (*Ibidem*).
[4] Vladimir Jankélévitch e Béatrice Berlowitz, *Quelque part dans l'inachevé*, Paris, Gallimard, 1978; tr. it. Valeria Zini, *Da qualche parte nell'incompiuto*, Torino, Einaudi, 2012, p. 11.

assolutamente impossibile andare oltre,[5] e non resta perciò che rimanere *muti di fronte all'irriducibile*.[6]

Forse nell'indagare la coscienza bisognerebbe anzitutto – per seguire Roland Barthes – *scindere l'immagine,* quindi *disfare l'io, organo superbo della disconoscenza.*[7] Ma cosa rimane di una *coscienza smembrata*? C'è il rischio che, messa sul lettino da chirurgo e vivisezionata, della coscienza non resti più niente. Come *pensarla*, dunque? Ma soprattutto come intenderla? Come *(di)spiegare* ciò che per sua natura *si piega e si ripiega indefinitamente* e che *eccede*, col suo stesso *incedere*, la pratica linguistica? E cosa dire, di questo fiume in piena, che trabocca al di là del *pensato* (e perciò del *detto*)?

Questi e altri interrogativi animano la mia tesi, il cui intento – che si rivela essere anche una sfida, tutta giocata sul limite impalpabile tra sé e se stesso, ma pure sulla linea di confine tra l'Io e l'Altro – è anzitutto quello di ragionare sulle – e seguire le – declinazioni della tematica coscienziale, così come emergono dalla lettura dei testi jankélévitchiani, senza mai tradire, però, la fluidità propria del dominio psichico, indissolubilmente legata a quella del divenire temporale.

Al fine di ricostruire in maniera puntuale le idee di Jankélévitch a proposito della coscienza, e per restituire fedelmente il suo pensiero, ho deciso di procedere con un'analisi rigorosa e metodica, che fosse il più possibile ancorata a quella testualità, talvolta articolata, che caratterizza e distingue le sue opere. Il primo capitolo prevede, infatti, anzitutto un'indagine serrata di tre testi che seguono un preciso ordine cronologico – ordine che corrisponde anche imprevedibilmente ad

---

[5] *Ibidem*. Mi sembra che Jankélévitch condivida con Roland Barthes la stessa difficoltà di configurare l'amore (come pure – sul versante jankélévitchiano – la musica, il tempo, la libertà, l'innocenza, l'effettività, Dio…e a maggior ragione la coscienza stessa) ma anche (anzi soprattutto) l'inquietudine quando «dopo aver girato a lungo tutt'intorno le parole, averle scavate e triturate, aver esplorato le loro risonanze semantiche e analizzato i loro poteri allusivi, la loro potenza d'evocazione» si rende conto che «la verità è [solo] un'utopia dogmatica». (*Ibidem*).

[6] Ivi, p. 13.

[7] R. Barthes, *Frammenti di un discorso amoroso,* cit., p. 44.

un'evoluzione teorica della tematica coscienziale –:[8] la tesi di dottorato di Jankélévitch, datata 1933 (nelle sue due parti – *l'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling* e *Valeur et signification de la mauvaise conscience* – ciascuna esaminata in un paragrafo del primo capitolo) – è stata individuata come sorgente di indagine, perché è proprio in quella circostanza che il filosofo inizia a confrontarsi con questo *spinoso* tema –, e *L'ironie ou la bonne conscience*, di qualche anno più tardi. [9]

Il confronto con Schelling e con la sua filosofia positiva mi sembra utile non tanto per comprendere i termini in cui Jankélévitch interpreta la filosofia schellinghiana o per mostrare l'evidente maturità della sua singolare lettura – nonostante la giovane età –, quanto piuttosto perché permette di rilevare alcuni spunti concettuali che sono le *fondamenta* (e in qualche misura, i *fondamenti* anche) sui quali si ergerà l'intera architettura teorica della coscienza jankélévitchiana – anche se l'autore, di origine e di cultura ebraiche, rifiuterà, e con fondatissime ragioni, *dopo il disastro del nazismo*, di occuparsi di filosofia e musica tedesche.

La tesi complementare è invece un esempio lampante di come il filosofo francese sia riuscito a distaccarsi teoreticamente dalla Coscienza trascendente di Schelling per riflettere sulla coscienza umana (*troppo umana*), con le sue caratterizzanti idiosincrasie, gli impenetrabili coni d'ombra, le inevitabili insidie: dall'analisi di questo testo sarà estrapolata una primissima definizione della coscienza e sarà pure possibile comprenderne alcune importanti dinamiche interne, facendo luce sulla distinzione (che ci immette immediatamente in ambito morale)

---

[8] Ciascun testo è esaminato in un singolo paragrafo del primo capitolo, che ho volontariamente evitato di suddividere in sottoparagrafi per dare unitarietà alla trattazione analitica che segue (in questa prima parte della tesi) in maniera puntuale l'*andante* testuale.

[9] V. Jankélévitch, *L'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, Alcan, Paris, 1933, rist. anast., l'Harmattan, Paris, 2005. *Id., La mauvaise conscience*, réed. de *Valeur et signification de la mauvaise conscience* (1933), Librairie Felix Alcan, Paris, 1939; tr. it. di Domenica Discipio, *La cattiva coscienza*, Dedalo, Bari, 2000. *Id., L'Ironie ou la bonne conscience*, Paris, Flammarion, 1964; tr. it. di Fernanda Canepa, *L'ironia*, Il melangolo, Genova, 2003.

tra *cattiva* e *buona* coscienza; quest'ultima, poi, sarà indagata più nel dettaglio seguendo la disamina sull'ironia compiuta da Jankélévitch nel suo testo del 1936.

La struttura del presente lavoro di ricerca prevede due *intermezzi* di carattere propedeutico-didascalico, che approfondiscono questioni cardine della filosofia jankélévitchiana: il primo si occupa del *tempo*, delle sue caratteristiche e delle modalità con cui l'uomo *lo abita* (interlocutore ideale, in questo caso, è ovviamente Bergson); mentre il secondo fa piuttosto il punto sul *rapporto*, sicuramente controverso, che *la coscienza* intesse *con la morale* e l'intento qui sarà di introdurre l'Altro – a cui l'Io, ancora prima di formarsi, è già da sempre relato – nello scenario di indagine.

Il secondo capitolo della tesi si concentra sulle nozioni anti-nozionali jankélévitchiane di *presque-rien*, prima, e *je-ne-sais-quoi*, poi: quest'analisi permetterà non solo di calare la tematica della coscienza all'interno dell'orizzonte ontologico e gnoseologico (individuandone le specifiche problematiche teoriche) ma anche di chiarire le articolazioni interne alla teoria della conoscenza che – come dimostrerò – pure in qualche modo seguono quelle coscienziali. L'ultimo capitolo tratteggia, invece, la vera e propria *Odissea della coscienza* nella filosofia di Jankélévitch: facendo dialogare tra loro e pure chiosando alcuni densissimi testi del filosofo francese, ho cercato di delineare (seguendoli nella trattazione e *dandogli corpo*) i ritmici *mo(vi)menti* a spirale della coscienza, dall'innocenza citeriore fino all'innocenza ulteriore (che si concretizza poi nell'amore, il paradosso *par excellence*, il quale scalfisce l'ego-centrismo e spezza il circolo vizioso di quell'Io-Narciso, il quale si ostina – per sua natura – a voler coincidere con la propria immagine riflessa).

Infine ho scelto di concludere la tesi con un paragrafo dedicato proprio all'amore (che è il modo *sui generis* con cui Jankélévitch preferiva chiudere la maggior parte dei suoi lavori): sarà quella l'occasione testuale che mi permetterà non solo di produrre una sintesi della mia ricerca ma anche di mostrare (*con* e *oltre* la trattazione coscienziale) i caratteri di *eroicità* ed *eroticità* propri della filosofia

jankélévitchiana. A ben vedere, la scrittura del filosofo, indubitabilmente ammaliante, non occulta evidenti segnali di una struttura teorica salda e fondata, percorsa – a mio avviso –, da parte a parte, dal *fil rouge* della riflessione sulla coscienza, che qui si tenta – con Jankélévitch – di afferrare "per la coda".

Uno dei *cattivi pensieri* di Valéry perentoriamente dichiara: «La coscienza regna ma non governa».[10] Ebbene, e in sintesi, di questo *regno* e dell'*impossibilità di governarlo*, si occupa il mio lavoro di ricerca.

[10] P. Valéry, *Cattivi pensieri*, a cura di Felice Ciro Papparo, Adelphi, Milano 2007, p. 52.

1.Materiali preparatori alla teoria della coscienza

1.1 Su alcuni temi da

L'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling

Il 29 aprile del 1933 Jankélévitch ottiene il titolo di *docteur ès lettres* alla Sorbonne discutendo una tesi costituita da una parte principale, *L'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*,[1] e da una complementare dal titolo *Valeur et Signification de la mauvaise conscience.*[2] Una ricostruzione del *milieu* nel quale Jankélévitch inizia a muovere i suoi primi passi di pensatore acuto, raffinato e *sui generis* (o meglio *extra generis*), permette di comprendere agevolmente i motivi che lo hanno portato ad avvicinarsi, nella fase aurorale della sua speculazione filosofica, al pensiero di Schelling[3] (messo poi al bando, insieme

[1] Vladimir Jankélévitch, *L'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, L'Harmattan, Paris, 2005.

[2] Nel 1928 Jankélévitch aveva ben chiara la scelta del soggetto della sua tesi principale di dottorato: «Mon sujet définitif (maintenant déposé) est *l'Histoire de la Conscience d'ap. [d'après] la philos. de la mythologie de Schelling*». (V. Jankélévitch, *Une vie en toutes lettres: lettres à Louis Beauduc, 1923-1980*, Editions Liana Levi, Paris, 1995, p. 159). Sul titolo della tesi complementare, invece, ci furono delle modifiche (si veda a tal proposito il II paragrafo del primo capitolo di questo lavoro).

[3] Su alcuni dei motivi che hanno portato Jankélévitch a scegliere di occuparsi di Schelling si veda la *Préface* di Xavier Tillette a *L'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, cit., pp. I – II. In un saggio prezioso che dedica all'etica del Maestro Jankélévitch, Tillette evidenzia la quasi assenza di Schelling nelle conversazioni con Jankélévitch, una presenza non ingombrante, un terzo non incomodo: «Schelling était en tiers dans mes rencontres d'une longue décennie avec Vladimir Jankélévitch, un tiers discret, muet, quasi exclu, presque un absent». (Cfr., X. Tillette, *Une kitiège de l'âme. L'étique de Vladimir Jankélévitch*, in «L'Arc» n. 75, Chemin de Repentance, Aix-en-Provence, 1979, pp. 65-73). La scelta di dedicarsi a Schelling non è senza importanza nella produzione filosofica successiva, anzi appare proprio come una *presa di posizione teoretica*, come scrive Guy Suarès: «La choix de Schelling announce l'oeuvre à venir, élague, affirme déjà le propos singulier. […] Que Jankélévitch ait choisi de soutenir une thèse sur Schelling n'est pas sans intérêt, et dessine déjà en filigrane les grands thèmes à venir, qui s'opposeront radicalement aux thèses de la philosophie allemande dominante. Schopenhauer avait constaté que la philosophie allemande après Kant se situait en fonction de l'acceptation ou du refus d'une coupure instaurée par la *Critique de la raison pure*. 'Ce qui apparait', à savoir le phénomène, et ce qui 'est' en soi. Schopenhauer et Nietzsche ne cessent d'établir des frontières en opposant la représentation et la volonté, l'interprétation et le devenir. D'un côté, la dichotomie entre Apollon et Dionysos, de l'autre une tension

all'intera cultura tedesca, musicale e filosofica,[4] con una decisione *tranchant* presa all'indomani dei terribili fatti della Seconda guerra mondiale. Il padre, Samuel Jankélévitch, è stato traduttore per Aubier, tra le altre opere, nel 1945 proprio dell'*Introduzione alla filosofia della mitologia*[5] in 2 volumi di Schelling (centrale nella costruzione della tesi del figlio), i *maîtres* alla Sorbonne, Emile Bréhier[6] (di

énorme auxquelles 'l'idéalisme' allemand se livrera pour combler cette distance qui liera dans une même évidence l'être et le phénomène, l'en-soi et le pour-soi. Schelling décèlera par conte dans le réel, dans la 'nature', la 'racine' (au sens mathématique) de l'idéal et de la conscience. 'Je' est pour Schelling un moi infini. Comment pourrait-il concevoir un moi absolu ? L'absolu nous permet de fusionner avec la source. Il abandonne le point de vue kantien, et renonce à une critique de la connaissance. Il aspire à atteindre une connaissance plus haute que toute abstraction.». (G. Suarès, *L'éblouissement Jankélévitch*, L'éclat, Paris, 2013, pp.27-29).

[4] La riflessione filosofica jankélévitchiana è accompagnata anche da un'ampia riflessione sulla musica e su alcuni compositori (Fauré, Ravel, Chopin, Satie, Debussy, Liszt, Albéniz, De Falla, Rimskij-Korsakov, Nin, Bartók, de Séverac, Mompou) – Jankélévitch era un pianista raffinatissimo e grande conoscitore dell'universo musicale – come ebbe modo di dimostrare con le sue numerose opere di carattere musicologico; tuttavia dall'orizzonte di attenzione espunge accuratamente (e volutamente) i musicisti tedeschi, occupandosi solo di autori francesi e russi. Personalmente ho avuto modo di approfondire le questioni musicologiche jankélévitchiane in altre "occasioni testuali" (si veda ad esempio *Una promenade nella 'musicologia satirica': Vladimir Jankélévitch e Giovanni Morelli*, in «I Quaderni del Conservatorio Domenico Cimarosa di Avellino», Il Cimarosa, Avellino, 2017, e anche *Un'utile perdita di tempo. L'improvvisazione ironica in Vladimir Jankélévitch* in «Improvvisazione», Annuario Kaiak n.3, a cura di I. Pelgreffi, Mimesis, Milano 2018) e in questa circostanza analitica, essendo la tematica della coscienza trattata dal punto di vista filosofico-antropologico, solo raramente *puntellerò* la mia riflessione con riferimenti allo Jankélévitch esperto di musica – ho ritenuto opportuno non eliminare del tutto questa importante coordinata del pensiero del filosofo francese perché è impossibile *amputarla* dal suo discorso filosofico senza irrimediabilmente privarlo anche dell'insita vivacità e vitalità, dato che molti dei temi vengono "spiegati" con chiari riferimenti all'ambito musicale. D'altronde è proprio Jankélévitch a dire della musica che è un *avverbio di modo del pensiero* (V. Jankélévitch, *La musica e l'ineffabile*, Bompiani, Milano 1998, p. 86).

[5] F. W. J. Schelling, *Introduction à la philosophie de la mythologie*, 2 volumes, tr. Samuel Jankélévitch, Aubier, Paris 1945. Come osserva Enrica Lisciani Petrini, il padre di Jankélévitch «è stato il traduttore in Francia non solo dell'opera di Freud, ma inoltre dei *Weltalter* di Schelling, della *Scienza della logica* e dell'*Estetica* di Hegel, nonché delle opere di molti altri autori, russi in particolare. Un lavoro dal quale Jankélévitch attinse due alimenti che resteranno costanti nella sua meditazione: la cultura slava – con il suo inconfondibile tratto condensato in una diffusa nostalgia verso una "patria mistica lontana", pneumatica, che è "ovunque e in nessun luogo"; e la *Spätphilosophie* di Schelling – alla quale vanno fatti risalire versomilmente i primi accostamenti dell'allora dottorandi in filosofia al neoplatonismo e alla teologia negativa, di Meister Eckhart, Boehme e Silesius in modo specifico». (E. Lisciani Petrini, *Vladimir Jankélévitch. Pensare al margine*, in «aut aut» 1995, n. 270, pp. 5-13, p. 6):

[6] Il carteggio tra Vladimir Jankélévitch e Louis Beauduc (1903-1980), collega a l'École Normale supérieure, è ricco di testimonianze sul rapporto privato e professionale tra Jankélévitch e Bréhier che sarà una presenza fondamentale non solo dal punto di vista umano ma anche nella sua formazione culturale (lo seguirà sin dalla tesi del 1922) e nella sua carriera, come testimoniano gli esempi di seguito riportati, preziosi in tal senso: «Mon cher ami/ Comme je te l'avais promis je t'écris avant le jour de l'an pour te

cui si ricorda la monografia su Schelling del 1912[7] e sotto la cui guida Jankélévitch aveva conseguito nel 1924 il *Diplôme d'Etudes supérieures* occupandosi de *Le traité: de la dialectique, Ennéades I, 3 de Plotin*[8]) e Lévy-Bruhl, erano grandi conoscitori del filosofo di Leonberg; l'amico Gabriel Marcel, inoltre, ha dedicato il suo *Diplôme d'Études Supérieures* a *L'influence de Schelling sur les idées métaphisiques de Coleridge.*[9]

Nella speculazione filosofica jankélévitchiana Schelling appare una tappa obbligata; tuttavia il lavoro di dottorato è preceduto da un altro importante lavoro, la monografia del 1931 dedicata a Bergson e pubblicata per i tipi di Alcan: si tratta di un'occorrenza bio-bibliografica tutt'altro che marginale nella formazione del filosofo francese, poiché segnerà non solo la stesura stessa dell'*Odyssée* ma anche la sua intera filosofia. Xavier Tilliette, esegeta devoto e appassionato del pensiero di Schelling, in un'introduzione alla tesi di dottorato del Maestro si esprime in questi termini: «Vladimir Jankélévitch, le plus grec des penseurs juifs, a lu Schelling avec les yeux de Bergson».[10] Ma Jankélévitch è ben conscio della distinzione tra i due filosofi e a più riprese, nella tesi di dottorato, non manca di metterla in rilievo.

L'utilità della lettura e dell'approfondimento delle dense pagine dell'*Odyssée* sta, sì, nel ritrovare in esse i germi del pensiero di Jankélévitch, il nucleo teoretico embrionale delle sue opere successive, ma sta soprattutto in un dato: quelle pagine

---

donner l'adresse de Bréhier. Doncques, Emile Bréhier, professeur à la Faculté des lettres, habite *40, rue de l'Yvette*, dans le XVIe arrd^{t} : arrondissement éminemment philosophique, comme tu le vois, puisqu'il compte déjà Brunschvicg et Bergson parmi ses enfants (si l'on peut dire)». (*Id., Une vie en toutes lettres*, cit., p. 81); «Bréhier nous a invités pour dimanche prochain *10 février* à prendre le thé chez lui». (Ivi, p. 83). «J'ai posé sur l'initiative de Bréhier, une candidature de principe à l'université de Toulouse […]. Je n'aurais même pas osé me mettre sur les rangs si Bréhier, pour de raisons de haute stratégie, n'avait pris sur lui de me présenter ». (Ivi, p. 210).

[7] Émile Brehier, *Schelling*, Alcan, Paris, 1912.

[8] V. Jankélévitch, *Plotin, " Ennéades" 1.,3 : Sur la dialectique*, Cerf, Paris, 1998.

[9] Si fa presente che Gabriel Marcel ha dedicato anche un articolo alla filosofia schellinghiana, dalla cui lettura è possibile rilevare molti punti di contatto tra la sua interpretazione e quella di Jankélévitch (cfr., G. Marcel, *Schelling fut-il un précurseur de la philosophie de l'existence?,* in «Revue de Métaphysique et de Morale, 62e Année, No.1 Janvier-Mars 1957, pp. 72 – 87).

[10] V. Jankélévitch, *L'Odyssée*, cit., *Préface* di Xavier Tilliette, p. IX.

permetto di seguire quasi passo dopo passo l'articolazione della tematica coscienziale perché sarà proprio "l'Histoire de la conscience", come aveva espressamente scritto Jankélévitch, ad influenzare l'intera costruzione filosofica jankélévitchiana.

Per circoscrivere l'idea di coscienza in senso *odisseico-schellinghiano*, Jankélévitch sceglie l'ultimo Schelling, quello che, ormai in contrasto aperto con l'idealismo hegeliano, elabora la sua *filosofia positiva*. L'*Avant-propos, très bréve* – come l'autore stesso la definisce[11] –, senza fronzoli o digressioni speciose di carattere storico-filosofico, ha lo scopo di spiegare il titolo dell'opera, e quindi la filiazione diretta con un'espressione romantica schellinghiana[12], ma anche di circoscrivere l'orizzonte di indagine a partire dalle *Ricerche sull'essenza della libertà* del 1809 e *Le lezioni sulla mitologia* del 1815, fino alla *Filosofia della rivelazione* del 1854, transitando ovviamente attraverso *Le età del mondo*.[13]

---

[11] Ivi, p. XII (*Avant-propos*).

[12] «Nous ne l'avons pas inventée» (*Ibidem*). Nel *Sistema dell'idealismo trascendentale* Schelling scrive: «Ciò che noi chiamiamo natura è un poema chiuso in caratteri misteriosi e mirabili. Ma se l'enigma si potesse svelare, noi non vi conosceremmo *l'odissea dello Spirito*, il quale, per mirabile illusione, cercando se stesso, fugge se stesso; infatti si mostra attraverso il mondo sensibile solo come il senso attraverso le parole, solo come, attraverso una nebbia sottile, quella terra della fantasia, alla quale miriamo. Ogni splendido quadro nasce quasi per il fatto che si toglie quella muraglia invisibile che divide il mondo reale dall'ideale, e non è se non l'apertura attraverso la quale appaiono nel loro pieno rilievo le forme e le regioni di quel mondo di fantasia, il quale traluce solo imperfettamente attraverso quello reale…il riflesso di un mondo che esiste non fuori di lui ma in lui». Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, *System des transcendentalen Idealismus* (1800), trad. it. di Michele Losacco, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, Laterza, Bari 1965, p. 301, il corsivo è mio.

[13] Per un'attenta analisi delle fonti schellinghiane di Jankélévitch cfr. Martial Gueroult, *L'Odyssée de la conscience dans la derniére philosophie de Schelling d'après M. Jankélévitch*, in «Revue de métaphysique et de morale», 1935 (42), Presses universitaire de France, Paris, pp. 77 – 105. Gueroult riporta infatti esattamente le opere prese a oggetto di indagine jankélévitchiana: «L'ouvrage de M. Jankélévitch présente un exposé d'ensemble de la pensée de Schelling dans sa phase ultime, celle de la "philosophie positive", qui porte sur la mythologie et la révélation. Elle embrasse particulièrement la période qui s'étend de 1815 à 1852 et que jalonnent les écrits suivants : *Die Weltalter* (1815), *Ueber die Gottheiten von Samothrake* (1815) ; des leçons professées à Erlangen, Münich et Berlin : *Einleitung in die Philosophie der Mythologie* (leçons I à X) [1815-1845]; la *Darstellung des philosophischen Empirismus* (Münich, 1827, 1836); la *Philosophie der Mythologie* (1827-1828; 1842; 1845-1846); la *Philosophie der Offenbarung* (mise au point entre 1841 et 1845); la *Philosophische Einleintung in die Philosophie der Mythologie* (leçons XI à XXIV, 1847-1852); *Ueber die Quelle der ewigen Wahrheiten* (1850). Mais M. Jankélévitch, par des allusions nombreuses et précises, remonte jusqu'à la toute première apparition de cette veine mystique et théosophique, aux *Vorlesungen über die Methode des Akademischen Studiums* (1803), à l'article

L'interesse è rivolto dunque al passaggio dalla storia dell'Assoluto alla storia della coscienza umana, da una visione teologica e teosofica ad una tutta antropologica in cui lo sguardo è rivolto all'esistenza nella sua radicale e inviolabile essenza contingente,[14] da una coscienza inviluppata in Dio all'estrinsecazione coscienziale tutta *personale*, soggettiva che pure si apre all'odissea *in (nel)* divenire.

Lontano dalle volute barocche che caratterizzeranno l'esposizione successiva del suo pensiero, Jankélévitch predilige qui un approccio deciso e risoluto; persino l'*Introduction*, che non ha carattere didascalico-didattico, è *ex abrupto*: «Il faut que l'Identité soit le fond de l'être, et l'être nous offre le spectacle de la diversité la plus choquante».[15] Agli occhi di chi guarda, questo spettacolo della diversità diventa scioccante, ma probabilmente ancor più lo sarà il contrasto *nell*'Essere tra *ciò che "deve" avere al suo fondo* – cioè l'*identità di sé con sé* – e il suo offrirsi come eterogeneo, multiforme, molteplice. Il *Pròteo Essere* prende, dunque, le forme più disparate e si mostra variandosi, o meglio dà sfoggio di sé *nella* variazione. Al fondo di sé c'è l'*essere identico a se stesso* (*l'essere che è*) e alla superficie "la frastornante pluralità" (per utilizzare un'espressione nietzscheana).

È la Filosofia dell'Identità ad affascinare in prima istanza il giovane Jankélévitch, e in essa la presenza di un residuo inaccessibile nell'Essere, quel *qualcosa* che resta, irriducibilmente identico, depositario di una composita superficie. Sarà proprio questa tematica ad animare non solo la sua tesi principale di dottorato ma anche quella complementare, come testimonierà egli stesso in una lettera del 1931 all'amico Louis Beauduc:

> Je crois m'être assez bien installé dans la pensée de Schelling. Elle répond à mes préoccupations, apaise mes inquiétudes au-delà de toute espérance. Son

---

Philosophie un Religion (1804) et aux *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809) ». (Ivi, p. 77).

[14] Cfr., Élisabeth Grimmer, *De Dieu à l'homme: l'apport de Schelling dans l'anthropologie éthique de Vladimir Jankélévitch*, in «Revue philosophique de Louvain» vol. 108, No. 4 (novembre 2010), Peeters Publishers, Louvain, pp. 664 - 686, in particolare pp. 664 - 665.

[15] V. Jankélévitch, *L'Odyssée*, cit., *Introduction*, p. 1.

> affinité avec le bergsonisme va au-delà de tout ce qu'on peut attendre. Le centre de cette pensée, à mon avis, c'est l'intuition de réalités qui sont toujours complètes et totales. Il n'y a pas d'objet sans sujet, pas de sujet sans objet (philosophie de l'Identité). D'abord la Nature est toute spirituelle (*Naturphilosophie* : contre Fichte). Ensuite l'Esprit enveloppe un certain résidu, un « fondement » naturel qui n'est jamais réduit, qui est irrationnel. A vrai dire cette idée a pour source chez Schelling l'intuition de l'œuvre d'art qui a une réalité autonome et complète. Il y a là une vérité essentielle, profonde, et qui sera le centre de mon étude sur le remords.[16]

Schelling, che risulta – oltre ogni aspettativa – così affine a Bergson, risponde alle preoccupazioni del giovane Jankélévitch, dà voce alle sue inquietudini, alla constatazione (prosaica prima che filosofica) che ci sia una complementarità di differenza e omogeneità, di distinto e indistinto, di coscienza e incoscienza, retta però (nel caso di Schelling) da una coincidenza tra soggetto e oggetto, Spirito e Natura, nell'Assoluto. Ma l'approccio prettamente antropologico jankélévitchiano fa in modo che la filosofia dell'Identità (radicata nella teosofica schellinghiana) diventi, sin dalle prime pagine dell'*Odyssée*, una risposta non solo all'*Ab-solutus* ma anche alla domanda sull'*esistenza* (nel senso contingente) *molteplice* (e *del molteplice*), e in più una chiave di lettura dell'impenetrabile latenza immateriale insita nella materia.

Come osserva il filosofo francese, Schelling non si limita a scoprire questa *manifestazione (ἐπιφάνεια)* delle differenze, la protesta dell'*unum fondamentum* di rendersi visibile: la sua Odissea è una spiegazione, o meglio, una *di-spiegazione* dell'Assoluto, il quale *si declina* (e *si inclina*)[17] al plurale, si dà, si palesa, si rivela, come spiritualità intrinseca al reale stesso.

Il problema non era soltanto quello di scoprire una molteplicità nell'unità o un'unità (*principale-principiale*) *intravista* nella molteplicità, quanto piuttosto di

[16] V. Jankélévitch, *Une vie en toutes lettres*, cit., p. 94.
[17] *L'Odyssée*, cit., p. 3.

descrivere il passaggio dall'una all'altra, un passaggio che non facesse però sfumare e perdere i contorni netti di entrambe.

> Et voilà comment Schelling, qui aurait pu simplement s'offrir en spectacle les «differences», a préféré les voir naître et en surprendre la croissance. Deux processus ne seront pas de trop pour cela : l'un, purement intra-divin ou théogonique, qui dépose sur son trajet la nature d'abord et la conscience ensuite ; l'autre, déclenché par la conscience, qui explique tous les caprices de l'histoire proprement dite. L'histoire religieuse de l'homme joue elle-même le rôle du «dass» par rapport au processus créateur : c'est la philosophie positive de l'Homme ![18]

L'accettazione di una molteplicità superficiale non è sufficiente, dunque; il pensiero non può arrestarsi all'accertamento del dato, ma deve trovare la ragione intrinseca, seguendo la genesi, la crescita, della *multiformità differenziale*; e a maggior ragione questo, se l'investigazione del reale si allarga ad altre problematiche quali la nascita del divenire e della coscienza. Jankélévitch apprezza di Schelling proprio il non essersi fermato alla Filosofia dell'Identità, ma di essere andato oltre, teorizzando due processi, a cui corrispondono rispettivamente due tipi di coscienza: quello/a intra-divino/a (la teogonia) e quello/a propriamente umano/a (la storia). Nel primo caso si tratta di un divenire *incubato*, tutto interno alla "coscienza" divina (e quindi di una coscienza intrinseca – o tutt'uno con – la divinità), un divenire *raggomitolato*, *inviluppato*, nel quale la coscienza propriamente detta (quella umana) non sarebbe che l'esito di un processo che ha la propria scaturigine nella Natura (da questo punto di vista la Natura non è che la *preistoria della coscienza*, poiché si dispiega in tutta una serie di gradi di *consapevolezza di sé*, fino al più compiuto che è quello coscienziale). Se quindi nel primo caso il divenire *è* la coscienza, nel secondo caso il divenire è invece

[18] *Ibidem*.

innescato dalla coscienza stessa, è un divenire *in fieri*, *sviluppato*, *srotolato*, e l'uomo, con le sue prosaiche erranze e le sue capricciose volontaristiche vicende storiche, non sarebbe che l'acme dello sviluppo, visto però in tutta la vivacità della sua concretezza esistenziale (il *dass*).[19]

C'è una rottura tra la coscienza infinita divina e quella finita umana, qualcosa *accade* e *cade*, c'è una *caduta* – nel linguaggio schellinghiano –, ovvero un *evento* che si inscrive nella totalità divina e che dà adito ad un *ad-venire*, una rottura *della* (e *nella*) autoreferenzialità del fondamento Assoluto, il quale, per potersi manifestare, ha bisogno di estrinsecarsi, come l'Unità che *si rivela* solo *nel* Molteplice: è così che Jankélévitch legge la Filosofia della Rivelazione (come anche quella della Mitologia) e cioè esattamente come *una rivelazione "in sequenza" dell'Assoluto* (e dell'*idea*, intesa come *totalità ideale divina*). La frase jankélévitchiana – «la durée de Dieu et la durée de la conscience sont, donc, solidaires»[20] – nell'*Introduzione* all'*Odyssée*, per cui la durata di Dio e quella della coscienza sarebbero *solidali* va intesa non come rapporto di similitudine-somiglianza che si instaurerebbe tra entrambe le durate: l'aggettivo *solidale* ha qui lo scopo di sottolineare proprio l'esistenza di quella *linea liminare* e *unificante*, allo stesso tempo di separazione e congiunzione, che fa sì che le durate siano *con-cordi*, che abbiano cioè un punto in comune.

Fare riferimento alla duplicità temporale bergsoniana (al tempo cioè inteso come durata reale e al tempo spazializzato), presente soprattutto nella filosofia matura di Jankélévitch, mi pare prematuro; questa visione duplice del tempo (divenire)-coscienza sarà presa in considerazione da Jankélévitch nella costruzione del suo pensiero e nell'elaborazione della *sua* Odissea della coscienza. Ciò che è chiaro, però, è che sin dalle prime pagine della tesi di dottorato Jankélévitch, pur

[19] Jankélévitch specifica, qualche passo più avanti, la distinzione tra i due "tipi" di divenire chiarificata in *Le età del mondo* di Schelling: «Schelling distingue à cette époque un devenir intra-divin ou précosmique, et le devenir créateur proprement dit. Le premier n'est que l'histoire de la "nature éternelle" de Dieu, et se suddivise à son tour en deux phases. D'abord sont les trois Puissances : la nécessité de Dieu, puis la liberté de Dieu, puis l'indifférence de la nécessité et de la liberté.» (Ivi, p. 90).
[20] Ivi, p. 5.

avendo ad oggetto la filosofia di Schelling, costruisce il discorso attorno – anzi *sulla* – *presenza-assenza* di Bergson, confrontandosi con Schelling su tematiche tipicamente bergsoniane. Non a caso, il primo capitolo è dedicato al *divenire*.

A chi, leggendo le pagine dell'*Odyssée*, potrebbe ritenere che il suo punto di vista sia viziato dall'incontro, precedente, con Bergson, Jankélévitch *idealmente* risponde:

> Le temps dont il va être ici question n'est nullement la durée individuelle de psychologue. S'il s'agit du devenir théogonique qui aboutit à la conscience humaine, il est trop clair qu'il n'affecte qu'une réalité divine – puisque la conscience n'existe pas encore. Quant à l'histoire qui commence avec la création, elle a sans doute la conscience pour héroïne – mais cette conscience n'est la mienne, ni la vôtre : elle est elle-même l'objet d'une expérience métaphysique. Qu'est-ce donc que ce temps métaphysique qui traduit, à l'intérieur de la méthode spéculative une exigence des choses elles-mêmes ?[21]

Il filosofo sa bene che c'è una netta distinzione tra la coscienza bergsoniana e quella schellinghiana: nel primo caso si tratta di un tipo di coscienza legata alla sfera "psicologica", e quindi propriamente umana, singola, *soggettiva*, mentre nel secondo caso (almeno in questo stadio) è una coscienza *che non esiste ancora*, una *dimensione inconscia*, e che, per questo, non è né *ri-flessa* né *ri-flessiva*, in quanto è aderenza totale, coincidenza del sé con sé senza alcuna mediazione, insomma una *coscienza embrionale* non ancora palesatasi o manifestatasi. E così il divenire in Schelling non viene inteso come una *durata individuale*[22] poiché appartiene alla dimensione metafisica, alla sfera divina, e anche quando si parla di storia che comincia con la creazione, quindi *post eventum*, precisamente dopo la Caduta, per quanto la coscienza la faccia lì da protagonista, essa è solo e anzitutto una coscienza religiosa, una coscienza che si sviluppa al di là di quella dei singoli

[21] Ivi, p. 9.

[22] Il termine *durata* fa l'eco a Bergson ed è probabilmente un modo per far prender le distanze la filosofia schellinghiana rispetto a quella bergsoniana intorno alla tematica comune del divenire.

individui, perché è la Coscienza dell'umanità più che quella del singolo: nell'ultimo Schelling si parla infatti sempre di *Coscienza* (universale) e non di *coscienza* (individuale).[23]

Parlare di coscienza, perciò, quale che sia la coscienza in questione, significa parlare di tempo e di divenire: le due tematiche, insomma, non sono mai staccate. Ma il divenire schellinghiano, proprio come la coscienza, non è quello bergsoniano: Jankélévitch fornisce delle coordinate precise per la descrizione.

> Temps veut dire en premier lieu préformation et immanence. Toute chose mûrit à travers des moments successifs dont chacun revit dans le suivant. […] Le temps de Schelling est, lui aussi, le temps du biologiste, la croissance organique dont chaque étape implique par avance toutes les étapes postérieures. […] La Philosophie de la Mythologie ne dira pas autre chose : le premier moment de l'existence divine annonce déjà le deuxième, mais tacitement ; et le deuxième enferme encore le premier, mais en latence.[24]

Per caratterizzare il tempo in Schelling, Jankélévitch utilizza un termine preso a prestito dal linguaggio scientifico: *preformazione*. La *teoria preformativa* in ambito scientifico – non a caso il filosofo francese associa questa tipologia temporale a quella dei biologi –, elaborata nel XVII secolo per spiegare lo sviluppo degli organismi, in opposizione a quella epigenetica, sostiene che gli individui adulti siano già interamente presenti nelle cellule germinali, che intrinseco cioè all'embrione ci sia già il futuro (dell')essere costituito. Se il tempo è preformazione, lo è quindi nella misura in cui stabilisce un legame tra il *prima* e il *poi* nel senso che il *prima* è contenente il *poi*, che è suo contenuto, ma anche nel senso che il *poi* diventa a sua volta in un certo senso il contenente di ciò che lo precede e il contenuto di ciò che lo segue: una costruzione temporale a mo' di

[23] Per un quadro completo della Coscienza nella *Filosofia della mitologia* di Schelling cfr. Lidia Procesi, *La genesi della coscienza nella* Filosofia della mitologia *di Schelling*, Mursia, Milano 1990.
[24] V. Jankélévitch, *L'Odyssée*, cit., pp. 9 – 10.

matrioska in cui ogni livello implica il successivo, meglio ancora: in cui i livelli si co-implicano.

Il processo del divenire è costituito dal passaggio dalla potenza all'atto, è attualizzazione continua. Jankélévitch ci dà una qualificazione ulteriore del tempo nella trattazione dell'ultimo Schelling, una qualificazione che non è del tutto staccata dalla nozione di preformazione: *l'immanenza*. In questo caso il termine non indica tanto il fatto che il tempo sia legato esclusivamente alla fenomenicità, alla contingenza, *connaturato* alle *cose* esistenti ed empiriche, altrimenti l'idea del divenire colliderebbe con quella metafisica che Schelling propone sotto la dicitura di: *storia della coscienza religiosa*. Jankélévitch spiega, infatti, che «Immanance signifie conservation quand on se place au point de vue du passé ; au point de vue du futur , immanence = promesse et prophétie».[25] Il carattere immanente associato al tempo fa in modo che l'evento cambi significato, in base cioè all'orizzonte verso cui lo sguardo si rivolge. Nella continuità del divenire se il passato è conservazione e il futuro è promessa/profezia, l'immanenza, in questo senso, non sarebbe altro che la *concretezza*, la *contingenza* del divenire stesso, che impedisce di caratterizzarlo come evanescente "a causa del suo passare", e lo rende perciò tangibile, percepibile nel costante mutamento. Il tempo è ciò che si serba e ciò che si attende, è ciò che permane nella mutevolezza, è ciò che si aspetta e in parte è già rivelato, è l'*av-venuto* che, pur superato, permane come traccia ed è insieme l'*ad-venire* che, non ancora accaduto, pure già si presagisce. Il movimento temporale, così come ce lo disegna Jankélévitch, ha la stessa immanente concretezza di quello delle onde del mare che si rincorrono, l'una nell'altra e l'una sull'altra, così l'onda nuova non ha in sé che un *residuo* di quella precedente ed è a sua volta il *resto* della successiva, e tutte le onde non sono fatte che dell'acqua dello stesso mare.

Non è solo quindi la tipologia di divenire presa in carico da Schelling e Bergson nelle loro trattazioni a separarne le vedute; anche nelle caratteristiche che entrambi attribuiscono al tempo ci sono delle sostanziali differenze; a riprova del fatto che

[25] Ivi, p. 11.

Jankélévitch non ha in alcun modo *bergsonizzato* Schelling[26] e che anzi era consapevole della distanza tra i due autori, si veda quel che scrive:

> Cette conception du développement fait songer à des philosophies récentes, et l'analogie avec le bergsonisme va bien au-delà de tout ce qu'on peut attendre. La conscience religieuse enregistre tous les instants du drame théogonique – car Schelling ne sépare pas la perspective subjective et la perspective objective. Cependant M. Bergson soucieux avant tout d'exprimer la continuité du devenir expérimenté, insiste beaucoup plus que Schelling sur la survivance du passé ; il s'ingénie à expliquer la collaboration intime du passé et du présent, et montre comment là même où il ne s'incarne pas pour enrichir l'action présente, le passé agit encore dans l'inconscient de la personne, dont il compose la température spirituelle et le caractère. C'est que M. Bergson, nominaliste et psychologue, n'a que faire d'un passé qui n'entrerait d'aucune manière dans l'expérience actuelle, d'un inconscient qui créerait le vide dans la plénitude de la vie réellement vécue. Mais Schelling, qui est d'abord un métaphysicien, porte toute son attention sur la production positive de l'Etre, sur l'actualisation du Possible.[27]

È chiaro: il divenire in Bergson non è quello di Schelling, e così pure la coscienza. Tuttavia, Jankélévitch stabilisce delle analogie tra i due, al di là di ogni

---

[26] Cfr., Élisabeth Grimmer, *De l'effectivité ou la présence absente de Schelling chez Jankélévitch*, «Archives de Philosophie», Vol. 73, No. 2, *Relectures de l'Idéalisme allemand* (Avril-Juin 2010), Centre Sèvres – Facultés jésuites de Paris, pp. 267 – 283, in particolare: « on a souvent reproché à Jankélévitch *d'avoir bergsonisé son Schelling*, voire de n'avoir eu de l'intérêt pour lui que pour ce qu'il annonce des intuitions bergsoniennes. Un bref survol des ouvrages des périodes intermédiaire et tardive de Schelling montre cependant que les notions de durée et de totalité y sont déjà présentes. Peu académique dans son style, la thèse de Jankélévitch est à la fois fidèle à la pensée de Schelling et libre quant aux sujets retenus et à leur exposition » (il corsivo è mio). Il riferimento a chi ha sostenuto la tesi della bergsonizzazione di Schelling da parte di Jankélévitch è a M. Gueroult (*L'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling d'après M. Jankélévitch*, cit.) secondo il quale la tesi di dottorato di Jankélévitch sarebbe stata condotta più come un lavoro interpretativo del pensiero che come un filologico lavoro di storia della filosofia. Gueroult inoltre scrive: «Malgré l'ingéniosité déployée dans ce parallèle et la multiplicité des analogies apparentes, il y a quelque chose de singulièrement déconcertant pour l'historien de la philosophie à voir tout un exposé de la seconde philosophie de Schelling entièrement axé sur un rapprochement avec le Bergsonisme». (Ivi. p. 92).

[27] V. Jankélévitch, *L'Odyssée*, cit., p. 17.

aspettativa: il movimento di un divenire in cui gli istanti susseguentesi instaurano una relazione non solo temporale-quantitativa ma qualitativamente connotata, in cui gli eventi serbano un carattere profetico, e in cui l'equilibrio tra esoterico ed essoterico è mantenuto dal rapporto tra precedente e successivo, è presente pure in Bergson. In Schelling però la Coscienza non ha in sé una distinzione netta tra soggettivo e oggettivo, essendo anche il soggettivo nient'altro che parte di un processo più grande che è quello oggettivo, e la coscienza del singolo nient'altro che un atomo del macrorganismo *Coscienza religiosa*. In Bergson invece il divenire, che non è manifestazione teogonica, è legato alla "sperimentazione" personale del soggetto, è un modo di *abitare il tempo* da parte dell'individuo, è rapporto tra *sopravvivenza* e *sopravvenienza*, tant'è che il passato non è ciò che si conserva *nello* spettacolo (e *dello* spettacolo) della Coscienza, ma ha una valenza molto più forte, una carica maggiore, perché non serve solo ad arricchire, come traccia latente, l'evento presente (com'è il caso di Schelling), ma è il legame tra *ciò che è stato* e *ciò che è*. Mentre nel filosofo idealista il divenire indica il passaggio dell'Essere dalla possibilità all'attualità, dalla latenza della manifestazione all'atto manifesto, attualizzazione del Possibile nel senso che *l'inattualizzato-attualizzabile* ha la forma dell'inconscio che trova la propria configurazione solo attraverso l'esplicazione di una coscienza trascendente, in Bergson, invece, il divenire è la relazione che si instaura tra l'inconscio e la coscienza singola, tra il dato memoriale (o ricordo) e la *presentificazione* del dato, in una parola è *esperienza vissuta*.

La differenza sta nel fatto che c'è una c'è una sostanziale diversità teorica nel modo in cui si intende l'individuo: in Schelling esso è soltanto un frammento estrinsecato dell'Essere, uno strumento che permette il movimento stesso dell'*ex-sistenza*, cioè dell'uscita dall'alveo dell'inconscio, una *parte* di un *processo metafisico*; mentre in Bergson, invece, è l'individuo ad essere protagonista, quel soggetto primo che nella dinamicità e nella quotidianità della propria esistenza

compie il proprio personale passaggio dai meandri oscuri dell'inconsapevolezza a quelli luminosi della coscienza riflessa.

Inoltre ci sono differenze sostanziali tra Schelling e Bergson, per ciò che riguarda le caratterizzazioni del divenire, è perché ad essere diverso è fondamentalmente l'approccio filosofico: il primo è teosofico-metafisico, il secondo è antropologico-psicologico.

Ma a Jankélévitch non basta fermarsi all'individuazione di questa effettiva e scontata distinzione tra i due filosofi, egli va oltre e ritorna a più riprese sulle divergenze intrinseche alla trattazione della tematica del divenire:

> Schelling n'accorderait donc pas à M. Bergson que la totalité du passé se dépose en droit dans le « rêve », que le temps est conservation intégrale et qu'un psychologue merveilleusement lucide pourrait, à la rigueur, lire dans notre mémoire les moindres détails de notre histoire intérieure. Au contraire. Le temps, s'il est mouvement véritable, ne progresse qu'au prix de lourds sacrifices et d'exclusions cruelles ; le « recul » n'est-il pas nécessaire à qui veut comprendre ? Les moments se repoussent les uns les autres, et plus la résistance est grande, plus la victoire est glorieuse. Bergson est surtout attentif à la double attraction qui sollicite l'un vers l'autre perception et souvenir ; Schelling montrerai plutôt comment le présent doit se délester du passé pour entretenir sa force ascensionnelle. C'est pourquoi un passé opiniâtre et qui se cramponne à l'existence alors que toute vitalité l'abandonne, subsistera forcément d'une vie artificielle et dissonante ; le temps indigéré pèse alors toujours plus lourd à la conscience ; notre passé nous encombre comme un remords au lieu de nous stimuler comme un problème résolu.[28]

Se Jankélévitch aveva in precedenza sostenuto che il passato in Schelling è conservazione (e lo aveva fatto nel tentativo di comprendere meglio il concetto di *immanenza* attribuito al divenire), qui ci indica di che tipo di conservazione si tratta. Si potrebbe intendere la conservazione schellinghiana come una

[28] Ivi, pp. 21 – 22.

soppressione inglobante: non a caso il filosofo fa riferimento nell'*Odyssée* alla figura di Crono (o Saturno) che, secondo la mitologia, per non essere spodestato dal suo trono divorò i propri figli. La figura mitologica si ciba della propria progenie, inghiotte voracemente la propria figliolanza, così il *divenire saturnino* miete le sue vittime, si nutre del proprio passato e su quelle rovine *si* costruisce; allo stesso modo fa la Coscienza che si edifica sulle proprie macerie che diventano le sue fondamenta.[29]

In Bergson, invece, il tipo di conservazione di cui gode il passato è tutto psicologico: l'evento avvenuto si conserva come traccia mnestica nella memoria del soggetto, resta latente e può essere mentalmente *rivissuto/riproposto* nel sogno; uno psicologo esperto potrebbe addirittura riuscire a tracciare più o meno nitidamente i contorni di un momento passato; il tempo bergsoniano è vita interiore, è connessione dinamica tra memoria e percezione, è relazione attrattiva costante tra il dominio psichico e il dato sensibile. Non ci sono lotte per la sopravvivenza di una traccia, non ci sono resistenze: il dato memoriale si immagazzina, si conserva, sopravvive indenne nella durata.[30] Il divenire coscienziale in Schelling ha un andamento più tortuoso, è un procedere fatto di sacrifici, rinunce, soppressioni, battaglie, perdite; ciò che si conserva, infatti, ha dovuto superare tutta una serie di peripezie, di ostacoli alla propria conservazione: è l'Odissea temporale della Coscienza che si inizia a delineare in queste righe. Con la forma dell'Odissea, il divenire schellinghiano condivide il movimento ciclico caratterizzato da incidenti di percorso, da battaglie, contraddizioni, discontinuità e intermittenze:

> L'histoire de la conscience n'est pas une histoire pacifique. Il n'y a pas de vie sans batailles et sans angoisse, et tout mouvement, tout progrès, sont faits

[29] Ivi, pp. 22 – 23

[30] « Contrairement à la durée bergsonienne où la totalité du passé est conservée par la mémoire, le devenir schellingien n'est pas simplement continuité ou continuation, mais continuité discontinue ou discontinuité continue ». (É. Grimmer, *De l'effectivité*, cit., p. 270).

> de victoires perpétuellement renouvelées. Même l'histoire de la philosophie nous offre le spectacle d'une guerre civile des systèmes, d'une « asystasie » ininterrompue. Avancer c'est toujours nier quelque chose qu'on laisse derrière soi et la puissance de l'action est faite de ces reniements multipliés qui nous donnent le courage de renoncer au passé. Le temps apparait de la sorte comme une apostasie continuelle.[31]

Non c'è pace nella Coscienza delineata da Schelling, l'angoscia è sempre dietro l'angolo, qualcosa di oscuro protesta perché vuole venire alla luce, ma può farlo solo a caro prezzo, al prezzo della propria unità, sacrificando la propria coincidenza con sé; la sua azione è efficace solo a patto che si superino ostacoli, che si intentino battaglie, ha un senso solo se la vittoria non è una volta per tutte ma si rinnova continuamente: d'altra parte, è la vita stessa ad essere caratterizzata da questo andante competitivo, anzi ad essere *questo* perpetuo andamento che si genera e si rigenera tra dissidi e contrasti. Il termine *asystasia* (letteralmente 'senza sosta') sta qui ad indicare esattamente l'assenza di pause, soste, arresti: nella vita, come nella Coscienza, e anche nella storia della filosofia, l'equilibrio può trovarsi solo a condizione di una continua perdita e il segreto è nell'incessante ricerca di una stabilità che non è mai raggiungibile. Avanzare, procedere, progredire, è *negare-lasciare* il proprio passato per *affermare-afferrare* qualcosa di nuovo. L'*apostasia* (ovvero 'lo stare lontano da') di cui parla Jankélévitch, che con l'*asystasia* condivide la radice etimologica e che nel linguaggio religioso indica l'abbandono della propria religione, rende chiaramente l'idea del movimento continuo e inarrestabile della Coscienza religiosa.

> L'histoire de la conscience a un centre, une forme : elle ressemble à l'évolution d'une maladie qui guérit naturellement à travers des phases déterminées. Qui dit sagesse dit limitation. Le devenir n'est pas comme un

[31] V. Jankélévitch, *L'Odyssée*, cit., p. 18.

> discours sans fin, il a début, apogée et dénouement. Schelling admettra pour cette raison l'hétérogénéité qualitative des divers moments du temps.[32]

La malattia,[33] con la sua evoluzione, è utilizzata da Jankélévitch come metafora per indicare il movimento del divenire della Coscienza in Schelling perché la malattia *prepara* alla guarigione, anzi è eziologicamente primaria e necessaria non solo alla guarigione stessa ma anche all'intero equilibrio biologico. Essa va vista come condizione caratterizzata da un'alterazione organica fisiologica che serve a ripristinare la funzionalità normale dell'organismo stesso: è nell'alterazione insomma la conservazione dell'identico, così come nell'alterazione (letteralmente nel *divenire altro da sé*, nel *differirsi-differenziarsi*) dell'Essere è la sua identità, anzi la conferma della sua identità. E come la malattia ha delle fasi, così il cammino della Coscienza deve percorrere vari stadi determinati e determinanti, qualitativamente eterogenei, per la sua evoluzione. «Chi dice saggezza dice limitazione»[34] – sostiene Jankélévitch – e questo perché la saggezza è l'*equilibrio trovato* e quindi assenza di turbamento, spostamenti o cambiamenti di sorta, mentre la Coscienza ha necessità di ricercare sempre e perpetuamente il proprio equilibrio, non si limita allo stallo altrimenti morrebbe, vive nel mutamento, anzi vive *del* mutamento. Più che semplicemente circolare, l'evoluzione coscienziale prevede un centro da cui si espande a raggiera, ha una parabola ben definita, un inizio, un percorso e una fine: il tempo in Schelling non è un tempo infinito, quindi, ma ha una conclusione, e il punto di arrivo coincide con il punto di partenza, ma si tratta di una peculiare coincidenza basata sulla ricerca continua del *ritorno a*

---

[32] Ivi, p. 26.

[33] A proposito della malattia come metafora della vita, rimando ad un passo di *La coscienza di Zeno* di Italo Svevo, perfettamente in linea – a mio avviso – con il pensiero jankélévitchiano: «La vita somiglia un poco alla malattia come procede per crisi e lisi ed ha i giornalieri miglioramenti e peggioramenti. A differenza delle altre malattie la vita è sempre mortale. Non sopporta cure. Sarebbe come voler turare i buchi che abbiamo nel corpo credendoli delle ferite. Morremmo strangolati non appena curati». (I. Svevo, *La coscienza di Zeno*, a cura di M. Lavagetto, Mondadori, Milano 2006, pp. 1083 – 1083).

[34] *L'Odyssée*, cit., p. 26.

casa, approdo ad una condizione di totalità, unitarietà, pur se arricchita dal processo dialettico; una totalità intesa questa volta non come relazione *autistica* e autoreferenziale dell'Assoluto con se stesso ma in senso evoluto come relazione completa e personale dell'uomo con Dio.[35]

A costellare il cammino della coscienza, e a favorire la novità nel processo, Jankélévitch sottolinea la presenza di discontinuità continue che caratterizzano il divenire coscienziale; l'eterogeneità dei momenti è scandita insomma da fratture determinanti il cambiamento, da rotture temporali divergenti e in questo senso la visione teosofica schellinghiana è avvicinata alla condizione umana, alla dimensione temporale antropologica: quella stessa discontinuità, infatti, quel susseguirsi di cambiamenti, sarebbe simile – nella lettura del filosofo francese – a quello che accade nella nostra vita e le improvvise trasformazioni non sarebbero altro che le azioni individuali volontarie che introducono la novità nella piatta quotidianità dell'esistenza.[36] In questo caso (e in altri – rari per la verità nella tesi di dottorato –) velatamente Jankélévitch inizia a gettare le basi per il passaggio da una concezione prettamente metafisica della Coscienza (che è quella schellinghiana) ad una umana, individuale (che caratterizzerà invece la propria filosofia). Ma il filosofo con questo parallelismo vuole anche sottolineare, ancora una volta, la distinzione con la filosofia bergsoniana:

> Cette durée dramatique où fusent à tout instant les négations énergiques et les contradictions aiguës offre assurément un visage assez différent de ce devenir bergsonien où nulle crise ne réussit à installer violemment une discontinuité. Toutefois, discontinuité n'est pas incohérence, et le devenir, s'il renie souvent, n'oublie jamais. Certes la conscience religieuse conjure les moments révolus de sa propre histoire ; elle s'exorcise, pour ainsi dire, elle-même. Mais le passé ainsi réprimé n'est pas anéanti. La « théorie du

[35] Al paradigma dell'Iliade in cui l'umanità si è allontanata dal centro corrisponde l'Odissea che è ritorno a Dio. (M. Gueroult, *L'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling d'après V. Jankélévitch*, cit., p. 101).
[36] *L'Odyssée*, cit., p. 29.

> fondement » va nous permettre d'accorder ensemble les « révolutions du devenir » et la « continuité du devenir ». Le passé doit être supprimé. Et pourtant le passé doit survivre en quelque manière.[37]

La discontinuità è proprio una delle caratteristiche che differenziano il divenire bergsoniano da quello schellinghiano: in Bergson, per Jankélévitch, nonostante possano essere violente le rotture, non lo sono abbastanza da deviare totalmente il cammino temporale, mentre in Schelling ogni crisi – per quanto nel futuro si conservi sempre traccia del passato ed esso sopravviva in una forma diversa – dà l'avvio a qualcosa di totalmente altro, e introduce realmente un elemento innovativo e rivoluzionario, producendo una riarticolazione della coscienza secondo dati totalmente differenti: la dissonanza genera armonia, è dai punti di rottura che si incardina *il destino*, si delinea *la destinazione*.

Per quanto possa sembrare che la discontinuità sia un elemento contradditorio rispetto alla fluidità del divenire, Jankélévitch ritiene che sia la *Teoria del «Grund»* a far concordare rivoluzioni e continuità, ed è la stessa teoria che – come sostiene il filosofo francese proprio all'inizio della sua tesi di dottorato – permette di conciliare varietà e uguaglianza ma anche soppressione e conservazione del passato, il quale diventa poi base del presente. Il *Fondamento* è inteso qui non tanto come causa eminente, ma causa *imminente* e *immanente*, come la *ragione sufficiente* dell'Essere, l'essenza stessa dell'evoluzione della Coscienza, ciò che mette in moto e consente il passaggio dal logico al reale, dall'essenza all'esistenza.[38] Si tratta di una forza propulsiva che sottende lo sviluppo stesso della Coscienza, è un *principio principiale*, germe seminale ma anche matrice prima, ambigua come può esserlo solo il possibile, perché se da una parte è preformazione in quanto custodisce in sé l'articolazione in embrione, serba anche il *segreto/secreto* del divenire.

---

[37] *Ibidem*.

[38] Ivi, p. 35.

Appare convincente quindi l'interpretazione che ne dà Élisabeth Grimmer attraverso la lettura jankélévitchiana. La Grimmer interpreta infatti il *Grund* esattamente come *conditio sine qua non* dell'effettività e come *organo-ostacolo*[39] – utilizzando dichiaratamente un'espressione bergsoniana, che entrerà paradigmaticamente a pieno titolo nella filosofia di Jankélévitch e che ritornerà in più di un'occasione nei suoi testi successivi all'*Odyssée*. In effetti il *Fondamento* è esattamente un *instrumentum-impedimentum*, ha cioè il duplice ruolo-funzione di dispositivo o mezzo per la realizzazione della concretezza esistenziale grazie agli eventi che risultano essere critici rispetto alla continuità della linea temporale, da una parte, e di attenuazione delle discordanze che si armonizzano nel divenire dall'altra. La *Teoria del Fondamento* appare essere il supporto stesso, il perno (prima presente solo in maniera latente e poi apertamente teorizzato) dell'intera architettura filosofica schellinghiana (dello Schelling ovviamente preso in

[39] É. Grimmer, *De l'effectivité ou la présence absente de Schelling*, cit., p. 271. « En tant que principe de matérialisation, non seulement il freine le devenir en même temps qu'il atténue les discontinuités mais, plus encore, il est la promesse qui ne serait jamais tenue. » (*Ibidem*). Altrove la Grimmer si concentra sulla natura del divenire per avvalorare questa tesi: «Le devenir naît alors de l'inadéquation entre la possibilité et la réalité, entre l'essence et l'existence, qui caractérise les être finis. Par cet évènement immémorial qu'est la Chute, la conscience humaine quitte son unité originelle avec Dieu. Ainsi, un déséquilibre, une séparation (*Scheidung*) d'éléments auparavant en harmonie, s'est instaurée. Les éléments qui coexistaient avant la Chute ne peuvent maintenant plus que se succéder. Le devenir n'a pas d'autre fonction que de restituer cette unité ; le temps en tant qu'organe de réconciliation nous guérira alors de la contradiction. Mais avant d'entrer en convalescence spirituelle, la conscience doit traverser des tribulations souvent violentes. Si le temps est donc bien un malheur, il ne s'agit cependant pas d'un malheur absurde, mais nécessaire à la vie. La médiation ne signifie en effet rien d'autre que 'l'impossibilité pour la conscience de brûler les étapes». (É. Grimmer, *De Dieu à l'homme*, cit., pp. 665 – 666). A proposito della *caduta* Silvia Vizzardelli osserva: «Nel saggio *Filosofia e religione*, Schelling sente il bisogno di spiegare l'origine del finito e del mondo reale da una prospettiva teorica, ovvero secondo un'angolazione che non può ancora prendere sul serio il dramma della coscienza e della storia, perché prevale qui l'idea che le cose reali non possano trovare il loro fondamento positivo nell'Assoluto, ma solo in allontanamento, in una *caduta* da esso. Successivamente l'attenzione di Schelling, traendo le conseguenze dalla dottrina della caduta, che implica comunque un'apertura al dramma e ai contrasti della storia, non guarderà più a questa 'catastrofe' come ad un fenomeno solamente metafisico, bensì la penserà come "un'esperienza che la coscienza vive personalmente", perché l'idea della caduta "non è altra cosa che il tentativo di spiegare questa 'effettività' subalterna in cui la creatura assume l'iniziativa"». (S. Vizzardelli, *Battere il tempo, Estetica e metafisica in Vladimir Jankélévitch*, Quodlibet, Macerata 2003, p. 34). Il merito della Vizzardelli è anche quello di aver rilevato alcuni punti fondamentali del pensiero di Schelling che rientrano a pieno titolo in quello di Jankélévitch: oltre alla *caduta*, anche il *divenire* e la *tautegoria*. (Ivi, p. 47).

considerazione da Jankélévitch in queste pagine, quindi dal 1815 al 1852) ma risponde anche a numerose questioni ontologiche riassumibili in una macro-questione e cioè quella dell'effettività, del possibile che brama di passare all'esistenza, dell'idea che anela alla sua realizzazione.

L'universo che vien fuori da queste pagine intense dell'*Odyssée* non può di certo essere stigmatizzato in formule dogmatiche o leggi, è un universo che pretende di mantenere nel suo seno qualcosa di misterioso che sfugge alla cristallizzazione, un "principio notturno" che regge il reale e che dall'oscurità lo plasma, una materia magmatica prigioniera e incompiuta che tradisce sempre la sua presenza e che chiede, anzi pretende, di avere una forma, di venire alla luce, protesta per farsi *effettiva*, esige, insomma, di *ex-sistere*, letteralmente di *uscire fuori da sé*. L'Assoluto è la necessità di produrre uno scarto in sé, di aumentare il divario, lo iato tra sé e sé, di lasciare il limbo dell'incoscienza per affrontare gli Inferi della coscienza: è necessario per il Fondamento passare dall'essere *fondativo* di se stesso all'essere *fondamento* di altro, così come è necessaria la morte alla vita, l'odio all'amore, la malattia alla sanità, il male al bene.

In un paragrafo denso di significato (leggendo retrospettivamente la filosofia jankélévitchiana) dedicato alla relatività del male, il filosofo sottolinea proprio il ruolo del male che è senz'altro primario nell'economia del mondo: tutto si gioca sul filo del divenire, Satana non è che un momento dell'Odissea (indispensabile affinché si possa parlare di Odissea); è questione di tempo, insomma, se il Demone «néfaste aujourd'hui, a pu être bienfaisant à son heure».[40] Nella *giostra* temporale, il male si relaziona sempre al bene che lo segue o che lo precede, anzi, non sarebbe altro che il bene considerato in un altro istante, fondativo quindi non solo del bene stesso ma anche dell'intero equilibrio sistemico: solo il male che rimane tale, che oppone cioè resistenza al fluire dialettico del divenire, e perciò non si evolve, è profondamente malvagio, altrimenti è da considerarsi nient'altro che *bene latente*.

[40] V. Jankélévitch, *L'Odyssée*, cit., p. 49.

La questione del male e del bene, e della relatività di entrambi, è legata quindi alla natura ambigua dell'istante (che è esattamente il punto di vista, l'orizzonte dello sguardo), ed ha sempre come chiave euristica la dialettica del divenire temporale; per la comprensione di questo movimento dialettico, però, bisogna considerare sempre il rapporto tra l'incoscienza e la coscienza, in ogni momento infatti la latenza non è che l'incoscienza stessa, una negatività che tende per sua natura alla positività/posizionale, ovverosia alla propria realizzazione-estrinsecazione: nell'interpretazione che Jankélévitch dà dell'ultima filosofia schellinghiana, infatti, *l'inconsapevolezza* e la *coscienza* diventano categorie dinamiche di comprensione del possibile e del reale. Analogo discorso vale per l'Eternità che non è altro che *l'incoscienza del divenire*, come pure una coscienza eterna nient'altro che l'inconscio stesso nel quale si annida, si inviluppa (più che svilupparsi) la coscienza permanendo in uno stato di quiescenza, «car la conscience ne se sent elle-même que dans le devenir».[41]

È proprio dalle righe che Jankélévitch dedica al tema dell'Eternità in Schelling, che si ricavano informazioni preziose ai fini della comprensione delle caratteristiche dell'Odissea della Coscienza (nonché del divenire stesso): se di divenire si parla, infatti, quando ci si riferisce alla Coscienza, poiché essa non può esistere se non *nel* divenire, Jankélévitch ne sottolinea (per ciò che riguarda la filosofia schellinghiana) la natura circolare; il tempo, per la sua intrinseca dialettica divorante, non è per nulla il fuso che avvolge il filo su se stesso e ad ogni giro accresce il gomitolo di lana, è sottrazione continua di sé, ha come obiettivo l'auto-soppressione: il tempo insomma non lavora a gonfiare se stesso, ad accrescere il proprio bacino temporale con il passare delle stagioni e degli anni, ma è provvisorio, ha uno sviluppo ciclico con una fine che corrisponde esattamente al suo inizio, tende al ritorno all'origine, la sua evoluzione disegna un cerchio.

[41] Ivi, p. 67.

> L'itinéraire de la conscience avec ses avatars et ses vicissitudes apparait donc comme un pèlerinage d'exil ; semblable aux voyages d'Ulysse qui symbolisaient dans les mystères grecs la conversion progressive des âmes errantes, l'odyssée de la conscience raconte l'histoire d'un *retour*, d'un νόστος. Comme la synthèse, dans la dialectique hégélienne, retrouve la thèse initiale transfigurée, ainsi la conscience revient, enfant prodigue, à son unité originelle, ayant épuisé toutes les expériences de l'histoire. De cette unité la conscience vagabonde n'a pas perdu tout souvenir ; elle porte encore les traces de son antique noblesse, et elle veut rentrer en possession de l'héritage dont elle fut dépositaire. La continuité du devenir circulaire, je veux dire la Tradition, est faite avant tout de cette réminiscence et de ce désir.[42]

Il divenire è il tragitto della coscienza pellegrina ed errante, l'Odissea ne è il racconto, è la storia del percorso che compie sino al suo ritorno, un percorso esperienziale (*vicissitudinario*) che la cambierà, la trasfigurerà, cioè, ne muterà letteralmente la figura, modificandone l'aspetto, la forma, la ri-generandola. La Coscienza, con la *caduta* (ovverosia la *creazione* che instaura la periodicità storica e l'orizzonte temporale), inizia il suo viaggio: ogni tappa ha il ricordo della precedente, una reminiscenza lontana, quasi una *nost-algia* per l'unità perduta, la accompagna nelle sue tappe evolutive, e il ricordo del Paradiso perduto segue i suoi passi divenendo la traccia, il solco, per il ritorno a casa.

La Coscienza raminga, nella *presa di coscienza* del proprio passato, nel ri-conoscimento di se stessa, della sua vera natura fondamentalmente unitaria e coincidente con sé, riscopre dunque il tragitto per la propria *meta-sintesi* smarrita una volta (ma non per sempre);

> Cette *Erinnerung* d'un passé transcendantal dont il ne nous est donné que le dénouement, cette sagesse immémoriale, déjà le jeune Jankélévitch propose de l'appeler *Innocence*. Toute connaissance devient alors essentiellement re-connaissance ; connaître, c'est se ressouvenir de notre passé lointain et du

[42] Ivi, p. 66.

> chemin parcouru depuis. Ce n'est plus le résultat qui importe, la conscience toute faite, mais la prise de conscience (*Zusichkommen*). Le traces de l'esprit sont donc reconnaissables partout dans la nature et inversement l'esprit n'est pas non plus sans la nature.[43]

A questo punto appare esemplificativo il paragone jankélévitchiano, già accennato, con la malattia: la Coscienza post-caduta (o post-creazione), ovverosia la Coscienza propriamente detta, nelle pagine dell'*Odyssée* compie il suo viaggio per ricongiungersi, per raggiungere la sua unità, il punto di scaturigine, quel momento fuori dal divenire temporale in cui non soffriva della propria lacerazione con se stessa e con Dio; per farlo, per guarire cioè dallo strappo con sé, la Coscienza (religiosa) deve attraversare un periodo di *convalescenza*, che è il divenire, appunto, la *febbre* (intesa esattamente come alterazione organica) benefica che combatte l'infezione: la Coscienza, in questa prospettiva, non è dunque che il Fondamento in stato convalescente, o anche il *Grund* infetto in quarantena, che lotta per curarsi, che ad ogni istante combatte per risanare la propria ferita sanguinante, che deve essere sottoposto ad un'operazione quasi chirurgica per potersi ristabilire. In questo senso la malattia, e quindi anche la dialettica del divenire, non possono essere intese come un male in senso assoluto ma come necessità intrinseca al processo di guarigione stesso, così come lo sbilanciamento momentaneo e provvisorio è necessario al ristabilimento dell'equilibrio iniziale.

> La conscience ne devient pas par plaisir ; elle ferait bien autrement si elle pouvait ! Elle s'engage dans les aventures de l'histoire comme on se livre au chirurgien, – pour guérir. Schelling lui-même compare volontiers la mythologie à l'évolution d'une maladie. Par rapport au passé la maladie est évidement un mal, puisqu'elle trouble un ordre antérieur, qui est celui de la santé ; envisagée, au contraire, dans la perspective du futur, la maladie édifie

[43] É. Grimmer, *De Dieu à l'homme*, cit., p. 670.

> loin de détruire ; le processus morbide n'est tout entier qu'un travail de restauration, et la douleur qui lui fait cortège exprime simplement que l'organisme se défend. Le devenir naît d'un malaise, comme le mouvement d'un déséquilibre initial. Ce malaise a pour source, nous le verrons, la possibilité originelle, qui est essentiellement instable et provisoire. On en peut en rester là. Le devenir s'offre à apaiser ce mécontentement, à régénérer la conscience privée de Dieu, à guérir sa blessure. Le devenir religieux de la conscience, restaurant peu à peu l'unité primitive, n'est tout entier, nous le verrons, que l'histoire d'une convalescence spirituelle. Mais avant de retrouver cet équilibre que retarde à chaque pas l'égoïsme réticent du Grund, il faut parcourir un long itinéraire de souffrances et de déceptions. Le chemin est âpre et nous maudissons volontiers le destin qui nous pousse.[44]

Così come viene fuori dalle pagine jankélévitchiane, la Coscienza in Schelling appare come lo sforzo di affrancamento dal groviglio inestricabile e indistinto con sé e questo sforzo non potrebbe compierlo senza il divenire, poiché essa non è solo *diveniente*, piuttosto è *il* divenire, un divenire che ha da un lato il soggetto-oggetto *Grund* e dall'altro le forze motrici, le *Potenze*.

A coadiuvare il "lavoro" del *Fondamento* nella tessitura dell'Universo, Schelling introduce, infatti, le *Potenze* che, nella lettura che ne dà Jankélévitch, diventano i *personaggi del dramma della Coscienza*, gli attori principali del processo teogonico, i fili invisibili che costituiscono la trama dell'Odissea umana.[45] Le tre Potenze (*Seinkönnendes, Seinmüssendes* e *Seinsollendes*, che Jankélévitch interpreta come *Possibilità, Effettività e Necessità*) sono *mediane-mediatrici* tra ideale e reale, ma anche tra Dio e la creazione, nel senso che sono esattamente a metà strada tra i due dominii e allo stesso tempo fanno da ponte tra l'uno e l'altro: è Jankélévitch stesso a qualificarne la natura sostenendo che devono essere intese come "forze viventi", con funzione demiurgica cosmica (in grado cioè di plasmare quella materia enigmatica alla base dell'universo, e non solo di

[44] V. Jankélévitch, *L'Odyssée*, cit., p. 63.
[45] Ivi, p. 80.

quello fisico ma anche di quello coscienziale), come forze intelligibili (la cui esistenza è *com-prensibile* da parte dell'intelletto) ma anche reali, *come un corpo*.[46] Il filosofo ci sta dicendo qui non tanto che le potenze in sé sono conoscibili direttamente mediante i sensi o che cadono cioè all'interno di un orizzonte empirico-sensistico: l'intento piuttosto è quello di sottolineare da una parte tutta la fisicità del lavoro delle potenze, dall'altra la possibilità di *intra-vedere* proprio dietro l'esistenza delle "creature concrete" la *fucina potenziale*, la fabbrica delle potenze che collaborano solidalmente tra loro.[47]

Jankélévitch, però, legge le potenze all'interno del rapporto incoscienza–coscienza: la prima potenza, in particolare, è *Unselbstigkeit*, cioè letteralmente "non sapere di sé", totale aderenza con sé (in questo senso è la schellinghiana *possibilità*, o la bergsoniana *virtualità del sapere non saputo*) ovverosia *incoscienza*; per questo motivo la ragione intrinseca al divenire è di *sapersi*, riflettersi, conoscersi e per farlo deve uscire *fuori da sé*, per *com-prendersi* deve prima staccarsi da sé.[48]

In questi passi, Jankélévitch ci dà delle specificazioni ulteriori sull'*Unselbstigkeit* (incoscienza) nella teoria schellinghiana, passaggi preziosi per

---

[46] Ivi, p. 84.

[47] *Ibidem*. Mi sembra interessante, anche per rilevare la continuità di pensiero tra la coscienza così come viene considerata da Schelling e la coscienza jankélévitchiana, riprendere l'interpretazione di Hélène Politis (che in verità in questo saggio si occupa di sottolineare piuttosto le consonanze tra Jankélévitch e Kierkegaard) a proposito delle Potenze, viste come cifra della dinamicità della coscienza ma anche inquietudine, *ostacolo* che impedisce la totale adesione cosciente del sé al sé (perché sono intese come *frapposizione tra sé e sé*) e *organo* (o pure *strumento*) che permette l'alterazione continua: «Celle-ci est inquiétude, agilité, mouvement. C'est-à-dire 'puissance' (au sens allemand de 'Potenz' tel que Schelling en joue comme au sens mathématique du terme), exposant […]. Elle met à distance, interdit la coïncidence simple et, en somme, *fait problème* à condition d'entendre les multiples significations étymologiques du mot πρόβλημα, *problèma* […]. Car *proballein*, si j'ose ajouter un grain de sel à la manière de Jankélèvitch et parodier la linguistique savante sans pourtant l'oublier tout à fait, c'est d'abord ce qui jette devant et emporte : le radeau d'Ulysse loin des coutumes hellénique vers des terre ensorcelées, celles de Circé ou Calypso, et la conscience hors des rassurantes certitudes sensibles vers la philosophie.» (H. Politis, *Jankélévitch kierkegaardien*, in «L'Arc», 75, 1979, pp. 76-80, p. 77).

[48] *L'Odyssée,* cit., p. 118. «Encore en repos, elle est pure intériorité, en soi, voire avant soi. Ne sachant pas encore elle-même, la première puissance est alors innocence ou inconscience. Mais le sujet 'doit être sciemment ce qu'il est d'abord à son insu. Voilà la raison du devenir'». (É. Grimmer, *De Dieu à l'homme*, cit., p. 668).

comprendere le caratteristiche che la coscienza individuale condivide con quella trascendente.

> L'inconscience est donc la source des puissances raisonnables comme le sentiment et le désir sont la source de la pensée diurne. Le Grund des *Recherches* est inconscient. Inconscient encore le principe réel de la *Darstellung*. […] La conscience s'édifie sur un inconscient qui lui sert, pour ainsi dire, de piédestal et dont elle réprime les velléités d'indépendance par une espèce de sortilège vital. […] Il y a ainsi au fond de nous un certain bouillonnement obscur, quelque chose de démonique, pour ainsi dire, que répriment à grand peine les forces vigilantes et prosaïques. On voit déjà quelle distance il y a entre l' «inconscient » d'un Leibniz et celui de Schelling. Pour Leibniz, qui pense ici en termes de calcul différentiel, l'inconscient n'est qu'une conscience infinitésimale ; l'inconscient n'est guère plus positif que l'existence du mal selon la *Théodicée*. Pour Schelling au contraire l'inconscient n'est pas une simple conscience crépusculaire, pas plus que la maladie n'est une raréfaction de la santé. C'est bien plutôt la conscience qui résulte de l'inconscient […]. Le principe sinistre a sa fécondité propre ; c'est un mystère qui contient déjà toutes les inquiétudes de la vie ; en lui nous retrouvons cette nature équivoque qui, perpétuellement, flotte entre l'être et le non-être. Toute vie enveloppe une sorte de tragédie latente et comme une dissonance tant bien que mal apaisée, quelque chose de titanique et de passionné qu'elle n'a jamais fini de mettre à la raison.[49]

Sono pagine complesse, queste dell'*Odyssée*, ma sono anche significative nella costruzione della speculazione filosofica jankélévitchiana sulla coscienza: un attimo prima era la monografia su Schelling, e qualche rigo dopo, pur essendo sempre Jankélévitch a parlare, l'oggetto della sua trattazione non è più il pensiero di un altro filosofo, per quanto resti sempre sullo sfondo, ma il suo personalissimo *point de vue* che, fruito attraverso la lettura schellinghiana, si sta fissando, costituendosi in tutta la sua autonomia e complessità. Il filosofo francese

[49] *L'Odyssée*, cit., pp. 119 e segg.

configura l'inconscio come la fonte delle potenze, la sorgente della coscienza, così come *sentimento* e *desiderio* sono il fondo-scaturigine dei pensieri; in entrambi i casi quindi l'irrazionale è la matrice della ragione, facendo attenzione al fatto che non sono né due campi totalmente separati, né un ambito che ingloba l'altro come se potesse instaurarsi tra i due un rapporto di contenente-contenuto: Jankélévitch addirittura si spinge a sostenere che la coscienza è un *prodotto* dell'inconscio, una sua germinazione, che nell'inconscio ci sia una bramosia di espressione e che la coscienza sia la *forma* di quella espressione.

La ragione vigilante, dunque, per quanto tenti di reprimerlo, non può abolire assolutamente quel qualcosa su cui essa stessa si fonda, da cui è generata, e che giace nell'oscurità, quel "ribollimento" *ob-scurus* che le ha dato i natali. Più che di inconscio, si potrebbe parlare – per la 'posizione' rispetto alla coscienza – di *sub-conscio* (o meglio *pre-conscio*): non è possibile infatti considerarlo come *una coscienza che tende allo 0* o, anche, come una coscienza poco chiara, rarefatta, distinta, quasi possa trattarsi di sfumature di intensità. Se l'inconscio è paragonato al desiderio è per l'insita fecondità, per il fatto di essere una materia magmatica caotica da cui si costituisce un cosmo, più o meno ordinato; e così come il desiderio pulsa incessantemente, così l'inconscio palpita, vibra, nell'intimo della coscienza riflessiva, ambiguo, perché a metà strada tra *ciò che potrebbe essere* e *ciò che è*, tra il possibile e il reale: è nei meandri più remoti – ci sta dicendo Jankélévitch – che si nasconde il mistero *stra-ordinario* della vita, ciò che regge la vita stessa, un dramma latente, una ferita insanabile, un fuoco inconsumabile, ma anche una dissonanza mai risolta in consonanza, una domanda sempre aperta, una questione *in-questionabile*.

La prima potenza, quindi, è intesa come *subjectum*[50] cioè letteralmente *ciò che è posto sotto* (*supposito*) mentre la seconda è l'oggetto (e a sua volta soggetto della terza) e la terza è il soggetto-oggetto. In questo modo le Potenze strutturano

[50] Ivi, p. 113: in questo senso il divenire è anche inteso come *substrato*, alla maniera aristotelica, ma è anche ipotetico (nel senso di *eventuale*, provvisorio, un *possibile* che ha necessità di realizzarsi).

il divenire nella sua articolazione, ne sono lo scheletro, il motore dell'esplicazione del *Grund*, ciò che ne consente l'estrinsecazione e l'attuazione stessa dell'esistenza e della Coscienza: se il Fondamento è la *matrice*, le Potenze sono i *semi germinativi*.

La teoria delle Potenze[51] era già presente nel pensiero schellinghiano ai suoi inizi: nella *Filosofia della Natura* – come Jankélévitch osserva – le Potenze rappresentavano parti del processo di differenziazione dell'Assoluto, momenti di *alter-azione* del Fondamento il quale, in questa fase, *è* la potenza, si manifesta cioè *come* potenza; nella *Filosofia della mitologia* assume invece la sua forma definitiva: in questo caso sono le potenze ad essere i tre coefficienti dell'Essere. La simbologia utilizzata da Schelling (A^0, A^1, A^2) è esemplificativa in tal senso: se il coefficiente è 0, la quantità è pari a 1 (è il simbolo di identificazione dell'*Uno* nel caso di A^0), negli altri casi invece si tratta di esprimere il multiplo di una stessa quantità attraverso la modificazione dell'esponente del soggetto (in questo caso A); le potenze quindi non sono altro che una sola quantità potenziata, in

[51] Mi sembra utile riprendere qui la distinzione messa in luce da Franco Pittau a proposito della dialettica hegeliana e schellinghiana perché a mio avviso (al di là di alcune considerazioni forse troppo affrettate a cui giunge l'autore sulla filosofia hegeliana) fa comprendere bene a mio avviso anche la scelta jankélévitchiana di occuparsi del pensiero Schelling: «Apparentemente lo schema dialettico potrebbe sembrare identico nei due autori. Schelling, infatti, spiega il divenire con la teoria delle potenze. La prima potenza può essere chiamata soggetto o fondamento. Con un atto di ribellione si trasforma in oggetto, che rappresenta il momento della determinazione. La terza potenza, infine, è l'incontro delle antitesi pacificate, il soggetto-oggetto, lo spirito nel senso di coscienza riflessa (non lo Spirito Assoluto, come per Hegel). Sia Schelling che Hegel riconoscono la funzione dell'antagonismo, la superiorità che risulta da una resistenza vinta, la maggior ricchezza del punto d'arrivo. Eppure notevole è la differenza. Per Schelling la prima potenza, o cominciamento, si ha nella 'potentia' come 'apitudo ad existendum': il possibile inteso come possibilità vitale, anche se non esiste come atto: un compromesso tra il niente e il qualcosa. Hegel invece inizia dal niente desertico, dall'essere più astratto e più vuoto, uno zero da cui possono derivare solo generalità vuote. Ed ancora per Schelling il divenire è passaggio dal niente all'essere, più che unione di essere e di non-essere. La filosofia hegeliana non si rassegna alla sua negatività e, credendosi positiva, diventa scandalosamente falsa e coinvolge tutta la realtà nei suoi concetti astratti. Il divenire, da avvenimento reale della coscienza, vien trasformato in fenomeno ideologico. I concetti di Hegel possono gonfiarsi anche mostruosamente, ma rimarranno sempre concetti, sul piano delle generalità, atti a governare delle ombre come l'Achille dell'*Odissea*: una dialettica, insomma, che gira a vuoto perché è stata poco attenta all'esistenza, alla quale bisognava dare invece la precedenza. Il reale o si ha tutto d'un colpo o non si avrà più. Schelling, nota Jankélévitch, prima ancora di Kierkegaard, denuncia nella dialettica hegeliana *la quaresima di ogni realtà*, perché in essa manca l'istante che la metta in moto». (F. Pittau, *Il volere umano nel pensiero di Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 157 – 158).

questo caso si comprende bene come la dinamicità delle potenze che si alternano non sarebbe altro che il dinamismo stesso dell'Essere in alterazione continua, l'Assoluto *esponenziato*. L'alone di astrazione che circonda le potenze svanisce se vengono considerate come l'Essere colto da una determinata prospettiva, in un momento particolare del suo sviluppo. In questo senso la potenza andrebbe intesa piuttosto come *potenzialità* insita nel soggetto che tende a oggettivarsi, una certa *virtù-virtualità*, intesa cioè esattamente come una *disposizione potenziale* dell'Assoluto a estrinsecarsi.[52]

Nell'ottica schellinghiana, a reggere la costituzione del reale ci sarebbe chiaramente il rapporto tensionale tra le potenze; tuttavia

> la tension des puissances d'où naîtront les choses créées a pour source l'inquiétude du Sujet qui, au lieu de rester à sa place, c'est-à-dire en potentialité, passe à l'acte jusque-là réservée à l'Objet».[53]

È l'inquietudine a percorrere l'articolazione della Storia della Coscienza cadenzata dal lavorio delle potenze, è il mistero a reggere la dinamica tra

---

[52] É. Grimmer, *De l'effectivité*, pp. 272 – 273, in particolare : « Bien que relevant de l'ordre de la nécessité, elles ne sont pas seulement des principes logiques, ce sont de principes réels : elles expliquent l'être concret, c'est-à-dire l'étant»; ancora: « Les puissances, comme le dit déjà leur nom, expriment la potentialité ou la virtualité de l'être concret qu'elles précèdent. Elles disent ce que pourra être l'être à un moment donné de sa vie. La puissance considéré de manière abstraite et isolée n'est toujours qu'un simple pouvoir-être». Interessante, e a mio avviso molto pertinente e perspicace, è l'interpretazione – che vale qui la pena riportare per intero – che la Grimmer dà del ruolo delle potenze, a metà strada tra l'*être* e le *néant*, vitali ma sull'orlo dell'esistente o *appena esistenti*, essenziali a dare l'avvio all'esistenza, alla luce della filosofia jankélévitchiana successiva e dell'evidente ripresa della metafisica aristotelica da parte di entrambi (Schelling e Jankélévitch): «N'étant ni rien, ni quelque chose, nous sommes tenté de dire avec le futur Jankélévitch qu'elle est *presque rien*. Entre l'être en acte et le rien, il y a un *tertium quid* qui est une sorte de non-être vital. Avec Aristote, Schelling distingue alors entre le *μὴ ὄν* et le *οὐκ ὄν*, entre le néant (*nicht Seiendes* : ce qui n'est pas étant) et le rien (*Nichtseiendes* : ce qui n'est pas). Si la possibilité des choses ne peut s'expliquer que par une création *ex nihilo,* 'leur réalité est née de leur possibilité ; c'est-à-dire du Néant, c'est-à-dire de Quelque chose'. Dans le néant, qui est l'être du non-être, nous retrouvons alors ce minimum d'être dont nous disions qu'il est nécessaire au commencement. Le *μὴ ὄν* est en effet un très bel exemple de ce 'milieu' entre les extrêmes, dont le dogmatisme, pensant par des concepts abstraits, aurait désappris l'intuition ». (Ivi, pp. 273-274).

[53] *L'Odyssée*, cit., pp. 129-130.

possibile e reale, un possibile che scalpita, trepidante, per usurpare al reale l'Esistenza.

Non è un caso che ciò che affascini Jankélévitch della filosofia di Schelling, oltre alle assonanze – che vi ritrova – col pensiero di Bergson, è, per l'appunto, l'attenzione verso l'*esistenza*: per quanto la trattazione si dipani all'interno di un orizzonte ben determinato che è quello teosofico, e la Coscienza stessa non sia che oggetto di un'esperienza metafisica, riluce tra le sue pagine la realtà in tutta la sua *positiva-posizionale* concretezza esistenziale. L'esistenza, in questo caso, è intesa come necessità di svilupparsi cioè *esprimersi-estrinsecarsi*, una necessità che attraversa il Fondamento e si dipana per le varie *tappe-momenti* della storia tortuosa della Coscienza e che è sorretta proprio dalle Potenze, le quali ne rappresentano la *dinamicità-virtualità*. Ma anche qui, nel trattare la tematica dell'esistenza, leggendo retrospettivamente le frasi jankélévitchiane, si comprende quanto abbia influito la filosofia schellinghiana sul suo pensiero, che peso abbia avuto, nell'elaborazione della sua filosofia della coscienza individuale, l'idealismo «positivo» schellinghiano.

> Schelling a eu une sensibilité métaphysique particulièrement aiguë et, si l'on ose dire, expérimentale, pour l'*Existence* ; c'est chez lui un don spécial. Ce sens de l'Existence ou, comme il dit, de l'«Effectivité» (*Tatsächlichkeit*) domine sa profonde distinction du *Dass* e du *Was*, qui est la découverte la plus originale de la philosophie positive. L'Existence est chez Schelling quelque chose d'irrationnel et d'insondable qui a pour source le décret arbitraire d'une volonté. A l'existence rien ne se compare ; cela est « d'un autre ordre », infiniment supérieur, et surnaturel, comme dit Pascal de la charité ; tous les concepts et toutes les idées de la raison ne remplacent pas la plus humble existence. L'existence, en général, (nous dirions aujourd'hui, l'existence comme « univers du discours ») est un système incompréhensible, une sorte

> de qualité qui ne ressemble à rien d'autre et qui donne aux choses la manière d'être la plus complète et la plus réelle dont nous ayons l'idée.[54]

A Schelling, Jankélévitch attribuisce un'acuta sensibilità filosofica che è profondamente metafisica perché lo ha portato, in maniera del tutto originale, a valutare l'importanza dell'esistenza non solo nella sua gratuità e incomprensibilità, ma anche nella specificità più propria, ovverosia nell'essere una categoria assolutamente *extra-ordinem* (e per questo incomparabile) che conferisce l'*habitus* del reale a ciò che altrimenti rimarrebbe relegato soltanto all'interno dell'orizzonte del possibile senza mai approdare alla realizzazione completa.

Tuttavia, avere a che fare con l'Esistenza in generale significa costruire un particolare "universo di discorso", ovverosia un ambito specificatamente linguistico-dialettico ma anche gnoseologico-logico particolare all'interno del quale vige la distinzione primaria tra *Dass* e *Was*, o anche *Quid* e *Quod*, *che cosa*

---

[54] Ivi, p. 171. «Secondo Jankélévitch Schelling ha parlato dell'effettività dell'essere, che Leibniz chiama origine radicale, in maniera mai sentita prima di lui. "Nell'evento puro o quoddità, che è all'origine radicale di ogni continuazione, noi riconosciamo volentieri con Schelling il principio di un nuovo positivismo, di un positivismo dell'effettività metempirica". Per Schelling l'esistenza è il massimo dei problemi. "Questo senso dell'esistenza o, come dice lui, della 'Effettività' (*Tatsächlichkeit*) domina la sua profonda distinzione del Dass e del Was, che è la scoperta più originale della filosofia positiva». (F. Pittau, *Il volere umano nel pensiero di Vladimir Jankélévitch*, Roma, Libreria editrice dell'Università gregoriana, 1972, pp. 156 – 157). Una delle monografie su Jankélévitch più dense, rivelatrici, accurate, capaci di ricostruire in maniera intelligente e puntuale la riflessione del filosofo francese è, a mio avviso, quella di Isabelle De Montmollin, che ricordo, in questa occasione, perché la prima parte del testo è un'analisi preziosa delle fonti (esplicite e implicite) del pensiero jankélévitchiano. Isabelle De Montmollin dedica delle pagine a *Les Sources de l'idée d'incarnation* (*De Platon à Plotin, Le Pères de l'Église, Baltazar Gracián*), *Sources russes* (*Khomiakov, Soloviev, Simon Franck, Tolstoï, Dostoïevski, Berdiaev, Chestov, Buber*), *Sources romantiques* (*Schelling, Novalis Kierkegaard*), *Sources vitalistes* (*Bergson, Simmel*), *Sources de l'idée de ferveur* (*François de Sales et Fénelon Jean de la Croix, la Philocalie et le Hassidisme, Socrate*). In particolare a proposito di Schelling l'autrice sottolinea come proprio l'*Effettività* (cioè l'*esistenza*) – oltre ad altre suggestioni filosofiche come l'opposizione tra *Quid* e *Quod* – rientri come derivazione schellinghiana nel pensiero di Jankélévitch (a dimostrazione del fatto che l'attenzione all'ultima speculazione di Schelling non sia limitata all'occasione del lavoro di ricerca dottorale perché alcune tematiche diventano caposaldi teorici nella sua produzione successiva al 1933): «Qu'est-ce que l'effectivité? La réalité, en quelque sorte, mais appréhendée dans sa dimension verticale de *contingence*, de *gratuité*, d'être-là qui 'étonne'. Jankélévitch évoque quelque part le don tout spécial qu'avait Schelling de sentir l'existence, de l'appréhender comme une incomparable qualité […]. Car *une distance vraiment métaphysique sépare le réel du conceptuel*». (I. De Montmollin, *La philosophie de Vladimir Jankélévitch. Sources, sens, enjeux*, P.U.F., Paris 2000, p. 57).

e *ciò che* o anche *ciò che una cosa è* e *il fatto che una cosa sia*, una distinzione che sarà dirimente nella *querelle* con l'idealismo hegeliano.[55] Alla base dei due ordini *euristico-concettuali* ci sono le domande fondamentali della filosofia che sanciscono – nel caso di Schelling e di Jankélévitch – i limiti della ragione, o meglio di un approccio propriamente intellettivo alla base di quello scientifico, e allo stesso tempo sottolineano la presenza di *qualcosa* di *impensabile*, un mistero che non arriva mai ad essere svelato, che non si trasforma mai cioè in enigma e che non tradisce mai la sua natura *meta-fisica* e quindi *extra-razionale*, e che tuttavia irrompe prepotente nella quotidianità del reale (nel senso di *effettivo*) qualificandolo in quanto tale.

> *En fait la science rationnelle déduit les choses existantes, mais elle ne déduit pas que quelque chose existe* ; elle détermine à la rigueur tout ce qui est, fut et sera, – à condition que quelque chose existe. La raison paraît-il, capture le monde et l'être lui-même ; mais d'où vient l'être ? Et pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? A ces questions la raison ne répondra jamais ; arrivant « après la fête », quand tout est réglé, elle ne calcule, décrit, prévoit que la continuation de l'être, mais non point son commencement ni sa destination. Elle nous dira si vous voulez, comment toutes les choses sont arrivées, mais elle ne nous dira pas si elles sont vraiment arrivées. En d'autres termes elle n'est compétente que dans le « was » ou le « quid » des choses ; son discours est « quidditatif » mais non « quodditatif ». […] La philosophie positive envisagerait les choses, non pas dans leur « was », mais dans leur « dass », leur ὅτι ; non pas « en soi » ou « par nature », mais en acte. Quoi de plus légitime ? L'existence n'en déplaise, à l'idéalisme, précède la pensée. […] La plus humble existence conquise sur le néant est un miracle dans toutes nos sciences réunies, et la mathématique avec ses grandioses démonstrations

[55] A proposito della distinzione tra *Quid* e *Quod*, alla base della filosofia positiva di Schelling, Isabelle De Montmollin osserva: «Il faut comprendre comme une volonté de prendre le contre-pied de certaine manie rationaliste en général, et hégélienne en particulier, de tout prétendre extraire de sa propre raison (en posant des questions catégorielles, c'est-à-dire 'quidditatives' et horizontales), aux dépense de l'existence concrète (le *Quod* d'une apparition, en verticalité)». (Ivi, p. 58).

et *la logique avec son discours impeccable*, n'arriveront pas à rendre raison. «Cela est d'un autre ordre !».[56]

C'è *qualcosa* che si esclude dalla discorsività logica, un *eccedente insondabile* che sfugge alla razionalità linguistica, un *di più*, un *oltre* incomprensibile che si sottrae alle leggi dell'intelletto, che sopravvive all'"astrazione" concettuale: la ragione, insomma, arriva a comprendere con rigore l'esistente, a *spiegarlo*, a patto che esista però, in quanto l'esistenza è la *conditio sine qua non* della conoscibilità del dato ma è a sua volta proprio la condizione che non può essere conosciuta, il *quid* inspiegabile. Il *lògos* è ritardatario e intempestivo, arriva a cose fatte, quando tutto già è costituito, quando dal grembo del possibile prende forma il reale; esso pretende di arrivare alla radice dell'esistente, portato dalla *cur-iositas* a voler giungere all'*archè* delle cose ma può ripercorrere solo – e fino ad un certo punto – l'*archeologia*, la «logia», o la «tauto-logia»: dall'*archè*…che sfugge – essendo un *quod* – al *quid*…est!

La competenza gnoseologica umana – è questo il *focus* della questione – nella sua limitatezza ha un *range* d'azione che è quello della continuità dell'essere, non della puntiformità dell'instante perché troppo lento è il suo procedere (così è nell'ultima filosofia di Schelling – a differenza della prima –[57] così sarà anche per Jankélévitch nei suoi testi successivi al 1933): si comprende tutto, troppo, forse,

---

[56] *Odyssée*, cit., pp. 172 e segg (il corsivo è mio). A proposito della distinzione tra *quid* e *quod*, la Grimmer, alla luce della filosofia jankélévichiana successiva all'*Odyssée* e dell'influenza bergsoniana, scrive: «La distinction du *quid* et du *quod*, que Jankélévitch rapporte à plusieurs reprises explicitement à Schelling, joue cependant aussi un rôle à l'intérieur d'une *horizontalité* e d'une *verticalité*, antithèse qui est celle de la continuation et du commencement, de l'intervalle et de l'instant, du savoir discursif et de l'intuition, des vertus quidditatives et des vertus quodditatives. L'homme, ipséité incarnée, est un être amphibolique qui ne peut se tenir dans le tout-autre-ordre du *quod*. Toute le difficulté, dans l'ordre épistémologique, existentiel ou éthique, sera alors de retrouver la faveur du *quod*, puis de la continuer, et non pas simplement de la prolonger, dans l'ordre du quid qui constitue d'une certaine manière notre quotidienneté.» (É. Grimmer, *De l'effectivité*, cit., p. 276).

[57] Nello specifico della distinzione gnoseologica la Grimmer sostiene che «contrairement à sa première philosophie, la dernière philosophie de Schelling, marquée par la fameuse distinction du *Was* e *Dass*, ne part plus du concept, même suprême, mais de l'Existant nécessaire (l'Ab-Solu) pour en retrouver a posteriori le *Was*, en l'occurrence le concept de Dieu comme personne et personnalité.» (É. Grimmer, *De Dieu à l'homme*, cit., p. 664).

ma non l'essenza, mai l'*essenziale*. *Da cosa, dove, deriva l'esistenza dell'essere? E perché qualcosa piuttosto che nulla?* Si tratta di domande alle quali il procedere *logico-quidditativo* non può dare una risposta se non evasiva, evasiva. L'escogitazione intellettualistica (che è alla base del discorso scientifico-razionale) rinnova, quando pretende di saturare gli interrogativi intorno alla *cosa esistente*, la sua vuotezza, ricostruendo con precisione millimetrica, *tel quel*, il puzzle nel tentativo di restituire l'immagine nella sua complessità; ma produce solo una *silhouette* sbiadita, pretende di rendere giustizia al dato empirico e di comprenderne i meccanismi che lo animano dall'interno semplicemente descrivendolo fin nei minimi particolari, ma la sua impresa ha un esito fallimentare: la somma di ciascun *quid* non dà il *quod*, e il *quod* – è questa la novità della Filosofia positiva – non può essere conosciuto, resta il *latente/latitante* del ragionamento che sempre mostra la sua superficialità e lacunosità.

L'empiria insomma sembra avere un'eccedenza di senso misterica incomprensibile: il *significato* è essenzialmente esuberante rispetto al *significante* il quale – solo – ricade sotto le leggi regolatrici dell'intelletto. L'esistenza, che è il baricentro della riflessione teosofica di Schelling, intesa come *sorgente dell'effettivo*, precede il pensiero, come il corollario precede necessariamente il teorema, e il pensiero non può dirci niente dell'*Effettività* perché non può cogliere qualcosa che è alle sue spalle, può solo vederne l'esito. Ma l'esistenza antecede anche l'essenza stessa, essendo non tanto intesa come *primum cogitabile* bensì *summum cogitabile* ovverosia *principio primo* che sfugge ad ogni dimostrazione e che è impossibile da dedurre.

La novità della Filosofia positiva è duplice: da un lato c'è la rivendicazione dell'esistenza, la riabilitazione dell'empirico che richiede, anzi pretende, attenzione, dall'altro invece si sancisce la disfatta del procedimento razionale nel tentativo di spiegazione del reale. Tuttavia, questo reale, che non si può conoscere che retrospettivamente, qualcosa, del suo essere *Prius*, ci rivela, essendone esso stesso, in qualche modo, una rivelazione: «l'existence effective de quelque chose

nous révèle donc *immédiatement* la Volonté arbitraire qui a décidé gracieusement en faveur de l'être».[58] Per conciliare l'azione *volitiva* e *volontaria* di un Essere superiore (Dio) con l'imprevedibilità dell'esistenza, Jankélévitch sottolinea l'introduzione, alla base della tessitura epifanica divina schellinghiana, dell'elemento dell'*ironia*: lungi dal considerarlo come legislatore supremo, Dio – nell'interpretazione jankélévitchiana – appare in queste pagine come l'*ironista* per eccellenza, colui che è capace di porre un elemento e allo stesso tempo porre il suo opposto solo per contraddire se stesso e la propria creazione; questa contraddizione costante di sé che è alla base della costituzione dell'*Universio* (*Unmkehrung*)[59] – letteralmente *con-versione*, *rovesciamento* (il riferimento è alle potenze e al loro ruolo nella dialettica della creazione) – e dell'azione divina produce una continua contestazione, una confutazione costante, una messa in discussione del dato. Le intenzioni divine, che sottendono le sue azioni, sono fondamentalmente basate sulla dissimulazione, sul paradosso, sulla dissonanza, sull'insurrezione; così l'unico schema fisso (che tuttavia si apre alla continua alterazione e variazione) che ne deriva dalla mistificazione divina è il seguente: « –A devient B, +A devient A^2 et +A lui-même se trouve contaminé».[60] Dio, che dice tutto e il contrario di tutto, che mescola le carte e le stravolge con un mirabile e mirabolante *coup de théâtre*, ci insegna, con la sua ironia, a non prendere mai niente *sul serio*, perché serietà è fissazione e mal si accorda con lo *sfavillio epifanico: non fermiamoci alle apparenze!* – sembra dirci Schelling, e Jankélévitch non lui.

L'ironia richiede altrettanta ironia, insomma: se le forme che prende la coscienza *ci* dicono qualcosa della coscienza e pur tuttavia *si dis*-dicono senza sosta in questo *movimento diveniente*, in questo *divenire movimentato*, il compito del filosofo è non rimanere avvinghiato nelle grinfie ammaliatrici della maga

---

[58] V. Jankélévitch, *L'Odyssée*, cit., pp. 176 e 177.

[59] X. Tillette, *Attualità di Schelling*, Mursia, Milano 1972, in particolare p. 76: «il capovolgimento (*Umwendung*) o il rovesciamento (*Umkehrung*), che si suddivide in introversione (*Hineinwendung*), prima del processo e alla fine, e in estroversione (*Herauswendung*), all'inizio e nel corso del processo. L'*Umwendung* si applica a tutte le potenze riunite e allo scambio della prima con la seconda».

[60] V. Jankélévitch, *L'Odyssée*, cit., p. 159.

Circe, ma sostarvi un po', soggiornare giusto il necessario, per riprendere poi il cammino verso casa.

Si comprende bene – a questo punto – l'espediente schellinghiano utilizzato per ovviare all'alternativa tra *determinismo* e *libero arbitrio*: il mistero è salvo, in questa Odissea della Coscienza, come è salva la spontaneità nell'iniziativa delle creature che fa l'eco alla spontaneità divina. Lo spettacolo coscienziale, così, ricalca nella sua dialettica il divenire interiore a Dio: ne deriva la distinzione teogonica in due periodi cioè quello della voracità paterna e della generazione irrispettosa dell'Olimpo (l'età del divoratore Urano e quella del ribelle Kronos), che rispecchiano rispettivamente l'ingordigia di +A, che usurpa l'esistenza a –A, e la rivolta di B nella supremazia delle potenze. La Coscienza (religiosa, universale) nella sua *alterazione* segue *l'alternanza* schematica potenziale già presente nell'incoscienza del grembo di Dio, le sue vicissitudini, le sue gesta, sono lo specchio di quelle intra-divine e si riscontra così un'analogia tra il divino e l'antropologico, che di quella Coscienza metafisica è il germe animatore.

A reggere la dinamica del divenire ci sono due principi: il primo, *le malheur de l'existence* (espressione mutuata da D'Alembert), è la legge crudele della vita che stabilisce la necessità per la progenie di usurpare il trono dell'esistenza (ogni figlio riproduce, quando arriva il suo tempo, quando cioè giunge a maturazione, l'atto dissidente di Kronos),[61] e il secondo – non per importanza –, diretta derivazione del primo, è che *tout le possible doit arriver*.[62]

> Le « malheur de l'existence » n'était pas un malheur aussi aigu, aussi tragique. Le malheur de l'existence était simplement une fatalité métaphysique, impersonnelle […]. Le malheur de l'existence exprimait l'impossibilité pour une même essence d'être à la fois infinie et existante.

[61] Ivi, p. 193: «Kronos, le premier, a donné l'exemple du parricide ; sur le parricide Zeus édifie sa monarchie : c'est la revanche de la progéniture ; aux anciens souverains les jeunes divinités refusent l'air même pour respirer ; mais Prométhée sait que l'impiété se retournera contre Zeus».
[62] Ivi, p. 196.

> Mais la génération signifie que là où il y avait Un, il y aura auteur : il y a eu une multiplication de la personne et de la vie.[63]

L'essenza per necessità non può esistere come infinita ma ha bisogno, per esistere, di estrinsecare se stessa divenendo però finita, deve cioè accettare la condanna di pagare con il prezzo dell'infinità la propria esistenza, è un'inevitabile sofferenza, un'angoscia costante, un'inquietudine, che è quella del soggetto che vuole oggettivarsi, è una tristezza sottile e penetrante, lo Spirito – *ironia della sorte!* – è obbligato ad abbandonare la sua ricchezza più grande, la totalità con se stesso, per poter essere *qualcosa*. L'alternativa tra l'esistenza effettiva ma infinita e la possibilità infinita[64] ma inesistente percorre la ritmicità del divenire della Coscienza, è un dilemma al quale non può sottrarsi, è un male necessario. Si potrebbe sostenere che il primo e il secondo degli assiomi citati si trovano ad essere in qualche modo equivalenti.

> «Tout les possibles doivent arriver» : donc, quelque chose arrive ; donc, la possibilité ne coïncide pas avec la réalité ; donc il y a des événements, des arrivées et des surprises. […] Il y a des possibles, mais tous se réaliseront si on leur en laisse le *temps*. Le germe deviendra l'adulte. C'est que le possible – j'entends la possibilité organique – est élan positif vers l'existence, et le

[63] Ivi, p. 192. Si tratta di un tema che diventa fondativo della riflessione jankélévitchiana successiva: «Jankélévitch se montra très sensible à une sorte de 'doleur métaphysique', dont il semble avoir pesé et mesuré le sens avec Schelling.» (I. De Montmollin, *La philosophie de Vladimir Jankélévitch*, cit., p. 61). E ancora «Or l'existence, telle qu'aperçue intuitivement, est liée à une *douleur* qu'il faudra transfigurer». (Ivi, p. 231). In particolare l'autrice analizza "le malheur de l'existence" a partire dal concetto di Alternativa jankélévitchiano: «La douleur, profonde et incontournable, tient don à ceci que nos prétentions à l'infini doivent en rabattre, du fait de ce destin métaphysique que Jankélévitch appelle 'alternative'. Celui qui vise chimériquement l'infini n'est-il pas, en fait, condamné à la finitude dans sa vie concrète ? C'est une telle disharmonie entre l'expansion démesuré de nos désirs et la petite pointure du réel qui va donner naissance à tout un pathos et, dans son sillage, à maintes 'algies' bref à de variés *déséquilibres*». (Ivi, p. 231 – 232).

[64] Questo elemento rientrerà a pieno anche nella trattazione della coscienza jankélévitchiana, come osserva Ballanti: «Cos'è l'alternativa per Jankélévitch? Non già un elemento della scelta esistenziale, come potrebbe sembrare, ma la stessa condizione perché avvengano esistenza e scelta. Essa è l'espressione della tendenza individuale all'infinito e della condanna al finito; è lo stesso duplice volto della coscienza umana». (G. Ballanti, *Un filosofo dei nostri tempi: Vladimir Jankélévitch*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», XLIV, 1952, II, pp. 127-138, p. 129).

> devenir n'est autre chose que cette envie même d'exister qui soulève les possibles hors du non-être. Si donc il y a un devenir, c'est justement parce que les possibles veulent mûrir, parce qu'ils sont inquiets, instables, avides d'exister : la philosophie du devenir, attentive à l'acte naissante, ne surprend-elle pas l'éclosion laborieuse du réel ? […] L'axiome « tout le possible arriver » ne signifie donc pas autre chose que ceci : *l'acte est le futur de la puissance*.[65]

L'assioma schellinghiano racconta l'*emergenza/emersione* dei possibili. Sottesa alla dinamica del divenire c'è l'urgenza da parte dei possibili di realizzarsi, di risalire la superficie, di passare dal virtuale al reale; vi è un affanno costante, un'inquietudine, un *appetire* insaziabile (da intendersi nella radicale significazione etimologica di *ad-petere*, *richiedere*), una bramosia viva, avida, vorace, un brulicante desiderio. In questo senso *l'arrivo* del possibile, di cui si parla in termini di *necessità ontologica*, che non sarebbe nient'altro che il transito dalla potenza all'atto, è da intendersi come l'*evento* (non *eventuale* bensì *obbligato*), o meglio come l'*av-vento*, cioè – stando al significato della parola – come *ciò che si presagisce debba accadere*: ogni possibile ha in sé la *predestinazione* dell'effettuale, è l'aurora dell'epifanico, il germe della realizzazione di sé.

La liturgia temporale che si disegna in queste pagine sembra lasciare poco spazio all'arbitrio dell'uomo, ma non è così perché la sua volontà è sempre preservata; l'uomo, infatti, vuole ripercorrere le gesta di Dio, ma non è il suo volere ad essere limitato, poiché egli ha in sé la capacità (divina) di suscitare l'esistenza, di condurre un possibile dall'alveo virtuale all'ambito dell'effettuale, di sollevarlo dal grado dell'intimità con sé a quello dell'estrinsecazione di sé, è piuttosto il risultato delle sue azioni ad essere ingestibile, sono le sue azioni ad essere irreversibili, l'uomo passeggia sul terreno fragile e insidioso dell'irrimediabile: «l'homme n'est donc, si je puis dire, qu'un demi-sorcier».[66] Proprio

[65] *L'Odyssée*, cit., pp. 198 – 199.

[66] Ivi, p. 194. Sull'epiteto di «demi-sorcier» o anche «apprenti sorcier» (Ivi, p. 195) attribuito all'uomo, Jankélévitch si soffermerà in più di un'occasione nei suoi testi successivi all'*Odyssée*.

l'irreversibilità, che è la cifra del divenire per Schelling (così come lo sarà per Jankélévitch), e che è l'unica legge alla quale Dio stesso si inchina, inaugurerà, con l'atto non annullabile e dunque irreparabile del Peccato *originario-originale*, la Storia avventurosa della Coscienza umana, la sua Odissea.[67]

Così la Coscienza nel suo calvario *à la recherche du Graal*[68] attraversa tre fasi corrispondenti alle epoche che divisero B e A^2 e che, nello specifico, trovandoci qui sul terreno religioso, rappresentano le fasi di alterazione spirituale (coscienziale) alimentata dalla graduale differenziazione linguistica e dalla separazione progressiva dei popoli (risultante di un lento processo che prevede prima l'abbandono della sedentarietà e la nascita del concetto stesso di civiltà, con tutte le implicazioni antropologiche che questa trasformazione radicale comporta). Dall'unione primigenia *intima-simpatetica* dell'uomo col Cielo (la coincidenza innocente della Coscienza con sé) si è passato al politeismo (la disgregazione della Coscienza nella sua alterazione continua), attraverso vari passaggi evolutivi, ognuno dei quali corrisponde non tanto ad un momento *accidentale* e *incidentale* dell'alterità della Coscienza bensì ad un essenziale atto *per-formativo* e *tras-formativo* coscienziale in cui la Coscienza, che diviene, cambia forma, non è mai parziale, unilaterale o contraddittoria, è sempre totale, è sempre essa stessa nella sua identità, completa: *tout entière*.[69]

Non è un caso che Jankélévitch si attardi sulla funzione dell'immaginazione e interpretazione dell'immagine nell'*Odyssée*, o meglio sul ruolo che la mitologia ricopre – essendo anche il fulcro dell'ultima filosofia di Schelling – nelle sequenze *temporali-coscienziali*, chiedendosi quale significato hanno i personaggi mitologici rispetto alle *variazioni/varianti* della Coscienza. Qual è il rapporto tra la Coscienza *post eventum* e quella *pre eventum*, ovvero quella di Dio e quella del popolo. Qual è, in definitiva, la chiave di lettura dell'intera filosofia

[67] *Ibidem*.
[68] Ivi, p. 214.
[69] Ivi, p. 310.

schellinghiana! La riflessione su queste domande porta Jankélévitch a scoprire il peso che ha il *malinteso* nell'interpretazione dell'*immagine mitologica*, e l'importanza invece della scoperta del suo fondamento *tautegorico*: *malinteso* e *tautegoria* sono entrambi pietre miliari della riflessione filosofica jankélévitchiana successiva alla tesi del '33 ma, in questo specifico caso, cioè quello schellinghiano, la rivalutazione dell'immagine alla luce della significazione tautegorica risulta essere il fulcro nevralgico della costruzione sapienziale mitologica.

Ripercorrendo, infatti, la condanna delle quattro specie di malintesi che fanno perdere di dignità l'immagine e la deprezzano sino a considerarla un *parto assurdo della coscienza del popolo*, Jankélévitch – e Schelling con lui – ha l'intento di dimostrare come il falso non sia che una tappa necessaria del cammino della verità, così come il male un momento del bene, e la mitologia nient'altro che materia indispensabile alla Rivelazione, all'epifania di Dio. La mitologia, le cui *immagini-costruzioni* mentali non risentono affatto della scissione tra senso e rappresentazione, lungi dall'essere considerata quindi in termini allegorici o, malintenzionatamente, un'impostura, nell'economia del movimento della Coscienza (religiosa) appare come *fondamento/soggetto* e materia indispensabile alla Rivelazione che la segue, ed è pure dotata di una propria intrinseca verità.

> Puisque la vérité des images ne réside pas dans les choses qu'elles « signifient », reste que les images soient vraies en elles-mêmes. […] L'*allégorie* est précisément, comme le nom l'indique, ce qui existe pour autre chose que soi (« um des andern willen »), et la mythologie devrait bien plutôt s'appeler, en ce sens, une Tautégorie. Cela veut dire que les mythes doivent être compris dans leur sens propre (« eigentlich »), littéralement. […] Les mythes sont donc des événements historiques, et non pas des représentations. Ils n'existent, si l'on veut, que dans la conscience ; mais la succession même des représentations n'est pas représentée, elle a vraiment eu lieu. […] La mythologie, n'en déplaise au rationalisme, est donc une œuvre inconsciente, collective, nécessaire […]. La mythologie n'est ni une invention édifiante, ni un sot préjugé : la conscience exprime immédiatement, ingénument ce qu'elle

> éprouve ; et notre rôle de philosophes n'est pas de plier le phénomène religieux à des concepts rabougris, mais au contraire de dilater nos concepts de façon à pouvoir y loger le phénomène religieux.[70]

L'esistenza di un contenuto tautegorico nel mito serve a stabilire – sì – una distanza siderale tra la Coscienza-madre, l'antica coscienza del popolo greco generatrice di fantasiose narrazioni mitologiche, e la nostra, che comporta l'impossibilità di concepire il mito staccandolo dalla propria verità linguistica, dal proprio *habitat* epistemologico, ma serve anche a riconsiderare i miti da una parte come manifestazioni *extra-ordinarie* dell'ingegno poetico degli antichi, dall'altra come *costruzioni*, *espressioni*, frutto di una sapienza, nel primordiale stadio di innocenza, che, altrimenti, non supportata cioè da adeguati strumenti linguistico-intellettuali, non sarebbe stata accessibile, non sarebbe stato possibile conoscere.[71] La tautegoria diventa però non solo la chiave di lettura del mitologico ma anche dell'intera Odissea della Coscienza, così come pure del reale, commistione inseparabile di significante e significato, *esoterico* ed *essoterico*.[72]

La tesi dottorale di Jankélévitch termina ricongiungendosi idealmente, nella scelta contenutistica, con l'inizio – anche la forma, l'architettura, è dunque circolare, ma è una circolarità che tiene comunque conto del viaggio compiuto dalla Coscienza. Tornare alla tonalità di partenza, dopo essersene allontanati, significa per Jankélévitch tornare a Bergson, sempre sullo sfondo, sempre latente, significa riprendere tra le mani la tematica del divenire, tornirla, levigarla, smussarne le spigolosità, chiarirne i lati oscuri, illuminarne i coni d'ombra,

---

[70] Ivi, p. 273 e segg.

[71] « Il mito è una maniera di filosofare, che non è voluta ad arte, ma viene imposta agli uomini dalle condizioni d'uso del linguaggio, allorché il linguaggio non si è ancora evoluto sino al punto da essere disponibile per l'astrazione e la concettualizzazione» (G. Semerari, *Introduzione a Schelling*, Edizioni Laterza, Bari 1971, p. 27); in una nota Semerari, a ragione, confronta le teorie schellinghiane sul mito con quelle vichiane, fruitegli attraverso Herder (*Ibidem*). Nello stesso testo Semerari sottolinea l'origine del termine tautegorico da Coleridge (Ivi. p. 2016).

[72] «C'est une tautégorie pour laquelle le signe et le sens, l'extériorité et l'intériorité, ne sont plus séparés. Le réel ne signifie pas autre chose que ce qu'il est, c'est-à-dire qu'il est lui-même significatif». (É. Grimmer, *De l'effectivité*, cit., p. 275).

significa cioè ricondurla alla Coscienza. L'ultimo capitolo, infatti, riprende i temi principali esposti nell'*Odyssée* ma rende più chiaro al lettore anche il percorso compiuto, un percorso che forse all'inizio si vedeva lineare e che invece appare come un'orbita attorno al nodo, anzi al groviglio inestricabile, di divenire e coscienza. Il divenire, che si installa nella Coscienza, è il *fil rouge* delle epoche storiche, poiché non è visto come l'*Alter* rispetto alla coscienza, non intrattiene cioè con essa un rapporto di esteriorità, la coscienza non potrebbe esistere senza il divenire, non sarebbe propriamente *ciò che è* poiché *non è se non in quanto diveniente* e il divenire, a sua volta, non è se non *la coscienza che diviene*. La sola necessità insita alla coscienza è quella di esplicare se stessa, e non potrebbe farlo se non *nel* tempo, *attraverso* il tempo.

In una nota, proprio nell'ultima parte della tesi, Jankélévitch si difende dall'accusa di aver bergsonizzato Schelling riportandone citazioni che ne attestano le affinità di pensiero;[73] tuttavia, per il filosofo francese è quasi impossibile non evidenziarne le analogie, soprattutto in fatto di rapporto identitario tra coscienza e divenire:

> Nous croyons pourtant que Schelling n'a voulu dire qu'une seule chose ; ce quelque chose doit être, selon le mot qu'Henri Bergson applique à l'intuition, infiniment simple et presque évanouissant ; c'est, en un mot, le « fil d'or» de la philosophie schellingienne que nous voudrions retrouver et qui en relie les époques, tout de même que la plénitude de l'esprit assure la continuité du devenir.[74]

Ma non è solo questa caratteristica del divenire, la sua perfetta aderenza, anzi la sua totale identificazione con la coscienza, a legare il pensiero di Schelling e quello di Bergson, c'è dell'altro: il divenire, nel suo movimento dialettico, è a

[73] *L'Odyssée*, cit., p. 310.
[74] Ivi, p. 311.

metà strada, fa da soglia insomma, tra bene e male, necessità e libertà, riesce a conciliarli entrambi pur lasciandoli separati nelle loro differenze concettuali.

> Le devenir de Schelling est donc, comme l'évolution bergsonienne, toujours moyen entre la causalité et la finalité : contingent, avant le fait, il n'est nécessaire que rétrospectivement. Cette alliance du libre et du nécessaire n'explique pas seulement et orienté, l'imagine interrompu par des initiatives irrationnelles : elle nous donne encore la clef du finitisme et du pluralisme schellingiens.[75]

Nella filosofia schellinghiana, l'uomo, cerniera tra la rivelazione e la creazione, introduce con la propria azione volontaria l'elemento di novità, di *ri-voluzione*, che cambia il corso degli eventi, si inscrive cioè nel divenire, così come l'evoluzione bergsoniana, che prende le distanze dal finalismo e dal meccanicismo, è non solo creativa (e creatrice) ma anche necessaria solamente *a posteriori*, essendo necessario non il concatenarsi degli eventi in sé bensì la conseguenza dell'atto individuale che pur mantiene il carattere di spontaneità e innovazione proprio della volontà umana.

Come un *rondeau* che ritorna alla tonalità di partenza, così l'*Odyssée* ritorna a Bergson, quindi, e riprende, nelle ultime pagine, il *tema musicale*, che, come un *leitmotiv*, si ripresenterà, con variazioni, nella filosofia jankélévitchiana successiva: la coscienza, nel suo rapporto, prezioso e ineludibile col divenire.

Alla luce dell'analisi compiuta in questa sede, è possibile considerare la tesi dottorale del 1933 come un laboratorio, la fucina entro la quale il filosofo inizia a maneggiare gli strumenti della sua ricerca, a familiarizzare, a prendere dimestichezza con gli utensili che gli serviranno per edificare la propria personalissima architettura filosofica; ma la tesi su Schelling è anche la bottega dove Jankélévitch incomincia ad esporre quei primissimi prodotti del suo lavoro, che saranno poi successivamente riproposti con opportune levigature e limature,

[75] Ivi, p. 337.

modifiche e affinamenti. Una cosa è certa: quella visione della Coscienza, metafisica, trascendente, religiosa, sarà del tutto abbandonata ma l'odissea no, quella resterà il destino obbligato di ogni coscienza individuale.

L'*Odyssée* si conclude con uno sguardo dato alla filosofia, cioè all'amore – «car tel est son vrai nom»[76] – che ha il compito di trasformare in musica quel rumore assordante e discordante dell'universo dentro di noi, di giungere alla radice misteriosa, al nòcciolo irriducibile delle cose ma anche di causticare le ferite della coscienza, ricucire lo slabbro tra la Natura e lo Spirito.

È così che l'*Odissea* diventa la *Divina Commedia* del filosofo, il quale, proprio come la coscienza, ha un cammino tortuoso e avventuroso da affrontare: «le philosophe, comme Dante, rencontre l'enfer sur sa route avant de trouver le ciel».[77]

---

[76] Ivi, p. 354: «dans notre âme, par exemple, résonnent tous le bruits de l'univers ; mais ces bruits sont confus et discordants. A la philosophie de les convertir en musique. Nous autres philosophes, nous ressemblons un peu aux alchimistes qui décomposent les métaux pour isoler l'essence des choses ; cette alchimie décèle partout les faux alliages, les synthèses de mauvais aloi : elle aide notre conscience à fermer ses blessures, elle nous montre le moi dans la nature et la nature dans le moi, elle cherche enfin la pierre philosophale de l'esprit par laquelle nos viles abstractions deviendront l'or pur de la totalité». Sottolineando il ruolo della Filosofia, che è Amore, si concludono – come dimostrerò in seguito – tutte le opere jankélévitchiane.

[77] Ivi, p. 54. Lo schema dell'Odissea schellinghiana è genericamente preso da Jankélévitch nella sua odissea coscienziale (che sarà analizzata nell'ultima parte della mia tesi), o meglio l'idea secondo cui «ce que l'on était inconsciemment (innocent, sage, bienheureux), il faut en effet le redevenir, *en passant par le dédoublement conscient* – pour enfin *transfigurer spirituellement son existence*». (I. De Montmollin, *La philosophie de Vladimir Jankélévitch*, cit., p. 60). La Montmollin parla, a proposito dell'influenza schellinghiana nell'opera di Jankélévitch, di *uno schema in tre tempi*: «Le premier temps correspond à une sorte de 'pêché', et signifie une 'exaltation de l'ipséité' […]. Dans un deuxième temps, il y a compensation rationnelle du péché, c'est-à-dire retour à une sorte de totalité, mais abstraite et distante, comme l'est par exemple l'impersonnelle justice. Dans une troisième phase, enfin, il faut entrevoir une transfiguration spirituelle, qui exprime un retour au monde concret». (Ivi, pp. 60 – 61). Chiaramente come sottolinea l'autrice «Ce schéma, *même s'il ne faut pas l'interpréter à la lettre*, commandera l'itinéraire éthique et spirituel de l'homme, tel que d'écrit dans les *Vertus*». (Ivi, p. 61).

1.2. «…guardarsi senza respirare?»:[78] *il bilico della coscienza*

Il n'y a point de "pourquoi" quand il s'agit de la vie.
(Paul Valéry, *Colloque dans un être*)

In una lettera del 7 luglio 1928, indirizzata all'amico Louis Beauduc,[79] Vladimir Jankélévitch fa riferimento, per la prima volta, al testo complementare a *L'Odyssée de la Conscience dans la dernière philosophie de Schelling* e che andrà a costituire la sua tesi, completa, di dottorato; a tal proposito, scrive:

> Je ne suis pas très avancé, quoi que tu puisses croire. Mon sujet complémentaire sera dogmatique. J'ai abandonné mes projets russes, songeant simplement à un livre sur les slavophiles. Brunschvicg tient particulièrement à me voir exposer mon idée de la vie.[80]

In quell'occasione Jankélévitch non ha ancora chiaro il tema al quale si dedicherà, si inizia appena a delineare il soggetto della sua tesi principale – la Coscienza in Schelling – e non sa nemmeno se accetterà l'invito di Brunschvicg a dedicarsi all'esposizione della *propria* filosofia, partendo dal proprio *point de vue* sulla vita. Ma basterà attendere l'8 ottobre dello stesso anno per avere maggiori informazioni in merito: Jankélévitch ha accettato la proposta del suo professore e

---

[78] V. Jankélévitch., *La cattiva coscienza*, tr. it. a cura di Domenica Discipio, Dedalo, Bari 2000, p. 45.
[79] V. Jankélévitch, *Une vie en toutes lettres: lettres à Louis Beauduc, 1923-1980*, cit., 1995, p. 159. Per quanto riguarda l'attenzione jankélévitchiana al pensiero russo si ricorda la pubblicazione di *Les thèmes mystiques de la pensée russe contemporaine*, in «Mélanges publiées en l'honneur de Paul Boyer», Institut d'études slaves, Champion, Paris 1925, pp. 331 – 361 confluito poi in *Id.*, *Premières et Dernières Pages*, Seuil, Paris 1994, pp. 101-130.
[80] *Id.*, *Une vie en toutes lettres*, cit., p. 159.

si inizia a configurare l'argomento di quello che diventerà il suo primo vero *identitario-identificativo* lavoro teoretico-filosofico.

> J'ai presque choisi définitivement ma thèse complémentaire. J'en suis tombé d'accord avec Brunschvicg, qui désire depuis longtemps me voir faire une thèse dogmatique. Ce sera : Nature et Signification du Remords. Je t'en reparlerai plus longuement quand nous nous reverrons. Je crois que c'est un problème central et qui se rattache, par l'intermédiaire du problème de la Douleur, au fait primitif de la vie spirituelle : l'Irréversibilité. Il aura qqs théories à exposer (Calvinisme, μετάνοια chrétienne, opposition du Repentir catholique au Remords, etc.). C'est le centre même de la vie morale (impossibilité du Rachat. La plupart des « Vertus » sont faites pour réagir contre cette impossibilité. Par ex.: l'honneur»).[81]

L'argomento è ormai chiaro, tant'è che qualche mese più avanti Jankélévitch dichiarerà che la tesi è «virtuellement faite»,[82] ma il titolo non è ancora quello definitivo: dapprima opterà per *Remords,*[83] successivamente per *Valeur et signification de la mauvaise conscience*, infine la tesi verrà pubblicata col titolo di *Mauvaise Conscience (*per la prima volta nel 1933 e, dopo una seconda pubblicazione nel 1939 per PUF, nel 1951 fu data alle stampe, rimaneggiata e ampliata, sempre con lo stesso titolo).[84]

---

[81] Ivi, p. 172 – 173.

[82] Ivi, p. 179 : « Je pense que 6 moins me suffiront pour écrire ma thèse sur le remords, qui est virtuellement faite ».

[83] Ivi, p. 177.

[84] Ci sono notizie discordanti sulla scelta del titolo da parte di Jankélévitch: nella *Préface* al carteggio a Beauduc si ritiene che il titolo originario sia *La Signification spirituelle de la mauvaise conscience* (Ivi, p. 10) mentre in una nota alla lettera del 7 luglio 1928 si sostiene invece che il titolo originario sia in realtà *Valeur et signification de la mauvaise conscience* (Ivi, p. 159). Ciò che è chiaro è che nel 1933 (anno della tesi dottorale jankélévitchiana) il filosofo ha pubblicato per i tipi di Alcan la tesi complementare (originale e non ancora rimaneggiata) già col titolo di *Mauvaise conscience*, poi ripubblicata nel 1939 per la casa editrice parigina PUF sempre con lo stesso titolo e solo nel 1951 sia stata poi pubblicata in versione ampliata sempre per la casa editrice PUF, al contrario di quanto suggerisce invece Domenica Discipio nella sua introduzione alla traduzione italiana *La cattiva coscienza* (*Id., La cattiva coscienza*, tr. it. a cura di

La scelta del titolo e le sue vicissitudini meritano una riflessione accurata. Sicuramente per il filosofo le problematiche messe in campo (la natura e il significato dei Rimorsi, il Dolore, l'Irreversibilità intese come tematiche al centro della vita morale) hanno a che fare con la coscienza, in qualche modo la coinvolgono – è un dato di fatto – ma è probabile anche che l'idea di dedicarsi alla tematica della coscienza sia stata dettata – oltre che da una continuità con la tesi principale – anche da un'esigenza, mai dichiarata però, di seguire le orme filosofiche di colui che l'aveva incitato a scrivere quella tesi, il professor Brunschivcg, che pure si era occupato negli stessi anni della coscienza con un testo in cui aveva analizzato l'evoluzione del concetto dal punto di vista storico (*Le progrés de la conscience dans la philosophie occidentale*)[85] e un altro, di qualche anno dopo, dal titolo *De la connaissance de soi*.[86]

La tesi complementare, indipendentemente dalle motivazioni sottese alla scelta dell'oggetto attorno al quale dovesse essere costruita, non delude le aspettative e sin dalle prime righe si presenta con uno stile volutamente dogmatico. All'inizio del primo capitolo, dedicato alla *conscience douloureuse*,[87] Jankélévitch si attarda sulla *coscienza* trattandola senza orpelli, spogliandola cioè di qualsiasi aggettivo denotante, senza qualificazioni teoretiche, morali, psicologiche. Si sente forte qui

---

Domenica Discipio, Dedalo, Bari 2000, p. 7). Probabilmente la tesi dottorale aveva il titolo *Valeur et signification de la mauvaise conscience* ma all'atto della pubblicazione Jankélévitch ha optato semplicemente per *Mauvaise conscience*.

[85] Si noti che Jankélévitch nella lettera del 7 luglio 1928 fa riferimento a questo testo ma ne sbaglia il titolo e scrive: « Brunschivcg ne travaille plus ; depuis le *Procès de la Coscience* il déclare qu'il n'a plus rien à dire, et, comme il ne veut pas rabâcher, projette un repos de 4 ou 5 ans ». (*Id.*, *Lettres*, cit., p. 158). Tuttavia è probabile che Jankélévitch non si sia sbagliato e che sia invece un refuso tipografico in quanto il titolo sbagliato è riportato anche nella nota ma non nelle notizie biografiche relative all'autore, Brunschvicg (Ivi, p. 423). Il riferimento è comunque all'opera in 2 volumi: Léon Brunschvicg, *Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Alcan, Paris 1927.

[86] L. Brunschvicg, *De la connaissance de soi*, Alcan, Paris 1931. A testimonianza della conoscenza da parte di Jankélévitch anche di questo testo del professor Brunschivcg si cfr. la citazione che di questo testo ha riportato il filosofo in *Mauvaise conscience*: V. Jankélévitch, *La mauvaise conscience*, Paris, Librairie Félix Alcan 1933, p. 4.

[87] Ivi, p. 1. Tutte le citazioni in questo paragrafo sono tratte dalla prima pubblicazione del testo (quella del 1933), laddove sarà necessario riportare la traduzione italiana mi rifarò (ove possibile) alla traduzione di Domenica Discipio (*La cattiva coscienza*, cit.) la quale ha tradotto, però, l'edizione rimaneggiata jankélévitchiana del 1951 (Puf, Paris).

la necessità di teorizzare *la propria idea di coscienza*, di farlo con assunti proposizionali *quasi* indimostrabili, con degli assiomi che circoscrivono così anche l'ambito di indagine filosofica, che preparano il terreno alla *sua* filosofia. Se si volesse rispondere, quindi, alla domanda: *Che cos'è la coscienza per Jankélévitch?* da qui bisognerebbe, senza dubbio, partire.

> La conscience n'est autre chose que l'esprit. L'acte par lequel l'esprit se dédouble et s'éloigne à la fois de lui-même et des choses est un acte si important qu'il a fini par donner son nom à la vie psychique tout entière ; ou plutôt « la prise de conscience » ne désigne pas un acte distinct, mais une fonction où l'âme totale figure à quelque degré et qui est propre à l'attitude philosophique. Dans sa mobilité infinie la conscience peut se prendre elle-même pour objet : entre le spectateur et le spectacle un va-et-vient s'établit alors, une transfusion réciproque de subsistance : la conscience-de-soi, en s'aiguisant, recrée et transforme son objet puisqu'elle est elle-même quelque chose de cet objet, je veux dire un phénomène de l'esprit ; mais l'esprit à son tour déteint sur la conscience, puisqu'en somme c'est l'esprit qui prend conscience.[88]

Prima ancora di qualificare la tipologia di coscienza oggetto del suo testo e di darne una connotazione specifica (la *cattiva* coscienza) Jankélévitch nelle pagine iniziali della *Mauvaise conscience* dà una definizione *generica* di coscienza. Col termine *coscienza* si indica esattamente *l'atto attraverso il quale lo spirito si sdoppia e giunge al grado della non adesione né a sé né alle cose*, un atto così importante da aver finito per designare l'intero ambito della vita psichica; la *presa di coscienza* da parte dello spirito, infatti, non sarebbe altro che la *presa di distanza*, attitudine peraltro tipica del filosofo. Lo sguardo lucido, disincantato, del filosofo, infatti, dinnanzi allo spettacolo della vita, la capacità di mettere in discussione se stesso e ciò che lo circonda, è l'atto paradigmatico della coscienza stessa che si prende *a oggetto di sé*, introducendo uno iato tra sé e sé, facendo cioè

[88] *Id.*, *La mauvaise conscience*, cit., p. 1.

di sé il *proprio* spettacolo da osservare, sdoppiandosi al contempo in *nominativo* e *accusativo*, in *soggetto questionante* e *oggetto questionato*. Si tratta, nello specifico, della funzione del pensiero che *si fa* insomma *questione*, che si interroga sulla propria natura e sulla natura delle cose, e nell'interrogarsi deve mantenere sempre un intervallo da sé, per non rischiare di *invischiarsi*, *implicarsi*, *confondersi*.

Questa coscienza, che si mostra come energica e attiva, serba il suo segreto, e perciò la sua peculiarità, in questa straordinaria capacità di *auto-trasformarsi* in oggetto. La *ri-flessione* coscienziale è un *fenomeno* dello spirito, il cui significato è da intendersi, in questo caso, esattamente nell'originaria accezione greca – da φαινόμενον quindi – per cui indicherebbe il *mostrarsi*, *l'apparire*, o anche il *rap-presentarsi*, attraverso *l'oggettivazione di sé*: se *ri-flettersi* è *ripiegarsi*, la coscienza è come il foglio che si ripiega su di sé e al contempo *è* l'uno e l'altro verso: insieme il *recto* e il *verso*.

Già in questa definizione, chiara, che ci dà Jankélévitch a proposito della coscienza, quasi un corollario di apertura alla sua *Tesi B*,[89] c'è una caratteristica che è necessario sottolineare: la dinamicità, la vivacità della coscienza, il suo essere intimamente dialettica, movimentata, l'avere cioè al suo interno un principio di *mobilità-motilità* che la anima.

> Il y a en nous comme un principe d'agilité et d'universelle inquiétude qui permet à notre esprit de ne jamais coïncider avec soi, de se réfléchir sur lui-même indéfiniment ; de toute chose je puis faire mon objet et il n'est pas d'objet auquel ma pensée ne puisse devenir trascendante […]. Cette délicatesse d'une conscience capable de se multiplier à l'infini par elle-même, ces raffinements qui permettent à notre esprit, si nous le voulons, de n'adhérer jamais à soi, cette subtilité enfin ne sont-ils pas la marque distinctive de

[89] D'ora in avanti chiamerò *L'Odyssée de la Conscience dans la dernière philosophie de Schelling* 'Tesi A', mentre la 'Tesi B' sarà *La mauvaise conscience*.

> l'intelligence humaine ? *La Conscience veut n'être dupe de rien, pas même de soi*. C'est une infatigable ironie.[90]

Più si va avanti nella descrizione, più ci si addentra nel meccanismo oscuro della coscienza: il motore – o meglio la forza motrice – è l'inquietudine, è l'irrequietezza dello spirito a far sì che esso debba continuamente divergere da sé, *slabbrarsi*, introdurre un diaframma tra sé e sé, *flettersi e ri-flettersi* senza sosta, farsi oggetto di sé (quindi pensar-*si*), ma anche fare, di qualsiasi dato esterno, un proprio oggetto, circoscriverlo, comprenderlo, e, col pensiero stesso, superarlo. L'intelligenza umana è capacità di *proiettarsi* sempre al di là del proprio oggetto di attenzione, *trascendere trascendendosi*.

È nella frase jankélévitchiana secondo cui «la Coscienza non vuol lasciarsi ingannare da nulla, neppure da se stessa»[91] il segreto di questo dinamismo coscienziale: la coscienza, infatti, non vuole farsi *abbindolare*, raggirare, odia confondersi con se stessa, rimanere impegolata nel proprio circolo vizioso, è naturalmente votata a romperlo, preferisce infondo *dispiegarsi*. Per non essere colta alle spalle deve però essere sempre un passo avanti alle *questioni* e agli interrogativi: la coscienza, *meta-morfizzante*, è *toujours outre*, *toujours autrement*. Pare chiaro che l'unico modo che lo spirito ha di non farsi *imbrogliare* sia quello di non rimanere mai *imbrigliato*, in sé o nelle cose, di non crogiolarsi nella sua originaria innocente spensieratezza, nel sonno profondo della totale aderenza con sé: la coscienza vuole dividersi indefinitamente, si ferisce, sì, ma solo per *assottigliarsi*, *acutizzarsi*, *astrarsi*,[92] perché la sua natura in fondo è quella di essere libera.

> Dès premier tressaillement de la réflexion l'esprit d'inquiétude nous tourmente ; car la réflexion n'est pas là pour confirmer les évidences, mais au

[90] Ivi, pp. 1 – 2 (il corsivo è mio).
[91] V. Jankélévitch, *La cattiva coscienza*, cit., p. 42.
[92] *Ibidem*.

> contraire pour les contester. La philosophie de Descartes, par exemple, commence avec le doute radical, c'est-à-dire avec une entreprise tout à fait absurde et, en apparence, déraisonnable : mais le doute lui-même est-il autre chose que la forme la plus critique de la prise de conscience ? La théorie de la connaissance, d'autre part, met le comble à l'absurdité puisqu'elle n'a pour but que d'ébranler notre confiance dans la donnée sensible, ou de retrouver laborieusement, après de multiples détours, les présuppositions du sens commun. Ainsi de toute métaphysique. La métaphysique naît, en somme, non point tant de l'« étonnement » que d'une crise de conscience ; *la métaphysique est fille du scrupule.*[93]

Lo spirito si desta dal torpore, e appena la coscienza inizia a configurarsi e il pensiero a prendere vita, l'inquietudine è lì, pronta a tormentarlo: non c'è scampo dal pungolo dell'inquietudine. La coscienza per sua natura non è mai paga, non si ferma alle evidenze, non si accontenta dell'attestazione di presenza del dato: vuole altro, si ribella ad ogni apparentemente innegabile certezza, confuta, critica, contesta, *(si) riflette*.

Jankélévitch introduce a questo punto la figura di Cartesio[94] che ha fatto del dubbio la struttura stessa della ragione: in questo senso il dubbio si intende come *radicale*, non solo per la sua universalità antropologica, essendo di pertinenza specifica dell'intelligenza umana, ma anche perché è *alla* – anzi *la* – *radice* stessa del pensiero, la forma più propria, e critica, con cui si presenta la *presa di coscienza*. Nel caso specifico cartesiano l'impresa di partire dal dubbio per costruire *metodicamente* e *metodologicamente* una teoria della conoscenza è in apparenza assurda e irragionevole perché mostra tutta l'instabilità della nostra fiducia nel dato sensibile, ma è da lì, proprio da lì, che – per Jankélévitch – bisogna partire, da quel disequilibrio della ragione, dall'insicurezza gnoseologica.

---

[93] *La mauvaise conscience*, cit., p. 2 (il corsivo è mio).

[94] Non è l'unico riferimento a Cartesio nella produzione jankélévitchiana (si vedrà in particolare nel secondo intermezzo dedicato alla morale il ruolo del cogito cartesiano nella riflessione di Jankélévitch).

La prima chiara evidenza sembra insomma essere quest'incertezza che si insinua strisciante e perturba la nostra coscienza; un incertezza che la frattura dall'interno e la mette in crisi, la costringe a domandarsi, ad indagare, e spingendola alla ricerca instancabile del *perché* delle cose, fa nascere la Metafisica.[95] In questo senso l'innovazione della via cartesiana starebbe nell'aver spostato la sorgente della Metafisica dal θαυμάζειν del pensiero antico, ovverosia dalla *meraviglia* generante l'atto teoretico-filosofico del questionare, allo *scrupolo*, un altro termine per indicare il dubbio. Jankélévitch aveva capito che a stimolare il pensiero, a spronare la coscienza nel suo stesso superamento, e quindi ad ttivare il procedimento – letteralmente – *meta-fisico*, fosse non tanto il *principiale* stupore, quello tipico dei bambini davanti allo *stra-ordinario*, allo *stupefacente*, davanti cioè a qualcosa di *esterno* (ed *estraneo*) alla coscienza e che la turba, quanto qualcosa di interno alla coscienza stessa, giacché è *proprio* della sua natura, essere inquieta, dubbiosa, con un solo termine congiuntivo: *scrupolosa*.

Jankélévitch, che al *punto esclamativo* della meraviglia sostituisce, come origine della *sopra-naturalità* del pensiero, il *punto interrogativo* della dimensione questionante umana, ci presenta qui una coscienza inquietata, perennemente tribolata e tormentata da se stessa, ma è proprio la spada di Damocle dello scrupolo, che è poi nient'altro che la *faccenda irrisolvibile* rappresentata dalla vita, a generare in lei la *necessità della trascendenza.*

> L'existence, après tout – cette existence qui nous est donnée comme la plus naturel, la plus évident et le plus général, de tous les faits – l'existence va-t-elle de soi ? Bien entendu, rien n'est absurde et même insensé comme une pareille question, puisque notre propre pensée, qui la pose, témoigne par le fait qu'elle est résolue avant d'être posée… Mais justement, il ne sera pas dit que notre pensée reste prisonnière de quelque chose, fût-ce de sa propre existence ; et l'on sait que la dignité du « roseau pensant » consiste, non pas à

[95] Questa tesi sarà da Jankélévitch approfondita nel suo testo *Philosophie première. Introduction à une philosophie du «Presque»*, PUF, Paris, 1954.

> surmonter la limite, mais à en prendre conscience : pour se libérer il suffit, bien souvent, de savoir qu'on n'est pas libre. Philosopher revient donc, en somme, à ceci : se comporter à l'égard de l'univers et de la vie comme si rien n'allait de soi ; contingence ou nécessité – il y a dans le réel quelque chose qui demande à être justifié. Par exemple, l'homme n'a pas plus tôt commencé de philosopher qu'il se demande pourquoi il existe, et à quoi bon le monde, et pourquoi en général il y a quelque chose, plutôt que rien. L'homme est le seul être qui « s'étonne d'exister » ; le sens et la valeur de la vie, notre destinée, notre raison d'être, rien n'échappe à sa curiosité interrogeante. Assurément ce ne sont pas là des questions qu'il soit urgent ou même utile de résoudre ; mais qu'un doute nous effleure, et voilà toute cette belle force d'âme qui s'envole : le donné commence à faire question et la vie elle-même nous semblera peut-être moins précieuse que les raisons de vivre.[96]

L'esistenza è un fatto – un *dato di fatto* – che si presenta a noi con la massima evidenza e generalità: è chiaro a tutti, infatti, che *qualcosa esiste* e che "io stesso"; questionante, esisto; ma *questionare* l'esistenza, chiedersi cioè se *vada da sé* o piuttosto quale sia la sua origine, farla dunque oggetto di pensiero, è assurdo perché significa anteporre ad essa qualcosa di estraneo, il pensiero, che invece la segue eziologicamente e che appare sempre un po' in ritardo, agisce sempre *in differita*: come può la ragione *spiegare* l'esistenza che si definisce tautologicamente solo a partire da se stessa e che, a conti fatti, si risolve da sé? Il pensiero che gioca ad afferrare la vita è come un cane che si morde la coda: il bisogno speculativo umano, il desiderio costante di cognizione del dato, fanno sì che la *presa di coscienza* corrisponda esattamente alla *consapevolezza del limite*; ma come può a questo punto l'esistenza, che in questo caso è il limite da *com-prendere*, la soglia da superare, e che per sua natura è profondamente eccedente, sovrabbondante, lasciarsi ghermire dalla ragione? Può l'intelletto, strumento di misurazione, misurare lo *smisurato* per eccellenza che è la vita? E non è forse la Coscienza come il bramoso Apollo costretto a terminare la sua avida caccia non con la dolce Dafne

[96] *La mauvaise conscience*, cit., p. 3.

tra le sue braccia bensì solo con un mucchio di foglie di alloro? *La vita "afferrata" non è vita.*

L'uomo, per sua natura, si barcamena tra due universi paralleli, quello dell'esistenza e quello della coscienza: si trova cioè *naturalmente* a vivere e, allo stesso tempo, *naturalmente* a riflettere, ma tra l'una e l'altra attività c'è uno scarto che non può facilmente riempire e che, anzi, non riuscirà mai a colmare.

Per quanto sia destinato allo scacco, però, l'uomo sembra conoscere un unico modo per affrontare il mistero dell'esistenza: interrogarla senza sosta, *filosofare*. La *questionabilità* è parte integrante della sua quotidianità: è insomma all'ordine del giorno, perché tutto, anche lui stesso, gli appare degno di attenzione, tutto diventa *problematico*, tutto, in fondo, si mostra come *qualcosa* che lo riguarda e che per questo deve diventare un suo "contenuto" – in questo senso si intende infatti la *presa di coscienza*. L'uomo si comporta «come se niente andasse da sé»,[97] e perché niente lascia passare, sotto il suo sguardo indagatore, senza prima aver formulato una giustificazione plausibile: «vi è, nel reale, qualcosa che chiede di essere giustificato».[98]

Per quanto Jankélévitch abbia sostenuto – poche righe prima – che la metafisica, intesa esattamente come propensione intellettiva alla trascendenza del dato (che sia esso sensibile, empirico, esterno o piuttosto psicologico, intimo, interno alla coscienza), non ha la propria scaturigine dalla meraviglia bensì dallo scrupolo, ci tiene qui a precisare che essa non è di certo eliminata dalla sfera umana e che anzi l'uomo, *animal metaphysicum* per eccellenza, si caratterizza proprio per appartenere all'unica specie in grado di meravigliarsi di sé,[99] di stupirsi della propria esistenza, prima ancora – forse – di provare stupore per ciò che, intorno a sé, si differenzia da sé. Dinnanzi a quel *qualcosa* di eccedente che scalfisce

[97] *La cattiva coscienza*, cit., p. 43.
[98] *Ibidem*.
[99] Il riferimento qui è chiaramente a Schopenhauer. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Milano, Mondadori, 2000, p. 938: «ad eccezione dell'uomo, nessun essere si meraviglia della propria esistenza».

dall'interno la propria *intima integrità*, la coscienza infatti reagisce coi suoi reiterati interrogativi: la *curiositas* genera il *cur*.

Jankélévitch riprende qui Leibniz con la domanda *fondamentale* e *fondativa* della metafisica: *perché qualcosa piuttosto che nulla?* Il *Potius quam* di lebniziana memoria irrompe di soppiatto nella tranquillità della coscienza dormiente e la risveglia: l'uomo inizia così a chiedersi *perché esisto io?, perché esiste il mondo?*; e per quanto non siano questioni improcrastinabili, gli interrogativi si presentano come urgenti, scottanti. La vita stessa viene messa in discussione, la felicità diventa difficile da raggiungere perché bisogna fare i conti con l'angoscia dell'aporia, con il pungolo dello scrupolo che tormenta la coscienza nell'impossibilità di dare una risposta – una volta per tutte – all'interrogazione *tranchante*: *perché (proprio) io?* D'altronde, come sottolinea a ragione l'autore della *Tesi B*, di *bisogno metafisico*, inscritto profondamente nelle radici della coscienza e qui inteso come necessità imprescindibile di questionare la vita per trovarne un senso, ha parlato anche Schopenhauer per il quale l'esigenza speculativa sarebbe risvegliata – sì – dalla meraviglia, ma anche dalla consapevolezza del dolore e dall'attestazione della morte, esperienze che risultano *eccedenti* rispetto alla propria quotidianità:

> Se la nostra vita fosse senza fine e senza dolore, a nessuno forse verrebbe in mente di domandarsi, perché il mondo esista e perché sia fatto proprio così, ma tutto sarebbe ovvio.[100]

Per l'uomo che si trova a dover fronteggiare l'angoscia del non sapere, persino il vivere, nella sua spontaneità e naturalezza, diventa un'impresa; la felicità stessa, nella sua desiderabilità, è messa in crisi, se la vita è messa in sospensione. Si comincia infatti, piuttosto che *a vivere e basta*, a *pensare…il vivere*: così che trovare una ragione alla propria vita diventa persino più importante della vita

[100] Ivi, p. 939.

stessa. Anziché *lasciarsi vivere*, si è ossessionati dal chiedersi *perché* si vive, e si finisce così, da una parte, per non vivere affatto, dall'altra, di non saperne assolutamente niente della vita, giacché è proprio la vita "messa in questione" ad essere diventata "ni-ente"!

Il senso di costruire una tesi dogmatica sta anzitutto nell'esplicare la propria idea di coscienza generalmente intesa, al di fuori di un contesto specificatamente teoretico-gnoseologico o morale, ed è quello che ha fatto Jankélévitch. Senza accezione particolare e al di fuori di qualsiasi ambito euristico predeterminato, si può osservare come la trattazione jankélévitchiana della tematica coscienziale in queste prime pagine, pur nella sua dogmaticità, abbia molte affinità con la Coscienza così come emerge dall'*Odyssée*: in entrambi i casi se ne sottolinea la natura profondamente inquieta e allo stesso tempo dinamica, la presenza di un'esigenza latente all'evoluzione, all'estrinsecazione e al distacco del sé da se stesso.

La premessa teorica, che ha anche lo scopo – non dichiarato – di fungere da *fil rouge* con la tesi principale di dottorato, abbozza i contorni della coscienza, ne traccia la *silhouette*, ma il passo successivo è quello di riempirne la figura, far sì che prenda corpo, e lo si può fare solo circoscrivendo i domîni entro i quali il termine coscienza si declina, con le sue dovute differenze.

> Ce pouvoir de contester les certitudes communes est une spécialité des philosophes. Si les sciences nous aident à prendre conscience du donné, la philosophie pourrait s'appeler peut-être la conscience de sciences, et la morale, à son tour, ne serai autre chose que la conscience de cette conscience ; toute conscience trouve ainsi une conscience plus spirituelle qui est, pour ainsi dire, son en-dedans et qui s'emboîte en elle. La morale, comme la métaphysique, commence par contester des évidences : et l'évidence morale c'est le plaisir. De même que la « gnoséologie » – surtout l'idéaliste – est principalement une réflexion sur la donnée sensorielle, de même la morale va nous apparaître tout d'abord comme une *réflexion sur le plaisir* […]. Dans cette pudeur singulière apparaît bien la vertu propre de la conscience, qui

> toujours s'emploie à transformer les évidences en problèmes. Problème implique distance : dès l'instant où une donnée devient « problématique », c'est-à-dire quitte la région des évidences qui font taire toute question, elle cesse d'aller de soi, elle est projetée (προβάλλειν) ou expulsée de l'esprit, dans le lointain de l'objectivité.[101]

Più che di differenze, in prima istanza, Jankélévitch ci presenta qui le coscienze (morale, scientifica, filosofica) come rapporto tra contenente e contenuto; l'autore inizia, infatti, col descrivere la coscienza più esterna, quella superficiale, scientifica, che si limita a prendere atto, a circoscrivere il dato, a *prenderne coscienza*, ad assumerlo all'interno del proprio orizzonte di comprensione e a renderlo oggetto del proprio sguardo analitico; il secondo momento, quello intermedio, che indica è quello proprio della filosofia, contestatrice, la quale, invece, mette in questione le evidenze e, essendo più *raffinata*, *dirozzata*, della scienza, la critica dall'interno, divenendo così la *coscienza delle scienze*; la coscienza filosofica è spirituale – sì – più della prima ma di certo molto meno della morale che, per questo motivo, diventa la *coscienza di questa coscienza* (filosofica), la coscienza *suprême* (nel senso di *superiore* ma anche di *ultima*, *irriducibile*), la coscienza *par excellence*.[102]

Con molta probabilità non si comprenderebbe fino in fondo questa dogmatica assunzione se non ci fosse in nota la ripresa del testo di Brunschvicg, *De la connaissance de soi*, e in particolare l'accezione «*Ars artium*, arte che giudica le arti»[103] riferita alla morale: la capacità di giudizio entra quindi in campo quando ci si riferisce, come in questo caso, ad una coscienza superiore o meglio *super partes*, da immaginare esattamente, per questo motivo, come una *voce giudicante* che,

---

[101] *La mauvaise conscience*, cit., p. 4. Poco più avanti Jankélévitch dà una definizione chiara della riflessione: «une "reflexion" – je veux dire : un refus de coincider, une acte de rétraction par lequel l'esprit se déprend ou se 'reprend', cesse enfin d'adhérer à ses propres plaisirs». (*Ibidem*).

[102] Ritengo che qui Jankélévitch stia indicando piuttosto la Coscienza genericamente intesa che quella specificamente antropologica (ovverosia la coscienza) ed è all'interno di questo quadro che bisogna intendere la distinzione tra scienza, filosofia e morale.

[103] *Ibidem*.

intima-interna, tutto guarda e severamente sentenzia. La morale, insomma, è lo sguardo inflessibile del privilegiato guardiano nel *Panopticon delle coscienze* in cui però, a differenza del Panopticon benthamiano, i "prigionieri" non mantengono tutti la stessa equivalenza di postazione.

La Coscienza unica, generalmente intesa, si presenta nelle pagine jankélévitchiane come un *parterre* di coscienze *singole-singolari* – con un cuore centrale che è quello morale – l'una inglobata nell'altra, ognuna con un compito, ognuna con una funzione, ognuna con uno specifico oggetto di attenzione e ognuna soggetta a sua volta ad un'altra che n'è suo intimo contenuto. Jankélévitch ci presenta una coscienza *pudica e virtuosa*: *pudica* perché si ritrae, *ri-flette*, e cerca di *problematizzare* l'evidenza, cioè, letteralmente, *distanziare* da sé, *pro-iettare* a distanza il dato, *attenzionarlo* espungendolo dall'intimità circolare e autoreferenziale dello spirito, e *virtuosa* perché attraverso l'atto di proiezione del dato rompe il circolo vizioso della propria interiorità.

A distinguere, però, scienza, filosofia e morale, il filosofo ritiene ci sia soprattutto l'elemento evidente (empirico o psicologico) da contestare: la morale, in particolare, ha come proprio oggetto di interesse il *piacere*, che è la *sua* specifica evidenza, la sua realtà più prossima.

Chiediamoci a questo punto se ci sia un'altra distinzione da annoverare tra la coscienza generica e quella (specificatamente) morale o sei invece si tratta di sostenere che la coscienza morale non è altro che un modo diverso di intendere la coscienza. Jankélévitch su questo è molto chiaro:

> Une réflexion sur la volupté, si aiguë soit-elle, ne produit que des complications de voluptés. Si la conscience morale est cette réflexion, il faut dire que la conscience morale est indiscernable de la conscience tout court : elle critique le plaisir comme elle critiquerait autre chose, elle n'a pour se distinguer que son objet. Nous proposons d'appeler conscience intellectuelle pratique cette simple conscience appliquée aux plaisirs ; et nous voulons savoir si la conscience morale n'est vraiment pas autre chose que la conscience

> intellectuelle pratique. D'abord la conscience tout court n'est pas une mauvaise conscience ; elle nous donne le recul grâce auquel l'esprit se décolle de l'objet, le transforme en spectacle, s'en donne enfin une vue panoramique ; c'est une conscience indifférente et même, comme elle nous apprend la vertu du loisir et des libres spéculations, elle serait plutôt heureuse […]. En dehors de cette heureuse conscience, assez libre pour jouer avec ses objets, nous avons tous expérimenté une autre conscience qui n'arrive jamais à se défaire entièrement des siens.[104]

Fin quando agisce espungendo da sé il piacere e proiettandolo al di fuori di sé, la *coscienza morale* poco, o per niente, si distingue dalla *coscienza totale*, o meglio dalla coscienza *tout court*: è il passaggio cioè dal *me*, che è tutt'uno col suo piacere, all'Io, che mette le distanze da quello, non nel senso di farne un'appendice *ma nel senso che inizia a considerarlo* come sua parte integrante e costitutiva; si tratta in effetti del movimento dall'*inconscio* alla *coscienza*, dallo stato *flessivo* a quello *ri-flessivo*.[105]

Il risultato nella dialettica coscienziale non cambia, insomma, si mantiene l'intervallo netto tra lo sguardo e ciò che gli è dirimpetto, relegato quindi all'ambito *panoramico* dell'oggettuale (quando prima era tutto *soggettivo*, tutto *soggettività*). Fin quando si rispetta il distacco tra l'Io e il proprio oggetto, si parla sempre di un tipo di *coscienza felice*, una coscienza cioè che è a proprio agio sia con la contemplazione del dato che con la critica, persino se si tratta (come nello specifico della coscienza morale) di piacere: è quella che Jankélévitch chiama la *coscienza intellettuale pratica*, ovverosia quel tipo di approccio razionale, teoretico, libero e virtuoso che l'uomo riesce ad applicare quotidianamente a ciò che è di sua specifica pertinenza, trattandolo con assoluta indifferenza.

---

[104] Ivi, pp. 12 - 13.

[105] Basterebbe solo questo a far intendere che la coscienza morale non differisce dalla coscienza in generale e che quando Jankélévitch parla della prima si riferisce in realtà alla seconda; ciononostante la mia tesi avrà anche il compito di dimostrare questa sostanziale identificazione che emerge dai testi jankélévitchiani.

Per quanto la natura più propria di questo tipo di coscienza sia quella metafisica, intesa appunto nel senso di un bisogno (o meglio di una necessità) di distacco dall'oggettuale e, contemporaneamente, di una necessità, intrinseca, della trascendenza di sé, non è così agevole introdurre uno iato tra sé e sé: gli ostacoli sono dietro l'angolo e la posta in gioco è la felicità; in particolar modo le difficoltà si acuiscono nel caso in cui si parli di un tipo di *coscienza* che arriva ad essere insieme e persino contemporaneamente sia *morale* che *speculativa*, di una coscienza cioè che, senza farsi coinvolgere da se stessa, da una parte agisce come un *delatore* del desiderio e dall'altra si erge a giudice del piacere sempre pronto ad emettere la condanna.

Questo processo astrattivo della *ragione-morale* mina le fondamenta stessa del vivente, complica la sua ricerca della soddisfazione giacché la distanza dal proprio piacere è dispendiosa: la dinamicità biologica e fisiologica dell'uomo, caratterizzata dall'alternanza dei desideri, entra in crisi infatti se riceve in cambio nient'altro che rinunce e procrastinazioni, con essa anche la felicità. Che cosa ne è, in fondo, di un uomo che vive una *vita disidratata* dal piacere? « Il lui ressemble comme une poupée à un être vivant ; il n'y manque, bien entendu, que l'amour qui est l'âme de l'inspiration vertueuse ».[106]

D'altronde tutto ciò che è staccato da noi, la parte da analizzare che diventa un *frame*, un *fermo immagine*, un *dagherrotipo umano*, perde di vitalità nel momento in cui si è allontanato da noi; la prossimità con ciò che si deve *osservare/criticare* deve esserci – sì – ma mai abbastanza da fare in modo che la coscienza si lasci coinvolgere da se stessa e portandola all'atrofia del *me-oggetto* della coscienza. «L'evidenza si appanna leggermente a partire dal momento in cui la consideriamo nello specchio dell'autocoscienza. *Ma come si fa a guardarsi senza respirare?* L'immagine non può riflettersi senza offuscarsi».[107]

---

[106] Ivi, p. 8.

[107] *La cattiva coscienza*, cit., p. 45. Questo passaggio non è presente nella versione originaria de *La mauvaise conscience* (cit., corsivo mio).

Jankélévitch ci sta dicendo che, nella dinamica dell'autoreferenzialità coscienziale, quel *sapere non saputo* che passa allo stadio dell'oggettuale *perde di smalto* e così la coscienza si trova a dover affrontare la stessa difficoltà incontrata da Vitangelo Moscarda, il protagonista del romanzo pirandelliano *Uno, nessuno e centomila*, quella di volersi vedere come sua moglie lo vede, dall'esterno insomma, cercando di cogliere la naturalezza delle sue espressioni facciali guardandosi nello specchio. È un vero e proprio dramma quello di non potersi sorprendere all'improvviso senza il rischio, necessario, di perdere la propria spontaneità: l'uomo, infatti, *è* questa condanna, la condanna di *non poter vedersi vivere.*[108]

Si iniziano a delineare qui i primi disagi impliciti al movimento *ri-flessivo* della coscienza quando pretende di essere spettatrice imparziale della propria interiorità inconscia e voluttuosa. Le mortificazioni e i sacrifici che la ragione pretende, in questa sua pratica disciplinatrice, quella troppa intellettualità che storpia la felicità, e l'impossibilità di oggettivare se stessa senza perdere qualcosa per strada (*la vita* cioè *l'essenziale*) non sono gli unici disagi con cui la coscienza deve fare i conti: c'è infatti un'esperienza che fa nella propria quotidianità, un'esperienza dolorosa, angosciante, l'esperienza della mancata accettazione del distacco, il fastidio sentito, come altrettanto doloroso, di non poter coincidere con sé. Non è a cuor leggero che ci si priva di una propria parte, a maggior ragione se si tratta di quella legata al piacere: è difficile rassegnarsi a dover lasciar andare ciò che prima così intrinsecamente ci costituiva. Accanto alla *coscienza intellettuale* felicemente incline alla separazione da sé e alla critica inflessibile, in qualità di *separante*, del proprio *separato*, vi è un altro tipo di coscienza morale che fatica insomma ad epurarsi.

---

[108] « En somme le problème consisterait simplement à se voir sans se regarder. On ne peut se regarder dans un miroir sans surprendre son propre regard ; et l'on doit dire, en ce sens, que nous ne nous sommes presque jamais *vus* nous-mêmes objectivement, puisque dans toutes nos images ce regard – notre regard – nous poursuit, qui est en quelque sorte l'écho de notre propre opération, c'est-à-dire le stigmate du sujet. Le problème est donc le suivant : dissocier en soi l''œil' et le 'regard', séparer le moi authentique de cet autre moi-même qui pose en se regardant». (*La mauvaise conscience,* cit., p. 28).

> Celle-là commence, comme la première, par une critique, c'est-à-dire par un refus de coïncider ; mais au refus de coïncider se mêle comme une obsession, la douleur d'avoir coïncidé, la constatation désespérante que l'objet persiste, malgré tout, à faire partie du sujet. L'une et l'autre conscience travaillent à poser des problèmes ; mais pour la conscience spéculative les problèmes sont résolus déjà parce qu'ils sont des problèmes, et parce que nous avons pris la précaution d'éviter leur contact […]. Pour la conscience morale au contraire, le problème demande à être perpétuellement repoussé dans l'objectivité : ou dirait qu'un fil élastique et invisible, raccourci aussitôt que tendu, ne cesse de le renvoyer à notre conscience. Impossible de s'en débarrasser ; il faut le trainer après soi comme un appendice de l'esprit. Ainsi donc, au lieu que les âmes conscientes respirent légèrement parmi des choses amicales, obéissantes et familières, les âmes « consciencieuses », encombrées de problèmes dont elles ne savent pas se détacher, multiplient autour d'elles les causes de tourmentes […]. Une conscience heureuse, lucide et bien portante est celle dont les objets restent absorbés dans le lointain du monde extérieur ; la mauvaise conscience, au contraire, est cernée de tous côtés par des surfaces réfléchissantes sur lesquelles les problèmes rebondissent ; partout les choses lui renvoient sa propre image ; elle voudrait sortir de soi et partout c'est elle-même qu'elle rencontre. Il y a donc en elle deux mouvements inverses et simultanés : un effort pur s'éloigner, une tendance à adhérer. Cette répulsion, plus cette appartenance : voilà toute la conscience morale.[109]

È un passaggio fondamentale, questo, per chiarire la definizione della *coscienza morale* ma soprattutto per la comprensione dell'intera *Tesi B* e del punto di vista jankélévitchiano sulla coscienza (genericamente intesa). In precedenza Jankélévitch ha mostrato come tra la coscienza morale e la coscienza intellettiva non ci fosse apparentemente una grande differenza; infatti, essendo entrambe votate per natura alla trascendenza speculativa, la distinzione era solo nell'oggetto preso in considerazione in quanto "problematico" (nel caso della morale era il piacere). Ma qui l'autore specifica ulteriormente i contorni propri della coscienza

[109] Ivi, pp. 13 – 14.

morale: essa nasce da (o meglio *come*) un atteggiamento critico-teoretico, quindi in origine è una coscienza che, per la mania del contagio, si pone a una certa distanza da ciò che prima le apparteneva, con spregiudicatezza si mette in guardia da tutto quello che, di se stessa, non conosce che *inconsciamente*, lo circoscrive, inizia a guardarlo con sospetto, lo analizza, lo critica. Tuttavia, a differenza della coscienza razionale che non si fa il minimo scrupolo a sradicarsi da sé e riesce fino in fondo in questo processo di raffinamento, qui il movimento di sublimazione fa fatica a compiersi. La figura che Jankélévitch dà alla coscienza morale è quello dell'ossessione: consistente nel *dis-affezionarsi.* La coscienza intellettuale trova, nella capacità di problematizzare, quasi il suo fine ultimo, lo scopo del suo auto-movimento: è sufficiente quindi fare di un *dato* un *problema*, *convertire* l'oggetto in *questione*, per arrivare ad un punto di risoluzione, poco importa se a quel problema è difficile dare una risposta esaustiva. Invece la coscienza morale, incontentabile, perennemente insoddisfatta, cerca con tutta se stessa di formulare i suoi quesiti, ma ogni domanda le si ritorce contro; ovunque essa vada, in ogni istante deve rilanciare nel mondo dell'oggettuale ciò che si rifiuta di farne parte e che si ostina a voler fare, invece, da zavorra, o meglio da appendice; la propria immagine la trova riflessa su tutte le pareti, diventa impossibile liberarsene, e da ogni dove sembra arrivarle, come una voce che mai si silenzia, il monito: *Sei tu quella* questione *che cerchi di risolvere. Non ti puoi risolvere. Non ti puoi evitare!*

La distinzione jankélévitchiana, che deriva da questo ragionamento, tra *anime coscienti* e *anime coscienziose* è giocata esattamente sul filo della felicità: le prime si trovano a loro agio, sane e felici, tra quegli oggetti, domestici, a loro così familiari, che gli appartengono ma solo esteriormente, vivono alla luce del giorno, vigili e attente, tra obblighi e doveri, compiti e mansioni da svolgere; le *anime coscienziose*, invece, sono anime dannate, condannate ai più terribili tormenti, straziate e schiave di se stesse, della propria condizione, anime che devono fare

sempre i conti con le proprie zone d'ombra e che, per questo, sono destinate all'infelicità.[110]

Il «voilà toute la conscience morale»[111] jankélévitchiano viene tradotto da Domenica Discipio in «ecco tutta l'inquietudine della cattiva coscienza».[112] E giustamente, perché rende bene lo scopo dell'autore sotteso alla scrittura di queste pagine, quello cioè di concentrarsi, attraverso la descrizione dell'articolazione della coscienza, sul punto critico della coscienza morale, la ragione della sua irrequietezza, il motivo del suo turbamento. La coscienza morale sembra prigioniera in una stanza di specchi: soffre di claustrofobia, vorrebbe liberarsi ma non ci riesce, così cerca quantomeno di rompere uno specchio per evitare la propria immagine, ma questo non basta, non solo perché, ovunque si giri, di specchi ce ne sono tanti, uno per parete, ma perché persino nel più piccolo frammento dello specchio rotto si trova *riflessa* e questo le provoca sofferenza, una sofferenza che solo nel caso in cui riuscisse ad essere *efferente da sé* potrebbe sperare di superare, ma non sarebbe più se stessa, cioè una coscienza morale, quindi profondamente infelice.[113] L'infelicità di questo tipo di coscienza risiede infatti nell'ossessione di sé, cioè nell'incapacità di *abbandonar-si* totalmente, di lasciar andare il proprio sé: nell'esperienza quotidiana è *il pensiero che si pensa*, che diventa un tarlo, un chiodo fisso, che si *incancrena*, e produce quasi un'inguaribile malattia.[114]

Mai dimentica dei suoi crucci, la coscienza morale è una *coscienza dolorosa*, che, rimanendo sospesa, a metà strada, tra l'adesività al proprio sé (un sé costituito

---

[110] Qualche pagina più avanti Jankélévitch parla delle "anime scrupolose", un altro modo per intendere le "anime coscienziose" e scrive: «Les âmes scrupuleuses ont juste assez de conscience pour souffrir, - car d'adhérence ne leur est pénible que parce qu'elles ont goûté du détachement ; elles sont un peu inconscientes puisqu'elles se posent un problème, et un peu inconscientes aussi puisque ce problème est une volupté qui leur reste chère et qui leur appartient indissolublement». (Ivi, p. 38).

[111] Ivi, p. 14.

[112] *La cattiva coscienza*, cit., p. 52.

[113] Ballanti dedica alcune righe, in un suo saggio, proprio all'infelicità della cattiva coscienza di Jankélévitch (G. Ballanti, *Un filosofo dei nostri tempi: Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 127 – 128).

[114] «Charles Du Bos amava citare questo proponimento, che scongiura, in anticipo, tutti i malefici dell'autoscopia, dell'autobiografia e dell'autolatria: "Io non ho mai pensato sul pensiero. Sono stato scaltro». (*La cattiva coscienza*, cit., p. 53).

da quei piaceri *innocenti*, nel senso di inconsci, non compresi dalla coscienza desta, *a-riflessivi*) e la lucidità razionale, si mostra come coscienza abortita, in panne, coscienza *inachévée, à moitié, demi-conscience.*[115] O meglio, una *presque-conscience*, *approssimativa* e *approssimata*, mediana e mediatrice, tra l'una e l'altra estremità rimanendo però come sollevata a mezz'aria, tirata a forza, per i piedi, verso il basso dai suoi piaceri, e con gli occhi, anelanti, rivolti verso l'alto dell'intelletto (della coscienza felice intellettuale): il dolore è questa sospensione, è l'essere intermedio tra due mondi, da una parte la promiscuità dell'inconscio, dall'altra il totale distacco della coscienza.[116]

Nel tentativo di configurare il dolore, compagno fedele, inseparabile, della coscienza morale, Jankélévitch si rifà al mondo del fisico, così prossimo allo psichico e utilizzato in funzione paradigmatica; il dolore,[117] in senso fisico, si strutturerebbe esattamente come un'*acuizione sensibile* di una parte del proprio corpo: quando un arto, un organo, mette in crisi l'equilibrio omeostatico, inizia progressivamente ad abbandonare lo stato di dormienza naturale della sanità organica e a *farsi sentire* come una voce fuori dal coro, significa che si oggettiva, si rende evidente, si manifesta, si staglia cioè al di sopra della superficie sensibile e allo stesso tempo resta legato a noi, ci appartiene profondamente e tuttavia non è ancora un'entità a sé stante dotata di totale autonomia; stessa cosa avviene nella

---

[115] In realtà Jankélévitch sostiene che per quanto si possa parlare di *demi-conscience*, si tratta pur sempre di una *pseudo-conscience* poiché la coscienza vera e propria ha questa prerogativa, quella di essere sempre vigile e distaccarsi totalmente: « Il n'y a donc pas en morale de demi-conscience ; toute demi-conscience est une pseudo-conscience et les hommes sincères ne se lassent pas de dénoncer en eux et autour d'eux les sophismes larvés qui permettent au plaisir de rentrer en contrebande tout en jouant la comédie de la vertu». (*La mauvaise conscience*, cit., p. 25).

[116] « Mais il faut bien comprendre que cette conscience cancéreuse reste *notre* conscience, une expérience inaliénable de notre personne. On ne trouve donc le repos qu'aux deux extrémités de la vie mentale – soit dans l'inconscience, soit dans la conscience la plus extrême, dans une sorte d'extase qui réaliserait pour ainsi dire le comble de l'objectivité et du « ravissement ». Dès qu'il s'élance sur la route qui va d'une limite à l'autre limite, l'esprit va au-devant de toutes les angoisses ; souvent il s'arrêtera en chemin, prisonnier du cercle enchanté où l'enferme sa conscience ; il a beau faire, il ne va pas jusqu'au bout, il ne s'évade pas de cette intimité, de cette analyse confinée où il se morfond. La joie consiste à rompre cet enchantement. La douleur reste prise au piège. La douleur est une conscience bloquée ». (Ivi, p. 19).

[117] La questione del dolore (insieme ad altre questioni di questo paragrafo) sarà trattata anche nel secondo intermezzo dedicato al rapporto tra morale e coscienza.

nostra vita psichica quando un sentimento singolo, emergendo in rilievo rispetto agli altri, finisce per occupare l'intero dominio coscienziale: così una parte finisce per assolutizzarsi e diventa il tutto, un'inezia, un particolare, si trasforma nella nostra unica ossessione.[118]

Se il dolore è questa *fissazione*, la coscienza morale è questa *coscienza centrale*, ma decentrata da sé e tuttavia non abbastanza da recidersi da sé; la felicità è nell'aderenza del sé col sé o nel distacco completo da ciò che la riguarda: nel primo caso la felicità è generata dall'incoscienza, è una felicità insaputa, quindi, soltanto vissuta, *senza il tempo di rifletterci su* – in fondo, tutti gli uomini potrebbero facilmente convenire con Jankélévitch quando sostiene che: «Pour être parfaitement heureux il faudrait ne rien savoir de son bonheur»,[119] non è forse nella totale ingenuità della coscienza l'unica vera felicità? –;[120] nel secondo caso invece si tratta della felicità (tutta intellettiva) derivante dalla comprensione del dolore, che ci pone, almeno con la ragione, al di là della sofferenza stessa, d'altra parte un dolore non saputo è più difficile da sconfiggere.[121] Si tratta quindi di una *felicità estrema*, nel senso che si dà solo alle estremità della coscienza, a un grado zero e

---

[118] « Tout le monde sait combien la douleur apparaît volontiers comme une spécialisation aiguë de la sensibilité. La douleur physique, par exemple, vient de la révolte d'un organe qui, au lieu de demeurer dans l'heureuse inconscience de la santé, devient objet pour nous sans rompre toutefois le lien d'appartenance qui nous l'attache ; prendre conscience d'un organe ou en souffrir – cela revient au même. Ainsi de la douleur morale : un sentiment qui devrait être local ou partiel, s'effacer dans le chœur harmonieux de notre vie, usurpe soudain toute la conscience dont nous sommes capables. Par sa précision absorbante, la conscience douloureuse ressemble à la passion, qu'on pourrait définir une 'localisation', une particularisation obsédante de l'âme : la conscience douloureuse est une conscience passionnée – passionnée parce que passive (car souffrir c'est avoir le dessous) et parce qu'unilatérale». (Ivi, pp. 18-19). Nell'edizione rimaneggiata Jankélévitch aggiungerà anche: «Schopenhauer ce lo riconoscerà, non c'è una maniera gradevole di sentire la presenza del proprio fegato o del proprio cuore». (*La cattiva coscienza*, cit., p. 57).

[119] *La mauvaise conscience*, cit., p. 20.

[120] Questa questione sarà approfondita a fine paragrafo.

[121] A tal proposito Jankélévitch riporta l'esempio della scienza medica: il dottore, con la comprensione del proprio dolore, studiandolo si pone già al di là del dolore stesso. «On parle volontiers de la vertu consolatrice du savoir ; comprendre, ce serait en effet convertir la douleur en connaissance, fixer la conscience dans les choses en sorte qu'elle s'y perde et ne reflue jamais ; telle la conscience du médecin qui, transformant la douleur elle-même en objet, étudie sur sa propre chair l'évolution d'un mal implacable». (Ivi, pp. 14 – 15).

a un grado massimo, e che per nulla tocca la coscienza morale, la quale porta in sé tutti i motivi della sofferenza.

L'angoscia della coscienza morale, nello specifico, avendo essa a che fare con un materiale proteiforme, complesso e pullulante come quello dei piaceri, linfa vitale del nostro essere umani, è diversa da una semplice *cattiva coscienza* applicata al piacere, perché questa coscienza corrisponde semplicemente all'infelicità che si ha verso il piacere e si identifica con la paura che il piacere non sia reale, vero, duraturo, e che sia invece evanescente, possa sfuggirci da un momento all'altro, lasciandoci sempre insoddisfatti e incompleti; la coscienza morale è percorsa invece da una sofferenza più sottile, derivante dalla consapevolezza della vanità di ogni piacere. L'una, pur nel distacco, conserva una nostalgia intrinseca verso il piacere, l'altra ha orrore per ciò che sa essere futile, insufficiente, e cerca di rifuggirne con tutta se stessa; la prima lo cerca, in fondo, pur conservando un atteggiamento di aperta *realistica-ragionevole* denuncia nei confronti della sua origine illusoria, la seconda invece mantiene il suo rapporto controverso col piacere perché vorrebbe scavalcarlo, guardare oltre, farne a meno, superarne le lusinghe, ma è sempre lì che si sente *trascinata*.[122]

È proprio su questa idiosincrasia che Jankélévitch, dopo una digressione di carattere dogmatico volta a *chiarire-ribadire* la distinzione di postura coscienziale tra coscienza teoretica e coscienza morale,[123] si concentra: la caratteristica propria della coscienza, genericamente intesa, è quella di essere *intenzionale*, ovverosia di essere necessariamente rivolta ad un dato, di avere un oggetto da attenzionare, ma

[122] Ivi, pp. 25 – 26.

[123] « Nous voici désormais en mesure de différencier sans équivoque la conscience intellectuelle et la conscience morale. La conscience intellectuelle est le pouvoir de devenir spectateur de tous les événements auxquels je suis mêlé comme acteur, afin de les connaître 'impartialement'. Tant qu'il s'agit du non-moi, la prétention n'est pas trop grande d'en vouloir juger sans passion ni 'participation'. Mais la conscience pousse si loin le sang-froid qu'elle se retourne sur elle-même pour analyser ses propres opérations […] ; l'art de la réflexion consiste ici à rapprocher sans confondre, à connaître, en quelque sorte, 'au plus près', à obtenir enfin un objet presque indiscernable su sujet, quoique séparé encore de lui par une fine coupure de réflexion […]. La conscience morale consiste justement à 'participer', et loin de fuir l'impureté, elle en fait profession ». (Ivi, pp. 26-29).

la contraddizione della coscienza morale, nello specifico, non sta tanto nel *ri-piegarsi* su se stessa (trattandosi di *coscienza*, lo fa per natura e in questo si distingue dall'inconscio) quanto piuttosto nell'essere, all'interno stesso della fluidità circolare della vita psichica, contemporaneamente, all'unisono, soggetto e oggetto ma non, come pure accade nella coscienza speculativa di essere «l'oggetto sotto un profilo e soggetto sotto un altro: no esso» – il soggetto della coscienza morale – «è interamente e dal medesimo punto di vista oggetto e soggetto, o, meglio ancora – operatore e paziente!».[124] In questo caso paradossale – sembra dirci Jankélévitch – è quasi impossibile parlare di soggetto e oggetto in termini tradizionali senza provare una certa difficoltà poiché la distanza che essi presuppongono è qui quasi impercettibile, i due ruoli opposti si contraddicono vicendevolmente: come si può essere a un tempo vittima e carnefice?[125]

> Je dis : bourreau et victime – et non plus sujet et objet. Menacée par l'angoisse et incapable de projeter l'objet au dehors, la conscience essayera du moins de se diviser au-dedans afin de circonscrire le mal. Elle fera que

[124] *La cattiva coscienza*, cit., p. 67. A proposito della distinzione chiara e netta tra i due tipi di coscienza, Enrica Lisciani Petrini scrive: «Per Jankélévitch, mentre la coscienza 'speculativa' o intellettuale gode di una posizione di sorvolo e di distanza rispetto alle cose, che le consente di vedere su una sorta di planimetria orizzontale unica l'intera realtà, la coscienza morale aderisce pienamente al flusso mobile della vita vivente. Sicché, mentre la prima può essere 'chiaroveggente' e razionale, distribuire con una 'tattica oggettivante' pesi e contrappesi in modo da ricostituire sempre l'equilibrio del reale dentro un ordine simmetrico delle parti (ovviamente puramente ideale o conoscitivo) e così disfarsi dei problemi, per la seconda le cose stanno in modo totalmente opposto. Immersa nel movimento imprevedibile della vita, a contatto diretto con il perenne groviglio delle sue linee di fuga che continuamente s'intersecano fra di loro e fuggono in avanti, la coscienza morale ne sconta tutte le aporie e i paradossi». (E. Lisciani Petrini, *Charis. Saggio su Jankélévitch*, Mimesis, Milano 2013, pp. 83 – 84).

[125] Spesso nei suoi testi Jankélévitch si serve di argomentazioni di altri autori senza dichiararne esplicitamente la fonte; di certo si sa che il filosofo ha letto *Monsieur Test* di Valéry (lo dimostra una citazione presente in *La mauvaise conscience*, cit., p. 18) e non è quello l'unico testo a *risuonare* in queste pagine; di vittima e carnefice, infatti, parlava anche Valéry in uno dei suoi *Cattivi pensieri*, per mostrare come l'alterità sia già inscritta nella soggettività stessa e nella sua potenza *trans-formativa*: « Essere umani vuol dire sentire vagamente che c'è in ognuno qualcosa di tutti e in tutti qualcosa di ognuno. Niente mi fornisce la prova che non sarei mai del partito o dell'opinione opposta. *C'è la vittima nel carnefice e il carnefice nella vittima*, il credente nel non credente e il non credente nel credente. C'è di che passare dall'uno all'altro; e forse l'essenza stessa del vero Io è questa potenza di trasformazione». (P. Valéry, *Cattivi pensieri*, a cura di Felice Ciro Papparo, Adelphi, Milano 2007, p. 126, il corsivo è mio).

> l'«objet», bien qu'il soit maintenant la chair de sa chair, lui paraisse néanmoins extérieur : tels ces animaux qui abandonnent à l'ennemi, pour s'échapper, le membre par lequel on les retient. La mort dans l'âme, nous faisons ainsi le part du feu ; nous pratiquons sur nous-même une amputation spontanée qui doit rétrécir et regrouper nos états de conscience, nous sectionnons, pour ainsi dire, un sentiment qui serait douloureux s'il restait nous-mêmes. Afin d'extirper la douleur jusque dans sa racine, afin de la pourchasser dans tous les recoins de l'âme, nous ferons semblant de prendre l'objet tout ce qui nous fait souffrir, nous transporterons en nous la division que nous n'avons pas su maintenir entre les choses et nous. […] Cette fois, une retraite stratégique n'est plus possible, et la conscience, acculée dans ses derniers retranchements, privée de ce «divertissement» qui, selon Pascal, la détourne de penser à soi, la conscience est directement aux prises avec elle-même ; et comme elle ne peut ni se regarder en face, ni se détourner de cette vue, elle est tourmentée par la honte et les regrets. C'est, à notre avis, l'un des éléments essentiels de la mauvaise conscience que cette affreuse solitude d'une âme qui a dû renoncer à toute diversion et qui éprouve une sorte d'horreur panique à se sentir nue en présence du seul témoin auquel on ne puisse rien cacher puisque ce témoin, c'est moi-même. N'est-ce pas, dit Juvénal, le plus cruel tourment et le plus inévitable « *nocte dieque suum gestare in pectore testem* » ?[126]

Entrando nel complesso meccanismo dello psichico, Jankélévitch, in queste righe, ci spiega l'origine controversa della coscienza morale: precisato che di rapporto soggetto-oggetto non generico ma *sui generis*, si tratta, il filosofo utilizza, nel tentativo di qualificare così la natura del legame intimo che si instaura tra la soggettività e quella sua parte che viene messa in questione, la coppia antitetica per eccellenza di giudice-vittima. Si può scegliere di essere giudice oppure vittima, ma com'è possibile riuscire ad essere insieme l'uno e l'altro? O meglio, com'è possibile essere *vittima* e a un tempo *giudice* di se stesso, o contemporaneamente *giocatore* della propria partita e *arbitro*? La scena che ci presenta Jankélévitch è

[126] *La mauvaise conscience*, cit., pp. 32 – 33.

quella del dissidio interiore, dell'introduzione, nel panorama dello psichico, di un elemento di incoerenza con sé, di distonia, alterità, che si immetterebbe nell'ingenuità *coesiva-coerente* con sé: un nominativo che diventa però non semplice accusativo ma un *accusativo aderente*.[127] Inizia allora a scalpitare dentro di noi un'angoscia *sottile-sotterranea* che mai si era sentita prima d'ora, qualcosa nella nostra intimità incomincia a chiedere di essere ascoltato, esige di venire alla luce, pretende attenzione; così, impossibilitati ad estirparla da noi stessi, incapaci di provocare una recisione netta di questo nostro indecifrabile tormento, con precisione quasi chirurgica iniziamo a produrre una leggera incisione nel nostro intimo: ma come si può essere allo stesso tempo *chirurgo* e *paziente*? Bisogna pur farlo, per sopravvivere, bisogna pur trovare un modo per allentare la pressione, è necessario mordersi la carne per estirpare quel veleno che noi stessi vi abbiamo iniettato, è fondamentale disinnescare l'ordigno – o forse è soltanto un modo *altro* per farlo esplodere dando avvio silenziosamente alla guerra?

Così, a poco a poco, quel *quasi* che ci impedisce di essere un *Tutto*, perché silenziosamente *ci frattura* dall'interno, prima ancora di *frantumarci* totalmente, diventa il nostro peggiore nemico, un nemico che portiamo in seno nutrendolo con cura, il nemico, endogeno, che – per noi – noi stessi diventiamo. Jankélévitch in queste pagine è capace di delineare con estrema lucidità cosa avviene nella nostra vita interiore quando non siamo ancora in grado di rendercene perfettamente conto e ci troviamo costretti, volenti o nolenti, a dover fare i conti con noi stessi.

Non c'è antidoto che possa salvarci dal distogliere lo sguardo dall'orrore che siamo, nessuna distrazione può liberarci definitivamente da questa condanna; ci spogliamo di quelle nostre rassicuranti bugie che ci raccontavamo come dolci ninna-nanne per addormentare la coscienza, per costringerci a non pensare mai quel troppo da cadere nella disperazione, gettiamo via le parole superflue, gingilli con cui amavamo trastullarci dimentichi dell'atrocità che nascondevano, e ci

[127] Ivi, p. 32: «Ici l'on *est* toujours ce que l'on *connaît*, car il y a une faute qui est, pour ainsi dire, à la fois régime et prédicat du sujet, accusatif adhérent !».

diamo in pasto a chissà quale tribunale supremo. Ma quando inizia ad accendersi la luce della coscienza morale e si illuminano il volto del testimone, quello dello spettatore e dell'ufficiale giudicante, i tratti ci sembrano familiari: è proprio il nostro volto, nelle sue "diversificate" maniere, quello che vediamo.

Il termine «agorafobia»[128] utilizzato da Jankélévitch rende benissimo la sensazione di angoscia e vulnerabilità che attanaglia la coscienza morale quando il suo sé, la sua *immagine irriflessa*, si trova esposta, estroflessa, cacciata via dal limbo della sua confortevole dimora dove viveva nella totale immediatezza e simbiosi, e cerca inutilmente asilo, invano una via di fuga. Il dialogo che si instaura tra questa coscienza (morale) e il suo «foro interiore»,[129] è un parlare *confidenziale*, intimo, privato, fatto di ritrosia, vergogna, misteri inammissibili e incomunicabili, è uno scambio senza beni – è un'economia senza guadagno, quella morale! – è un linguaggio *alogico*, quasi una confidenza, un *parlare altrimenti*, basato sull'affinità derivante dalla comune radice, sulla familiarità, sul mai perduto contatto.[130]

E così, *pelle a pelle* col proprio sé, anzi, un'unica pelle condivisa, questa 'presunta' coscienza, che di *coscienziale* ha solo quel piccolo, impercettibile, embrionale scarto dal sé che non le interdice però il continuo infausto sfioramento, quale rapporto instaurerebbe con la rigorosa coscienza speculativa?

> La conscience morale est une attitude de toute la personne, une certaine manière d'être de notre âme, et qui veut être appréciée directement, comme si aucune autre conscience n'existait. […] En fait, il n'est pas de conscience intellectuelle qui ne soit normative à quelque degré, et inversement tout « Gewissen » implique un « Wissen » latent toute συνείδησις une εἴδησις. […] Pourtant les deux consciences vont très bien l'une sans l'autre, ce qui prouve qu'elles sont essentiellement distinctes. […] Nous avons expliqué la conscience morale à partir de la conscience intellectuelle comme si elle s'en

[128] *La cattiva coscienza*, cit., p. 69.
[129] *Ibidem*.
[130] Ivi, p. 70.

déduisant ; et maintenant que nous la savons « partiale », impérative, douloureuse, nous disons au contraire qu'elle est d'espèce toute différente.[131]

C'è una distinzione – e questo è chiaro – tra la coscienza intellettuale e quella morale, ma se in sede programmatica Jankélévitch ha preferito partire dal teorizzare la prima per comprendere meglio la seconda, qui sembra prendere le distanze dalla sua stessa procedura metodologica: per quanto la tesi sia programmaticamente dogmatica, il filosofo sa bene che, con l'eccessiva specializzazione e suddivisione interna a cui si sottopone il dominio dello psichico, si rischia di perderne la fluidità e la complessità. Non è possibile infatti far derivare la coscienza morale da quella speculativa come se si potesse considerare la formazione prima di questa e poi di quella, o piuttosto come se la coscienza teoretica col tempo diventasse morale o ancora – anzi peggio – come se la coscienza morale fosse una versione inferiore e demeritante rispetto alla coscienza speculativa: da qui la critica – più o meno implicita – a qualsiasi tipo di dottrina coscienziale (intellettualismo, intuizionismo, volontarismo, emozionalismo).[132] L'autore della *Tesi B* si distacca infatti dalle altre teorie sulla coscienza morale che si basano sulla relazione tra la coscienza morale e quella "completa", "formata", intellettuale: nell'ottica jankélévitchiana, invece, la coscienza morale non necessita di paragoni, non ha bisogno di raffronti e commisurazioni – non è con strumenti di misurazione che ci si avvicina alla sua comprensione – e considerarla come "incompleta" solo per il grado di *adesione-aderenza* al proprio sé non ha alcun senso; piuttosto essa è intesa come un'*attitudine* propria di ogni individuo, un

[131] *La mauvaise conscience*, cit., pp. 37 – 38 – 39. Nell'edizione successiva Jankélévitch aggiungerà un passaggio significativo per la comprensione del rapporto tra coscienza morale e coscienza speculativa: «Non si separano coscienza intellettuale e coscienza morale nello stesso modo in cui si distinguono, nel cuore, l'orecchietta e il ventricolo, scrive con intensità Léon Brunschvicg all'inizio dell'opera *Progrès de la conscience*». (*La cattiva coscienza*, cit., p. 73). Si vedano anche le note 35 e 36 (Ivi, p. 74) in cui è spiegato che in san Paolo (*Rom*., II, 15) συνείδησις indica la coscienza morale e che nella lingua russa c'è la distinzione tra *soznanié* («sapere con» quindi potremo dire «coscienza morale») e *soviest'* (coscienza morale). Su questo tema si veda il contributo di Antonia Cancrini, *Syneidesis: il tema semantico della "con-scientia" nella Grecia antica*, in «Lessico intellettuale europeo», Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1970.
[132] *La mauvaise conscience*, cit., p. 36.

atteggiamento primario dell'anima, una certa sensibilità, una finezza, una raffinatezza, un *intra-vedere* (forse *stra-vedere*) più che un vedere in maniera chiara e distinta,[133] che, come un elemento di mescolanza, un aspetto di *sensibile artisticità*, è possibile ritrovare persino nella coscienza professionale, intermedia – se si parla in termini astrattamente selettivi e divisivi– tra questa (la coscienza morale) e la coscienza vigile teoretica.

Jankélévitch ci sta chiaramente dicendo che ogni coscienza intellettuale è anche – forse soprattutto e anzitutto – una coscienza invischiata, coinvolta, implicata nelle situazioni, che resta imbrigliata nelle proprie azioni rimanendo ad esse legate con un certo grado di aderenza, e quindi di sofferenza, e la coscienza morale è esattamente quel tipo di coscienza non abbastanza libera, non abbastanza distaccata da sé: è questo il punto della questione ed è ciò che, pur seguendo le curve del pensiero jankélévitchiano, bisogna sempre tener presente dal punto di vista teorico.

Con questi presupposti, una descrizione puntuale dello psichico sembrerebbe pressoché impossibile[134] poiché i vari stati coscienziali si *co-implicano* vicendevolmente, e le due tipologie di coscienza messe in campo non sarebbero che estremizzazioni terminologiche: da una parte la coscienza morale con la sua «comédie du dédoublement»,[135] i suoi sospetti, i suoi scrupoli, i suoi problemi trasformati in *casi di coscienza*,[136] dall'altra la coscienza intellettuale e la sua *presa di posizione*, «toute ravie à soi, "*extro-versa*"»,[137] che fatica comunque a mantenere.

---

[133] Ivi pp. 41 – 42, in particolare (riferito alla coscienza morale): « elle nous apparaîtra comme un certain genre de sensibilité, comme un toucher spécial qui rend l'âme susceptible à des rapports inconnus des autre âmes. On dit que l'artiste est celui qui, dans un paysage, sur un visage, peut lire certaines relations secrètes que nous ne déchiffrerions pas sans lui – car nous sommes très lourds. La finesse morale ne ressemble-t-elle en cela à la clairvoyance de l'artiste ? N'est-elle pas elle aussi une perception de l'invisible ?».

[134] Jankélévitch poi, come vedremo, è riuscito a fornire, invece, una descrizione puntuale dello psichico.

[135] Ivi p. 41.

[136] Ivi, p. 42.

[137] Ivi, p. 41.

« Comment être tout entier tour à tour et moi-même et un autre ?»[138] – si chiede, dunque, Jankélévitch. La risposta è nella capacità *per-formativa* della coscienza che a un tempo trasforma se stessa e si rende scrittrice e protagonista della sua stessa rappresentazione: «L'âme impure qui, poussée à la fois par une espèce de panique morale et par un besoin de symétrie logique, organise cette mise en scène, l'âme impure sait tout ce qui arrivera, puisqu'elle est intérieure au drame».[139]

Nell'economia della tesi, questa prima parte teoretica, tutta concentrata sulla coscienza, in realtà è funzionale a gettare le basi utili al lettore per la comprensione della parte centrale, il cuore dello scritto jankélévitchiano (la natura del rimorso), da cui – per questo motivo – deriva anche il titolo provvisorio della Tesi (*Nature et Signification du Remords*).

In maniera paradossale – com'è nel suo stile – Jankélévitch introduce questa parte dedicata al rimorso (e al rimpianto):

> La conscience morale n'est pas une chose particulière dans l'esprit comme la couleur bleue, l'association des idées ou l'amour des femmes. La conscience morale n'*existe* pas. Mais je sais que j'ai une conscience parce que j'éprouve que certaines actions qui sont légales, ou indifférentes, ou permises par la police, m'inspirent un dégoût insurmontable. […] La plupart des hommes sont ainsi une conscience sans le savoir, mais ils la découvriront un jour parce qu'on aura blessé en eux quelque chose qui leur était cher, parce qu'une certaine façon d'agir les auras scandalisés ou, comme on dit 'choqués'. En chacun de nous il s'établit comme un seuil de moralité, une sorte de niveau moyen en deçà duquel il n'y pas encore de conscience en acte.[140]

---

[138] Ivi, p. 40.

[139] *Ibidem*. A proposito di *rimorso* e *rimpianto* nella filosofia di Jankélévitch si veda G. Battista Vaccaro, *Ontologia e etica in Vladimir Jankélévitch*, Longo Editore, Ravenna, 1995, pp. 92 e segg. In questo testo è presente un capitolo intero dedicato alla *Coscienza* nella filosofia jankélévitchiana (ed è uno dei pochi studi specifico sul tema).

[140] Ivi, p. 45 – 46. Nella versione rimaneggiata, Jankélévitch aggiunge una frase significativa: «una voce, come dicono i teologi, *rimormora* in noi contro l'eventualità oltraggiosa». (*La cattiva coscienza*, cit., p. 79). Il verbo utilizzato (in francese *remurmurer*) è presente anche nel testo (*Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, Editions du Seuil, Paris 1980, tr. di C. A. Bonadies, a cura di E. Lisciani Petrini, *Il non-so-che e il*

«La coscienza morale non *esiste*»:[141] questa frase sembra solo apparentemente annullare quanto detto in precedenza. L'utilizzo del corsivo, infatti, è già un campanello d'allarme: la coscienza morale non *esiste* nella maniera intenzionale di intenderla, non esiste come distaccamento totale dal flusso e dalla dinamica coscienziale, non esiste come *particolare* dell'anima, o entità a sé stante, aprioristica, trascendentale, la coscienza morale è un *fatto*, e come tale va considerato, attraverso l'esperienza che ognuno, nella propria interiorità, può farne. Jankélévitch – a ragione – identifica una *soglia* interiore oltrepassata la quale si può parlare di *coscienza in atto*, una specie di *soglia percettiva*, una misura della sensibilità che distingue gli stimoli sensoriali, definiti sovraliminali, da quelli infraliminali, che invece vengono percepiti. Nel caso specifico del dominio dello psichico si tratterebbe insomma di un *limen* differenziale, identificato da un *minimo discriminabile*, che separa la coscienza dall'inconscio, un *crinale critico* al di là del quale è inevitabile la recisione del *cordone ombelicale* che unisce ogni Io al proprio sé.

Qualcosa accade, un evento *ci affetta*, ci colpisce, una certa situazione provoca in noi disgusto, ripugnanza e crea in noi – anzi accentua – non solo una discrepanza tra l'esterno e l'intero ma anche una contraddizione tutta interna alla nostra vita psichica. L'insofferenza generata verso ciò che è successo, verso quell'episodio che ci ha visti coinvolti, mortificandoci, o che semplicemente ci ha visti in disaccordo, mina dalle fondamenta la nostra pace interiore e così questo intimo sentimento oltrepassa la linea, singolare e personalissima, di demarcazione che distingue in noi il sonno e la veglia della coscienza. La vita psichica appare simile ad una corda in tensione che al minimo tocco inizia a vibrare e rompe il silenzio: come una musica che si propaga, *è così che nasce la coscienza*.

---

quasi-niente, Einaudi editore, Torino 2011, p. 5): è necessario che *qualcosa* si faccia sentire, perché possa *nascere* la coscienza.

[141] *Ibidem*.

In queste righe Jankélévitch interpreta la coscienza (morale – perché è il primo 'ideale' scalino verso la coscienza teoretica –) come *consapevolezza del proprio sé*, come *presenza a sé del proprio sé*. Così come avvertiamo l'esistenza di un organo quando lo percepiamo come parte dolorante del nostro corpo, parimenti è necessario che la nostra intimità si faccia in qualche modo *sentire* (anche qui *con dolore*) affinché ci accorgiamo della sua presenza e ne prendiamo cognizione. Il sé si caratterizza quindi come estrinsecazione di sé (coscienza) quando viene irritato da qualcosa di *estraneo* e *strano* a sé: se la coscienza morale non si *manifesta*, non *esiste* (non *ex-siste*, cioè letteralmente *non sta fuori di sé* o, come in questo caso, *dal proprio sé*), la sua stessa essenza è *(nel)la* manifestazione, ovverosia nella capacità di rendersi percettibile, anzi è essa stessa a darci le prove della sua esistenza.

Il filosofo sottolinea con queste argomentazioni la caratteristica *espressiva* della coscienza, la sua natura fondamentalmente *estro-versa* per cui essa è insieme anche quella di essere un'*esperienza, empirica, soggettiva: la coscienza è esperienza della coscienza*. Ma nel caso specifico della coscienza morale cosa produce la primissima percezione interna del coagulo coscienziale? Che forma prende questo originario sentimento di malessere quando qualcosa "non ci quadra", cioè letteralmente non si inserisce in quel quadrato perfetto che costituisce la nostra dimensione psichica? Quale volto assume quella coscienza primigenia e neonata, definita morale, quando in noi si è superato il grado della tollerabilità? Quando qualcosa eccede i canoni normativi che regolano la nostra quotidiana *con-vivenza* (quella cioè con se stessi e quella con gli altri) che piega assume lo spirituale? E qual è il modo che ha la nostra interiorità di rispondere alla discrepanza tra quelle che Jankélévitch definisce come «sanzioni artificiali» e «sanzioni spontanee della coscienza»[142] o potrei dire – coi doverosi distinguo – in termini hegeliani, tra *diritto positivo* e *diritto naturale*? È proprio qui, in questo

[142] *La cattiva coscienza*, cit., p. 81.

contrasto, che Jankélévitch individua l'origine del rimorso, l'altra faccia – o meglio la vera faccia – della coscienza morale.

> Le remords […] n'est que le prolongement organique, l'exaltation intérieure de la loi blessée, c'est-à-dire de la mauvaise conscience ; car la loi n'est, pour ainsi dire, que l'aspect exotérique de la conscience ; le même qui est conscience au-dedans représente la loi par son côté objectif, en sorte que l'une peut être dite le revers de l'autre. Le remords naît de la mauvaise action aussi naturellement que la fièvre d'un état infectieux ; et cependant – le sens commun ne s'y trompe pas, le remords naît exprès pour nous châtier ; il ne résulte pas fatalement du péché bien qu'il lui soit intimement apparenté ; mais au contraire il y ajoute quelque chose de nouveau, une certaine souffrance gratuite […]. Si le remords n'est *qu'une inflammation de la conscience* ou, comme je l'ai montré, une conscience critique, on pourra dire que la conscience en général – celle qui n'est pas encore « cuisante » – s'annonce déjà comme une sanction virtuelle, chronique et latente. La conscience c'est pour ainsi dire le remords en veilleuse.[143]

C'è qualcosa che per natura, e per necessità, la nostra interiorità produce quando ci scontriamo con una realtà che è incompatibile con quella legge – non ancora cosciente e che lo diventa paradossalmente solo quando viene violata – che avevamo stampata dentro di noi, proprio come la febbre non è che la modalità con cui un corpo reagisce ad uno stato infettivo; messa in questi termini la legge diventa allo stesso tempo qualcosa che ci attanaglia e che ci libera, quasi un *instrumentum-impedimentum* o meglio, in termini bergsoniani, un *organo-ostacolo.* Il rimorso, in questo caso, andrebbe a coincidere esattamente con la coscienza morale – che si estrinseca sotto forma di norma, personale, violata, e che va a costituire l'aspetto intimo, inconfessato, della coscienza teoretica, il senso morale della ragione – nella misura in cui si configura come quel *sé punzecchiato* e *risvegliato* da un'offesa subìta.

[143] *La mauvaise conscience*, cit., pp. 50 – 51, corsivo mio.

Procedendo per immagini scannerizzate della coscienza, si potrebbe dire che il rimorso (la forma che assume la coscienza morale) sia la zona di penombra rispetto alla *lucida-lucente* coscienza razionale, quel foro interiore che buca dall'interno la nostra – solo apparente – integrità razionale.

Finora Jankélévitch si era guardato bene dall'introdurre la tematica temporale nella coscienza: il tempo sembrava essere sempre lì, in agguato, pronto ad introdursi nel discorso, ma ragionare in termini di *prima* e *dopo* era troppo prematuro, avrebbe ingenerato una certa confusione tra i due tipi – non tipologici – di coscienza che – forse – sarebbe meglio, date le ultime considerazioni jankélévitchiane, considerare in termini di contenente e contenuto. Ma qui, con l'introduzione dell'elemento del rimorso nella coscienza, prendere in carico nell'analisi la condanna del trascorrere del tempo, con le sue trappole infinite, è d'obbligo: la coscienza teoretico-speculativa rispetto all'azione è sempre *anticipante* e *antecedente* perché prevede, calcola, premunisce, cerca per quanto possibile di ragionare sapientemente, senza intempestività, perché non vuole essere presa alla sprovvista, ha gli occhi al di là dell'orizzonte quasi a prefigurarsi lo scenario, è già proiettata un po' più in là, è fuori dal tempo, è trascendente; la coscienza morale, al contrario, è *ritardataria*, arriva a cose fatte quando può soltanto valutare l'accaduto (è qui che si vede l'idiosincrasia di essere insieme giudice e vittima di se stessa, contraddizione paradossale alimentata proprio dal passare del tempo), ha lo sguardo – nostalgico o tormentato – sempre rivolto dietro di sé.[144]

Dal punto di vista temporale, quindi, la coscienza appare come un *Giano bifronte*: i suoi due volti sono da un lato quello dell'attesa, delle promesse, delle speranze, delle aspettative rivolte verso il futuro e dall'altro quello del rimpianto,

[144] « La conscience spéculative, bien qu'étrangère au temps, peut être dite 'antécédente', car c'est une conscience féconde, pleine de sages propos et de fructueux enseignements, une conscience qui sait avant de savoir puisqu'elle peut tout comprendre. Comment une telle conscience serait-elle jamais prise au dépourvu ? La conscience morale, elle, arrive toujours en retard ; c'est une victime du temps […]. » (*La mauvaise conscience*, cit., p. 52).

del rimorso, del ricordo rivolte al passato, sono insomma, le sue anime, una *prometeica* e l'altra *epimeteica*.[145] Tuttavia, poiché la complessa tessitura dello psichico si mescola con la temporalità, ne deriva una differenziazione di sfumature che Jankélévitch non manca di sottolineare: in particolare si sofferma, tra l'insieme delle funzioni mentali che interagiscono col passato. Nel caso del rimpianto, il filosofo ritiene sia afferente al desiderio non solo per l'origine etimologica greca (dettaglio che aggiungerà nel rimaneggiamento successivo alla Tesi del '33) ma che gli sia affine anche per l'aspetto della sofferenza, derivante da una mancanza insoddisfatta, da un vuoto non colmato, e mai del tutto colmabile. Se il desiderio si struttura esattamente come una voragine sempre aperta, una bocca perpetuamente spalancata, il rimpianto è quella voce interiore che mai si zittisce, la mano che non smette di cercare, invano, ciò che un tempo gli era sfuggito: entrambi si caratterizzano per l'avidità di possesso del *proprio* oggetto, entrambi sono però *sentimenti bulimici* destinati all'insoddisfazione; la loro equivalenza salta solo quando si considera che il desiderio è affannosamente rivolto verso il futuro mentre il rimpianto è nostalgicamente rivolto verso il passato.[146] Ma pure quando ci si imbatte nell'insieme dei sentimenti orientati ad un tempo già trascorso, non mancano le differenze; il caso emblematico è quello del rimpianto e del rimorso, ambedue riferiti ad un evento passato e tuttavia, dal punto di vista qualitativo, estremamente diversi: il primo anela a ciò che ormai è perso per sempre mentre il secondo ne prova ribrezzo, disgusto. Il rimpianto rinnova la perdita passata ma il rimorso rinnova la presenza costante della colpa, l'uno vede

---

[145] *La cattiva coscienza*, cit., p. 86.

[146] «Regret – '*desiderium*!' – ne diffère pas essentiellement du désir, mais il désire une chose passée ; de là la nuance de stérilité, de vaine et impuissante douleur qui s'attache à ce souhait à l'envers. Comme le temps est irréversible et que le passé diffère qualitativement du futur, loin d'être à ce dernier comme le négatif au positif ou l'image virtuelle à l'image réelle, on s'explique que regret et désir ne soient pas exactement symétriques : l'absence de ce qui *n'est plus* et l'absence des choses à venir ne représentent pas, même à distance égale, deux privations équivalentes. Pourtant le regret n'est pas nécessairement inguérissable ; et le désir à son tour enveloppe un besoin qui ne sera pas forcément satisfait». (*La mauvaise conscience*, cit., pp. 53 – 54). Successivamente aggiungerà « La stessa parola greca πόθος non indica il tempo stesso, il Rimpianto e il Desiderio? ». (*La cattiva coscienza*, cit., p. 87).

il passato come l'assenza di qualcosa che mai si vorrebbe dimenticare – non fosse altro che per tenerne sempre vivo e stretto il ricordo –, l'altro come una pienezza ingombrante che si vorrebbe a tutti i costi dimenticare. Il rimpianto in fondo non è che un *rimorso tiepido*, che non si strugge mai abbastanza, ma che mantiene sempre un certo contegno; il rimorso vero e proprio invece è la disperazione più acuta ed è per questo motivo che Jankélévitch vi si concentra in queste pagine, perché lo considera come la *presenza perenne in noi del passato*, come il *parassita* che si ciba della nostra interiorità, della nostra quotidianità, finendo per indicare l'intera coscienza morale, che diventa così *cattiva coscienza*, ovverosia coscienza dolorosa, implacabile, inconsolabile e angosciata, una stanza *abitata dai fantasmi*.[147]

Il rimorso *è* la coscienza morale nella misura in cui si presenta esattamente come la più estrema sofferta forma di *semi-auto-adesività del sé al proprio sé*[148] e quindi pur non occupando l'intera gamma 'sentimentale' della coscienza morale, finisce, per questa eccessività nel livello di tormento – impossibile da calmierare – con cui si presenta e che per questo la distingue, col diventare la sua stessa natura. Questo è il motivo per cui si crea l'equivalenza tra rimorso e coscienza morale, e si può parlare *quasi* indistintamente dell'uno come dell'altra.

Assodato che la coscienza morale ha a che fare – nel senso che deve fare i conti – col proprio passato, e inserito piano piano il tempo nell'orizzonte coscienziale, quasi *ex abrupto* Jankélévitch introduce quella che è la cifra temporale per eccellenza, nonché la motivazione primaria dell'acuirsi del dramma della coscienza morale: l'irreversibilità. Per *irreversibilità* il filosofo intende innanzitutto il rigorismo nella (e della) direzionalità temporale, ovverosia quella

[147] «Ne deriva quello che può essere chiamato il parassitismo del rimorso; il rimorso vive di noi benché esso sia noi, abita il nostro presente come un intruso, come un indiscreto visitatore che spia, per farsene gioco, tutti i nostri buoni movimenti. La cattiva coscienza è una coscienza assediata dai fantasmi». (Ivi, p. 90).

[148] Secondo la bella espressione che usa Alexis Philonenko, nella sua maestosa monografia dedicata a Jankélévitch: «En somme le remords n'est pas une chose, mais un étrangleur avec lequel nous n'en finirons pas de finir». (A. Philonenko, *Un système de l'éthique concrète*, Ed. Du Sandre, Paris 2011, p. 46).

caratteristica propria del tempo che lo qualifica in quanto successione di eventi che non potrà mai essere invertita, una sequenza di *Prima* e *Dopo* che restano tali, fissi, *a cose fatte* (o *a cose avvenute*, quindi non precedentemente determinate – in questo ovviamente Jankélévitch si discosta dalla visione deterministica della vita –, quando cioè si configurano come *cose passate*), una serie di avvenimenti che non possono essere né letti né ri-vissuti al rovescio (da qui l'impossibilità che uno stesso evento possa riproporsi con le stesse coordinate temporali) se non ottenendo un risultato totalmente differente rispetto a quello che si è effettivamente verificato.

La trama del tempo disegnata dai fili interconnessi degli eventi dà, insomma, *à rebours*, un'immagine diversa e così se pure l'individuo volesse, *a mo' di gambero*, ripercorrere all'indietro le proprie tappe temporali non potrebbe poiché, a ogni passo, tutto cambia dal punto di vista qualitativo: tutto ciò che è *fatto*, non può essere *dis-fatto*, compreso il *male-fatto* che resta, per questo, irrimediabilmente tale.

Il rimorso in questo scenario appare come «le malheur de l'irréversibilité»,[149] cioè come il tormento dell'irreversibilità: in effetti a renderci difficile sopportare l'irreversibilità è il fatto che ogni nostra azione resta relegata al passato e non solo è impossibile da cancellare ma anche impossibile da modificare; si tratta, infatti, di un passato che può tornare e ri-tornare, riproporsi alla nostra coscienza sottoforma di ricordo nostalgico o angosciante, ma comunque mai con le stesse caratteristiche essenziali, mai nelle stesse modalità d'origine. Il tempo ci mostra contemporaneamente la cura e la malattia, per quanto le ferite vengano curate dal

[149] *La mauvaise conscience*, cit., p. 63. Il capitolo centrale dedicato al rimorso e all'irreversibilità subisce, nella revisione successiva, dei cambiamenti non tanto contenutistici quanto nelle modalità di scrittura, con l'aggiunta di significativi approfondimenti delle tematiche oramai ampiamente teorizzate nei suoi scritti successivi alla tesi di dottorato del 1933; in particolare le modifiche più significative concernono, oltre ad un'evidente revisione testuale, la struttura del capitolo stesso: nella tesi originaria il capitolo era suddiviso in soli quattro paragrafi (*L'idée de sanction*, *Le passé du remords*, *L'irrémédiable : Remords et Repentir*, *L''Apprenti sorcier'*), mentre successivamente la suddivisione risultò essere più articolata e tra il terzo e il quarto paragrafo vennero aggiunti altri due paragrafi centrali (*L'irreversibile e l'irrevocabile*, *L'inconsolabile. E la consolazione*).

suo passare, una cosa è certa e cioè che la cicatrice resta, indelebile, per sempre, e il rimorso non fa che ricordarcelo: *niente sarà più come prima*.

> Le malheur de l'irréversibilité est donc un double malheur ; nous regrettons d'une part l'acte irréparable qui s'est accompli, et d'autre part les possibles dont cet acte nous a privés à jamais ; car la même faute qui s'installe irrévocablement exclut l'innocence sans retour. Il y a donc dans la douleur du remords toute ensemble un plein et un vide : le plein de la mauvaise action dont nous ne pouvions nous défaire, et le vide de notre ancienne pureté, dont la faute à jamais nous sépare. Allons plus loin : l'irréversibilité est peut-être la clef de toute douleur en général. J'ai expliqué précédemment la douleur comme une demi-adhérence : quelque chose qui ne réussit pas à devenir tout à fait l'objectif a cessé pourtant d'appartenir à l'inconscient du sujet pur.[150]

Nello sfondo di questa trattazione appare la duplice accezione (non ancora teorizzata e codificata e che Jankélévitch mutua da Bergson) del tempo inteso *quantitativamente* (quindi spazializzato, metronomizzato, dominio della scienza) e *qualitativamente* (cioè come *durata reale*, dominio della coscienza):[151] in effetti il filosofo ci sta qui dicendo che quando nel discorso coscienziale viene preso in considerazione il passare del tempo, il succedersi degli eventi, il fatto che un *Prima* preceda un *Dopo*, che lo segue, non è soltanto una questione di sequenzialità, poiché nel corso degli eventi produce una differenziazione sostanziale, che va ad incidere sul rapporto stesso tra inconscio e coscienza. Basta un *facere* che si traduce in *fatto* e l'incoscienza è ormai svanita. Per questo motivo Jankélévitch individua una doppia disgrazia originata dall'irreversibilità: la prima concerne il rimorso derivante da un danno irreparabile, da quel *vaso ormai rotto* che, pur aggiustato, porterà sempre i segni della sua caduta, mentre la seconda ha piuttosto a che fare con l'innocenza (inconsapevolezza) ormai perduta. L'atto compiuto, infatti, quell'atto che noi stessi abbiamo ultimato nella più totale innocenza

[150] Ivi, p. 65.
[151] Questa questione sarà affrontata nel primo intermezzo dedicato al tempo.

coscienziale, ci mette, col passaggio dell'*eventuale* futuro all'*avvenuto* passato, davanti alla presa di distanza dal nostro sé e dal nostro (*f)atto.*

Il filosofo parla di un *pieno* e di un *vuoto* per spiegare le due facce della stessa medaglia del tempo che passa: il *pieno* dell'amara colpa che il rimorso, ingombrante, rinnova quotidianamente in noi e che la coscienza è condannata a rivivere, ripetendo, come se fosse sempre presente, un passato che non si è mai veramente digerito, e il vuoto lasciato dalla nostra innocenza che non c'è più, quella nostalgia dell'unione estatica e simbiotica *tra me e me.* La colpa si inserisce esattamente nella congiuntura tra inconscio e coscienza e il divario è acuito proprio dal trascorrere del tempo anzi, il tempo stesso, per la sua primaria caratteristica dell'irreversibilità, sembra essere per il filosofo la fonte di ogni sofferenza, poiché il dolore è *in* (anzi è) quella spaccatura, quel diaframma che si crea tra il sé e l'Io, che ci risveglia dal torpore della coincidenza intra-soggettiva, è la *semi-aderenza coscienziale.* Se non ci fosse abbastanza distacco non ci sarebbe dolore, saremmo anestetizzati e totalmente immuni dall'angoscia, ma il dolore, proprio perché non è avvertito nell'incoscienza, è *qualcosa che non siamo* ma che *in qualche modo ci appartiene*: *la pena* si fa sentire quando *a malapena* (*à peine*) si inizia a *prender(n)e coscienza*, è un *Io stentato*, quello sofferente e dispiaciuto, un *Io* solamente *abbozzato* quello della coscienza morale.

> Mais je n'expliquais pas pourquoi il arrive que cette demi-appartenance soit une douleur morale. Supposons que l'objet auquel adhère ma conscience soit non plus une affection, mais un acte : cet acte m'appartient encore puisqu'il est mon œuvre ; mais c'est aussi un objet distant puisque je ne puis l'abolir, puisqu'il m'est impossible de faire comme s'il n'était pas ; souvenir despotique et brûlant, il m'appartient sans m'appartenir. L'irréversibilité n'est donc qu'une façon de traduire dans le temps l'inefficacité de la demi-conscience, prisonnière de son propre passé ; le moi qui dure devient à tout moment spectateur impuissant des actes dont il fut d'abord l'auteur ; en sorte qu'il y a dans le devenir un principe d'objectivation monstrueuse qui nous détache de plus en plus de notre propre acquis sans toutefois réussir à

> l'émanciper complètement. Cela s'appelle : durer et vieillir. Au lieu que le mouvement dans l'espace est pur et simple éloignement, le temps nous sert à nous éloigner *sans cesser d'adhérer*.[152]

L'irreversibilità diventa qui la chiave ermeneutica per comprendere non solo la coscienza morale, nella specificità delle proprie declinazioni interne, ma anche la sofferenza in generale, strettamente collegata alla subordinazione umana al dominio del tempo.

Ogni azione è sottoposta al fluire temporale, l'uomo è un essere temporale fin nelle profondità della sua vita interiore, e «al *divenire*, alla *memoria*, alla *coscienza* […] deve, certamente, la sua incomparabile attitudine a soffrire».[153] Anzi, il dolore è l'impronta stessa lasciata dal tempo che passa, è il segno inconfutabile del divenire, la traccia di qualcosa che l'uomo, pur destinato a soccombere, tenta invano di combattere, ma è anche l'orma lasciata da ciò che è irrevocabilmente perduto.[154] Che sia nei meandri della coscienza o nell'effimero passare dei giorni, da più parti c'è il richiamo alla consapevolezza che la vita sia un'occasione unica e irripetibile: «la vita non è data, all'uomo, che una sola volta, e non gli sarà rinnovata. *Mai più!* Capite che cosa significano queste due parole? Una volta, e

---

[152] Ivi, p. 66. A proposito della distinzione tra spazio e tempo in relazione al concetto di irreversibilità, Jankélévitch aggiunge nella versione della *Tesi B* rimaneggiata: «Chi va da Parigi a Lille può ritornare da Lille a Parigi, camminando sulle proprie tracce e percorrendo nell'ordine inverso le stesse stazioni: i due tragitti non sono equivalenti? Ma il ritorno di una melodia, suonata dall'ultima nota alla prima, il capovolgimento delle sillabe di un verso non danno altre che un'informe cacofonia e un impronunciabile farfugliamento; e succede, anche, che la trasposizione di due sillabe, snaturando la totalità contestuale, *rompe lo charme*; tutto si appiattisce, e la poesia, che è il nescioquid e l'impalpabile non tra le parole, né intorno né indietro, ma al di là, questa poesia è, letteralmente, sconvolta. In realtà, l'ordine nel quale sono disposti gli elementi, la forma o struttura temporale della loro successione sono qualcosa di più essenziale della stessa materia degli elementi successivi. L'organizzazione del Prima-Dopo secondo il tempo è una specie di Charme». (*La cattiva coscienza*, cit., p. 96). La differenza con la Tesi B, in cui la distinzione è appena abbozzata, è abbastanza evidente perché qui Jankélévitch a distanza di anni ha qui ormai codificato i principi alla base della sua teoria filosofica tra cui la tematica temporale come Charme e la musica utilizzata in funzione paradigmatica per spiegare le caratteristiche del tempo (l'irreversibilità prima tra tutte).

[153] Ivi, p. 132 (nella versione francese: *La mauvaise conscience*, cit., p. 71).

[154] Ivi, p. 70.

poi mai più…».[155] E l'atto di serietà, di cui parla Jankélévitch nel rimaneggiamento della *Tesi* del '33,[156] non è che questa tremenda consapevolezza di dover vivere il proprio tempo come se ogni istante fosse l'ultimo, un'imperdibile occasione da rispettare e da afferrare con un tocco di responsabile leggerezza, o – come vedremo – di *innocenza*. Ogni minima cattiva azione, infatti, è destinata a gravare, come il più pesante dei macigni, (sulla e) nella coscienza (impedendole la *sublimazione*, cioè di distogliersi totalmente da se stessa), la quale si rivela essere come un impietoso precisissimo *memorandum* impregnato, fin dentro i suoi meccanismi, – chiaramente – di tempo.

La religione e la morale hanno tentato di ovviare a questa pesantezza coscienziale con l'invenzione del pentimento che, più che sull'individuo nella complicatezza delle proprie mille sfaccettature che generano il rimorso, si concentra sulla singola azione malvagia compiuta. Se il rimorso è un dolore sterile e passivo, il pentimento è piuttosto un atteggiamento dell'anima, un'operazione che pretende – si illude però – di estirpare la radice malata.

In effetti quando la cattiva coscienza riesce *a farsi la paternale*, a rimproverarsi per l'azione commessa, quando spende delle parole di ammonimento e richiamo per il proprio agire riprovevole, è già al di là del fatto stesso, quasi a *dis-farlo*, si è già distaccata da sé (e da ciò che la riguardava) e fa *come se* fosse un Altro, ma il rimorso prova una silenziosa vergogna e lo sguardo che riserva al proprio sé è di un'intimità tragica e tormentata: non ci sono parole, non c'è consolazione che tenga, "*sono proprio io ad averlo fatto!*" – pare che dica, inesorabilmente inorridita da se stessa.[157]

Lo *status* mediano della dolorosa coscienza morale sembra essere paradigmatico dell'intera condizione umana: proprio quando la Tesi B pare aver preso una piega totalmente diversa dalla A (seppure in congruenza con la tematica

[155] *La cattiva coscienza*, cit. p. 130.
[156] Ivi, p. 128.
[157] Ivi, pp. 134 - 144. (*La mauvaise conscience*, pp. 72 - 82).

della coscienza), Jankélévitch richiama una questione fondativa schellinghiana, a cui bisogna ora porre attenzione, e cioè *le malheur de l'existence*.

> Ou plutôt – soyons justes : j'ai voulu l'action, mais je n'en ai pas voulu les suites, je n'ai pas voulu cet écho durable, ce contre-coup de ma décision ; j'ai voulu, en somme, sans vouloir. Dans cet « automatisme » de l'effet, il n'y aurait rien de tragique si la cause était hors de moi – car l'essence de la tragédie est la contradiction. Mais la volonté qui se laisse déborder par ses œuvres est l'artisan de son propre malheur. Il y a dans la création, une sorte de piège que la volonté se tend à elle-même ; s'abstenir ou se faire prendre à ses propres œuvres – tel est le dilemme ironique où se débat notre volonté. Schelling entrevoit cette dialectique quand il parle du « malheur de l'existence » […] ; la vie cherche des formes et un style pour s'exprimer ; mais les formes et les styles se retournent contre la vie […].[158]

Al tormento di aver commesso il fatto scabroso, di essere stato proprio lui l'autore della cattiva azione, l'uomo vede aggiunta anche la disgrazia dell'attribuzione degli effetti, spesso deleteri, derivanti dai propri misfatti: la libertà sembra essere un'arma a doppio taglio. Alla base di ogni azione che l'uomo compie c'è la sua volontà individuale ma la volontà è circoscritta alle possibilità di scelta, l'agire umano può prevedere, ma non del tutto determinare, le possibili conseguenze, qualcosa sempre gli sfugge, e non può nemmeno cancellare ciò che ha fatto, né revocarlo: cercare di ristabilire l'equilibrio precedente al proprio agire sarebbe vano se non, in alcuni casi, addirittura peggiorativo; in questo la potenza umana si mostra fortemente parziale, limitata, incompleta, difettosa.[159]

Da qui l'attribuzione dell'appellativo «*apprenti-sorcier*»:[160] l'uomo è un *apprendista stregone* (o uno *stregone a metà*), quindi una copia imperfetta del vero

---

[158] Ivi, p. 91.

[159] « La volonté peut tout, sauf défaire ce qu'elle a fait ; sa magie n'est, si je puis dire, qu'une magie unilatérale». (Ivi, p. 92).

[160] Ivi, p. 85. Il termine *Apprendista stregone* (in tedesco *Der Zauberlehrling*) deriva da una ballata composta nel 1797 da Wolfgang Goethe, ispirata a un episodio del Φιλοψευδής (*Philopseudḗs* ovvero

stregone, poiché deve convivere con l'impossibilità di avere tutto sotto controllo e l'incapacità di riuscire a dominare i risvolti delle proprie decisioni. Schelling, in riferimento alla creazione, aveva constatato l'ingratitudine della progenie nei confronti del proprio creatore, una volta dato avvio all'esistenza, poiché alla creatura pertiene la totale autonomia e arriva, per questo, perfino a ribellarsi a colui che l'ha creata. Jankélévitch, invece, attribuisce questa stessa dinamica all'ambito antropologico evidenziando come le *cause seconde* spontaneamente protestino contro le prime – i termini Dio/uomo in questo caso si trovano ad essere equivalenti

---

L'amante del falso o *L'Incredulo*) di Luciano di Samosata. Il compositore francese Paul Dukas si ispirò a questo personaggio per il nome del suo poema sinfonico *L'apprendista stregone*. La trama della ballata di Goethe racconta di un giovane apprendista incaricato da uno stregone di fare le pulizie in sua assenza. L'apprendista si serve di un incantesimo del maestro per animare una scopa ma questa, seguendo gli ordini che le sono stati dati, inizia a rovesciare acqua sul pavimento allagando le stanze: l'apprendista, che non sa come revocare l'incantesimo, spezza la scopa in due con l'accetta, col solo risultato di raddoppiarla ed entrambi i tronconi della scopa continuano irrimediabilmente il lavoro. Le fonti sitografiche sono:

1) https://www.lesauterhin.eu/lapprenti-sorcier-une-ballade-de-goethe/
2) https://it.wikipedia.org/wiki/L%27apprendista_stregone_(ballata)
3) https://royaumebleu.wordpress.com/2019/05/12/apprenti-sorcier-personnage-poeme-goethe/

Nella versione successiva alla *Tesi B* Jankélévitch aggiunge: « L'uomo, dice Schelling, è signore della sua azione per farla, non per disfarla; semi-stregone di una semi-magia, il padrone dell'azione da fare diventa servo dell'azione già fatta. È, questo, un vecchio tema böhmista, da cui Schelling ha tratto un'infinità di riflessioni, ma è anche la formula del nostro destino e la trappola di ogni demiurgia creaturale. La trappola è ciò che permette l'entrata per impedire l'uscita; cattura per catturare; induce o seduce con astuzia sfruttando la zoppa disparità del volere. È il regime della valvola. Come la creatura è abbastanza libera della sua vita per darsi la morte, ma non abbastanza per poi cambiare opinion e, una volta compiuto il gesto fatale, tornare indietro e resuscitarsi (*facilis descensus Averni, sed revocare gradum…*), così la semi-coscienza, nel suo semi-potere, non può più arginare le conseguenze di una decisione originaria, né moderare la causalità amplificante dello scatenante, né frenare l'accelerazione vertiginosa. *Semel jussit, semper paret!* Così Mefistofele, che, pur entrando liberamente nel cerchio magico, non ne può più uscire a proprio piacimento… Ora, bisogna capire che la nostra impotenza non è un'impotenza materiale: essa è, piuttosto, l'aspetto formale, esoterico e immanente della nostra potenza, e il verso o contraccolpo di questa potenza.» (*La cattiva coscienza*, cit., p. 156). A proposito della figura dell'Apprendista stregone, Lisciani Petrini osserva come si tratti dello stesso meccanismo circolare già messo in luce da Bergson «all'origine spesso di una vera e propria eterogenesi dei fini, pe il quale 'la causa diventa l'effetto del suo proprio effetto, e l'effetto la causa della propria causa!' […]: colui che ha commesso una malvagità sarà diventato da quel momento e per sempre un malvagio; sicché la malvagità commessa sarà diventata la causa del suo essere ormai e per sempre un malvagio. Da tutto ciò nasce la cattiva coscienza». (E. Lisciani Petrini, *Charis. Saggio su Jankélévitch*, cit., 85). Difatti a mio avviso bisogna sottolineare anche il fatto che, proprio come l'Apprendista stregone, l'uomo con la sua azione malvagia dà l'avvio a tutta una serie di eventi che spesso sono imprevedibili e possono sfuggire dal suo controllo, cosicché di quello stesso movimento circolare lui è artefice e vittima.

a uomo/conseguenze delle sue azioni – e sfuggano al controllo umano.[161] La stessa angoscia a cui è destinato il divino Urano dinnanzi al proprio parricidio da parte di suo figlio, è prevista anche per gli individui che si trovano smarriti dinnanzi alle proprie *oper-azioni* e che, col tempo che passa, quasi stentano a *riconoscersi/le*.[162] Questo è uno dei motivi principali per cui la libertà dell'uomo grava come un'ipoteca coscienziale sul suo futuro e tanto più è dannosa quando le conseguenze delle decisioni si mostrano come deleterie e devastanti: la disgrazia dell'esistenza è data dal fatto che la libertà umana è schiava di se stessa, ed è in sé, ironicamente. il fondamento del bene e del male. Ogni cattiva azione inquina la coscienza: il peccato si mostra essere un'infezione batteriologica che si propaga in noi senza darci il tempo per correre ai ripari, per arginarne i danni, talvolta irreparabili, ed è così che si genera e prolifera quella *terra di mezzo* che è la nostra coscienza morale. Ma se, da una parte, non ci è possibile tornare indietro e rimediare agli errori commessi né si può annullare la memoria e dimenticare l'accaduto (se non in casi del tutto eccezionali), se insomma la coscienza è destinata a questa zona mediana senza poter oggettivarsi totalmente, distaccandosi del tutto da sé, né ritornare a sé facendo come se niente fosse successo (percorrendo cioè quelli che Jankélévitch definisce come *gli itinerari opposti della cattiva coscienza*),[163] a che serve tutto questo dolore? Che sia forse proprio questa la chiave per la nostra redenzione?

---

[161] Nella versione successiva alla Tesi B Jankélévitch aggiunge: «Se, anziché una potenza dissimetrica, l'uomo possedesse la *onni*-potenza, che è potenza bilaterale e completa stregoneria, egli non conoscerebbe questo choc di ritorno, che è, ahimè!, la debolezza di ogni forza quaggiù e l'inferiorità di ogni superiorità; egli non pagherebbe il prezzo della sua demiurgia! Ma, siccome è un apprendista demiurgo, dovrà subire quell'alternativa a scoppio ritardato che è l'autonomia della sua progenitura. […] Si direbbe che questa ingratitudine della prole sia una trappola che Dio ha disposto nell'atto creatore affinché esso perisca per mano di ciò attraverso cui trionfa, affinché si neutralizzi da se stesso; l'orgoglio del creare, dunque, porta in sé il proprio rimedio». (*La cattiva coscienza*, cit., pp. 156 – 157).

[162] «Ad ogni istante, quindi, la nostra persona autentica distacca da se stessa una persona fabbricata o retorica, di cui essa è la prima vittima; è un parricidio che domina tutta la vita dello spirito; lo si ritrova nel tormento del cattivo autore così come nel rimorso del colpevole. Il libro stampato, la commedia rappresentata oltrepassano infinitamente lo scrittore, che assisterà, spettatore impotente e costernato, alla mostruosa amplificazione dei propri errori. (Ivi, p. 157).

[163] *La mauvaise conscience*, cit., pp. 99 – 100.

Nell'ultima parte della *Tesi B*, l'autore, nel tentativo di rispondere a due interrogativi fondamentali sulla cattiva coscienza, se essa sia *efficace* e *virtuosa*, se insomma tutta questa tristezza abbia un senso, concentra la sua attenzione proprio sul dolore, per sua natura intrinsecamente ambiguo: Jankélévitch ne rileva infatti una caratteristica duplicità, individuabile in un aspetto *esoterico* (positivo) e in uno *essoterico* (negativo), entrambi complementari, entrambi necessari nella dinamica della coscienza. La sterilità del dolore, la sua inutilità, per il filosofo risulta essere la sua espressione più esterna e superficiale, la mera apparenza, in realtà dietro la più vana delle sofferenze si nasconde un principio liberatorio, catartico, curativo, un rimedio allopatico. Chi soffre ha già attivato organicamente i *principi modulari* della propria guarigione, lo stato dolente è già uno stadio di convalescenza,[164] ogni minima frequenza angosciante percettibile a livello coscienziale è già il sintomo della trasformazione in atto e il prodromo del risanamento. L'azione cattiva introduce l'infezione nel circuito coscienziale e la coscienza risponde a sua volta con un *male auto-inferto* che si inserisce in questo stesso circolo per disinfettarlo e sanificarlo: il dolore è il φάρμακον della coscienza, il suo veleno e la sua medicina, è ciò che *ci distrugge* e *ci salva.* Ma il dolore è anche la miccia della dialettica coscienziale, ciò che innesca la trasformazione, la μεταστροφή,[165] la *conversione* dell'anima.[166]

Le fasi della dialettica della coscienza morale, la sua articolazione interna, teorizzata da Jankélévitch, che può essere letta anche, a ritroso, come una specie

[164] Ivi, p. 107 – 108.

[165] Il termine è presente nella versione successiva (*La cattiva coscienza*, cit., p. 175) ma non nella versione del '33 (*La mauvaise conscience*, cit., p. 113).

[166] La lezione schellinghiana è latente in queste pagine (soprattutto per quanto riguarda la tematica della dialettica), Jankélévitch ne fa cenno solo a proposito del dolore come convalescenza : «comme le paganisme suivant Schelling, [la douleur] est à la fois chute et progrès, maladie et guérison» anche se «la plupart des hommes redoutent le fer et le feu de la mauvaise conscience, parce qu'ils confondent douleur et péché, parce que suivant la parole magnifique de Schelling, ils identifient le principe qui manifeste la mal avec le mal lui-même et maudissent dans leur folie le médecin qui le guérira ; ils ne savent pas que la douleur a un aspect ésotérique». (Ivi, p. 108 – 109).

di *anamnesi* dell'espiazione della colpa e della purificazione dell'anima, sono il *Rimorso*, il *Pentimento* e la *Penitenza*.[167]

Perché la metamorfosi abbia inizio è necessaria anzitutto una profonda disperazione, preparatoria al delicato e progressivo distacco da sé, una sofferenza sentita, profonda, raffinata, non superficiale, mai gretta o apparente. Complice il divenire temporale, il peccato compiuto mano a mano allenta la sua presa, inizia a diminuire la propria virulenta potenza lasciando lo spazio a un'angoscia diffusa e penetrante. Da qui nasce il rimorso, in questo stadio di crescente tensione dolorosa: prima un punto, poi mano a mano una crepa sempre più grande mina, dalle fondamenta, l'unione primigenia del sé col sé, e si genera la frattura. Alla progressione separatoria interna alla coscienza che prevede una prima fase in cui il rimorso, come una vocina lontana e fastidiosa, quasi sibilante, un pungolo persistente e irritante, la fa da padrone, segue un secondo stadio che è quello del pentimento, articolato in due differenti momenti, rappresentanti rispettivamente l'aspetto soggettivo e oggettivo del dolore: il cinismo e la confessione.[168]

> Le premier moment est celui que j'appellerai le moment du *Cynisme* – cynisme provisoire et qui n'est que le respect de l'élément subjectif, c'est-à-dire de notre propre liberté. Le cynisme consiste ici dans l'acceptation courageuse de la faute, dans la franchise d'une conscience qui ne craint pas de professer sa responsabilité. Il faut regarder bien en face son péché si l'on veut

[167] «Le péché fertilisé travaille douloureusement dans notre âme : c'est cette fermentation que j'appelle la mauvaise conscience ; la mauvaise conscience est donc une conscience féconde puisqu'elle ferme nos ulcères, puisqu'elle mûrit l'abcès où s'accumule tout le venin de notre faute. Il nous reste à décrire les étapes successives de cette guérisons, de ce retour à la vie ; et l'on nous permettra d'y distinguer trois phases que j'appelle tout de suite Remords, Repentir et Pénitence». (Ivi, p. 112).

[168] Ivi, p. 117. Il tipo di dialettica presentato in queste righe da Jankélévitch si caratterizza come soggettivo e oggettivo (a livello morale ma soprattutto in senso più ampio a livello coscienziale, cioè *sé* e *Io*) anziché opporsi o essere sterilmente due facce della stessa medaglia, si attivano dinamicamente per la loro risoluzione finale: «Dans le repentir on doit donc retrouver quelque chose qui ressemble aux moments subjectif et objectif de la douleur ; mais ces deux moments qui, dans le désespoir moral, cohabitaient sans se fondre, vont sympathiser activement, mettre fin à la tension cuisante qui les divisait». (Ivi, p. 118).

> s'en repentir ; non qu'il y ait lieu d'en être fier, mais parce que c'est tout autre chose de surmonter la faute ou de la volatiliser.[169]

Il cinismo è dunque il primissimo momento del pentimento, lo stadio di accettazione del proprio errore, l'istante infinitesimale in cui si è messi faccia a faccia con la propria responsabilità senza sfuggirle, anzi attraversando per poterla superare. Il cinismo ci fa comprendere che l'atto individuale ha alla base la libertà personale e che per questo bisogna assumersene tutte le conseguenze.

Se col cinismo ci troviamo esattamente nella fase, soggettiva, che precede quella della rivendicazione vera e propria dell'azione malvagia, sul primo gradino che ci condurrà all'oggettività del pentimento, è perché finora ci si era limitati all'immedesimazione singola nel (proprio) gesto compiuto, al credere che quella colpa ci appartenesse anzi che *noi fossimo* quella colpa; ma il superamento dell'*impasse*, necessita ora del rilancio, nel territorio dell'oggettuale e dell'*estraneo-esterno* a sé, di quel *sé malefico* con cui abbiamo in un certo tempo coinciso: ora entra in causa la confessione che rappresenta lo stadio di maturazione del peccato individuale e conseguentemente della propria coscienza. La vera confessione, quella non soggetta alla minaccia del peccato e che non sente il peso del *dover confessare*, quella spontanea, verace, seria, è uno stadio necessario per la completa guarigione, una fase che passa per la comunicazione delle più intime mostruosità che tuttavia, a oggettivazione avvenuta, ci sembrano distanti.[170]

L'ultimo momento del risanamento della coscienza, soltanto accennato da Jankélévitch, è quello della *penitenza*, raggiungibile quando si è ormai pronti per *digerire* il proprio peccato, per ripercorrere le tappe di quel passato reprobo, ormai lucidamente superato, senza ricadere nel pantano dell'infeconda sofferenza o, peggio ancora, dell'ipocrita pentimento. La coscienza ha ormai perso la sua verginità primigenia e nulla potrà più restituirgliela ma il percorso di sanificazione,

---

[169] *Ibidem*.
[170] Ivi, pp. 118-119.

pur non riuscendo ad andare *contro-tempo* e a revocare il misfatto compiuto, riesce a farle accettare il *malefactum* come sua parte integrante.[171]

Jankélévitch, dettagliando la dialettica della coscienza morale, ne mostra qui la dinamica che la anima dall'interno e la sua potenza trasformativa, ma non solo: dimostra, infatti, anche quanto il dolore possa caricarsi di una valenza positiva, quanto sia catartico, palliativo. Tuttavia per provare se la cattiva coscienza, cioè quella propriamente sofferente, sia virtuosa, se si comporti cioè da vettore orientato verso il bene, è necessario giungere alla *sorgente del male*, all'azione compiuta e, forse, ancor più indietro, al ruolo della coscienza nel direzionare l'agire. A tal proposito il filosofo riprende la distinzione tra una *coscienza retrospettiva* e una *coscienza antecedente*: se alla prima, che arriva *a cose fatte*, quando si è ormai commesso il peccato, non resta che il rimorso, il quale, più che fungere da monito, impotente esprime tutto il rammarico di ciò che sarebbe stato meglio non aver compiuto, alla seconda, la coscienza antecedente, quella cioè specificatamente speculativa, spetta ponderare e calcolare.[172] Ma l'azione è più rapida della coscienza, ed è piuttosto imparentata con l'inconscio e con la volontà, quindi per quanto si possa essere previdenti, costruire norme comportamentali, elaborare leggi, il *senso morale* può sempre "difettare", e all'uomo, che dopo l'atto incosciente deve avere a che fare con la consapevolezza dell'errore come fatto avvenuto e come possibilità futura, non resta che lo *scrupolo di fare* e lo *scrupolo di aver fatto*; per questo motivo, Jankélévitch, che vuole indagare tutti i tranelli della (finta) morale, distingue due specie di scrupoli, che sotto forma di ossessioni, finiscono per governare l'intera vita della coscienza: si tratta dello scrupolo antecedente (o *avant lettre*) e quello retrospettivo.

[171] Ivi, p. 121. Nella versione originaria della Tesi B non c'è un riferimento a Schelling che appare invece solo nella versione revisionata: «Schelling amava citare la parabola della pecorella smarrita e il paradosso aritmetico che la segue». (*La cattiva coscienza*, cit., p. 192).
[172] Ivi, p. 85.

> Les scrupuleux avant la lettre sont les douteurs, les abouliques, tous ceux qui à force de ruminer sur l'acte à accomplir, se condamnent à un rabâchage sans fin et deviennent incapables de vouloir ; comme dit Kant joliment, ces hommes « fantastiquement vertueux » jonchent de devoirs, comme de chausse-trapes, tous leurs pas ; ils pratiquent sur les « infiniment petits » de la vie morale un examen à outrance qui achève de les paralyser. Les scrupuleux après coup s'absorbent au contraire dans la recherche de leurs fautes passées : ils ont, si j'ose dire « l'esprit de l'escalier ». Goethe a détesté cette conscience excessivement délicate qui ne pardonne jamais rien […]. Le vrai remords sert à guérir les péchés, et non point à grossir les peccadilles.[173]

Non basta essere scrupolosi per agire bene, lo scrupolo non ci assicura che il nostro comportamento sia virtuoso, esso può rivelarsi la più insidiosa delle macchinazioni coscienziali perché può indurci (*avant lettre*) a diventare prigionieri dei nostri pensieri, delle nostre eccessive preoccupazioni coscienziali, inibendo così il nostro quotidiano agire, o portarci (*après coup*) a sprofondare nell'abisso di noi stessi, alla ricerca delle colpe passate, le quali vengono sottoposte ad un'infeconda intransigenza morale, che niente scusa, niente perdona. Jankélévitch ci sta dicendo qui che il rimorso è utile solo se non ingigantisce i peccati, se non li riverbera sterilmente all'interno della coscienza, ma li analizza per ciò che sono, li delimita, ne circostanzia le dinamiche, senza approfondire più del dovuto, *per non rischiare di sprofondare*, giacché *una coscienza inabissata diventa invadente e interdice la vita.*

In queste righe dedicate all'ambivalenza negativa dello scrupolo, il filosofo mette in risalto anche quanto sia sottile il confine tra abbandonarsi all'autocommiserazione e crogiolarsi nella malvagità compiuta: di quanta ipocrisia è capace una coscienza! L'autore mette in guardia anche dalla *falsa cattiva coscienza*, da quel finto dolore che sfocia in arido moralismo e che, anziché indirizzarci verso un futuro privo di errori e liberarci dalla colpa commessa, ci

[173] *La mauvaise conscience*, cit., pp. 124 – 125.

imprigiona in un passato che si fa ancora troppa fatica ad accettare e che ipoteca il nostro futuro; il finto dolore si configura, in effetti, come una forma quasi di *nevrosi*, un'ansia perenne di sbagliare che diventa invalidante; come avviene ad esempio nella paura di ammalarsi che si trasforma a sua volta in malattia. In questo senso si può intendere la *falsità* come *viziosità* del circolo *peccato-colpa-rimorso* il quale, anziché generarsi dal peccato e virtuosamente poi, attraverso la colpa, tradursi in fecondo rimorso (come nel caso della *vera cattiva coscienza*), parte da quest'ultimo e qui ritorna.[174]

Tuttavia, anche nel caso in cui si parli di *vera* cattiva coscienza si può incorrere nel rischio che essa *traduca* (e quindi *tradisca*) – quando si vuole imparare dai propri errori – quel sapere appena abbozzato che ha incontrato nel *limbo* della coscienza morale, a metà strada tra il *sentito* e il *saputo*, in vuota conoscenza, come sterile riflessione teoretica:[175]

> La conscience réflexive défigure tout ce qu'elle effleure, et ce qu'il y a de plus tragique c'est cette déformation qui est la condition même de la connaissance. Il en est de la réflexion morale comme de la réflexion intellectuelle ; […] et pourtant ne faut-il pas penser son action si l'on veut sortir de l'inconscience ? C'est là tout le problème de l'introspection : si nous voulons nous connaître nous-mêmes, nous devons nous résigner à la réfraction inévitable que nos sentiments subissent par le fait même que, pour en parler, nous nous sommes déjà placés après l'expérience vécue. « Nous sommes bien près du réveil quand nous rêvons à notre rêve ». La vertu ressemble peut-être à ce rêve : si fragile, si fuyante, si frêle, que notre lourde conscience, avant même de réfléchir, l'a déjà supprimée. Il ne faut pas trop songer à sa vertu si l'on veut rester vertueux ! Une vertu trop consciente est comme ces rêves

[174] Ivi, p. 125.

[175] «La mauvaise conscience apparait aussi sous ce rapport comme un savoir formel, comme la science du ὅτι et non ὅ». (Ivi, p. 126). In questo caso il filosofo riprendere la distinzione schellinghiana tra *Quid* e *Quod* cioè tra *che cos'è una cosa* e *il fatto che una cosa sia*. Nella versione successiva Jankélévitch aggiunge la distinzione con la nescienza socratica che è invece quidditativa: «Dunque, la nescienza come tale conduce soltanto a contenuti quidditativi – tecniche, nozioni o ricette sofistiche». (*La cattiva coscienza*, cit., p. 196).

> légers dont le dormeur est à peine dupe et qu'il entretient volontairement : au premier contact de la conscience le sommeil s'est déjà évanoui. Le vertueux, comme ce dormeur, gardera quelque temps les yeux fermés, en faisant semblant de dormir, en se jouant à lui-même *la comédie de l'inconscience.*[176]

La caratteristica primaria della coscienza riflessiva, ovverosia di quell'Io giunto ormai a maturazione e allo stadio di consapevolezza di sé, è la *capacità deformante*: il *detto* falsifica il *fatto*. Tutto ciò che si percepisce e si sente nella fase di *semi-coscienza*, tutto il nostro bagaglio inconscio, insomma, quando giunge al grado della razionalità sublimante, nel tentativo di appropriarsi di una forma, di auto-*configurarsi*, inevitabilmente si altera. Jankélévitch sottolinea addirittura la necessità della deformazione ai fini conoscitivi: come si potrebbe, altrimenti, comprendere ciò che *affetta* e *inquieta* la nostra intimità se non acquisisse un aspetto *comunicativo*, se non fosse cioè sottoposto alle leggi universalmente condivise del linguaggio?

Alla stessa sorte è destinata la coscienza riflessiva, la quale, essendo per sua natura più lenta dei sentimenti, in ritardo sulle emozioni, sulla materia caotica, pulviscolare e impressionistica delle percezioni, nel processo di introspezione gnoseologica e alla ricerca delle intenzioni remote all'origine delle azioni, perde esattamente l'essenziale, riesce, tuttavia, talvolta con maestria a ripercorrere all'indietro le tappe fino all'agire, ad analizzare cause e concause ma gli sfugge la causa prima, la più importante, il *Quod*. Tutto ciò che della nostra interiorità possiamo lucidamente *com-prendere* è sottoposto allo specchio *rifrangente* e *falsificante* dell'intelletto, che si introduce come un *distorsore* nel flusso sonoro dell'interiorità vivente: stessa cosa vale nel rapporto tra sonno e veglia evocato, non a caso, da Jankélévitch in funzione paradigmatica. La virtù è paragonata, per la sua inafferrabilità e fuggevolezza, alla dimensione del sogno i cui confini sfumano nello stato di veglia: quando si vuole infatti *rap-presentare* il contenuto

[176] *La mauvaise conscience*, cit., pp. 138 - 139 (il corsivo è mio).

del proprio sogno, cioè condurre il passato inconscio al presente della coscienza vigile, si finisce per costruirne un'immagine falsata, nella traslazione del significante e del significato l'uno si deforma, l'altro si smarrisce, e pur guadagnando in espressività perde in autenticità. Quando si finisce per pensare troppo alla propria virtù, quindi, la razionalità prende il sopravvento e ne vizia il *circolo virtuoso*, il rimorso diventa a sua volta *infruttuoso* e *inefficace*, – a che vale un dolore che non si sente più? – perché non è più spontaneamente dinamico, ha perso l'energia iniziatica e iniziale della semi-coscienza, difetta di ingenuità, è *stagnato* e *stagnante*. La coscienza che finge di conoscere alla perfezione la sua virtù, inganna gli altri e anche se stessa, come lo sveglio che ha gli occhi chiusi e, facendo finta di dormire, crede di sognare, o anche il pianista virtuoso che, consapevole del suo virtuosismo, perde innocenza e la sua esibizione diventa nient'altro che una vuota messinscena, puro esibizionismo.

L'unico modo per saperne qualcosa in più su questa virtù è coglierla *in flagranza*, quando è *appena nascente*, quindi per sfioramento, attraverso una coscienza primigenia (ma non prematura), non ancora pienamente consapevole di sé e che non si è ancora lasciata ingannare dagli imbrogli a cui (si) sottopone la ragione: questo è il vero rimorso, figlio di una spontaneità sincera, intima, quasi sacrale. Jankélévitch sembra qui dedicare quasi un encomio, non esattamente latente, al rimorso inteso come la virtù *par excellence*, *misteriosa* e *misterica*, *iniziale* e *iniziatica*, dell'innocenza del sé, che viene prima di qualsiasi retropensiero, a quel *primo movimento naturale* capace di trasformare la *virtualità* in *virtuosità*.

Ma affinché il rimorso sia attivabile alcune condizioni sono necessarie. Così come è fondamentale il sonno alla veglia, anzi è la *conditio sine qua non* per il mantenimento dell'equilibrio biologico, allo stesso modo l'oblio è indispensabile al rimorso, libera la coscienza morale, la rende operabile: dimenticare il proprio peccato non garantisce la salvezza, all'opposto la ingigantisce perché dietro la trascuratezza o la volontaria prescrizione del reato, quasi fosse un conto già estinto

o non più da saldare, si nasconde un'ipocrisia deleteria alla coscienza; viceversa, quanto più l'idea del peccato diventa fissa, tanto più si rischia di diventare *ipocondriaci morali*, schiavi, inermi, della propria colpa continuamente rivissuta. Una giusta dose di dimenticanza, primaria nel processo di memorizzazione del fatto vissuto, può giovare alla messa in opera del rimorso: chi veramente vuole pentirsi non può né riappacificarsi col proprio sé con un atto di auto-condono superficiale, quasi fosse un *coup de théâtre*, un finale abborracciato di un dramma che rischia così di ridursi in farsa, né macerarsi nei propri scrupoli e ricordi – troppa velocità da una parte, troppa lentezza dall'altra.[177]

La sanità dell'anima funziona come quella fisica e il pentimento viene dal ristabilimento dell'equilibrio: il malato che dimentica la propria malattia, e si ostina a non curarsi, non guarisce anzi peggiora, ma se si cura troppo, più del dovuto, finisce per esser affetto da un altro genere di malattia, la *fobia di ammalarsi*. Il paradosso è dato dal fatto che il bilanciamento fisico come quello emotivo può venire soltanto da un'imponderabile istante, da una *decisione* (intesa più come *disposizione d'animo* che come *scelta ragionata*) volontaria, istintiva e *a-logica*, a metà strada (proprio come il rimorso) tra inconscio e coscienza riflessiva. Esistono due tipi di oblio e solo uno, ovvero quello positivo, è una condizione essenziale per l'operosità della coscienza morale, sicché bisogna individuare, per Jankélévitch, il vero perdono che attiva la potenzialità del rimorso. Il perdono, considerato dal filosofo come «la forma sociale dell'Oblio»,[178] cioè il modo in cui l'oblio si configura in ambito sociale, nella relazione complessa tra l'Io e l'Altro, esattamente come la remissione dei peccati – o in qualche modo come la loro dimenticanza – che può essere riservata a se stessi (in ambito privato)

[177] Ivi, pp. 135 – 136. Si veda in particolare: «l'oubli est à la mémoire comme les voyelles aux consonnes ; il la dégage, le rend explicite, proférable, volubile ». (Ivi, p. 136). L'oblio funziona in relazione al ricordo come le vocali alle consonanti, quindi non solo come, in senso ritmico, l'arsi per la tesi, cadenzato, ma anzi come il nero che rende visibile colore: la dimenticanza libera la memoria, la rende espressiva, la fa esistere.
[178] *La cattiva coscienza*, cit., p. 106. Jankélévitch, successivamente alla Tesi B, quando avrà tematizzato e sviluppato gran parte degli argomenti cardine della sua filosofia, dedicherà due testi fondamentali alla tematica del perdono: *Le pardon*, Aubier-Montaigne, Paris, 1998 e *Pardonner?*, Le Pavillon, Paris, 1986.

o agli altri (in ambito pubblico) e si articola in positivo e negativo; nel primo caso si tratta di un perdono falsato, approssimativo, un *bluff*, in cui la cattiva azione viene scusata con un atto *tranchant* o con scuse infimamente consolatorie, «perché, dopo tutto, il male non è niente, oppure perché gli uomini sono uomini»;[179] differente è invece il caso del vero perdono, quello che *fertilizza* la coscienza morale, che ammette l'errore responsabilmente e, lungi dal reagire in maniera rigida e intransigente al riconoscimento della colpa, fa in modo che quel passato, pur senza essere dimenticato totalmente, non ritorni a turbare il presente né possa ripresentarsi in un futuro, sotto mentite spoglie, a minacciare l'integrità morale: si tratta di una *grazia* caritatevole concessa a se stessi o agli autori dei misfatti e non vuota sopportazione o ipocrito pietismo.[180]

Appare chiaro che *l'efficacia* e la *virtuosità* della coscienza morale sono possibili solo a condizioni ben precise e tutte le problematiche alle quali essa è sottoposta non derivano che dalle insidie interne al movimento stesso della coscienza, alla sua alterazione continua, all'attitudine naturale allo sdoppiamento. La natura anfibolica della coscienza, infatti, minaccia continuamente l'ingenuità dei nostri atti, la mette in pericolo, perché la espone in maniera costante e perversa all'impurità, alla tossicità. C'è un *luogo non spaziale* fatto di pieghe superficiali e profonde insenature, ciechi istinti e mute volontà, pensieri *appena sussurrati*, ricusazioni *solo mormorate*, che si crea, nella nostra interiorità, tra l'ombra della disinteressata inconsapevolezza puerile e la presenza spettrale e intimidatoria dell'Io – che sta come un testimone sempre all'erta che non ci dà tregua, sempre pronto a puntare il dito contro –, ed è la nostra coscienza morale che risulta essere paradossale, anzi contiene in sé tutti i paradossi, addirittura: «È una maledizione».[181]

---

[179] *La cattiva coscienza*, cit., p. 206.
[180] *Ibidem*. Cfr. *La mauvaise conscience*, cit., pp. 136 e segg.
[181] *La cattiva coscienza*, cit., p. 221.

I risvolti di questa condanna risultano più evidenti quando ci tocca fare i conti non solo con quel *me* malvagio che scopriamo appartenerci, ma anche, anzi soprattutto, quando è in gioco la nostra personale felicità. Jankélévitch ne aveva già discusso in questo testo, *en passant*, ma preferisce soffermarsi, nell'ultimissima parte della sua tesi (quasi una conclusione in cui tira le fila del discorso),[182] per sottolineare, in tutta la sua drammaticità, la paradossale condizione umana scissa tra *una coscienza sempre infelice* e una *felicità sempre incosciente*.[183] Basta un piccolo impercettibile movimento di distacco dall'ingenua felicità del fare (del) bene per perdere, insieme all'innocenza, anche la gioia, come l'ingenuo che, proprio quando inizia a prendere consapevolezza della propria ingenuità, l'ha ormai persa per sempre: l'uomo – sembra dirci Jankélévitch – è destinato ad essere felice senza saperlo, quando si sorprende ad esserlo, già non lo è più.

La dialettica evidenziata in questa *mappatura* della coscienza reca, insomma, intrinsecamente la possibilità dello scacco, della corruzione:[184] essere sinceri (come essere felici) è assai difficile perché, nella complessità della nostra intimità, la sincerità è vittima di un pervertimento continuo da parte dell'Io, il quale (che si tratti di buona o cattiva coscienza) insinuandosi nelle più remote intenzioni le tradisce, e *si* tradisce, cioè tradisce la propria primigenia istintività. L'esempio per eccellenza riportato dal filosofo come affrancatore di quell'intima purezza sempre

---

[182] Nella versione originaria non c'è nessun titolo per questa parte ma successivamente sarà intitolata *La gioia* (ivi, p. 225).

[183] Ivi, p. 226.

[184] «Tra i due poli dell'incoscienza sostanziale e dell'estrema innocenza, una come indivisione del soggetto, l'altra come «puro» e «semplice» amore tutto riversato nel proprio amato, potremmo, dunque, distinguere, i quattro modi seguenti della impurità: 1) la buona coscienza del buon movimento, che è l'impurità del puro, vale a dire il *fariseismo*, la soddisfazione al di sopra della virtù, il bene che vuol essere troppo bene e che volge in male (giacché il meglio è nemico del bene); 2) la buona coscienza del cattivo movimento, che è l'impurità dell'impuro, la doppia impurità e che si oppone all'impurità del puro come il *machiavellismo* al fariseismo; 3) la cattiva coscienza del buon movimento, vale a dire la super-purezza del puro, che si nega a furia di volersi purissima: ma questo è piuttosto *purismo* che purezza; 4) la cattiva coscienza del cattivo movimento, ossia la semi-purezza dell'impuro, che esclude ogni proprio tornaconto e che più assomiglia al primo movimento spontaneo dell'innocenza; essa è il ritorno dell'impuro al puro e, letteralmente, la *purificazione*». (Ivi, p. 230).

minacciata dall'invadenza della ragione è l'amore, che niente si chiede prima di amare e che ama prima ancora di sapere, «la cui unica misura è di amare senza misura».[185] Con Amore, ancora una volta, – *ça va sans dire* – conclude Jankélévitch la sua tesi: all'autore era stata chiesta una *prova di maturità* e, con questa *scannerizzazione* della coscienza, che ne ha rivelato tutte le problematicità e le idiosincrasie, gli agi e i disagi, non si è di certo fatto trovare impreparato.

[185] Ivi, p. 236.

1.3 Penelope o dell'Ironia

Ed ecco il raggiro che ha pensato nel cuore:
ordita nelle sue stanze una gran tela, tesseva,
una tela sottile, smisurata [...].
Allora di giorno la gran tela tesseva,
e la sfaceva di notte, con le fiaccole accanto.
(Omero, *Odissea, II*, 94 - 95, 104-105)

Le notizie biografiche sulla stesura de *L'ironie ou la bonne conscience*[186] presenti nelle pagine del fitto carteggio tra Vladimir Jankélévitch e l'amico Louis Beauduc[187] sono piuttosto scarse: ciò che si sa, per certo, è che già nel 1930 c'era, tra le intenzioni del filosofo, quella di dedicarsi ad un progetto sulla «signification métaphysique de l'Ironie»,[188] ma solo nel 1933 – dopo aver terminato la scrittura della sua tesi di dottorato[189] – iniziò seriamente a lavorarci.[190] Da lì a due anni il testo era già pronto per la stampa e fu pubblicato l'anno successivo, nel 1936, per i tipi di Alcan.[191] Il titolo provvisorio che Jankélévitch attribuì allo scritto suggerisce che la tematica ironica *incontra* – in qualche modo – l'ambito metafisico. *La mauvaise conscience* si era aperta, difatti, con un'argomentazione

[186] V. Jankélévitch, *L'ironia,* cit.
[187] *Id., Une vie en toutes lettres : lettres à Louis Beauduc, 1923-1980,* cit., 1995.
[188] « Si je pouvais te voir et causer avec toi, je te parlerais d'un projet que j'ai sur la signification métaphysique de l'Ironie. Quand mes thèses seront finies je pourrais songer à tout cela» (Ivi, p. 192).
[189] La tesi di dottorato di Jankélévitch è costituita dai due testi *L'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling* e la *Mauvaise conscience.*
[190] «J'ai commencé à écrire un livre sur l'Ironie qui paraîtra en juillet prochain (je ne sais pas si je t'en ai parlé ?)». (Id., *Une vie en toutes lettres,* cit., p. 224).
[191] La pubblicazione del testo jankélévitchiano dovette fare i conti con una casa editrice ormai sull'orlo del fallimento, come testimoniano alcuni brevi accenni affidati alle lettere a Louis Beauduc: «Enfin dans quelques jours la *Métaphysique de l'ironie* sera chez l'imprimeur, à moins que d'ici là Alcan n'ait fait faillite. Car ses affaires vont aussi mal que possible ». (Ivi, p. 236). « Il y a un an j'ai remis à l'éditeur ma Métaphysique de l'Ironie. Malheureusement tu sais peut-être qu'Alcan est au bord de la faillite et qu'il a suspendu à peu près toute publication. Je ne désespère pourtant pas de paraître un de ces 4 matins ». (Ivi, p. 241).

innovativa concernente la metafisica, la cui nascita veniva attribuita non tanto alla *meraviglia* quanto piuttosto allo *scrupolo*[192] e il cui significato, posto che il terreno entro il quale ci si muoveva era dichiaratamente quello *coscienziale*, riprendeva, in tutta la sua radicalità, l'esperienza – alla lettera *meta-fisica* – della *presa di coscienza*, ovvero del totale razionale distacco da se stessi e dalle cose. In verità, in quella circostanza Jankélévitch era partito col dare una definizione generica di coscienza per poi optare per un'analisi rivolta, in maniera specifica, alla *cattiva coscienza*, quindi ad un tipo di coscienza ancora invischiata con se stessa, tralasciando invece la trattazione della *buona coscienza*, quella *esterna-estrema*, quella che oramai ha preso *metafisicamente* dimestichezza col proprio sé e con la realtà circostante e riesce – con facilità? – a destreggiarsi.

Il testo che prenderò qui in esame appare essere l'approdo naturale della riflessione jankélévitchiana – in questa fase ancora in formazione – sulla coscienza, e lo dimostra anche la scelta del titolo definitivo (*L'ironie ou la bonne conscience*) in perfetta continuità con la *Tesi B*. Ma perché l'*Ironia*? E in che senso è da intendersi come *buona coscienza*? Per formulare una risposta esaustiva alla prima domanda bisogna addentrarsi nel testo: solo dopo varie pagine iniziali, in un paragrafo dedicato all'*Ironia sulle cose*, compare chiaramente il nesso tra ironia e coscienza.

> Sebbene ogni conoscenza non ironizzi apertamente sul proprio oggetto, si può chiamare la coscienza un'ironia nascente, un sorriso dello spirito. Secondo movimento in antitesi al primo, che è credulità assoluta o affermazione ingenuamente categorica, la coscienza è in un certo senso un *ripensamento*, una ἐποχή; la coscienza è rivincita sull'oggetto di cui prende coscienza, e proprio in questo diventa forza del debole […]. Rapporto "non reciproco", la coscienza conferisce al conscio l'iniziativa sull'inconscio, sull'uomo soggiogato. Per esempio: l'adulto, in quanto cosciente nello stesso

[192] *Id.*, *La Mauvaise Conscience*, cit., p. 2.

> tempo di sé e del giovane che fu, domina ciò che è relativamente inconscio e di cui è consapevole; l'adulto è la coscienza del giovane, e sorride dei suoi entusiasmi ingenui, delle sue folli speranze, delle sue incorreggibili illusioni; ironizza sulla propria giovinezza come la coscienza conglobante ironizza sulla coscienza conglobata. […] La coscienza è distacco. Fare dell'ironia, scrive il grande poeta russo Aleksandr Blok […] vuol dire allontanarsi […]; lo spirito che si ritira prende le distanze, ossia: lo spirito si separa dalla vita, allontana l'imminenza del pericolo, cessa di aderire alle cose e le respinge sino all'orizzonte del suo campo intellettuale.[193]

L'equivalenza che Jankélévitch in queste righe instaura tra l'ironia e la coscienza è tutta giocata su un movimento di affrancamento che entrambe condividono; sia l'ironia che la coscienza, infatti, hanno in comune la capacità di scioglimento da qualsiasi legame coercitivo, si caratterizzano per essere prive di connessioni, assolutamente *ir-relate*: nello specifico, per quanto riguarda la coscienza si attiva lo scioglimento del legame naturale che esiste tra il *sé* e il *se stesso*, ma anche tra l'Io e le cose esterne. Sorridiamo, così come riusciamo ad avere un atteggiamento ironico, solo quando ci sentiamo estranei rispetto a ciò di cui sorridiamo, quando tra l'oggetto e noi si è già formato un primo iato, una piega, e riusciamo nettamente a percepire la differenza – o la somiglianza – con noi.

L'eredità teoretica della *Mauvaise conscience* secondo cui la coscienza non sarebbe altro che la *presa di coscienza* sembra riecheggiare in questa pagina. È chiaro che *avere cognizione* di un determinato oggetto non significa per forza *ironizzarci su*: per farlo bisogna arrivare ad un grado superiore di consapevolezza (diciamo piuttosto un'elevazione alla terza dal grado zero che è quello dell'inconscio), che trascende persino la *presa di coscienza* (cioè il grado secondo); eppure, questa *presa di coscienza*, cioè il fatto di *aver coscienza* (non ancora piena *conoscenza*) di qualcosa, indica che ci si trova dinnanzi ad un *atto ironico*, ovverosia *trascendente*.

[193] *Id.*, *L'ironia*, cit., pp. 29 e 30.

Il "ripensamento" di cui Jankélévitch parla (in associazione al concetto classico di ἐποχή) sta ad indicare un pensiero che *si ripiega su se stesso*, che nella reiterazione rafforza la sua potenza, cioè esattamente il movimento *ri-flessivo* (e quindi *movimento secondo* rispetto a quello semplicemente *flessivo* che si compie *entro sé e sé*) in grado di circoscrivere e isolare l'oggetto in questione; la coscienza arriva così ad assumere un atteggiamento di rivalsa verso ciò che dall'interno o dall'esterno precedentemente la minacciava, come un *pericolo* costante.[194]

Ironizzare, come *avere coscienza*, significa riuscire a *tenere tutto sotto controllo*: la consapevolezza di sé presuppone che la coscienza, nello specifico, assoggetti il proprio inconscio così da padroneggiarlo, conquistando una posizione di superiorità e di raggiunta maturità intellettiva; è la posizione tipica dell'adulto, responsabile, che riesce agevolmente ad ironizzare sul proprio passato adolescenziale, perché ormai non gli appartiene, che sorride di quel se stesso che è stato ma che non è più.

Certo questa lucidità è soggetta a condizioni: prima tra tutte l'attenuazione dell'*urgenza vitale*.[195] Il giovane che vive con spensieratezza i suoi anni è tutt'uno con la sua gioventù, e non ha tempo per un'attenta riflessione: appena inizia a riflettere sulle proprie azioni giovanili, il tempo è ormai passato e il distacco si sta compiendo.

Mi sembra risuonino qui con chiarezza le parole di Angelus Silesius, mistico raffinatissimo, che in uno dei suoi primi distici del *Pellegrino cherubico* scrive: «Non so quel che sono, non son quel che so».[196] Stessa cosa, infatti, vale anche per

---

[194] Nelle prime righe del testo sull'ironia, Jankélévitch fa riferimento al pericolo col quale l'ironia riesce ad avere una dimestichezza tale da arrivare a giocarci: «L'ironia, che non teme più le sorprese, *gioca* con il pericolo. Il pericolo, questa volta, è in una gabbia; l'ironia lo va a vedere, lo imita, lo provoca, lo prende in giro, lo intrattiene per il proprio svago; si arrischierà persino attraverso le sbarre, perché il divertimento sia il più pericoloso possibile, per ottenere l'illusione completa della verità; gioca sulla propria falsa paura e non si stanca di vincere questo pericolo delizioso che muore ad ogni istante» (Ivi. p. 19).

[195] In questo l'ironia è figlia dell'*otium*, imparentata, ma alla lontana, con l'arte e la comicità, poiché è più morale della prima e più severa della seconda (cfr., *Ibidem*).

[196] Angelus Silesius, *Il Pellegrino cherubino*, I, 5, (a cura di) Giovanna Fozzer e Marco Vannini, Edizioni Paoline, 1989, p. 110. La fortissima assonanza tra i temi della mistica e la filosofia jankélévitchiana sarà trattata con più attenzione nel capitolo II.

la coscienza: fin quando si è invischiati nel circolo vizioso dell'istintuale, risposta necessaria all'impellenza dei bisogni quotidiani, lo spirituale fa fatica a librarsi al di sopra dell'animalesca, primitiva, ritmica tra stimolo e risposta: bisogna essere in grado di inserire una pausa ritardante tra le necessità incombenti della vita per poter attivare la potenza dell'intellezione.

Una volta innescato il processo di distanziamento dal dato, la soggettività prende coscienza di sé e acquisisce forza rispetto al proprio oggetto; ma qual è ora la sorte di questo oggetto?

> Non appena si allontana da noi, l'oggetto raggiunge nello spazio gli altri oggetti che serviranno a definirlo. […] Due coordinate, in un certo senso, sono sufficienti per individuarlo: la sua relazione con la coscienza che lo riflette, il suo rapporto virtuale con gli altri corpi fra i quali si distingue. Ma poiché l'oggetto non è mai solo, dovrà, di conseguenza, tener conto di tutti gli altri. […] Mentre rimpicciolisce nello spazio, l'oggetto perde rilevanza nella durata […]. Non solo l'oggetto non è che un dettaglio, ma anche non è che un *attimo,* e la specificità dell'"attimo" consiste nell'avere un ruolo del tutto episodico nella successione dei fenomeni. […] Come non c'è un oggetto assoluto, così non c'è un presente eterno: l'oggetto, rinchiuso dalle barriere della definizione, è per di più datato dalle situazioni che lo delimitano. […] Distanza, durata e coesistenza – la futilità dell'oggetto è così affermata sotto tre punti di vista.[197]

Il destino dell'oggetto è affidato a queste righe teoreticamente densissime e che vale la pena esaminare. Il passaggio appena successivo alla consapevolezza di sé è quello della conoscenza del dato, una conoscenza che agli occhi di Jankélévitch resta comunque deficitaria.

[197] *L'ironia,* cit., pp. 30 – 31 – 32 – 33. Si veda anche: «La nostra tattica consiste nell'operare ovunque la separazione degli elementi, nell'evitare ad ogni costo che l'universo compaia di nuovo in ciascuna delle sue parti. L'universo avrebbe la meglio, se lo lasciassimo realizzare totalmente in ciascun particolare e dovunque ricostituire il fronte compatto dell'esperienza ingenua.» (Ivi, p. 31).

Questa *mania di controllo* (e di *contatto-contagio*) che sembra caratterizzare la coscienza, la porta infatti a relegare il dato il più lontano possibile da sé, ad isolarlo da tutto quello che in qualche modo può intaccarne l'integrità e compromettere così l'obbiettività dello sguardo soggettivo. L'intelletto agisce separando l'oggetto dal suo contorno, fissandolo in un'immaginaria zona limite in cui vige l'assenza di spazio e di tempo. Tuttavia, la vulnerabilità dell'esperienza che la coscienza fa del proprio oggetto mina le fondamenta stesse della gnoseologia: non può esistere qualcosa di *ab-solutus* cioè, alla lettera, sciolto da circostanze e condizioni; le delimitazioni compromettono la conoscibilità.

L'ironia innescata dalla ragione, che risulta essere profondamente separante e settoriale, le si ritorce contro, lasciandola, a ben vedere, *a mani vuote*. Se da una parte, infatti, agisce *l'ironia della frammentazione*, sotto le spoglie di una *scienza delle definizioni*,[198] che, con l'intento di cogliere *qualcosa* nella sua interezza e autenticità, procede col distanziamento dell'oggetto, che ne fa sfumare i contorni, dall'altra *l'ironia della previsione* gioca invece con la fuggevolezza del tempo perché vorrebbe bloccarlo nel suo *hic et nunc* ma deve fare i conti con il carattere effimero dell'attimo, impossibile da considerarsi al di fuori della sua unicità e irripetibilità. La coscienza vuole con queste operazioni *approssimate-approssimative*, e che si rivelano poi fallimentari, stabilire l'ordine nella confusione pre-esistente tra sé e il *proprio* farraginoso mondo (ovverosia nell'amalgama degli accadimenti *endogeni* ed *esogeni*, che comprende cioè ciò che capita nella sua intimità prossima e il flusso imprevedibile degli eventi esterni), *metronomizzando* i momenti, scandendo le emozioni, descrivendo minuziosamente ogni dettaglio.[199]

A ben vedere l'ironia si configura come una *forza* che conduce all'*estroflessione coscienziale* sulla base, però, di un movimento centripeto: l'interno si espone

[198] Ivi, p. 31.

[199] «La coscienza è nello stesso tempo il mappamondo in cui riceve un ordine la confusione dell'onnipresente, il calendario che localizza, distribuisce, circoscrive gli eventi». (Ivi, p. 32).

all'esterno per rendersi comunicabile così come l'esterno si allontana sempre più dal *centro-soggetto* per prestarsi alla traduzione in termini linguistici e rendersi così maggiormente comprensibile. Ma cosa arriva a *com-prendere* questa ironica ragione se, privata di ogni colore, anche la figura più definita arriva a non esistere più?

Ancora una volta la coscienza è ingannata da se stessa e dalle sue macchinazioni. Ma può essere considerata *cosciente* una coscienza che si rivela nuovamente, in tutta la sua fragilità (di cui è la cifra proprio l'ironia), quasi fosse la sua condanna, la vittima predestinata di se stessa? La natura si riprende con facilità – senza darci il tempo di accorgercene – i suoi spazi, il suo obiettivo è esautorare lo spirito: *ha proprio un bel modo per cambiare le carte in tavola!*[200]

Jankélévitch mostra in queste pagine tutte le sfumature, le idiosincrasie e le problematiche dell'atteggiamento teoretico-ironico. Il problema principale è che l'intelletto sottovaluta di gran lunga la sua miopia congenita, riponendo una fiducia smisurata nell'onnipotenza delle sue capacità.[201] Ma la conoscenza difettata che ne deriva non è attribuibile solo a questo.

> Tutto concorre a scoraggiarci: in primo luogo la costituzione stessa del nostro animo che è una totalità organica in cui ogni dettaglio esprime l'insieme della persona; l'animo realizza, concentrando, ciò che il mondo non può

[200] «La coscienza ironica scherza con il mondo; ma come non potrebbe avere un'alta opinione della propria importanza, proprio lei cui né l'Ora né il Qui la danno ad intendere? La coscienza, deridendo se stessa, non distruggerebbe proprio lo strumento della derisione? Non le si incute timore: qui è la sua forza, ma anche la sua debolezza; è cosciente fino all'estremo, con vaste zone di inconsapevolezza; sensibile esternamente, anestetizzata internamente, somiglia a quei grandi moralisti divorati da un'improvvisa e violenta febbre di virtù e che non volgono mai gli occhi alla propria bassezza.» (Ivi, p. 33). E anche: «L'ubriaco vede ovunque ubriachi. Questa semiebbrezza dell'animo, che aguzza i sensi, ma appesantisce la riflessione, produce degli esseri pretenziosi e comici: tutti ridono di noi, e siamo gli ultimi a saperlo; gli uomini e le bestie fanno ormai cerchio intorno a noi per ridere della nostra parrucca, del nostro sparato e della nostra grande coscienza; ma crediamo la natura ancora più bue di noi, e continuiamo a fare giochi di parole!» (*Ibidem* e segg.).

[201] «Da molto tempo abbiamo smesso di prendere sul serio l'universo, – e ci ostiniamo ad attribuire alla nostra persona un ruolo privilegiato, a fare un'eccezione in suo favore; non possiamo credere che sia un oggetto pari agli altri: come un medico che non si rassegni a pensare che la propria malattia rientri nei casi contemplati.» (Ivi, p. 34).

> attuare se non dispiegando la somma delle cose esistenti: ad ogni istante ci oppone la sua maggiore densità e per così dire la totalità dei suoi poteri; al di sopra di questa sintesi indistruttibile e interamente strutturata in profondità, l'ironia scivola senza trovare il minimo appiglio. *Non si scherza dunque con la propria coscienza*.[202]

Se in precedenza il filosofo aveva indicato nell'alleggerimento dell'incombenza del vitale una *conditio sine qua non* per la nascita dello speculativo genericamente inteso (quindi sia come teoresi su di sé che sul mondo), in questo caso mi sembra si concentri maggiormente sui presupposti affinché possa attuarsi l'introspezione. Ne *La mauvaise conscience*, Jankélévitch aveva già accennato a questo tema, ma credo che in quella circostanza il discorso sia piuttosto spostato sul lato del sé (ancora mediano) che si sforza nel deviare dall'insistenza su se stesso, mentre qui si tratta di una coscienza (di un Io che già ha superato la fase dell'*impasse*) che trova difficoltà nel rivolgere lo sguardo verso ciò che naturalmente gli appartiene, che lo costituisce in profondità, senza il quale non sarebbe l'Io che è, anzi senza il quale nemmeno potrebbe esistere.

Semplicizzando – senza sottrarne la dinamicità peculiare – il movimento coscienziale si potrebbe dire che nella *Tesi B* il problema principale era la *flessione*, qui invece si mette a fuoco la *ri-flessione*. Le medesime difficoltà che l'Io incontra quando vuole *farsi oggetto a sé* sono le stesse di chi vuole ironizzare su se stesso, sul proprio corpo ad esempio: occorre rinunciare all'autocompiacimento, alla vanità, alla boria, e prediligere piuttosto una certa modestia, in modo tale da riuscire agevolmente a *desacralizzarsi*;[203] solo così si può sperare di ottenere di sé un'*immagine* che non sia un'*immaginetta*. La coscienza *piena di sé*, *ego-centrica* appunto, giunta cioè al massimo grado di consapevolezza di sé, deve qui, paradossalmente, perdere la sua potenza, per potersi vedere, con semplicità, *tel quel*.

---

[202] Ivi, pp. 34 – 35. Il corsivo è mio.
[203] *Ibidem*.

Ad impedire la *rap-presentazione* corretta di sé concorre l'unità con cui si dà, all'esterno, la vita intima: un'unità *monadica*, complessa e complicata allo stesso tempo, in cui ogni singola particella – comunicante con le altre e ad esse *ir-relata*, internamente dinamica e pullulante di vita – risulta essere lo specchio dell'intera intimità, che per la sua alta densità è difficile da penetrare. In questa materia magmatica nemmeno l'ironia può correre in soccorso della coscienza perché ha bisogno di un oggetto da circostanziare e dal quale prendere le distanze, ma la fluidità tipica del microcosmo coscienziale non glielo permette: riesce solo a prendere dimestichezza con l'espressione superficiale, la traccia, di quel sotterraneo inconscio tumulto, cioè con le idee.

Ci si trova qui di fronte alla ben nota difficoltà di voler prendere dimestichezza con la propria intimità ma di non riuscire a *tradurla* in termini linguistici senza il rischio di *tradirla* in qualche modo, per forza di cose: c'è sempre un'*eccedenza*, un *resto irriducibile* che fatica a rientrare nelle categorie dell'intelletto, negli *schemi asfissianti* del λόγος, e che è destinato ai luoghi dello psichico ai quali la ragione non riesce ad accedere. L'istinto, il piacere, rappresentano i nostri quotidiani irrazionali cedimenti, sono le *zone d'ombra* dello spirituale, caratterizzate da compattezza e istantaneità, e restii ad entrare nel *cono di luce* della coscienza, la quale, per questo motivo, «in se stessa resta notturna, costituisce il *soggetto* proprio dell'ironia, pur volendone essere *l'oggetto*».[204]

Sembra valere qui per Jankélévitch, come per Freud – ovviamente coi doverosi distinguo –, l'idea secondo cui «l'Io non è padrone in casa propria»,[205] e che sia

[204] *Ibidem*. A proposito dell'istinto e del piacere, Jankélévitch scrive: «L'istinto è una realtà compatta che, quando si presenta, non ha né passato né futuro, né prima né dopo, né ieri né domani… Possiamo pure mostrare di essere forti, guardarlo con disprezzo quando ci volta le spalle – addio giuramenti, sdegni, grandi arie di sufficienza! Basta che si mostri per ottenere di nuovo il nostro consenso […]. In ogni piacere in quanto tale potremmo riscontrare questo elemento di eternità, questa serietà profonda della vita: il piacere, totalità insulare e, nel suo genere, unica, è un assoluto, finché è presente; quindi affrettiamoci a ridere, perché tra poco non ci sarà più humour che tenga». (*Ibidem*).

[205] Cfr., S. Freud, *Eine Schwirigkeit der Psychoanalyse* (1917), tr. it. *Una difficoltà della psicanalisi* (1916), in «Opere», Boringhieri, Torino, 1978, vol. VIII, p 663, doppiata da quest'altra espressione freudiana: «l'Io si sente a disagio, incontra limiti al proprio potere nella sua stessa casa, nella psiche.» (*Ibidem*).

propria dell'Io una certa forma di *disagio* derivante dal non poter avere tutto sotto controllo, ancor meno quando – credendo di ottenere l'effetto contrario e di assoggettare il proprio contenuto coscienziale per diventare *oggetto* dell'ironia – si abbandona al suo pericoloso *narcisismo* – e si ritrova ad essere il *soggetto* dell'ironia.

Da questo discorso jankélévitchiano si capisce bene che l'ironia è da intendersi qui esattamente come l'atteggiamento paradigmatico della (buona) coscienza la quale si trova a dover fare i conti con le difficoltà di mantenere una certa lucidità e pure una buona dose di umiltà quando si tratta di ciò a cui, per natura e continuamente, non smette di aderire; tuttavia non è mai possibile – a questo l'autore ci aveva già abituati nella sua bipartita tesi di dottorato – considerare posizioni fisse quando si ha a che fare con la coscienza. Si tratta piuttosto di un *andirivieni movimentato* che va dal sé all'Io senza soluzione di continuità e che vede da una parte l'estremo limite dell'inconscio e dall'altra l'eccesso di ragione, la quale non riesce a fare a meno di riempirsi di se stessa e di ergersi, in posizione di preminenza (intellettiva), al di sopra dei "suoi" oggetti: «lo spirito non smette di gonfiarsi».[206]

Jankélévitch, nella prima parte del suo testo dedicato all'ironia, fa coincidere le tappe di questo fluido movimento coscienziale con lo sviluppo "storicizzato" dell'ironia, descrivendo brevemente – sulle orme schellinghiane, mai del tutto abbandonate – una specie di *odissea della coscienza ironica*, in cui si corrispondono reciprocamente il dominio antropologico e quello filosofico.

> La comparsa di Socrate alla fine del V secolo, rappresenta, per così dire, quella prima ironia dell'adolescenza che subentra in noi ai terrori e agli eccessivi entusiasmi della prima giovinezza. L'ironia socratica è un'ironia che interroga; Socrate dissolve con le sue domande le cosmogonie imponenti degli Ionici e il monismo soffocante di Parmenide. Innanzi tutto ricordiamoci che Socrate è un sofista, come Prometeo è un titano; ma un sofista "mal riuscito";

[206] V. Jankélévitch, *L'ironia*, cit., p. 26.

> un sofista che si prende gioco della sofistica come pure della scienza delle meteore. […] Per conoscere un sofista ci vuole un sofista e mezzo: Socrate smaschera lo scandalo di questa eristica […]. Socrate è la coscienza degli Ateniesi, la loro buona e cattiva coscienza insieme; voglio dire che ritroviamo nel suo agire la disparità propria degli effetti dell'ironia, a seconda che ci liberi dai nostri terrori o ci privi delle nostre credenze.[207]

Nella storia della filosofia, dal punto di vista dell'evoluzione ironica qui presa in considerazione, Socrate è il personaggio che rappresenta l'*ironia adolescenziale*. Come l'*adolescenza dell'uomo* è il momento in cui si inserisce uno scarto tra sé e il proprio vissuto e si inizia ad analizzarlo, così *l'adolescenza dello spirito* indica l'*atto ri-flessivo* primordiale per eccellenza, l'istante imponderabile in cui l'Io in formazione si riconosce come appartenente a se stesso eppure come *qualcosa d'altro*, è l'attimo del *ri-conoscimento*, quando cioè si smette di *aderire alla vita* e si inizia a *problematizzarla*. La filosofia socratica, difatti, eternamente questionante e aporetica, nasce con lo scopo di mettere gli Ateniesi di fronte a loro stessi, alla loro vera natura, a tutto ciò che non avevano mai pensato prima e che tuttavia segretamente apparteneva loro. Per fare ciò, Socrate ha dovuto scardinare inveterate convinzioni, frutto non di una riflessione accorta o di un'attenta capacità

[207] Ivi, pp. 20 – 21. L'influenza schellinghiana si vede non solo nella descrizione storicizzata dell'evoluzione della coscienza ironica, in cui lo sviluppo particolare coincide con quello assoluto (l'individuale col collettivo) e questo è il riflesso di quello, ma anche nella ripresa di alcuni riferimenti: è il caso della lotta tra Crono e Urano. Jankélévitch scrive: «Parmenide, a sua volta, rappresenta il Crono della filosofia che divora, sul nascere, le particolarità concrete, la pluralità, la mobilità, l'alterità. Socrate, natura dionisiaca, mette in ridicolo questa unità vorace, questo principio di Crono che pesava sulla gioiosa varietà delle differenze […]». (*Ibidem*). La figura di Socrate è avvicinata da Jankélévitch a quella del musicista Erik Satie. Satie, con la sua ironia brachilogica, è il Socrate della musica perché prova a «désenchanter l'âme enchantée» ma, soprattutto perché con la sua musica pone delle domande, difatti: «Peut-être est-il temps de le rappeler, puisque, nous parlions de Socrate: 'ironie'vient d'un mot grec qui désigne l'acte d'interroger. De fait, la musique de Satie est naturellement interrogative». (*Id., Le nocturne : Fauré, Chopin et la nuit, Satie et le matin*, Albin Michel, Paris, 1957, p. 169). Ne deriva una musica non solo ironica ma anche graffiante e a tratti fastidiosa; d'altra parte: «elle choisit ses amis, elle ne veut pas être aimée de tout le monde, et elle nous éprouve par des grimaces, pour savoir si nous lui serons fidèles, Il faut donc la mériter». (Ivi, p. 214). Per l'approfondimento di questi aspetti di carattere musicologico, si rimanda al testo di C. Migliaccio, *Odyssée musicale dans la philosophie de Vladimir Jankélévitch*, Presses universitaires du Septentrion, Lille 2000.

di giudizio bensì di errori perpetuati nel corso degli anni e insegnamenti accettati passivamente, opera di sofisti che hanno messo in campo le loro migliori armi dialettiche, ai danni di un popolo incapace di difendersi perché aveva la coscienza addormentata. Il filosofo greco ha dovuto in questo contesto agire d'astuzia, *con ironia*, fingendosi quello che non era, parlando il linguaggio, perfettamente conosciuto, dei sofisti, ma veicolando un contenuto diverso: *la voce di Socrate è la voce della coscienza*.[208] Difatti, così come si è sempre restii ad accettare le verità che ci presenta la nostra coscienza quando si desta dal torpore, e quasi arriviamo a maledire la nostra naturale inclinazione alla ricerca della verità, allo stesso modo gli ateniesi sono stati recalcitranti rispetto alla maieutica socratica – *non si era forse più felici quando si viveva e basta?* –: «la coscienza adora, in fondo, il riposante errore da cui Socrate la libera».[209] La morte di Socrate non è il ritorno allo stato di felice incoscienza: della sua *scandalosa* operazione filosofica se ne conservano ancora i segni e dopo di lui non è più possibile fare *come se* nulla fosse successo.[210]

Se Socrate non è mai *veramente* morto è perché – a ben vedere – la coscienza (*ironica* che corrisponde all'*Io distaccato da sé*), una volta destata, non può più morire (se non con la morte stessa dell'individuo che pensa), non può annientarsi

---

[208] «Socrate rappresenta dunque per la città frivola una specie di rimorso vivente; la diverte, ma la rende anche inquieta; è un guastafeste. Gli uomini perdono, nell'avvicinarlo, la sicurezza ingannevole delle false evidenze, poiché non è più possibile, dopo aver ascoltato Socrate, continuare a dormire sul cuscino delle antiche certezze: non c'è più posto ormai per l'incoscienza, il riposo e la felicità.» (*L'ironia*, cit., p. 23). Considerato il discorso dal punto di vista della coscienza, Gérald Cahen sostiene che nel primo capitolo del testo sull'ironia «placé sous le signe de Socrate, il assimile l'exercice de l'ironie à celui de la conscience qui sait se raviser et se déprendre d'elle-même. N'est-elle pas, en quelque manière, un miroir ? Une eau froide et glacée qui renvoie aux hommes leur image ? Pli réflexif, principe de lucidité et d'éveil, elle analyse, morcelle, dissèque, met en perspective, dépassionne, bref elle fournit à la réflexion les armes dont celle-ci a besoin». (G. Cahen, *L'ironie ou l'art de la pointe*, in «Lignes»1996/2, n. 28, pp. 10-20, p. 15).

[209] *Ironia*, cit., p. 23.

[210] «La morte di Socrate è allora diventata un fatto normativo, come la battaglia di Maratona, un simbolo esaltante e che scongiura gli antichi destini asiatici della coscienza; la giovinezza di questa morte dimorerà sempre presso il popolo ingrato che essa ama. Ha dato al molteplice aria per respirare; è rimasta eccitante, come un enigma o uno scandalo; e se la conversazione di Socrate metteva in imbarazzo i retori, anche il supplizio di Socrate ha provocato un disagio duraturo, una specie di aporia feconda, grazie alla quale lo spirito è rimasto sul chi vive.» (Ivi, pp. 23 – 24).

ma può di sicuro affievolirsi: in questo senso deve essere intesa – a mio avviso – l'idea jankélévitchiana secondo cui «il pensiero ha così attraversato, nel corso della storia, numerose oasi d'ironia».[211]

Ecco perché la descrizione compiuta dal filosofo in questo testo tiene conto del susseguirsi di varie *fasi ironiche* nel movimento dinamico della coscienza.

> Dopo l'ironia socratica, l'insolenza cinica; dopo Socrate, Diogene che è, per così dire, un Socrate forsennato, una specie di satiro sfuggito da qualche corteo bacchico. Il cinismo è spesso un moralismo deluso e un'ironia estrema […]. Socrate era povero: saranno quindi dei mendicanti. Socrate bighellonava agli angoli delle strade: abiteranno nelle botti. Socrate esercitava con umiltà squisita l'arte del dialogo: preferiranno le diatribe, sermoni, apologhi da propagandisti più preoccupati di fare i militanti e di predicare che di discutere, più accaniti nel convertire che nel persuadere. Alla delicata ironia segue l'eccesso appassionato del personaggio grossolano; si credono obbligati a mille stravaganze, a tutto un istrionismo complicato che farà parte della loro leggenda; l'ironia, anonima in Socrate, sente il bisogno di mostrarsi irsuta, rozza e aggressiva […].[212]

Jankélévitch non lo dice esplicitamente, ma è molto probabile che la fase post-socratica corrisponda, nell'evoluzione umana, alla fase *cinica*, cioè quella appena successiva all'adolescenza, caratterizzata da uno spostamento delle illusioni giovanili e da una maggiore consapevolezza di sé. Qui l'ironia si sprigiona in tutta la sua esuberanza, è portata all'eccesso, al *parossismo* e l'Io si trova a sperimentare *l'arte del disincanto*. Tutti i dettami socratici si estremizzano nella figura del cinico Diogene, che incarna, con la sua personalissima e particolare filosofia– la quale si rispecchia a pieno nel suo stile di vita ai margini della socialità –, pur non essendo ancora questo l'ἀκμή della coscienza ironica, il momento in cui l'ironia ha bisogno di mostrarsi nel pieno della sua potenza dissacrante. Sembra quasi che lo sviluppo

[211] Ivi, p. 20. «L'ironia è un'attività spirituale infinita, come tutto ciò che deriva dalla mente». (Ivi, p. 36).
[212] Ivi, pp. 24 - 25.

ironico, così come la coscienza, debba passare a forza per un'*esteriorizzazione assoluta*, un'*estrinsecazione di sé*, perché solo *dialettizzandosi* può realizzare pienamente se stessa. Tuttavia, basta davvero poco e l'eccesso di intensità rispetto al punto di partenza può facilmente tradursi in termini qualitativi come il suo esatto contrario: il dialogo socratico estremizzato diventa discussione polemica, la *disincrostazione dal superfluo* portata alle estreme conseguenze è la *radicalizzazione dell'essenziale*.

Pare chiaro che la rivoluzione attuata da Socrate sia una specie di *segno-simbolo* iniziatico, uno slabbro o ferita nel processo storico che inaugura la Storia della coscienza; per questo motivo, lo si fa corrispondere a quel misterioso pensiero che rappresenta il primissimo tassello nella costituzione del *coagulo dell'Io*. Dopo Socrate, le *oasi ironiche* che si alternano hanno una loro specifica caratteristica e un aumento sempre crescente di consapevolezza-conoscenza di sé: dall'*ironia di apoftegmi* di Luciano, alla filosofia graciániana, fino ad arrivare all'ironia romantica – «l'ironia non è più euristica, ma annichilente; l'ironia non serve più a conoscere né a scoprire l'essenziale dietro le belle frasi, serve solo a sorvolare il mondo e a disprezzare le distinzioni concrete».[213] Ma se si tratta solo di momenti, quelli in cui l'ironia prende il sopravvento, e se la coscienza, *genericamente intesa*, non si annulla mai del tutto, ma piuttosto si nega, si ritrae, stenta a tratti a farsi riconoscere, cosa avviene *nel frattempo* nel dominio dello psichico? Si tratta forse di quello che Jankélévitch intende per *serietà*?

> Il colmo della serietà sarebbe il puro e semplice vivere, senza far domande, e l'aderire intimamente all'evidenza dei propri organi. Questa coscienza estatica e interamente assorbita nei battiti del proprio cuore, si può anche

[213] Ivi, p. 28. «La "facezia" è un'arma: l'ironia dialettica lascia il posto, con Luciano, ad un'ironia di apoftegmi, e la saggezza resterà per lungo tempo "in forma d'epigramma" prima di dare origine all'"Agudeza" di Baltasar Gracián. Il cinismo è dunque la filosofia del soverchio: l'ironia, dopo Socrate, giunge sino alla bestemmia e ai peggiori eccessi del radicalismo morale. L'ironia socratica contestava soltanto l'utilità e la certezza di una scienza della natura; l'ironia romantica contesterà, all'inizio del secolo, persino l'esistenza della natura.» (Ivi, p. 25). Nel suo brevissimo *excursus* filosofico-coscienziale Jankélévitch ricorda tra gli altri anche il pensiero di Kant, Fichte, Novalis, Schlegel (Ivi, pp. 26 – 27).

> chiamare una coscienza seria, se non per analogia? La serietà si definisce in relazione ad un'allegria sempre possibile, come l'evidenza designa ciò che si è riconquistato sul dubbio; ci si *mantiene* seri in mezzo a volti ironici, si fatica a *restare* seri quando le circostanze inducono al riso; o ancora, nell'interiorità individuale, un solo sentimento è rimasto serio in una coscienza totalmente cinica. La serietà è il fondale contro cui si stagliano il buffo e il tragico, ma questi a loro volta accentuano, per contrasto, la Serietà, che diventa così un effetto di rilievo.[214]

Rispetto all'ironia, che interessa l'Io ormai formato (distaccato dal proprio sé) e che quindi ha a che fare con le dinamiche proprie della riflessione, mi sembra che si possa qui intendere la serietà come *il vivere e basta* senza troppi interrogativi, come la *nuda vita*, ossia come quel meccanismo organico che lega istintivamente e naturalmente ogni spirito alla propria corporeità, la quale entra in gioco da protagonista nel circolo vizioso del soddisfacimento del bisogno biologico. L'ironia in questo caso è lo stacco rispetto all'aderenza seria con se stessi, ma è anche ciò che permette a questa stessa aderenza di rilevarsi, di venire in superficie, proprio perché è messa in questione. Da un lato, insomma, c'è la seria *vita animale* (ζωή, che ci qualifica in quanto *esseri viventi*) dall'altro l'ironica potenza della ragione (βίος, che ci qualifica in quanto *esseri pensanti*) ma quest'ultima si staglia al di sopra di quella e allo stesso tempo fa in modo che quella non sia data per scontata, che *non vada da sé*, ma che la si circoscriva per renderla oggetto di indagine. D'altra parte l'uomo *è* questa capacità di introdurre lo scarto (temporale) tra il proprio bisogno e la risposta fisiologica, bisogno che proprio grazie alla dilazione e procrastinazione si *mette in rilievo* rispetto al flusso degli altri bisogni.

L'aspetto paradossale della trattazione jankélévitchiana è che anziché considerare *seria* la sfera teoretica, questa è considerata ironica, mentre la vera

[214] Ivi, p. 28.

serietà concerne piuttosto l'organicità dell'esistenza, regolata all'interno del rapporto diretto e immediato tra stimolo e risposta.

Tuttavia non appare più tanto paradossale questa considerazione del *serio* se si tiene conto che il discorso di Jankélévitch in questo testo è tutto spostato dal lato dell'attività coscienziale (non viene cioè considerato sul piano della dualità tra fisico e psichico): se l'ironia è la riflessione cosciente è perché nella riflessione lo spirito riesce a trascendere l'oggetto, *verticalizzandosi* lungo la linea dello psichico, mentre col ritorno all'organicità, alla materialità, sperimenta, *orizzontalmente*, il peso dell'esistenza, la sua *gravità* – ovvero *serietà* da intendersi nella duplice accezione *fisica* e *qualitativa,* cioè sia come *forza attrattiva* diretta verso il basso che come sinonimo di *serietà*.

Non è possibile ridurre la complessità del vivente all'immagine di un'*altalena* costante tra ironia e serietà, quasi fossero i poli opposti entro i quali si qualifica la vita: le distinzioni sono solo approssimativamente esemplificative. Accade infatti, non di rado, che la serietà venga *macchiata* da istanti di ironia e viceversa: l'una non si dà senza l'altra, anzi è proprio dalla presenza dell'una che è possibile rilevare l'altra, sono due sfere che si co-implicano e si corrispondono come la tristezza e la gioia: se niente fosse serio, niente potrebbe essere ironico – in fondo il mondo «non è serio o frivolo se non per uno spirito che lo pensi, e in relazione al nostro destino».[215]

Ma cosa, in particolare, ci permette di diventare ironici? Quali sono le condizioni di attivazione della scintilla ironica e cosa, al contrario, la rende inattiva e inibisce la coscienza?

> Ci si arriva, pare, attraverso l'Economia e la Diplomazia. Per *economia* intendiamo l'insieme dei dispositivi temporali che serviranno a "normalizzare" la nostra tragedia interiore, sia a ritroso che in avanti. Innanzitutto nel passato: ricostruiamo con cura la catena delle cause che spiegano la nostra emozione o la nostra credenza, per minarne il prestigio;

[215] Ivi, p. 29.

> […] la conoscenza smorza l'impeto dei sentimenti, degli odi e degli entusiasmi rivelandone l'inconsistenza di fondo. Per essere ancora più precisi: niente disinganna la coscienza che la meditazione sulle diverse necessità che la inquadrano e la conformano a delle leggi; […].[216]

Procediamo per gradi. Da queste righe si comprende che l'economia è un meccanismo coscienziale atto a *calmierare* il nostro dramma interno attraverso la ricerca delle cause all'origine di ciò che *ac-cade alla* (*nella*) nostra intimità: è necessario trovare una spiegazione al flusso impetuoso dei sentimenti per ridimensionarne l'impatto, per non esserne sopraffatti, per non essere costantemente impreparati. Tuttavia, per approfondire meglio il concetto qui presentato solo *en passant* da Jankélévitch, e per circostanziare precisamente l'*economia* alla tematica della coscienza, è utile a mio avviso riprendere alcune considerazioni contenute in un testo precedente a quello sull'ironia: *Signification spirituelle du principe d'économie*.[217]

Apro qui una doverosa *parentesi teoretica*: in questo testo giovanile, l'autore riprende l'etimologia del termine *economia*:

> l'οἰκονομία se rapporte à l'aspect conservateur, féminin et nourricier de l'existence […]. Il semble donc qu'à défaut d'héroïsme et de spontanéité novatrice la loi d'économie strictement observée doive nous assurer une existence stable et routinière à l'intérieur du cycle jalonné par nos besoins

[216] Ivi, p. 36 – 37. Sottinteso al discorso jankélévitchiano c'è l'attitudine propriamente ironica della coscienza ed è proprio questa che, nel tentativo di *governare*, *monitorare*, le proprie azioni, le idee, i sentimenti, scopre i fattori che li reggono: «Visto da vicino, il miraggio degli inizi ciechi ed arbitrari si scompone in molteplici fattori. La fisiologia, la biologia e la sociologia, coalizzate contro il nostro pathos, ci insegnano via via su cosa si reggono i nostri grandi discorsi e i nostri principi immortali. La fisiologia: il più grande filosofo del mondo si trova in balia di un violento mal di denti, e le idee forse non sono altro che un 'malinteso del corpo'[…]. La biologia: sotto la maschera dei nobili intenti il medico denuncia gli stratagemmi dell'inconscio […]. La società infine: non posso aprir bocca senza imitare qualcuno o contraffare qualche cosa.» (Ivi, p. 37). A proposito della tematica dell'*economia* in Jankélévitch si veda Alexis Philonenko, *Un système de l'éthique concrète*, cit., pp. 100 e segg.

[217] V. Jankélévitch, *Signification spirituelle du principe d'économie*, in «Revue philosophique de la France et de l'étranger», 1928 (attualmente in *Id.*, *Premières et Dernières Pages*, cit., cap. I, § 8), ripreso poi in *Id.*, *L'Alternative*, Alcan, Paris, 1938, pp. 71 – 125.

> périodiques. […] Le ressort psychologique du principe d'économie, c'est essentiellement le *phénomène mnémique*. Tout être organisé possède cette propriété unique et vraiment vitale d'enregistrer les modifications qui viennent à l'affecter et de se rendre par là même apte à les reproduire en l'absence de la cause externe d'où elles procèdent.[218]

Il termine *economia* (nel duplice etimo: οἶκος e νόμος) richiama alla lettera non solo l'ambiente *domestico*, *familiare*, quindi, in qualche modo *intimo*, *personale* ma anche l'aspetto *normativo*, quello proprio della legge, e sta ad indicare, in senso generico, l'organizzazione e il disciplinamento dei beni. In riferimento alla coscienza, esso designa la capacità di *ottimizzare* – che non a caso è sinonimo di *razionalizzare* – le risorse psicologiche, settorializzando, categorizzando e sistematizzando, in maniera rigorosa e razionale, i dati che provengono dall'esterno e dall'interno, al fine di riuscire ad orientarsi tra le novità della vita così da non tradurle, quando ne veniamo affetti, in assurde *dissonanze cognitive*. L'uomo è per natura un *essere abitudinario*, ed è per questo che, allo scopo di attivare questa sua latente peculiarità, ha bisogno di introdurre l'elemento di *cronicità* (stabilire dunque il *prima* e il *poi*) che gli permette, da una parte, di non subire sbalzi emotivi e psichici improvvisi, e dall'altra di mantenere la propria stabilità rispetto al circolo routinario dei bisogni fisiologici.

Il principio economico per eccellenza, per Jankélévitch, è quello mnemonico, perché permette di registrare l'evento presente e associarlo, per assonanza, ad uno passato, per etichettarlo così come *già conosciuto.* In questo modo le innovazioni e i cambiamenti si riducono notevolmente, non c'è un sovraccarico da parte della coscienza, anzi, tutte le attività psichiche – che non vengono disperse – vengono utilizzate con l'unico obiettivo di trovare le «*même dans l'autre*».[219] La *coscienza*

---

[218] *Id.*, *Premières et dernières pages*, cit., p. 132.

[219] «Or cette machinerie mentale – et c'est sur quoi nous voulons provisoirement insister – a une signification essentiellement économique : s'il fallait que chacun de nos actes fût une *initiative*, chacune de nos sensations un 'premier commencement', s'il nous fallait expérimenter chaque épisode nouveau de notre histoire mentale dans toute sa fraîcheur première, sa richesse qualitative et son ingénuité, l''étendue' totale

che si desta ad ogni impercettibile vibrazione e che è *simbiotica* con l'esterno, deve riuscire ad essere *giudiziosa*, *economa*, una 'perfetta padrona' della *propria* 'casa psichica'. La vita ci obbliga a mantenere costantemente il nostro equilibrio *omeostatico* e a farlo seguendo il principio del massimo rendimento col minimo sforzo: *altrimenti* tutto l'*inspiegabile* sarebbe inquieto, oggetto di drammatizzazione, *tutto* diverrebbe un *dramma*. È la memoria invece a permettere alla coscienza non solo di essere avveduta, accorta, arrivando quasi in qualche modo a prevedere il suo avvenire (basandosi sul rapporto causa-effetto), ma anche di essere sempre più consapevole del suo passato.[220]

Tuttavia, proprio perché non esiste memoria senza un minimo di distacco dalla vita *che si sta vivendo*, è proprio la coscienza ironica ad essere quella maggiormente *economa*, perché l'ironia nasce esattamente dall'esigenza di *fare economia*.

> Si diventa ironisti non solamente tramite l'"economia", ma anche tramite la "diplomazia". In altri termini: la coscienza si libera del suo presente, meditando anche sulle assenze – assenza di ciò che non è più e assenza di ciò che non è ancora; ma vuole poter guardare a destra e a sinistra, come guarda

---

de notre esprit – comme dit Malebranche – n'y suffirait certainement pas. La fonction mnémonique nous offre précisément un moyen de ménager nos forces et de partager aussi peu que possible la 'capacité' de notre pensée en réduisant au minimum les innovations psychologiques, et, par là même, les efforts de réadaptation que ces nouveautés appellent. Grâce à la mémoire et à toutes les opérations concrètes dans lesquelles la mémoire s'incorpore, l'association, la perception (c'est-à-dire la sensation saturée de souvenir), nous retrouvons le même dans l'autre et faisons face à des situation variées par des réactions uniformes.» (Ivi, p. 133).

[220] «L'économie dont il a été jusqu'ici question n'est pas enrichissement ; elle n'est pas inventive, elle ne va pas au-devant des problèmes ; elle est *prévoyance*, elle n'est pas *divination*.» (Ivi, p. 153). «La conscience, nous l'avons vu, n'est au fond que l'attitude d'un moi intérieur à lui-même, c'est-à-dire intérieur à son passé, qu'il a vécu du dedans et qu'il sent comme personnel.» (Ivi. pp. 161 – 162). La memoria funge anche da livellatrice, riesce insomma a diminuire la forza d'impatto del *nuovo* sulla coscienza: «La mémoire agit par nivellement – mais encore faut-il qu'elle ait quelque chose à niveler. La mémoire est désir d'invariance et de pérennité – et la mémoire ne peut travailler que sur une matière changeante : elle résume à elle seule, peut-on dire, la nature mixte e transitive du dynamisme spirituel». (Ivi, p. 64). Jankélévitch riprende anche il concetto schellinghiano di *immanence* in relazione alla coscienza: «D'un côté mémoire signifie immanence : c'est la propriété générale qui fait de ma vie comme un tissu d'impalpables traditions que chaque moment de ma durée délègue au moment suivant […].» (Ivi. p. 169).

> in avanti e indietro; combina l'una con l'altra, se si può dir così, la *giustizia di successione* e la *giustizia di coesistenza*.[221]

Così nel discorso jankélévitchiano *economia* e *diplomazia* stanno a indicare e rappresentare le due "maniere" della coscienza ironica, i due vettori direzionati da un lato, in ambito temporale, verso il proprio passato e il proprio futuro e dall'altro, in ambito "idealmente" spaziale (lo spazio è quello interno alla coscienza e concerne la sua intimità, il comportamento, la credenza, l'atteggiamento, i sentimenti, ma è da intendersi anche in senso *fisico*, quindi *esteriore-esterno*). La diplomazia è *l'arte di saper trattare*, di intrattenere rapporti, di gestire, con prudenza e astuzia, le relazioni con se stessi e con gli altri. Se l'economia si rivela essere un'attività basata sul *pieno* della coscienza, un *pieno* confusionario al quale la ragione tenta di dare un ordine, di stabilire priorità, di introdurre una logica, una legge, la diplomazia ha piuttosto a che fare col *vuoto*, con lo *spazio vacante*, con ciò che non c'è ma che si deve creare: la *r(el)atio*, appunto. Entrambe (economia e diplomazia) sono volte a rendere *giusto* l'Io, cioè a conferirgli la necessaria e imprescindibile distanza da sé e dalle cose,[222] che gli permette di avere – anzi di *essere* – un *punto di vista*, di volta in volta diverso ma comunque *per sé* (o meglio *rispetto a sé*) oggettivo: si tratta di due attività che creano le possibilità di formazione dell'Io; l'intimità inizia quindi a *coagularsi* in un centro, a sentire il peso della propria presenza nello spazio e nel tempo.

Come ci sono delle condizioni affinché possa attivarsi la coscienza, la cui evoluzione procede di pari passo con quella dell'ironia – più l'Io ha consapevolezza di sé e del mondo esterno ed ha acquisito una sua specifica identità, più il livello di ironia è al suo massimo grado di sviluppo e la coscienza

---

[221] V. Jankélévitch, *L'ironia*, cit., p. 39.

[222] «Lo spirito prima si libera dagli oggetti con il distacco, con l'"atlante" e il "calendario"; parimenti si sbarazza di se stesso praticando volta per volta la "giustizia di successione" e la "giustizia di coesistenza": la prima, rivolta sia indietro che in avanti, sottopone la coscienza all'ironia del corpo e della società; e la seconda presiede con fare diplomatico, al patto degli "incompossibili".» (Ivi, pp. 44 – 45).

può dirsi ironica –,[223] così ci sono anche degli impedimenti che minano il processo di distacco dal proprio sé. Il desiderio esagerato diventato passione, ad esempio, l'istinto che si traduce in vizio, la natura sognatrice, la fiducia che da spontanea diventa cieca, la ferocia dei sentimenti che possono estremizzarsi, fino ad occupare la totalità della nostra vita intima: sono solo alcuni degli *intoppi* all'ironia, che possono *pericolosamente* condurre alla *depressione* dell'Io.

Accade spesso, infatti, che le circostanze portino il particolare ad assolutizzarsi, il dettaglio ad ingigantirsi: l'equilibrio tra forze inconsce e potenze coscienziali, in questo modo, non regge più perché tutta l'attenzione (del) vitale è concentrata in *una parte* che diventa *il tutto*. Si arriva così a vivere *gravemente* la propria esistenza, con scarsa lucidità.[224] Prima che si giunga all'*iperplasia interiore*, la natura accorre in aiuto della coscienza, la distoglie dalla sua fissazione offrendole un *contrappeso*, che la aiuta nella compensazione e nel bilanciamento delle forze in campo; la natura richiama a sé la coscienza, la obbliga ad essere presente a se stessa: «d'altronde la vita pratica, con i suoi svariati compiti, con la duttilità della mente in cui ci mantiene, combatte efficacemente questa distrazione del cuore chiamata Passione».[225]

Il filo conduttore di questa prima parte del testo sull'*Ironia* è il dissidio psicologico che è *causa* e *condizione* stessa dello sviluppo della coscienza; si tratta, nello specifico, di un contrasto interiore che vede l'opposizione, alla *forza*

---

[223] Ivi, p. 44.

[224] Ivi, p. 40. Vivere una vita in questo modo significa esser esposti con fragilità agli eventi, non riuscire a prevederne l'impatto. La stessa sorte è comune a quelle che Jankélévitch definisce "anime sognatrici" e di cui espone tutta la natura grave e pesante – al contrario di quanto si è soliti pensare – e tutt'altro che ironica: «Tuttavia esistono nature sognatrici che non riescono ad instaurare in se stesse il dinamismo delle inclinazioni contrastanti: a nulla servono esigenze di adattamento, guerra civile degli istinti ; non possono vincere la pesantezza delle proprie emozioni né l'indugiare patetico del loro cuore, sono nature gravi e "quasi troppo serie" […]; si gettano a corpo morto nei loro minimi sentimenti, senza riserve, senza precauzioni, qualsiasi cosa provino, amore, collera, entusiasmo, vi mettono tutto il loro ardore, e per questo vengono definite "tutte d'un pezzo" […]. Hanno la pretesa di manifestarsi totalmente in una parola, in un sorriso, in uno sguardo, una pressione della mano; impegnano a fondo ogni minuto della loro vita. Ma tale ardore radicale le rende infinitamente vulnerabili. Sono come quegli sventati che hanno puntato tutto sullo stesso colore; quando perdono, perdono tutto.» (Ivi, pp. 40 – 41).

[225] Ivi, p. 40.

centripeta ironica della ragione, di quella *centrifuga* e seria propria dell'istinto: la prima obbliga l'Io al *raffinamento* di sé attraverso un *faccia a faccia* con se stesso, la seconda la riporta alla concretezza del vivere pratico, al legame originario, naturale e imprescindibile con la sua corporeità. La dinamica istintuale rivolta ad un oggetto specifico, considerato l'unico in grado di soddisfarci, si caratterizza per essere *cadenzale* e *reiterata*: ci si appaga per poco, ma non per sempre. L'istinto è la risposta canonica *alogica* e *arazionale* ad un bisogno, il quale rappresenta ciò che accomuna la dimensione antropologica a quella animale e si palesa sempre sottoforma di urgenza pressante da affrontare. Il *circolo del bisogno* è *il circolo* stesso *del vitale* e come tale non si interrompe se non con la morte dell'individuo: a ciascun bisogno segue quasi immediatamente un altro, e non si affievolisce e che non si placa finché non ha ottenuto l'oggetto – unico – della sua impellente necessità fisiologica. L'intelligenza invece non ha a che fare con la materialità o la corporeità (a cui si mostra indifferente rispetto alle proprie esigenze), quanto piuttosto con le relazioni, i legami, tra le cose, i rapporti: è un'attività che non cede all'immediatezza dell'agire ma persegue il calcolo, l'interrogazione continua, e quanto più viene praticata tanto più «ci conduce ai limiti dell'astrazione più penetrante».[226] Come a dire l'istinto è il vincolo primario della coscienza, l'intelligenza è la cifra della libertà psichica.

Il dominio della ragione si caratterizza insomma per una straordinaria duttilità di cambiamento, una capacità *trasformativa* (e *performativa*), ma in questa dialettica di superamento continuo di se stessi e delle cose, l'ironia "completa", quella estrema è, se così si può dire, sempre aldilà, (ἐπέκεινα),[227] persino – forse – aldilà della ragione stessa: *toujours ailleurs, autre, autrement.*

Per comprende la distinzione tra *la coscienza in generale* e *la buona coscienza in particolare*, tra *il campo dello psichico* e la *ragione ironica*, mi sembra utile riprendere alcune frasi di Jankélévitch:

---

[226] Ivi, p. 44.
[227] *Ibidem*.

> L'ironista non vuole essere profondo; non vuole aderire né pesare; […] si contrappone quindi all'*esprit de géométrie* che deduce implacabilmente, con una specie di fanatismo rettilineo, e che va diritto agli estremi. L'ironia, simile all'*esprit de finesse*, corrisponderebbe piuttosto a ciò che pone un freno alla nostra logica affettiva; molteplice ed agile, l'ironia non grava quasi più sui sentimenti; e, come l'*esprit de finesse* rinuncia a definire e a dimostrare ogni cosa, così l'ironia insegna a non ragionare troppo sul proprio ragionamento, a evitare le dimostrazioni lineari o troppo lineari o troppo fondate […].[228]

Quello che il filosofo definisce come *esprit de géométrie*, che pure ha a che fare con il processo astrattivo proprio dell'intellezione, non è che la *coscienza scientifica*, una *riflessione seria* che si fonda sull'*esperimento* più che sull'*esperienza*, e pretende di insegnare più che di imparare, che vuole *approfondire*, e finisce poi per *sprofondare*: è l'abbraccio che aspira ad afferrare e a stringere l'oggetto, che esige di *com-prenderlo* in tutte le sue parti. L'*esprit de finesse* è invece la *carezza*, lo *sfioramento*, è l'arte di muoversi *a fior di labbra*,[229] lambire la superficie delicatamente, e subito sorvolarla, senza attardarsi. Il grado ironico dello psichico consisterebbe insomma, paradossalmente, nel non permettere all'Io di aderire alle cose perché è solo così che si riesce ad avere una visione quanto più possibile oggettiva del reale, e l'adesione avviene quando la coscienza si sofferma più del necessario su un argomento, un tema, quando perde la sua naturale spontaneità e leggerezza e così inizia ad adattarsi, a prendere la *forma della cosa* che vuole esaminare; ogni domanda, anziché rappresentare la curiosità, l'agilità dello psichico, diventa un cruccio, rappresenta il tormento, il disagio gnoseologico. L'ironia non è quindi un semplice atteggiamento sterile di distacco dal proprio sé, non corrisponde al mantenere fisso il proprio punto (di vista) indipendentemente da ciò che accade, ma è un distacco che sa adeguarsi al

[228] Ivi, pp. 42 – 43.
[229] *Ibidem*.

continuo mutamento di sé e delle cose, è una capacità di *modulazione* intelligente in base alle circostanze, in base allo scorrere del tempo, è acuta intelligenza.

Nella prima parte del testo sull'ironia, Jankélévitch cerca di descrivere le caratteristiche proprie dell'*ironia in generale*; nel secondo capitolo invece si dedica ad una disamina attenta delle sue varie declinazioni (si passa insomma dal *genere* alla *diversità specifica*, che pure *dice* qualcosa del genere stesso), pur ammettendo che l'unico modo valido per comprendere la coscienza ironica sia quello di farne esperienza.[230] Proprio il linguaggio, infatti, intrattiene con l'ironia un rapporto controverso:

> L'ironia è una certa maniera di esprimersi. Si comunica, vedremo, senza comunicarsi; ma, dopo tutto, si rivolge necessariamente ad un ambiente sociale, senza il quale le sue stesse dissimulazioni perderebbero ogni significato.
>
> Esistono, da questo punto di vista, tanti registri nell'ironia quanti sistemi di segni nella vita intellettuale […]. È forse l'ironia un semplice genere letterario, o una figura retorica? Diciamo solamente che l'ironia è sullo stesso piano del λόγος, cioè del pensiero espresso ed esprimibile, e che suppone un interlocutore attuale o virtuale a cui si nasconde per metà.
>
> L'ironia potrebbe definirsi nel senso proprio della parola, una *allegoria*, o meglio una ψευδολογία, poiché pensa una cosa e, a suo modo, ne dice un'altra. Il nostro linguaggio è per natura allegorico o pseudologico, dal momento che intrattiene con il pensiero, che presumibilmente ha il compito di esprimere, una relazione complessa e più o meno mediata.[231]

---

[230] Jankélévitch, in apertura del secondo capitolo, sottolinea che l'ironia è la coscienza, per sottolineare che la vera coscienza è *solo* quella ironica perché è l'unica in cui si mantiene la giusta distanza tra il sé e le cose: «Conosciamo ora il "genere" dell'ironia, ma non ancora la "diversità specifica". L'ironia, potremmo dire, è la coscienza; ma per quale motivo tale coscienza sarebbe proprio di qualità ironica? E come faremo adesso a distinguere la riflessione beffarda o sferzante dalla riflessione seria? Infatti esiste una riflessione "seria", che non ha intenzione di burlarsi del proprio oggetto… Dobbiamo quindi definire la più intima essenza dell'ironia, caratterizzare la tonalità derisoria che induce una coscienza neutra al sorriso. Certamente a queste domande, in un certo senso, non si può più rispondere; […]. E in effetti viene voglia di rispondere a chi si attende da noi l'analisi del mistero: Fatene l'esperienza!» (Ivi, p. 49).

[231] Ivi, p. 50.

L'ironia, in queste righe, si configura come un sistema di *significati* e *significanti*, che intrattiene un rapporto di equivalenza con il λόγος. In effetti nel pensiero greco, il λόγος è un termine complesso che unisce in sé una duplicità semantica perché sta ad indicare sia il *pensiero* che la *parola*. Allo stesso modo l'ironia conserva questa ambivalenza e si riferisce sia all'aspetto *linguistico* (il discorso) che a quello *cognitivo* (il pensiero). Il riferimento all'interlocutore che può essere sia *virtuale* che *attuale*, chiarisce meglio questo concetto: posto che l'ironia è una *modalità di comunicazione dissimulatoria*, perché da una parte *esprime* dall'altra *nasconde*, talvolta *dice velando* e talaltra *occulta dicendo*; non solo essa si rivolge ad un altro soggetto (veicolando il messaggio attraverso la trasmissione verbale) ma il circolo comunicativo ironico si costruisce anche all'interno stesso del panorama psichico, in cui l'Io si sdoppia in *mittente* e *destinatario*. Il processo ri-flessivo è essenzialmente *dialogante-dialettico* e necessita per questo di un *interlocutore ideale*: è il fenomeno del *parlare tra sé e sé*, e Jankélévitch, nel considerarne la caratteristica ironica, depaupera di sincerità il dominio coscienziale. I nostri pensieri, che si generano all'interno dell'intimità psichica, non è detto che siano veridici, sinceri: per il solo fatto che abbiano bisogno di *forme altre*, rispetto alla loro natura *ideale*, che ne assicurino la comunicabilità, che siano esse parole o immagini, il significato ne risulta per forza di cose alterato, perché si distacca dalla fonte (inconscia), e nell'affrontare il processo di *rappresentazione* (cosciente) perde *qualcosa* della sua essenza. Tutto ciò che guadagna in espressività perde in autenticità.

Comunque la si consideri, l'ironia è *allegorica*, nel senso che è letteralmente un *dire altro* (ἄλλος ἀγορεύω), ma è da intendersi anche nel senso che, come nell'allegoria, anche nell'ironia *l'astratto* lascia il posto al *concreto*; e in più, poiché *tradurre* è sempre in qualche modo *tradire*, Jankélévitch ne sottolinea anche la natura ingannatrice e bugiarda. Ma il riferimento alla *pseudologia* richiama non solo la qualificazione *menzognera* del *discorso* ironico (ψεῦδος λόγος), ma evoca anche la sua natura fondamentalmente *fantastica, immaginativa*,

essendo la pseudologia (come pure l'ironia) un'elaborazione mentale, un'attività psichica, che concerne, nello specifico, la creazione di immagini iper-caricate di senso.

La tematica ironica condivide quindi le problematiche e le caratteristiche proprie del linguaggio poiché entrambi intessono col pensiero un rapporto controverso, sicuramente non diretto, quindi in qualche modo *viziato* dalla mediazione stessa, entrambi insomma non restituiscono l'idea, il sentimento in maniera immutata ma li mutano, li convertono in altro: sia l'ironia che il linguaggio possono essere intesi come *schermi distorsori* che rendono – sì – visibile all'esterno ciò che vogliono *riflettere* ma allo stesso tempo ne modificano le proprietà e il risultato è qualcosa di *apparentemente* diverso.

A questo punto del testo, Jankélévitch sta delineando quella che sarà una delle argomentazioni cardine dell'intera architettura della sua filosofia, un'argomentazione dichiaratamente bergsoniana, ma che è anche in realtà schellinghiana: si tratta della tesi dell'*organo-ostacolo*, alla base non solo della dialettica tra linguaggio e pensiero, ma anche – con leggere sfumature date dall'eterogeneità dei termini – del legame tra corpo e anima, cervello e memoria, apparenza ed essenza, occhio e vista.

Il pregiudizio che Jankélévitch vuole qui decostruire concerne la convinzione secondo cui «il segno riveli il senso e che la stessa quantità di essere si trovi qui e là, invisibile nell'idea, incarnata nella parola»,[232] che ci sia cioè una relazione, anzi una corrispondenza perfetta, non solo quindi *diretta*, ma *univoca* e *unidirezionale*, tra *l'impressione* (o, in generale, *ciò che deve essere espresso*) e *la sua espressione* (ovvero *la modalità con cui si rende manifesto*), che l'uno sia non solo individuabile tramite l'altra, e che in qualche modo sia quasi "localizzabile" nell'altra (in senso fisico, materico)[233], che addirittura il senso sia totalmente

[232] Ivi, p. 51.

[233] A tal proposito Jankélévitch riporta l'esempio dei ricordi e del cervello: «Se i ricordi 'alloggiassero' nel cervello, ogni zona della corteccia dovrebbe comandare a una certa categoria di immagini verbali; e

esaurito ed esauribile nella sua estrinsecazione empirica, che non ci sia un resto *irriducibile*, *ineffabile* e *incomunicabile*: «Tutto sarebbe semplice se si desistesse dall'immaginare una "traduzione"; una sorta di trasfusione di un pensiero miracolosamente evocato in suoni e in segni».[234]

La questione centrale per Jankélévitch è qualificare da un lato la trasfigurazione come *necessaria* all'inespresso (o meglio all'inesprimibile) e dall'altra come assolutamente *approssimativa* e *deficitaria*: ciò che pretende di venire alla superficie risulta essere costantemente eccedente rispetto alla sua rivelazione superficiale. Il linguaggio, inteso come insieme di simboli, codice di comunicazione, si presta ad essere esemplificativo della *tragedia dell'Espressione*;[235] l'idea infatti, per avere un'esistenza, e una sussistenza, al di fuori del dominio dello psichico, deve di necessità ridursi – limitando quasi la sua stessa essenza – al livello vocalico-segnico: per essere *qualcosa* deve trasformarsi in *qualcos'altro.* Paradossale, insomma, si rivela essere l'esperienza linguistica che proprio sulla *deformazione* del significato, operata da parte del significante, basa la possibilità della trasmissibilità del senso; il linguaggio, in funzione strumentale, risulta essere sempre (un) equivoco – «gli uomini parlano non tanto per farsi capire quanto per nascondersi, e il bello è che devono essere fraintesi per essere meglio intesi!»[236] –, tuttavia indispensabile: da una parte le parole *intercettano*, *costringono*, e *mutano* il senso, dall'altra fanno sì che esso possa *sussistere*. L'organo-ostacolo, *impossibile-necessario*, *instrumentum-impedimentum*, *malgré* che è *grâce à*, è il motore della dialettica jankélévitchiana, mutuato dalla teoria del male schellinghiana (secondo cui il male – che per sua essenza limita il bene – sarebbe anche fondamentale alla manifestazione del bene

parimenti, se il pensiero fosse coesteso con le frasi, ad ogni porzione di frase dovrebbe corrispondere una porzione di pensiero». (*Ibidem*).

[234] *Ibidem*.

[235] Ivi, p. 53.

[236] *Ibidem*.

stesso)[237] e dai paradossali "modi dell'unione" bergsoniani de *L'Évolution créatrice* (per cui «il linguaggio, come l'occhio, rappresenta più un ostacolo aggirato che un mezzo impiegato»).[238]

Il dramma del segreto – che nel tentativo di venire alla luce per guadagnare in termini di esteriorità perde, di necessità, proprio nel processo di manifestazione, qualcosa della sua essenza, senza rimedio – si rinnova continuamente nel rapporto tra Essere e Apparenza, un rapporto che è paradigmatico ed in un certo qual modo equivalente – ed è quello che mi preme qui evidenziare – rispetto a ciò che avviene

---

[237] A proposito dell'ascendenza schellinghiana della teoria dell'organo-ostacolo nella filosofia di Vladimir Jankélévitch cfr., Franco Pittau, *Il volere umano nel pensiero di Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 155-156.

[238] V. Jankélévitch, *L'ironia*, cit., p. 53. Ad Henri Bergson, il cui pensiero influenzò radicalmente la costruzione della filosofia jankélévitchiana, il filosofo di Bourges aveva dedicato qualche anno prima una monografia; in questo testo Jankélévitch aveva scritto a proposito dell'organo-ostacolo: «Bergson ha detto spesso che l'occhio è insieme organo e ostacolo della visione; il cervello è insieme lo strumento e l'impedimento della memoria; il linguaggio infine non esprime il pensiero che impedendolo e deformandolo.» V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, Paris, Alcan 1931, tr. it di Giuliano Sansonetti, *Henri Bergson*, Morcelliana, Brescia, 1991, p. 309. Bergson, in effetti, affronta, in una parte centrale del suo testo su *L'Évolution créatrice*, la questione inerente il rapporto tra l'occhio e la vista, cioè il legame esistente tra l'organo e la sua funzione. L'intento è quello di criticare sia la concezione finalistica che quella meccanicistica, prediligendo la teoria secondo cui ci sarebbe stato un *adattamento* graduale della materia alle circostanze della vita: «la materia vivente sembra non avere altro mezzo per trarre vantaggio dalle circostanze che adattarvisi in un primo momento passivamente: laddove deve assumere la direzione di un movimento, essa comincia con l'adottarlo. La vita procede per insinuazione». (H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, Presses universitaire français, Paris 1907, tr. it. e a cura di Marinella Acerra, *L'Evoluzione creatrice*, Rizzoli - Bur, Milano 2013, p. 75). Poco più avanti Bergson descrive una scena esemplificativa del rapporto tra occhio e vista ma adatta soprattutto a comprendere bene la funzione dell'organo-ostacolo (vicinissima al legame che si instaura tra il linguaggio e il senso in Jankélévitch, e la duplicità della resistenza e dell'attualizzazione): «*la materialità di questa macchina non rappresenta un insieme di mezzi impiegati, ma un insieme di ostacoli aggirati*: è piuttosto una negazione che una realtà positiva. […] La visione di un essere vivente è una visione efficace, limitata agli oggetti su cui l'essere può agire: è una visione *canalizzata*, e l'apparato visivo non è che il simbolo di questo lavoro di canalizzazione. […] Più precisamente, abbiamo paragonato il processo con cui la natura costruisce un occhio all'atto semplice con cui noi alziamo la mano. Ma abbiamo supposto che la mano non incontrasse nessuna resistenza. Immaginiamo che, invece di muoversi nell'aria, la mia mano debba attraversare della limatura di ferro che si comprime e resiste mano a mano che avanzo. A un certo momento, la mia mano avrà esaurito il suo sforzo, e, in quel preciso istante, i granelli di limatura si saranno giustapposti e coordinati in una forma determinata, la stessa della mia mano che si ferma e di una parte del braccio. […] Ora, nell'ipotesi che noi proponiamo, il rapporto che la visione ha con l'apparato visivo sarebbe all'incirca quello che la mano ha con la limatura di ferro che ne disegna, ne canalizza e ne limita il movimento». (Ivi, pp. 97 – 98). In Bergson, insomma, l'occhio è l'organo-ostacolo perché da una parte limita la visione, dall'altra la rende possibile. Nei suoi testi successivi a quello sull'*Ironia*, Jankélévitch dedicherà più volte pagine preziose alla teoria dell'organo-ostacolo, che in questa tesi saranno, laddove necessario, puntualmente riprese, relativamente alla tematica coscienziale.

nel dominio dello psichico, quando cioè si vuole trasferire un determinato contenuto psichico dalla sfera inconscia a quella cosciente. Jankélévitch vuole sottolineare come l'ironia possa nascere proprio grazie all'ambiguità dell'Apparenza, la quale, intermedia tra l'Essere e il Non Essere, pertiene in qualche modo sia al reale che alla verità, eppure non è né l'uno nell'altra, poiché col reale condivide la sussistenza empirica, mentre della verità non è che la *parvenza*.[239]

La *trama del mondo*, come anche quella della coscienza, è costituita da questa equivocità della superficie che «è come la pelle: nasconde più che non riveli, dissimula esibendo e fuorvia manifestando, ma fuorviando manifesta, benché in modo indiretto e obliquo».[240] Se non ci fosse questo *chiasmo*, l'ironia non potrebbe essere qualcosa di connaturato alla coscienza, la quale, proprio a causa del disaccordo e dell'infedeltà che si genera tra *ciò che si sente* e *ciò che si pensa*, arriva persino a non riuscire a riconoscersi più.[241] Il terreno della menzogna coscienziale, e di conseguenza anche dell'ironia, è, quindi, non solo quello *esterno*, della *società* – in cui è «sdoppiata simultaneamente dall'interesse, dalla vanità e dalla buona educazione, interpreta cento parti nello stesso tempo, confonde il suo primo personaggio con i ruoli che le attribuiscono i salotti, ordisce sotterranee e inesplicabili strategie»[242]–, ma anche quello *intimo*, *interno*: l'Io *è* i suoi mille volti. Tra questi volti, però, l'ironia si distingue per delle caratteristiche ben precise alla cui descrizione si dedica Jankélévitch dopo aver indicato le coordinate principali entro le quali può originarsi.

Nell'odissea della coscienza, se l'ironia fosse un personaggio, date le sue peculiarità, l'astuzia, l'abilità, l'audacia, sarebbe senza dubbio Penelope.

---

[239] Questa tesi sarà ripresa in apertura al testo jankélévitchiano su *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*.
[240] V. Jankélévitch, *L'ironia*, cit., p. 55.
[241] Ivi, p. 61.
[242] *Ibidem.*

> Come la scaltra Penelope per guadagnare tempo e farsi beffe della violenza usurpatrice, disfa ogni sera l'opera del mattino […]: il compito senza fine di Penelope non è un'assurda presa in giro come la rupe del forzato, ma al contrario uno stratagemma del tutto sensato e, a suo modo, un capolavoro dell'ingegnosità odisseica; alla falsa opera della sposa corrisponde la finzione sottile dello sposo che ritorna travestito da mendicante […]. L'ironia fa e disfa senza posa la sua tela di Penelope, la sua opera continuamente rinascente […]. Tuttavia le due operazioni che Penelope esegue a vicenda sono nell'ironia una sola e medesima operazione; o meglio: l'ironizzato che comprende l'ironia dell'ironista ed entra nel suo gioco percorre successivamente le due fasi dell'interpretazione, – l'epagogia della sera dopo l'apagogia del mattino, come Penelope! Ma vista dal versante ironizzante, l'allegoria non è che un'unica attività, un'attività ironica: l'ironista realizza dunque in una sola volta ciò che per l'ironizzato si articola in due processi. […] Questa opera contestata, volatilizzata, ironizzata, questa opera-fantasma in una parola che ogni sera viene rimessa in questione è la tela di Penelope dell'ironia; ogni sera, quando i pretendenti voltano le spalle, la scaltra coscienza viene in punta di piedi a strappare i fili della tela aracnea e, disfacendo l'opera che ha tessuto, a rimettere in moto l'operazione.[243]

La buona coscienza, ovvero l'ironia, si differenzia dalla cattiva coscienza, o il rimorso, perché questa è una coscienza *impantanata*, bloccata nella sua condizione mediana, tormentata dal fatto che non può più tornare indietro e revocare i suoi gesti, mentre quella è una coscienza giunta al grado in cui si muove da acrobata,[244] è libera, da *giocatrice*,[245] di *fare* e *disfare* la propria opera, è padrona della sua stessa *oper-azione*. Si tratta di un livello psichico senza dubbio superiore a quello della cattiva coscienza, quindi, in cui lo spirito è in grado di fare da spola tra il sé e l'Io con agilità, e che conosce bene i segreti di entrambi e nel nasconderli, paradossalmente, li palesa. La figura di Penelope risponde a queste caratteristiche

[243] Ivi, pp. 62 – 63 – 64.
[244] «L'ironista è come un acrobata che si abbandona ad equilibrismi vertiginosi al limite del credibile e ci riesce, da buon funambolo, grazie alla precisione dei suoi riflessi e grazie al movimento». (Ivi, p. 66).
[245] Ivi, p. 62.

ben precise perché intesse abilmente insieme la sua tela e la sua vendetta, uno dei modi più intelligenti di "guadagnare tempo" – l'ironia è anche un *modo di abitare il tempo*. I due procedimenti attuati da Penelope in momenti diversi, e conseguenzialmente, quello cioè di fare e disfare la tela, in realtà sono uno (nella coscienza, infatti, solo forzatamente è possibile individuare i vari istanti del movimento dinamico): un unico atto è quello compiuto dall'ironista, un atto che, come si è in precedenza sottolineato, è di natura *chiasmatica*. L'ironia, come l'apparenza, è intermedia tra la verità e la menzogna, e nel dire qualcosa di quella usa le sembianze di questa. Jankélévitch pone in relazione di equivalenza di significato l'operazione ironica attuata da Penelope e quella di Ulisse: anche lui, nel vestirsi da mendicante, entrando nel palazzo sotto mentite spoglie per poter poi svelare la sua vera identità, è la figura dell'ironia per eccellenza e non è un caso – solo verso la fine del testo si capirà il motivo – che la sua immagine si avvicini così tanto a quella del platonico mendicante Eros. *La tela di Penelope* è la *tessitura ironica*, con il suo ordito e la sua trama, i fili verticali e orizzontali, cioè le parti in ombra e quelle in superficie, il senso oscuro e il significato espresso, tessuta dalla coscienza che compie abilmente il suo lavoro *artificiale-artefatto*, certamente non *artistico*, ma non per questo sterilmente falso e bugiardo.[246] Difatti l'intento dell'ironista non è quello di allontanare l'ironizzato dalla verità, quanto piuttosto

[246] L'ironia si distingue dall'arte come pure dalla speculazione: «l'arte e la speculazione non sono ironiche. Manca loro l'oscillazione fra gli estremi e il movimento di andirivieni dialettico da contrario a contrario in cui consiste tutta l'ambiguità del gioco. […] La componente distruttrice o revocatoria dell'ironia la pone decisamente ai margini dell'arte, se la vocazione dell'arte è creare forme plastiche e opere consistenti che abbiano in se stesse il loro significato: le opere dell'ironia sono cifre che svaniscono e luoghi di passaggio» (Ivi, pp. 61 – 62). Jankélévitch distingue l'ironia anche dalla menzogna: «La lettera della menzogna è adesiva e vischiosa, cioè una lettera morta, mentre la lettera dell'ironia è transitiva e davvero vivente, perché promette, perché già annuncia il vangelo di quel pneuma che è letteralmente la vita stessa. Il fine della menzogna è di impedire a chi è ingannato di rimbalzare sui segni, di prevenire, contemporaneamente al duplice movimento intellettivo e significante, quella "riflessione" che è distensione o slancio verso il pneuma» [Ivi, p. 68] e ancora: «La menzogna è pesantezza: lega una pietra al collo della propria vittima per affogarla, mentre l'ironia tende la mano a colui che disorienta. Sta a noi stringere questa mano caritatevole (non si può infatti salvare qualcuno contro la sua volontà)» (Ivi, p. 74). L'ironia è distinta per motivi analoghi anche dall'ipocrisia poiché questa agisce nella frode e inganna per nascondere mentre quella inganna per un fine nobile (Ivi, p. 69).

avvicinarlo ad essa, includerlo – e non come vittima ma come secondo protagonista – nel suo circolo virtuoso. Ci si trova dinnanzi ad una coscienza che ha raggiunto un livello di consapevolezza tale da poter agire in maniera *finzionale*, adottando cioè un profilo *fittizio*, sfruttando l'inganno che già è insito nella sua essenza, *fingendosi* altro da sé, alterandosi, e alterando così anche la propria *essenziale* verità. Ma l'alterazione – ed è questa la prima importante caratteristica dell'ironia – non avviene in senso graduale bensì nel segno del *rovesciamento*: l'ironia si mostra come il suo esatto opposto, il *totalmente Altro da sé*, quindi è pura *antigoria* perché procede *a contrario ad contrarium*[247] proprio come il ricamare di Penelope, la tela, di giorno e disfarla di notte.

Nell'identificare i volti dell'ironia, Jankélévitch, pur non dichiarandolo sempre esplicitamente, riprende alcune delle caratteristiche proprie delle sue "fasi" evolutive, e delle conseguenti filosofie rappresentative (quella di Socrate e di Diogene principalmente) ma ciò su cui è interessante porre l'attenzione è il ruolo del linguaggio e le sfumature che prende a seconda delle pieghe dell'ironia. Nel primo caso il filosofo specializza ulteriormente il rovesciamento dell'ironia la quale, intesa come «una simulazione *per contrarium*»,[248] è avvicinata alla figura retorica della *litote*:[249] in effetti se la litote è da intendersi come uno *stratagemma linguistico* che consisterebbe nell'esatta *negazione del contrario*, si comprende bene, a questo punto, l'affinità con il socratico *so di non sapere*. «Socrate fu

[247] Ivi, p. 78. Jankélévitch riprende la tematica schellinghiana dell'Universio, intesa nel senso di un "rovesciamento" nell'operazione di creazione da parte di Dio: «L'ironia conduce qui un gioco analogo a quello che Schelling attribuisce al creatore e che definisce *universio*: Dio finge di ammettere *l'Universio*, l'unità rovesciata, in altri termini il divino sospeso, come lo spirito, con un sottile disconoscimento, ammette il corpo, lo spirito interrotto» (Ivi, p. 83). L'ironia è il Dio schellinghiano che crea l'universo come totalmente opposto a sé per dissimulare (e allo stesso tempo manifestare) la sua potenza (sulla tematica dell'*Universio* si veda il cap. I, §1). Ma l'Universio e la necessità del contrario (negativo) è interpretato da Jankélévitch anche in senso hegeliano, cioè come *antitesi dialettica*: «Ma l'*universio* è una legge ancor più generale: il dolore, lo sforzo e il rimorso rappresentano tre tipi di mediazione metafisica in cui vediamo la coscienza negarsi per affermarsi meglio, come l'idea hegeliana acconsente all'antitesi prima di riconciliarsi con sé». (Ivi, p. 84).

[248] Ivi, p. 87.

[249] A tal proposito si rimanda al saggio di P. A. Rovatti, *Elogio della litote*, in «aut aut»,1995, n. 270, pp. 77-84.

veramente l'incarnazione della litote, che è un invito a conoscere e un'esigenza di luce», perché a designare l'ironista c'è la sua stessa «falsa mancanza di abilità che è il colmo dell'abilità, questa lode apparente di quel che si disprezza e questa maniera di nascondere per indurre a comprendere».[250] In realtà è anche la modalità *composta* e *riservata*, *reticente* e *brachilogica*[251] tipica della filosofia socratica ad aumentarne l'affinità con l'ironia: questa infatti ha un modo di *dire non dicendo*, o meglio di dire "tra le righe", utilizza una modalità per esprimersi in cui l'ambiguità linguistica è portata al massimo livello, la parola si fa quasi rarefatta e approssimata, enigmatica, procede per aforismi, brevi frasi, concise, a effetto, a nascondere, e accogliere, il *segreto della coscienza*.

La seconda forma che prende la coscienza ironica nella sua plasticità è quella del cinismo in cui il male si mostra in tutta la sua violenza allo stesso tempo devastante e salvifica. In questo caso il linguaggio ha bisogno di diventare scandaloso per poter esprimere lo scandalo, è espressività estrema, immorale, illecita, diventa *bestemmia*: «il bestemmiatore è un passionale che vuole, per così dire, toccare il fondo del sacrilegio per essere immunizzato dalla malizia», difatti «le bestemmie agiscono come un siero e fanno precipitare la crisi senza la quale nessuna riconciliazione è durevole».[252] L'essenza della bestemmia è quella di essere *dissacrante* e *licenziosa*, rappresenta quindi il peggiore dei mali e l'opposizione massima al bene, ma è proprio nel grado elevato dell'oltraggio che la verità riesce maggiormente a manifestarsi, come nella fase più acuta dell'infezione si palesa la febbre che è il sintomo stesso della guarigione. Si vede qui come il linguaggio, per la sua natura fortemente ambigua, abbia una funzione centrale nell'occultamento e nello svelamento della verità, e per questo risulta essere centrale nella messa in atto della pratica ironica da parte della coscienza, una pratica che risulta essere, quindi, primariamente *linguistica*. Il *conformismo*

[250] *Ironia*, cit., p. 93.
[251] *Ibidem* e segg.
[252] Ivi, p. 110.

ironico[253] di Socrate e il cinismo, pur utilizzando due espedienti linguistici differenti, hanno lo stesso scopo ironico: mostrare la verità delle cose; stessa cosa vale pure per l'*estremismo conformista*, quello di Callicle, che pure si confonde col cinismo in quanto con esso condivide la formula linguistica provocatoria, ma che, invece, nell'attaccare l'opinione, se ne conforma radicalmente.[254] In generale si potrebbe dire che se la coscienza ironica è la coscienza consapevole e a conoscenza della verità, che non solo sa bene quali sono le regole del linguaggio ma che se ne serve a proprio vantaggio, ciò significa che la coscienza di cui si occupa qui Jankélévitch – la buona coscienza – è sempre (qualsiasi sia il suo livello evolutivo) una *sovracoscienza*: «Per un furbo, un furbo e mezzo […]; ogni coscienza, per quanto sottile, può diventare incosciente in rapporto ad una sovracoscienza».[255]

L'oggetto della coscienza ironica è se stessa e ciò che la circonda, ma nel mostrare la verità, seppur sotto mentite spoglie, distrugge le consolatorie illusioni dietro le quali si trincera l'incoscienza: è sicuramente questo lo scopo della dialettica ironica – quello cioè di risvegliare se stessa –,[256] ma capita spesso che la coscienza, nel suo movimento continuo e talvolta impercettibile, finisca per rimanere intrappolata nel suo stesso gioco, e illudersi a sua volta.

A mio avviso nella trattazione jankélévitchiana tra il dominio inconscio e quello cosciente, intesi come *sistole* e *diastole*, *arsi* e *tesi* della psiche, la membrana "ideale" che li separa risulta essere *permeabile* e *osmotica*: è quasi impossibile

---

[253] A proposito del conformismo ironico cfr., Ivi, pp. 114 e segg.

[254] Ivi, pp. 121 e segg. «Come lo spirito di contraddizione è solo una forma dell'imitazione, così i grandi gesti insurrezionali dissimulano spesso le più basse piaggerie, quelle dei collaborazionisti e dei disfattisti. Per quanto scalpitino, fremano, gettino bombe, non riescono mai a liberarsi dall'accademismo; la vera rivoluzione non risiede nelle violenze di poco conto, negli eccessi verbali o nei giubbotti di cuoio, ma nella conversione profonda di una volontà che oppone il suo rifiuto all'ordine tradizionale» (Ivi, p. 122).

[255] Ivi, p. 126.

[256] «D'altronde a che ci serve una simile prova di abilità? A liberarci, dicono, dalle illusioni… Ma le illusioni sono così funeste che, per distruggerle, dobbiamo arrampicarci su questo trapezio volante? L'illusione è come il buon senso: un po' di lucidità ce ne allontana, molta ci riconduce ad essa. Saremo come dei cardiopatici a cui tutte le forti emozioni sono proibite – non solo quelle che sconvolgono la vita ma anche quelle che la rendono appassionante.» (Ivi, pp. 131 – 132).

difatti stabilire una separazione netta e rigida tra le due sfere psichiche e basta poco per far sì che nella sfera cosciente si insinui un elemento di incoscienza, e viceversa.

L'ultima parte del testo è dedicata proprio alle insidie dell'ironia, agli errori nei quali può incorrere una coscienza riflessiva che, credendo di avere tutto sotto controllo, in realtà si auto-inganna, e risulta essere l'esatto opposto: «la prima di queste trappole è lo slittamento dell'ironico nel ludico, la seconda la ricaduta dell'allegoria in tautegoria ingenua»;[257] in entrambi i casi sfuma la verità che l'ironia si propone di mostrare velando, perché nel primo caso si perde nelle molteplici forme che prende la coscienza ironica, nel secondo caso invece la sembianza (il segno) anziché rimandare ad altro da sé (il senso) finisce per non significare nient'altro che ciò che è, quindi un "dire a vuoto".

Ciò che è interessante notare qui è che a rendere complicata fino in fondo l'autenticità che professata dall'ironia, nonostante la sua parodica messinscena, è proprio il linguaggio. I problemi, in caso di ironia, si generano dall'utilizzo degli strumenti linguistici, quando cioè si finisce per aderire o troppo al senso o troppo al significato; saltando così il giusto compromesso tra l'uno e l'altro si crea uno squilibrio che rimuove o aumenta a dismisura – il che in fondo è lo stesso – la distanza tra il proprio sé e le cose.

Nel comprendere le dinamiche interne alla coscienza ironica, Jankélévitch ne premette la natura fondamentalmente *pseudegorica*: «È fatta in modo tale che le si possa attribuire un predicato senza che il predicato opposto rivendichi immediatamente l'onore di convenirle».[258] L'ironia, come l'apparenza, ha, insomma, delle sembianze ben precise, ha una forma che di per sé già *significa* qualcosa, ha una configurazione coscienziale specifica (al contrario della cattiva coscienza che aveva una forma appena abbozza, a mo' di *silhouette* dell'Io), non ha quindi una natura *ambigua*, *imprecisa*, e tuttavia non per questo risulta essere

[257] *Ibidem*.
[258] Ivi, p. 132.

meno *ibrida* (anche una figura ibrida è una figura ben definita); difatti, piuttosto che definirla intermedia tra il comico e il tragico, il filosofo la intende come *tragicomica*, perché perennemente in contrasto, da un lato, con la spontaneità del riso (non essendo spontanea, ma riflessiva) e, dall'altro, con la drammaticità della tragedia (non essendo mai abbastanza seria da far sprofondare):[259] l'ironia, che carica su di sé le dissonanze del reale, che ne è, insomma, l'ambasciatrice, e che ne porta visibilmente le tracce, deve necessariamente essere *toujours dissonante*. Tuttavia capita che a furia di essere *altro* e di *alterarsi* senza sosta, la coscienza ironica giunge a perdersi nel gioco del raffinamento di sé, ad alienarsi totalmente da se stessa e da ciò che la circonda, e così, la verità che essa pretende di dichiarare risulta inevitabilmente compromessa: «Definiamo la coscienza come il rifiuto di aderire» – in cui l'adesione è qui da intendersi sia al proprio sé che al mondo circostante – «ma nel momento in cui si crede sufficientemente sicura di sé, sufficientemente distaccata per simulare l'adesione, ecco che si lascia invischiare dal linguaggio».[260] Il processo di *differimento* continuo unito a quello di *transfert* del significato al significante conduce la coscienza talvolta a sbagliarsi sull'oggetto esterno come pure su se stessa, e i pericoli che ne derivano hanno a che fare quindi sia con la verità del soggetto che con quella dell'oggetto della buona coscienza:[261] il pericolo nel quale incorre il soggetto è la *noia*, aumentata dal "voyerismo" sistematico della coscienza ironica.

---

[259] «Dobbiamo pensare che l'ironia è, ad ugual distanza dal comico e dal tragico, il luogo di indifferenza a partire dal quale il riso si tace senza che le lacrime siano ancora spuntate? Qualcosa di simile alla zona immobile e mediana del sorriso? È questa una trascrizione scalare e semplicistica applicabile alle grandezze, ma non alla qualità; alla temperatura sui termometri, non alle intenzioni. […] In realtà l'ironia non è *neutrum*, ma *utrumque*: non è "neutra", ma letteralmente tragicomica; l'uno e l'altro piuttosto che né l'uno né l'altro…» (Ivi, p. 134).

[260] Ivi, p. 146. A proposito della coscienza come rifiuto di aderire al proprio sé e anche come rifiuto ad essere qualcosa di "definito" una volta per tutte, il riferimento qui è a mio avviso al pensiero di Valéry ed è lo stesso Jankélévitch, in un altro punto del testo sull'Ironia, a dichiararlo: «con Valéry immaginiamo lo spirito come rifiuto indefinito ad essere qualcosa». (Ivi. p. 80).

[261] «Non si tenta impunemente lo scandalo: l'ironia scherza con il fuoco e, ingannando gli altri, si inganna talvolta da sola. Ciascuno lo ha sperimentato: a simulare l'amore, si rischia di provarlo; chi fa incautamente la parodia si lascia trascinare dal proprio artifizio; gli ingegni superiori non sono altro che dei poveri innamorati.» (Ivi, p. 145).

A furia di modificare il proprio aspetto, la coscienza diventa camaleontica e finisce per non riconoscersi più, per essere tutti e nessuno, per scoprirsi disponibile – *troppo* – ad avere qualsiasi forma, ed è proprio allora che subentra la noia, che è un dolore senza ragione, una tristezza senza una causa precisa, la vuota sofferenza del pieno: «Disperare significa non sapere cosa diventare né dove andare, ma annoiarsi, al contrario, significa poter andare ovunque e diventare qualsiasi cosa».[262]

La buona coscienza col suo atteggiamento singolare non solo rischia di danneggiare il soggetto che la "pratica", ma anche l'oggetto, nella sua verità:

> Doppiamente pericolosa per il soggetto, che espone sia alla vertigine dello spleen, sia ad ogni sorta di complicità clandestina, l'ironia rappresenta anche per l'oggetto un duplice pericolo: l'uno si chiama probabilismo, e l'altro atomismo. Da un lato distrugge ogni totalità seria del sentimento e del discorso; dall'altro volatilizza ogni problema, invece di risolverlo, decide per esempio che il male, la morte e il dolore non esistono; è quindi indifferente piuttosto che realmente coraggiosa. Il coraggio non consiste nel dichiarare

[262] Ivi, pp. 151 e 152. A proposito di noia, Jankélévitch dedica un ampio capitolo, a questa tematica, intitolato *Métaphysique de l'ennui* (il termine metafisica associato alla noia dà già l'idea della concezione jankélévichiana secondo cui la noia deriverebbe da un distacco totale – quasi un pericoloso isolamento – della ragione dal proprio sé e dalle cose) nel testo del 1938 *L'alternative* (cit., pp. 127 – 219) poi confluito nel testo *L'Aventure, l'Ennui, le Sérieux*, Aubier-Montaigne, Paris, 1963, tr. it., di C. Bonadies, *L'avventura, la noia, la serietà*, Marietti, Genova 1991. In entrambi i testi, la noia, pur differenziata dall'angoscia, è trattata come *eccesso di coscienza*. A proposito del rapporto che angoscia e noia intessono in particolare con la temporalità, si rimanda sempre alla lettura del saggio di A. Fabris (*La noia, il nulla. Tra Jankélévitch e Heidegger*, in «aut aut», 1995, 270, pp. 61-75), in cui la speculazione jankélévitchiana è messa a confronto con quella heideggeriana; in particolare, per quanto riguarda la noia, Fabris scrive: «Per Jankélévitch la noia è dovuta, per un verso, a un sovrappiù di coscienza, a un eccesso di riflessione, e, per altro verso, all'imporsi della temporalità piatta e indifferente che è propria dell'intervallo. Per Heidegger essa, autenticamente intesa come "noia profonda", oltrepassa l'ambito della coscienza e del suo oggetto (dell'annoiarsi e del qualcosa che annoia), fa emergere la sfera ontologica preliminare di ciò che li pone in rapporto ed è provocata dal venir meno dell'essere che consente ogni relazione, dal suo negarsi e ritrarsi che non dipendono dall'uomo. Mentre in Jankélévitch la noia deriva dall'attenzione per una temporalità in cui si distendono uniformemente e si compongono, nell'indifferenza di una monotonia abitudinaria, le tensioni dell'istante, in Heidegger essa si ricollega a quel rapporto che, paradossalmente, fa avvertire nel tempo il venir meno di ogni rapporto.» (Ivi, p. 73).

irreale la difficoltà, ma nell'addossarsela, in tutta la sua vitalità, positività e tragicità, per meglio risolverla.[263]

In entrambi i casi, sia che si tratti di probabilismo che di atomismo, l'eccessivo distacco della coscienza, proprio della manovra ironica, può risultare pericoloso e contro le sue stesse primigenie intenzioni se porta in qualche modo all'abolizione dell'oggetto, la cui realtà circostanziata risulta evanescente insieme a qualsiasi tipo di discorso intorno ad esso.[264]

A mio avviso l'intento jankélévitchiano è qui, ancora una volta, quello di sottolineare da una parte – sì – l'ambiguità del linguaggio, come pure della conoscenza fruita attraverso i vari strumenti di comunicazione (verbale, gestuale, segnico), ma anche – anzi soprattutto – preservare l'aspetto essoterico su quello esoterico, l'*eccedenza del senso* rispetto a qualsiasi significato condiviso e condivisibile: è chiaro che la vita coi suoi più intimi segreti, trova sempre una via di fuga per sfuggire alla coscienza mostrandole quanto possa essere, ad ogni passo che fa, in qualche modo, più o meno invischiata, coinvolta, mai neutra, mai obiettiva.

Questa riflessione jankélévitchiana sottende l'intera trattazione della tematica ironica e conduce, alla fine, all'individuazione del "vero" volto dell'ironia. Difatti la buona coscienza, o ironia, differisce non solo dalla cattiva coscienza mediana e dall'incoscienza perché il motivo del suo distaccamento da qualsiasi elemento

---

[263] V. Jankélévitch, *L'ironia*, cit., p. 160.

[264] «Mortale per il soggetto, l'ironia è altresì oltraggiosa per l'oggetto; non solo l'ironista si annoia e si rattrappisce nella solitudine della sua νόησις νοήσεως, ma persino l'oggetto diventa futile e inessenziale. Infatti la pienezza dell'io non si dà senza il rispetto del non io. Non sia mai detto che la coscienza possa disprezzare il mondo senza estenuarsi essa stessa». (Ivi, p. 154). Le insidie della coscienza ironica (iscritte nell'ironia stessa) sono state rilevate da G. Cohen il quale, a tal proposito, scrive: «Mais en faisant rire il peut arriver aussi qu'elle donne à pleurer. Voilà bien en effet le paradoxe : le rire de l'ironie n'est jamais si gai qu'il ne contienne une pointe de mélancolie. Vient un moment où il se retourne contre son auteur et se fêle imperceptiblement. Un moment où la conscience s'égare dans ses labyrinthes intérieurs. Trop de lucidité brouille la vue, trop de souplesse épuise et, insensiblement, ce principe de clarté et d'intelligence qu'était l'ironie vire en confusion… C'était trop beau !» (G. Cohen, *L'ironie ou l'art de la pointe*, cit., p. 18).

esterno-estraneo è il mantenimento dell'equilibrio della coscienza stessa: l'ironia è intesa da Jankélévitch come un *meccanismo regolatore*[265] dell'omeostasi coscienziale, in grado di calmierare la passionalità dei sentimenti (per questo non può essere a sua volta eccessiva), gestire la cecità della credenza, la voracità dell'istinto, e a frenare insomma le forze contrastanti affinché nessuna si assolutizzi e prevalga sulle altre.

Nello specifico, l'ironia che qui si delinea è *un'ironia seria*, profondamente rispettosa nei confronti del mistero dell'ineffabile e dell'indicibile, e che per questo si avvicina allo *Humour*. Allo Humour Jankélévitch attribuisce un certo garbo, una delicatezza che poco si addice all'ironia genericamente intesa, la quale – come si è visto – può sfociare nell'invettiva e nella sregolatezza verbale. L'*ironia umoresca* che qui prende forma è una predisposizione, o inclinazione, della coscienza, la quale, quando ha raggiunto un grado di consapevolezza di sé e di ciò che la circonda abbastanza elevato, anziché sprofondare nella dimenticanza, e *fare finta di niente*, o nella depressione acuta, che la condurrebbe sicuramente all'inattività, decide di affrontare la realtà con leggerezza, con un dinamismo continuo, ma soprattutto con *perspicacia* e *brio*. Si tratta di uno *stato psichico*, un atteggiamento della coscienza (di apertura all'alterità interna alla soggettività o esterna) che implica un'*ermeneutica dell'apparenza* raffinata in cui la forma si assottiglia indefinitamente, a far trasparire tutta la serietà del contenuto: l'umorismo è lo specchio che pur deformando riflette i segreti della vita, altrimenti inaccessibili.[266] L'ironia è il sarcasmo, il ghigno a tratti malefico, la parodia, la

[265] *L'ironia*, cit., p. 164.

[266] «L'interpretazione dello humour ha quindi tre livelli da superare: bisogna comprendere la farsa della simulazione seria, e poi la serietà profonda della canzonatura e infine la serietà imponderabile di quella serietà» (Ivi, p. 73). Per comprendere l'Humour in Jankélévitch è utile confrontare il testo di Dominique Noguez, *Cinq petits riens sur l'humour*, in AA.VV. (a cura di Monique Basset), *Écrit pour Vladimir Jankélévitch*, Flammarion, Paris 1978, pp. 69-80; interessante è l'accurata ricostruzione storico-filologica del termine: «L'humour est une stratégie contre l'apparence – mais une stratégie douce, qui compose avec l'ennemi. […] Autrement dit, c'est la réponse à la question : comment être émotif dans une société qui masque l'émotion ? […] 'Humour', on le sait, est l'anglicisation d''humeur', qui vient d''Umor'. 'Umor' est la traduction latine du Χύμος grec (de Χέω, couleur). On trouve le mot chez Sophocle avec le sens de liquidité, de malléabilité ou mollesse. Chez Platon (*Timée* 59e, 60b) et Aristote (*Histoire des animaux*, 5,

smorfia che distorce il viso per meglio rivelare le storture della vita e che si prende gioco dell'Altro, mentre lo humour è un genere di ironia caratterizzato dalla leggerezza della distanza rispetto alla realtà, è il *sorriso*, non canzonatorio ma benevolo rivolto all'Altro, che accoglie con gratitudine e con la giusta austerità l'anfibolia della vita.[267] L'ironia umoristica – «disgregazione di ogni "res" o dereificazione» –[268] svela con il suo stesso movimento, continuo e dialettico, pure la verità della coscienza stessa e cioè che «è il contrario di una cosa»[269] e che per quanto si sforzi di oggettivarsi sarà sempre una soggettività diveniente, spirito che tende costantemente all'alterazione.

Questo tipo (autentico) di buona coscienza umoristica reca in sé anche alcune tracce, non trascurabili, dell'Eros del *Simposio*.

22, 8), il a le sens de suc (ou goût de ce suc). Hippocrate fait passer le mot de ce suis surtout végétal à un sens médical et, en somme, de la terre à l'homme. Comment ? En faisant la théorie des quatre humeurs, dont l'homme est fait et dont la source, par l'intermédiaire des boissons et des aliments, et la terre. En l'homme sain, ces quatre humeurs coexistent harmonieusement. Certes, à chaque saison, une humeur l'emporte sur les autres, pour des raisons d'analogie (la pituite, froide, en hiver ; le sang, humide et chaud, au printemps : etc.). Mais ce léger déséquilibre est naturel. Autre chose est la prédominance anormale ou hors saison d'une humeur dans le corps. Par elle s'expliquent les maladies. Le médicine du XVIe siècle hérite de cette pathologie hippocratique. Prolongeant une tendance déjà latente chez Hippocrate, elle va faire subit au mot un double glissement : 'humeur' s'emploie moins au pluriel qu'au (et pas seulement le temps d'une saison) en chacun. On va ainsi passer de l'avoir à l'être : 'il a de l'humeur', c'est-à-dire 'il a une telle quantité de cette humeur que c'est comme s'il n'était fait que de cette humeur', d'où 'il *est* telle humeur', 'c'est une humeur' (comme on dira : c'est un tempérament).» (Ivi, pp. 69 – 70). Noguez, oltre a riprendere anche il significato di cui si carica l'Humour nel pensiero di Montaigne, tra gli altri autori, e della critica francese del XVIII secolo, dà un'interpretazione, a mio avviso molto pertinente, dell'utilizzo jankélévitchiano del termine Humour, inteso come attitudine comportamentale individuale, una sorta di strategia attuata per far fronte al divario tra apparenza ed essere.

[267] G. Cohen riesce benissimo a cogliere questa sfumatura jankélévitchiana quando scrive: «Car l'humour console, mais ne guérit pas, il sait bien qu'il n'est que…de l'humour ! Sur ce point, Jankélévitch comme Freud s'accordent voir en lui un plaisir d'adulte, une façon finalement d'être sérieux, d'accepter, comme on dit, l'ironie du sot ! Voilà pourquoi l'humour sourit, mais ne rit pas : il ne s'esclaffe pas, surtout pas ! il est bien trop pudique, bien trop grave pour cela, il déteste beaucoup trop le bruit». G. Cohen, *L'ironie ou l'art de la pointe*, p. 20). «Ma cosa può significare qui *sorridere* ? Ricordiamo l'aneddoto di Talete, il 'primo' filosofo che, mentre medita con gli occhi e la mente rivolti in alto, cade in una buca e desta il riso di un'umile giovinetta: sarebbe come se la filosofia riuscisse a far suo questo riso nell'atto stesso della propria pratica, diciamo così, 'professionale'. Combinazione difficile, rara, spesso casuale, di breve durata, per la quale, comunque, occorre un lungo esercizio di pudore e forse anche una intera disciplina di vita, senza che mai il risultato sia assicurato». (P. A. Rovatti, *Elogio della litote*, cit., p. 82).

[268] *Ironia*, cit., p. 182.

[269] *Ibidem*.

> Eros è figlio di Indigenza e di Opulenza, cioè tanto povero di vere soddisfazioni quanto ricco di desideri; dal padre deriva la fertile ingegnosità, l'infaticabile curiosità e i doni magici, poiché Amore è filosofo e, per giunta, un po' stregone […]. Dalla madre deriva l'infinita miseria: "Rozzo, trascurato, scalzo, senza dimora, si corica sempre sulla nuda terra", dorme all'addiaccio, sul limitare delle porte o lungo le strade. È mortale o immortale? Nello stesso giorno lo si vede nascere, morire e rivivere. Sempre deluso, sempre ardente, insieme bello e brutto, giovanissimo e vecchissimo, sempre antiquato e sempre nuovo, Eros è una creatura sintetica: sa ciò che non sa e non sa ciò che sa; inoltre cerca nello stesso tempo il simile e il dissimile. Eros, come Socrate, è un demone, un intermediario: discende sulla terra per recare agli uomini i favori degli dei, e risale al cielo recando agli dei le preghiere e le offerte degli uomini. Il mistero d'amore risolve quindi l'insolubile contraddizione della ricchezza e della povertà.[270]

Come la maggior parte dei testi jankélévitchiani, anche quello sull'ironia termina con un richiamo all'Amore. La ripresa del mito platonico è qui puntuale: Eros *è* la contraddizione, in lui si equilibrano gli opposti, è l'universo delle idiosincrasie, poiché è insieme prosperità e miseria, nascita e morte, ma anche allo stesso tempo desiderio, mancanza, inventiva, intelligenza. La rappresentazione figurativa che ne fa Platone, di un vagabondo, un apatride, sempre in cerca di una soddisfazione mai raggiungibile, ha molto della figura dell'ironista, che si accampa nella provvisorietà e che è costretto a cambiar continuamente dimora per adeguarsi alle pieghe del tempo.[271] Ma il demone Eros è anche il filosofo Socrate che finge

[270] Ivi, p. 184.

[271] Interessante è riportare la descrizione affascinante che Jankélévitch fa dell'ironista per eccellenza che molto ha in comune con il viandante nietzscheano: «Ovunque esule, sempre transumanante, eternamente nomade, l'ironista non trova mai un posto in cui fermarsi, un cittadino del mondo. Quale contrasto fra il domiciliarsi borghese, sedentario, casalingo della serietà e questo vagabondare cronico! L'ironista, come un venditore ambulante, si accampa nella provvisorietà delle sue successive residenze. Di indole pellegrina, passa ogni notte fuori casa e se ne va per le strade, come il vagabondo Eros, con la sua bisaccia da emigrante. La vita ironica è così un perpetuo viaggio di modalità in modalità e di categoria in categoria; le sue determinazioni sono instabili e i suoi epiteti ambulanti. L'ironista, viaggiatore di viaggi onirici, è sempre un *altro*, sempre *altrove*, sempre *più tardi*. Ma proprio perciò questo bohémien è anche tutti e dappertutto:

di non sapere per meglio mostrare la verità, come pure è il mendicante Ulisse, ironico perché usa l'ingegno e si traveste da ciò che non è, per poter raggiungere il suo scopo, e allo stesso tempo è Penelope che col suo gioco raffinato inganna i Proci e il tempo, *solo per amore*. L'amore, la filosofia, l'ironia, lo humour risultano essere, alla fine, i quattro vertici ideali (separati e sempre in qualche modo uniti se non addirittura equivalenti) a formare la spontaneità (autentica) della coscienza, la sua *innocenza*. Non c'è altro modo per riuscire a salvare – facendocelo, se non conoscere, quantomeno *intravedere* – il mistero della vita, non c'è altra via che, percorsa, riesca a darci, tra l'istinto e l'intelletto, il sentimento e la conoscenza, l'equilibrio di *un cuore puro* e *una mente sveglia*, se non la *buona coscienza*. È in fondo questa – per Jankélévitch – la vera tragedia a cui è condannato quotidianamente il genere umano: «*Ahimè! Perché non si può essere nello stesso tempo razionali e ardenti?*»[272]

il suo *Nusquam* è un *Ubique*; la sua fuga è una disamina di tutte le maschere, di tutte le apparenze; e anonimo lo è certamente per sovrabbondanza di pseudonimi; ha le mani vuote e il cuore pieno di sogni.» (Ivi, p. 153).

[272] Ivi, p. 46, il corsivo è mio.

INTERMEZZO I

Il primo mistero filosofico:

il tempo[1]

Tout s'en fait *en nous* parce que *nous*, sommes *nous*,

toujours nous, et *pas un minute les mêmes*.

(Denis Diderot, *Réfutation d'Helvétius*)

In fondo, il segreto della vita è di fare

come se ciò che ci manca più dolorosamente,

noi l'avessimo.

(Cesare Pavese, *II mestiere di vivere*)

La sostanza dove io manco è tutta avvolta nella coperta di lana. Di quelli che più volte ho toccato ricordo le mani le facce le pance le voci le pettinature. Mi stanno aiutando.

(Enigma: io sono la mancanza – la mancanza che sono – sono ciò da cui manco – sono tutta mancanza – e non c'è nostalgia – neppure lontananza – essendo ciò che manca – adesso e sempre – io)

(Mariangela Gualtieri, *Antenata*)

[1] Cfr., V. Jankélévitch, *Da qualche parte nell'incompiuto,* Einaudi, Torino 2012, p. 18.

«…ma questa rosa non sono io ad averla nascosta!».[2] Così rispondeva, tra l'ironico e l'irriverente, Jankélévitch all'allieva Béatrice Berlowitz, che, in un'affascinante, illuminante, intervista pubblicata nel 1978, lo obbligava a un tentativo di chiarezza tra i fitti *rovi* del suo pensiero, che Jankélévitch anziché districare rinforzava e rendeva mano a mano sempre più oscuri, quasi a nasconderne l'*indicibile-introvabile segreto-secreto*. Alcune domande gli erano già state poste, e a tutte Jankélévitch aveva risposto con precisione e nel suo stile, ma ora il filosofo deve fare i conti con la più spinosa delle questioni, quella che ha a che fare più propriamente con l'ambito coscienziale e che in queste pagine si tenterà di chiarire: il tempo. É colpa del tempo, infatti, se *questa rosa* rimane nascosta nel discorso, se più si cerca di raggiungerla (con le parole) e più si finisce per perderla. Non è forse proprio il tempo, infatti, l'unica materia dei nostri pensieri? E non è forse *di* tempo che è innervata la nostra psiche? Quel tempo che si frappone tra il sé e il se stesso e che genera così l'Odissea della coscienza?

I tre testi finora considerati – *L'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, *Mauvaise conscience* e *L'ironie ou la bonne conscience* – non si occupavano dichiaratamente della tematica temporale, eppure il tempo era sempre sullo sfondo (anzi era *lo* sfondo). Prima di addentrarsi quindi nei meandri della complessa questione ontologica e gnoseologica jankélévitchiana che concerne primariamente la coscienza perché la destina a dover far fronte ad un disagio perenne, occorre dedicare un'attenzione particolare al tempo (fonte primaria e motivo stesso del disagio) e all'evoluzione che questo tema ha avuto nel corso degli anni nella riflessione del filosofo.

Jankélévitch già prima della tesi bipartita del 1933 aveva iniziato a ragionare sul tempo, complice con molta probabilità l'incontro del 23 dicembre 1923 con Henri Bergson.[3] Da quell'incontro, infatti, scaturirono i materiali preparatori alla

---

[2] *Ibidem*.

[3] Jankélévitch racconta le impressioni che ebbe durante il suo primo incontro con il grande filosofo, in una lettera all'amico Louis Beauduc: « À propos de Bergson, j'ai vu enfin le grand homme à son domicile, dimanche dernier; nous avons causé une grande heure et demie. Il est d'une simplicité charmante, et je te prie de croire que l'on se sent bien mieux à son aise avec lui […]. Figure-toi que c'est un petit bonhomme

monografia del 1931:[4] *Deux philosophes de la vie: Bergson, Guyau,*[5] *Prolégomènes au bergsonisme*[6] *e Bergsonisme et biologie.*[7] È chiaro che, già dalle sue prime germinali delineazioni, la teorizzazione sul tempo si situi storicamente in pieno clima francese di inizio Novecento e risenta fortemente dell'influenza bergsoniana: che cosa Jankélévitch prenda da Bergson e cosa rifiuti è possibile considerarlo solo in una fase successiva al 1931; nella monografia, infatti, essendo l'intento primario quello di esporre la filosofia del Maestro, l'autore è ancora troppo *dentro* le pieghe del pensiero di Bergson e risulta decisamente difficile mostrare dove inizia l'uno e dove finisce l'altro, e viceversa. Tuttavia questo studio specifico sulla filosofia bergsoniana è anche da intendersi come un *banco di prova* per Jankélévitch, un momento non solo di confronto con quella che sarà poi l'eredità della sua riflessione sul tempo, ma anche, di conseguenza, di costruzione della sua filosofia. Si cominciano a distinguere più o meno nettamente, già dal '31 alcuni degli spunti dottrinali che risulteranno fondamentali (ma anche fondanti il pensiero jankélévitchiano sulla temporalità) e che ritorneranno in maniera più o meno esplicita nei suoi testi successivi.

Procedendo per gradi, ritengo sia utile partire proprio dalla monografia, in cui si vedono più nettamente le convergenze filosofiche tra i due pensatori. Qui

---

osseux (moi qui le croyais grand), paraissant bien ses 65 ans, avec des yeux bleus tout qu'il fixe dans le vague lorsqu'il parle. Sa parole est lente (déformation universitaire!), mais très simple et sans apprêts, malgré quelques images étonnantes qui, fusant dans la conversation avec une brusque impertinence, rappellent à l'auditeur que c'est Bergson qui'il écoute.(…) Bergson m'a dit encore, comme tu peux le croire, mille choses intéressante, dont le récit mériterait peut-être mieux qu'une carte-lettre». (Vladimir Jankélévitch, *Une vie en toutes lettres : lettres à Louis Beauduc, 1923-1980,* Editions Liana Levi, Paris 1995, pp. 81-82).

[4] V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, Alcan, Paris, 2a ed., Paris, Presses universitaires de France, 1959, tr. it. di Giuliano Sansonetti, *Henri Bergson*, Brescia, Morcellania, 1991.

[5] *Id., Deux philosophes de la vie: Bergson, Guyau*, in «Revue philosophique de la France et de l'Etranger», 1924 (49), 2, poi in *Premières et Dernières pages*, cit., pp. 13-62.

[6] *Id., Prolégomènes au bergsonisme,* in «Revue de Métaphysique et de Morale», 1928 (35), 4, pp. 437-490.

[7] *Id., Bergsonisme et biologie,* in «Revue de Métaphysique et de Morale», 1929 (34) 1, pp. 253-265, poi in *Premières et Dernières pages*, cit., pp. 64-76.

Jankélévitch dedica un paragrafo specifico alla questione del divenire nel capitolo dedicato alla libertà:

> L'uomo è un non so che di quasi inesistente e di equivoco che non soltanto è nel divenire, ma è lui stesso un divenire incarnato che è tutt'intero durata, che è una temporalità ambulante! Né è né non è: dunque diviene…*ouk estin,* dice Aristotele del tempo […]. Non è ciò che è, ed è ciò che non è; non è più e non è ancora, poiché lo stesso diviene sempre altro per alterazione continua.[8]

Da Bergson, Jankélévitch prende senza dubbio la teoria secondo cui *l'uomo è tutt'uno col divenire,* che è insomma profondamente temporale, anzi che è «l'uomo stesso ad essere tempo»,[9] poiché soggetto *al* cambiamento e soggetto *del* cambiamento, sottoposto ad una trasformazione incessante basata su una dialettica che, proprio attraverso – e *grazie a* – l'alterazione, si sottrae all'alternativa, non nel senso che elimina in modo netto la possibilità del contrasto, ma nel senso che questo elemento non appare un *impedimento* al – anzi è piuttosto uno *strumento* per il – divenire stesso. Le identità, i predicati definitivi, le antinomie, non *durano* in un dominio temporale che è continuo mutamento e che obbliga ad una fluidificazione della spigolosità delle contraddizioni, liquidando il principio del terzo escluso a favore della necessità improcrastinabile di *un'alternanza* tra il *Prima* e il *Poi*, pena il collasso temporale.[10]

La vita si presenta alla coscienza come una complessità eterogenea e quest'ultima, a sua volta, risulta essere «lo spettacolo di un'identità ricca e varia»[11] per cui il rapporto tra *coscienza* e *durata* è di tipo equivalente, non potendosi

---

[8] *Henri Bergson,* cit., p. 54.

[9] «Ora l'uomo non è soltanto 'temporale' nel senso che la temporalità sarebbe l'aggettivo qualificativo della sua sostanza: è l'uomo stesso ad essere il tempo stesso e nient'altro che il tempo, ad essere l'ipseità del tempo. […] Il tempo è consustanziale a ogni spessore dell'essere, o meglio è la sola essenza di un essere di cui tutta l'essenza sta nel cambiare! È dunque l'essere tutt'intero, fino alla sua radice e alla sua ipseità, ad essere trascinato nel movimento del divenire. In altri termini: l'essere non ha altro modo d'essere che divenire, ossia d'essere proprio non essendo, d'essere un Già-più o un Non-ancora». (Ivi, pp. 53 – 54).

[10] Ivi, pp. 54 – 55.

[11] Ivi, p. 55.

presupporre l'esistenza di una durata extra-coscienziale,[12] ovverosia di una temporalità *reale* (che pertiene al dominio empirico, cioè concreto) per il mondo, poiché non può esserci durata al di là di una coscienza *che (la) pensa*.[13]

Quando si parla di coscienza, in entrambi gli autori, occorre sempre sottolineare che essa contiene *di norma* un rinvio al concetto di *tempo*, includendo in esso concetto la distinzione tra *tempo* e *divenire* in relazione alla *durata*, che sia Bergson che Jankélévitch pongono in evidenza e mantengono costantemente.

---

[12] Bergson sostiene, a proposito della durata impersonale, che essa non è che un prodotto della coscienza che ragionerebbe estendendo ciò che immediatamente percepisce (la durata) – poiché è subito alla sua portata – al mondo esterno: «Gradualmente, estendiamo questa durata all'insieme del mondo materiale […]. Nasce così l'idea di una Durata dell'universo, ossia di una coscienza impersonale, una sorta di legame sia tra tutte le coscienze individuali sia anche tra le coscienze e il resto della natura.» (Henri Bergson, *Durée et simultanéité*, Presses Universitaire de France, Paris 1972 (1a ed. Felix Alcan, Paris, 1931), tr. it. Fabio Polidori, *Durata e simultaneità*, R. Cortina Editore, Milano, 2004, p. 46). Presa in maniera *assoluta* (nel senso letterale, quindi *sciolta da ogni legame con l'esterno*) la durata per Bergson sarebbe «quanto troviamo nel profondo di noi stessi, quando guardiamo noi stessi, quando ci lasciamo vivere dalla vita cosciente, dalla vita interiore». (H. Bergson, *Storia dell'idea di tempo : corso al Collège de France 1902-1903,* tr. e a cura di Simone Guidi, Mimesis, Milano, 2019, p. 130). La coscienza, invece, in maniera assoluta, è considerata nella teoria bergsoniana «l'oblio della maggior parte di sé, è l'attenzione fissata su di un punto e fissata con tanta intensità che venga a convergere su quel punto solo ciò che è utile in senso pratico riguardo al momento presente. Il resto permane nell'oscurità». (Ivi, p. 270).

[13] «Cos'è questa continuità? Quella di un flusso o di un passaggio, ma di un flusso e di un passaggio che bastano a se stessi, poiché il flusso non implica una cosa che scorre e il passaggio non presuppone degli stati attraverso i quali si passa: la *cosa* e lo *stato* sono solamente delle istantanee prese artificialmente sulla transizione; e questa transizione, l'unica a essere sperimentata naturalmente, è la durata stessa […]. Una melodia che ascoltiamo a occhi chiusi, pensando solo a essa, viene quasi a coincidere con questo tempo che è la fluidità stessa della nostra vita interiore; ma ha ancora troppe qualità, è ancora troppo determinata, e bisognerebbe dapprima cancellare la differenza tra i suoni, poi abolire i caratteri distintivi del suono stesso, trattenere di esso solo la continuazione di ciò che precede in ciò che segue e la transizione ininterrotta, molteplicità senza divisibilità e successione senza separazione, per ritrovare infine il tempo fondamentale. Questa è la durata immediatamente percepita, senza la quale non avremmo alcuna idea del tempo». (*Durata e simultaneità*, cit., p. 45). Bergson utilizza un altro esempio per indicare la durata (o meglio la percezione del tempo che passa): «È il semplice fatto che, se lascio cadere un pezzetto di zucchero in un bicchiere d'acqua, per assumere dell'acqua zuccherata, occorre che io attenda un certo tempo perché si sciolga lo zucchero». (H. Bergson, *Storia dell'idea di tempo*, cit., pp. 328 – 329). Si veda anche, a proposito del rapporto tra durata e coscienza, Paul Valery e la sua "Variazione allo zucchero": «Il Signor P., uomo riflessivo, girava il *suo* zucchero nel *suo* caffè. Assorto, girava e premeva, premeva e girava, e prolungava questa operazione al di là di ogni necessità, perché tutto lo zucchero era ormai sciolto. Ma il sistema vivente "Signor P." non poteva più assolutamente fermare il suo gesto: era catturato dall'infinito; ogni atto locale è di per sé periodico e si riproduce all'infinito; come si vede dal dondolio di una gamba accavallata all'altra. L'atto, che non serviva più a nulla nella faccenda del caffè zuccherato, aveva forse la sua utilità in un'altra serie di cause. Succedeva vagamente al Signor P. che quella ripetizione monotona assorbisse qualcosa, assimilabile a una durata, e facilitasse così una certa modificazione che avveniva in lui.» (P. Valéry, *Cattivi pensieri*, Adelphi, Milano 2007, p. 112).

Com'è stato opportunamente precisato da un interprete del pensiero bergsoniano:

> Il *tempo* è altra cosa dal *divenire* per quanto lo presupponga. Esso, infatti, non ha senso senza il divenire: si adagia sul mutamento reale, o meglio è proprio l'adagiarsi di una struttura sul divenire. Per questo, mentre il divenire ha solo l'aspetto temporale che tutti gli riconosciamo, e cioè il *passare*, il tempo, accanto a questo, possiede anche un aspetto strutturale, che garantisce la *successione*. Noi affermiamo che l'idea bergsoniana di durata non vada intesa come un concetto di tempo, ma di divenire. Operare la distinzione preliminare tra tempo e divenire ci permette di riconoscere la durata come divenire, cosa evidente e che nessuno ha mai potuto mettere in discussione, ma anche di evitare il passaggio ingiustificato dalla durata al tempo attraverso il divenire.[14]

Il *divenire* è da intendersi come l'*essenza* del tempo,[15] il suo aspetto *qualitativo*, ciò mediante cui il tempo è ciò che è, la sua qualificazione primaria, e ciò per cui è possibile parlare di tempo in termini di *durata*, ovverosia *fluire continuo*; il *tempo*, invece, si completa (rispetto al divenire) nella strutturazione della consequenzialità, nella forma (*quantitativa*) data dalla dinamica che si instaura, dal punto di vista evenemenziale, tra un episodio considerato (dalla coscienza) come *precedente* e uno come *successivo*.

Tuttavia se è possibile parlare di successione a livello temporale, è perché c'è una coscienza che percepisce la successione:[16] parlare di tempo come *ciò che dura*,

---

[14] Massimo Pulpito, *Temps/durée, Teoria del divenire e concezione del tempo unico nel pensiero di Henri Bergson*, in «I castelli di Yale», III, 3, pp. 99- 115, p. 100.

[15] Bergson a proposito del tempo nel suo corso al Collège de France sostiene che sia «lo stato di una cosa che è e non è, che è questo e non è questo, poiché, nello stesso tempo, è quello. Il passaggio di qualcosa che è e non è. A dire il vero, non si tratta di una cosa. Dal momento che, se si parla di una cosa, la si fissa». (H. Bergson, *Storia dell'idea di tempo*, cit., p. 147).

[16] «Tutti saranno infatti d'accordo sul fatto che non si può concepire il tempo senza un prima e un dopo: il tempo è successione. Ora, abbiamo dimostrato che là dove non c'è un qualche elemento di memoria, un qualche elemento di coscienza, reale o virtuale, costatato o immaginato, effettivamente presente o idealmente introdotto, non si può avere un prima e un dopo: c'è l'uno *oppure* l'altro, non ci sono tutti e due; e per fare il tempo c'è bisogno di entrambi». (H. Bergson, *Durata e simultaneità*, cit., p. 64 – 65).

quindi, equivale a parlare di coscienza, ogni coscienza ha una durata, anzi ogni coscienza *è*, in qualche modo, una durata, singolare e personalissima, e una specifica modalità di percezione di *quella* durata che è la *durata reale*.[17]

Per quanto Jankélévitch non lo dica esplicitamente, si insinua nel suo discorso la distinzione bergsoniana tra *durata reale* e *tempo spazializzato*; nel primo caso si tratta della durata a livello coscienziale (il tempo *oggetto-soggetto* della coscienza), per la cui descrizione Bergson, in più luoghi testuali, utilizza l'immagine della melodia:

> Ascoltiamo una melodia e lasciamoci cullare da essa: non abbiamo forse la sensazione chiara di un movimento non vincolato a un mobile, di un mutamento senza niente che muti? Questo mutamento basta a se stesso, è la cosa stessa. E per quanto assorba un certo tempo, è indivisibile: se la melodia si arrestasse più presto, non sarebbe più la stessa massa sonora; sarebbe un'altra, ugualmente indivisibile. Senza dubbio abbiamo una tendenza a dividerla e a rappresentarci, anziché la continuità ininterrotta della melodia, una giustapposizione di note distinte.[18]

---

[17] «Ciascuno di noi possiede una durata (poiché durata = coscienza), e di conseguenza ciascuno si considera a buon diritto come "referente" all'interno di questo piano privilegiato […]». (V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, cit., p. 70). Bergson è molto chiaro sul rapporto identitario tra coscienza e durata: «Noi vogliamo stabilire che non si può parlare di una realtà che dura senza introdurvi la coscienza». (H. Bergson, *Durata e simultaneità*, cit., p. 48).

[18] Bergson continua dando la giustificazione di questo comportamento che ha l'uomo dinnanzi a qualcosa di apparentemente indivisibile come una melodia: «Ma perché? Perché pensiamo alla serie discontinua di sforzi che faremmo per ricomporre approssimativamente il suono udito cantando noi stessi, e anche perché la nostra percezione uditiva ha preso l'abitudine di impregnarsi di immagini visive. Ascoltiamo allora la melodia attraverso la visione che ne avrebbe un direttore d'orchestra guardando la sua partitura. Ci rappresentiamo delle note giustapposte a delle note su di un foglio di carta immaginario. Pensiamo alla tastiera sulla quale si suona, all'archetto che va e viene, al musicista e al suo ruolo a fianco degli altri. Facciamo astrazione da queste immagini spaziali: resta il mutamento puro, bastante a se stesso, in nessun modo diviso, in nessun modo vincolato a una "cosa" che cambia». (H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, Presse universitaire de France, Paris, 1938, tr. it Francesca Sforza, *Pensiero e movimento*, Bompiani, Milano 2010). In un altro testo Bergson riprende sempre la stessa immagine della melodia per spiegare la durata interna alla coscienza: «Se provate ad ascoltare la melodia con gli occhi chiusi, pensando solo a essa, senza giustapporre su un foglio o su una tastiera immaginaria le note da ritenere l'una in funzione dell'altra – le quali si ridurrebbero in tal modo a diventare simultanee rinunciando alla loro fluidità continua nel tempo per congelarsi nello spazio – la melodia, o quella parte di melodia che avrete collocato nella durata pura, la riscoprirete indivisa e indivisibile. E la nostra durata interiore, considerata dal primo all'ultimo momento della nostra vita cosciente, è qualcosa di simile a questa melodia». (H. Bergson, *Durata e simultaneità*, cit., p. 49).

L'immagine della melodia si presta in effetti molto bene a descrivere lo scorrere continuo del tempo, a "rappresentarne" la fluidità: una linea melodica che si dipana nel tempo per tutta la sua durata dà all'ascoltatore la sensazione di un *unicum* indissolubile, così come il susseguirsi degli stati di coscienza, quando non puntualizzati dall'Io-cosciente, risulta essere una materia organica, indivisa e indivisibile. Lo spezzettamento, la differenziazione, che l'Io pratica all'interno del suo ambito coscienziale (dominio temporale per eccellenza) è equiparato al gesto di chi cerca di rappresentarsi qualcosa che (come la musica) quando la si ode ricade solo sotto l'egida dell'udito e non della vista (come potrebbe essere, al contrario, il movimento di un oggetto nello spazio).

Sulla profonda diversità tra spazio e tempo, sia Bergson che Jankélévitch costruiscono il loro intero discorso filosofico: nel primo caso si parla di *successione*, nel secondo di *simultaneità*, così come nel primo caso è prevista la possibilità di ritornare al punto dal quale si è mossi e ripercorrere così i propri passi, nel secondo invece vige la dura legge dell'*irreversibilità* che impedisce di rivivere i momenti trascorsi.[19] Per comprendere cosa c'entri qui la distinzione, abbastanza immediata e intuitiva, di spazio e tempo bisogna riprendere l'immagine della melodia e legarla alla necessità antropologica di fare in modo che tutto ciò che *accade* all'uomo sia in qualche modo simboleggiato, *rappresentato*,[20] che cada sotto il dominio della vista: è così che introducendo le coordinate spaziali in un circolo temporale, come pure scrivendo su un foglio, una dopo l'altra, le note che compongono una melodia, esteriorizzando cioè quel *groviglio coscienziale* che è

[19] Vladimir Jankélévitch affascinato da questa peculiarità temporale arriverà a dedicargli un testo che a breve analizzerò (*L'irréversible et la nostalgie*, Flammarion, Paris 2010). «Se percorro con gli occhi una strada tracciata sulla carta, nulla, mi impedisce di invertire il cammino e di cercare se, in qualche punto, essa si biforchi. Ma il tempo non è una linea che può essere ripercorsa.» (H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Presse universitaire de France, Paris, 1970, tr. it. Federica Sossi, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Cortina, Milano, 2002, p. 116). «Così, nella coscienza, troviamo stati che si succedono senza distinguersi; e, nello spazio, simultaneità che, senza succedersi, si distinguono, nel senso che, quando appare una, l'altra non c'è più». (Ivi, p. 144).

[20] In effetti, la durata, così come la intende Bergson, è sempre refrattaria ad ogni tipo di rappresentazione concettuale, la si può rendere "rappresentabile" solo esteriorizzandola (H. Bergson, *Storia dell'idea di tempo*, cit., p. 127).

tutto durata, *tutto tempo*, lo si spazializza, in modo da analizzarlo, da averne una *lettura*, una *narrazione*, più o meno condivisibile ma comunque comprensibile universalmente, perché ha finalmente una *forma*.

Per l'uomo che *vive*, insomma, non esiste che *presente* (un *presente che dura*), per l'uomo che *pensa* (al)la vita esistono anche il *passato* e il *futuro*.[21] Quando si parla di misurazione del (*proprio*) tempo è perché lo si è *convertito* in spazio,[22] il tempo è diventato un *concetto bastardo*, perché vi si sono introdotte le leggi convenzionali che valgono per lo spazio, quelle del movimento (cosa che, a detta di Bergson, l'uomo farebbe senza nemmeno accorgersene, quasi *istintivamente*):[23] da qui la nozione di *tempo spazializzato*, di cui si serve, a scopo pratico, il sapere scientifico.

Nel caso della coscienza invece l'introduzione delle regole proprie dello spazio comporta non solo l'immissione del discontinuo nel continuo, ma anche un trasferimento del complesso *bagaglio coscienziale* dall'alveo *personale-intimo* a quello *impersonale-esterno*:[24] la coscienza appare al suo stesso Io come *qualcosa d'altro da sé*. L'interesse dell'uomo è rivolto infatti non tanto al «ronzio ininterrotto della vita profonda»[25] quanto piuttosto all'istituzione di un tempo all'interno del quale riesce agevolmente a porsi o ad agire avendo coordinate ben precise di riferimento, un tempo che risponda *alla* calendarizzazione, *alla* metronomizzazione e *alla* misurabilità ma che risponda anche *del* movimento-mutamento.[26]

---

[21] «Allo stesso modo, la melodia, percepita come indivisibile, costituisce dall'inizio alla fine, se si vuole estendere il senso della parola, un perpetuo presente, là dove la perpetuità non ha niente in comune con l'immutabilità, né l'indivisibilità con l'istantaneità. Si tratta di un *presente che dura*.» (H. Bergson, *pensiero e movimento*, cit., p. 143, il corsivo è mio). Cfr. anche Ivi, p. 141.

[22] *Durata e simultaneità*, p. 49, pp. 51 – 52 e p. 62.

[23] Ivi, p. 54.

[24] *Saggio sui dati immediati della coscienza*, cit., p. 105.

[25] *Pensiero e movimento*, cit., p. 140.

[26] Nella sua monografia Jankélévitch scrive: «Il tempo è un'astrazione del movimento, della *kinesis*… È il movimento nello spazio a creare il tempo nella coscienza umana. Senza movimento, niente tempo. […] il movimento è il contrario, l'intermediario grazie al quale la durata diventa misurabile, ossia ostensiva. (V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, cit., p. 74).

Ciò che importa a Jankélévitch, in questa parte della sua monografia dedicata al divenire in Bergson, è anzitutto sottolineare che ogni partizione all'interno della coscienza non è che un'opera artificiosa dell'intelligenza pratica e che l'uomo ritrova senso nelle divisioni temporali solo perché il senso è *monisticamente* presente nel divenire temporale, nella durata reale, e perché i tagli che opera, danno ragione dell'uniformità da cui derivano.[27]

Il discorso jankélévitchiano sul tempo mi sembra qui tutto funzionale – da un lato – alla dimostrazione che l'esperienza della durata non può che essere *drammatica*, proprio per il suo carattere di irreversibilità per cui, quando la si spazializza, riduce la vita ad una serie di avvenimenti *assolutamente* anteriori (conosciuti) e *assolutamente* posteriori (inconoscibili): «il tragico – scrive Jankélévitch – è che la durata non può esprimersi senza perire».[28]

D'altro canto i riferimenti teorici sul tempo in Bergson risultano propedeutici all'esplicazione della dottrina secondo cui l'uomo proprio perché *naturalmente* – ed *essenzialmente*, aggiungerei – temporale, sia anche *naturalmente* libero, immerso *dalla testa ai piedi* nella *libertà diveniente* e nel *libero divenire*. La libertà dell'uomo è nella sua capacità decisionale, nel *volere*, ma volere *innocentemente*, essendo il volere ancor più semplice e spontaneo di respirare o dormire,[29] perché connaturato alla natura umana. Questa *semplicità* del vivere ci invita alla *Serietà* e alla *Gioia:* la prima è la riduzione all'essenzialità della decisione, mentre la seconda, caratterizzante l'*ottimismo bergsoniano* – nella lettura che ne dà Jankélévitch –, scaturisce dalla presa di coscienza che l'uomo abita il tempo, che il tempo è la sua dimora, la sua patria, e la temporalità non è una colpa da espiare bensì un miracolo che si riproduce ad ogni istante; l'*uomo nella durata* non è più un nomade nel divenire eracliteo, nel continuo trapassare delle forme, ma si

[27] «Lo spezzettamento ritorna all'unità, ma perché in fondo non l'ha mai abbandonata, perché il suo "plurale" non è un vero plurale.» (Ivi, pag. 57).
[28] Ivi, p. 65.
[29] «Voler volere non è più semplice che respirare, addormentarsi o esistere». (Ivi p. 306). Bergson teorizza il legame profondissimo tra coscienza e libertà (H. Bergson, *Storia dell'idea di tempo*, cit., pp. 310 – 311).

riconosce profondamente radicato, insediato, nell'esistenza temporale e riscopre così la gioia dell'immanenza.

Bergson appare dunque, per Jankélévitch, come colui che ha saputo recuperare il posto dell'uomo nel tempo, superando il tragicismo esistenziale al quale la metafisica lo aveva condannato.[30] La filosofia *atragica* bergsoniana è la vittoria contro il pessimismo, è il riscatto della *creatura-anfibia*, è l'apertura alla metaempiria attraverso l'empiria; se l'intuizione umana è la chiave d'accesso alla conoscenza del reale è perché l'uomo (*creatura naturata*) non è slegato dal proprio mondo (*natura naturante*) e tuttavia ad ogni istante lo trascende, divenendo non solo *altro* da questo, ma anche *altro* da sé. Lo slancio vitale, l'intuizione, la coscienza, sono, nel destino dell'*essere*, che *è vivere nel tempo*, la cifra del "di Più", la quale supera l'immanentismo, perché ritrova nel Quasi-Nulla dell'istante, l'eternità intemporale, una specie di *presente eterno* mai saturo di vita; come l'amore, fa notare Jankélévitch, non si accontenta mai, non è mai sazio o appagato, ma pretende infinitamente altro senza pensare sia troppo, così l'esistenza esige non il mobilismo ma il continuo mutamento, non la tragicità ma la gioia, non l'indolenza ma lo slancio.

La filosofia positiva, la filosofia dell'immediato, la filosofia del Sì, si inverano nell'affrancamento dell'intervallo dalle ipoteche del dramma esistenziale, perché solo l'istante acuminato è sorgente di *laetitia* e liberazione per l'uomo che si volge, *tutt'intero*, all'avvenire. Libertà e tempo sono tutt'uno, e rappresentano l'*humus* da cui si genera e si rigenera l'uomo, sono *l'atmosfera* in cui vive e di cui è profondamente intriso:[31] «Di fatto l'uomo è la libertà stessa, com'è il tempo in persona: *tempum ipsum, libertas ipsa*».[32] Libertà e tempo, insomma, si

[30] Jankélévitch scrive a tal proposito: «L'uomo del tempo non deve espiare la sua temporalità come un peccato; se la coscienza catara non intravvede la beatitudine che come un passato nostalgico o un avvenire soprannaturale, ossia come l'infelice speranza promessa alle coscienze sradicate, l'uomo della durata, per parte sua, trova la gioia sul posto, nell'immanenza stessa e nell'appassionante presente del suo *quaggiù* storico». (V. Jankélévitch, *H. Bergson*, cit., p. 311)

[31] Ivi p. 98: «L'uomo è immerso nella libertà come è immerso, dalla testa ai piedi, nel divenire; *in ea vivimus et movemur et sumus*; la libertà è il suo ambiente vitale».

[32] Ivi, p. 365.

concretizzano nella figura umana perché l'uomo è libero fintanto che diviene nel tempo e diviene nel tempo fintanto che è libero.

Appare chiaro che non ci si riferisce qui a un *essere compiuto*, ma a un *essere* che sta continuamente *per porsi come essere* (*en train d'être*): «"Io non descrivo l'essere, descrivo il passaggio"»[33] – scrive, a ragione, Jankélévitch citando Montaigne. E il tempo, come traspare dalla monografia, visto nel suo dinamismo, viene qualitativamente riempito e avvalorato dalle scelte personali, dagli sforzi soggettivi, dall'impazienza, dall'attesa, dalle scelte compiute dall'uomo che si mette in gioco, senza riserve, proprio come l'attore è interno al dramma che recita fino quasi a coincidervi: ogni azione, ogni parola, dà testimonianza della persona *tutta intera*.

Le caratteristiche del tempo teorizzate da Bergson e fin qui rilevate da Jankélévitch nella sua monografia, diventeranno i capisaldi della propria filosofia. Bergson sarà sempre, nei testi jankélévitchiani, la *figura sullo sfondo*, una presenza latente: numerose sono le testimonianze della profonda ammirazione che nutriva verso il suo pensiero, considerato di una straordinaria attualità: *une philosophie d'avant-garde*.[34] Se si potesse in una frase racchiudere il rapporto che il giovane Jankélévitch ebbe con il Maestro, con poca difficoltà si sceglierebbe «avec l'âme tout entière»,un'espressione mutuata da Bergson stesso (a sua volta ripresa da Platone[35]) e utilizzata come titolo dell'appendice alla monografia, che sta ad

---

[33] Ivi, p. 69.

[34] V. Jankélévitch, *Quelle est la valeur de la pensée bergsonienne*, «Arts-spectacles», entretien avec F. Reiss, 27 mai 1959, in *Premières et Dernières pages*, cit., pp. 85-87. Per il decimo anniversario della morte di Bergson, nel 1951, Jankélévitch onora la filosofia bergsoniana con il saggio Henri Bergson (in «Revue de métaphysique et de morale», 1951, 56, 1, p. 1-3, ora in *Premières et Dernières pages*, cit., pp. 79-81). Qualche anno dopo dedica un altro saggio a Bergson che confluirà (insieme ad altri articoli sempre sulla filosofia bergsoniana) nella versione completa della monografia del 1959: si tratta di *"N'écoutez pas se qu'ils disent, regardez ce qu'ils font"*, «Revue de métaphysique et de morale», 1959, 64, 2, p. 161-162, ora in *Premières et Dernières pages*, cit., pp. 82-84.). In occasione del ventesimo anno dalla morte di Bergson, Jankélévitch scrive invece un altro saggio: *Hommage solennel à Henri Bergson*, in «Bulletin de la Société française de philosophie, 1960, ora in *Premières et Dernières pages*, cit., pp. 88-96.

[35] «Dans le troisième chapitre de *l'Essai sur les données immédiates*, Bergson déclare, citant Platon, que l'acte libre doit être accompli avec l'âme totale : ξὺν ὅλη τῇ ψυχῇ. Ces mots célèbres apparaissent deux fois dans *La République*, au livre IV et surtout au livre VII, qui l'applique à la conversion des prisonniers de la caverne. 'Avec l'âme tout entière' veut dire en réalité trois choses : d'une part, qu'il ne faut pas tourner

indicare una *seria epistrofè* del pensiero: il filosofo era ben conscio che aderire al bergsonismo implicasse la partecipazione dell'*anima tutta intera,* la trasformazione totale del proprio cuore in uno *puro, semplice, trasparente e indiviso come il cristallo*,[36] un rinnovamento interiore, coraggioso, che solo può derivare dalla riforma violenta e radicale delle nostre abitudini in materia di pensiero,[37] *un po' come amare, per la prima volta*.[38] Si tratta di un mutamento che avviene in un istante, *magico*, che introduce la discontinuità, l'interruzione, la rottura, nel fluire continuo del tempo.[39]

Jankélévitch (ap)prende dalla filosofia di Bergson molto più della *teoria sul tempo*, e non è difficile riuscire a percepire qua e là, tra le sue parole, un'eco familiare, l'eco di colui che lo ha ispirato. Oltre alla duplicità temporale, cioè all'aspetto qualitativo e quantitativo del tempo (durata reale e tempo spazializzato), al fatto che l'uomo sia *essenzialmente* tempo e quindi *sostanzialmente* libero, si ritrovano la distinzione tra intuizione[40] (accesso alla

---

vers la lumière la tête seule, mais le corps tout entier ; et, pareillement, qu'il ne faut pas tourner vers la vérité une petite portion de l'âme tout entière. Et en deuxième lieu, ce qui revient un peu au même : il ne faut pas se tourner de quelques degrés, autrement dit d'un angle aigu, mais il faut faire demi-tour, ou volte-face et se détourner du tout au tout […]. Troisièmement, il ne suffit pas de se convertir pour rester ensuite planté comme un piquet, en criant bravo à ceux qui sortent, mais il faut le faire soi-même […]. Et d'abord la conversion elle-même, parce qu'elle s'accomplit avec l'âme tout entière, est un acte essentiellement *sérieux*.» (Ivi, p. 90).

[36] «un coeur pur, simple, transparent et indivis comme le cristal.» (*Ibidem*).

[37] «De fait, le bergsonisme n'est pas une philosophie comme les autres car il exige de nous, sinon la véritable initiation, du moins des modes d'approche particuliers. On sait que Bergson parlait d'une torsion du vouloir sur lui-même: cette torsion implique une réforme violente et radicale de nos habitudes, une interversion de la méthode conceptuelle et, en s'approcher, un coeur nouveau, et non pas un petit morceau de ce coeur, pas seulement une oreillette ou un ventricule, mais le coeur tout entier. Il fallait véritablement un coeur pur». (*Ibidem*).

[38] «Celui qui aime pour la première fois est à sa manière un inventeur et un improvisateur de génie». (*Ibidem*). Si veda anche *Henri Bergson*, cit., pp. 366 – 367 : «E così essere bergsoniani non sarà ridire *ciò che* Bergson ha detto ma fare *come* Bergson ha fatto, in tutta solitudine e in tutta innocenza. Colui che ripensa le grandi verità è colui che ama: ama come se fosse la prima volta che un uomo è innamorato, come se questa primavera fosse la prima primavera del mondo».

[39] *Premières et Dernières pages*, cit., p. 86.

[40] Mi sembra che l'intuizione bergsoniana sia ripresa quasi fedelmente da Jankélévitch, giacché Bergson intendeva per intuizione «una "simpatia intellettuale" […]. Occorre che, con uno sforzo di intuizione, cerchiamo di ricollocarci all'interno della cosa che vogliamo pensare. Anziché assumere, dall'esterno, prospettive su di essa, occorre che cerchiamo di simpatizzare intellettualmente con essa». (H. Bergson, *Storia dell'idea di tempo*, cit., p. 125). Questa consonanza tra i due filosofi francesi è messa in luce anche da I. De Montmollin: «Qu'il suffit toutefois pour l'instant de comprendre l'originalité de la position

metafisica)[41] e intelligenza (analitica),[42] cioè tra il modo di procedere, rispettivamente, della filosofia e quello della scienza, l'originarietà (e originalità) del volere rispetto all'atto, l'ambiguità del linguaggio, ma anche (di conseguenza) la necessità di considerare l'esistenza di qualcosa di "incomprensibile" che può essere solo *fatto* o *vissuto* (com'è il caso del tempo).[43]

Fin qui si è analizzata la lettura jankélévitchiana della dottrina temporale bergsoniana ma, per vedere come il pensiero di Bergson abbia influenzato quello di Jankélévitch, è necessario ora analizzare alcune delle sue opere più importanti. Scegliere un'opera, in particolare, in cui il tema del tempo occupi un posto predominante è pressocché impossibile, e non perché non ce ne siano di specifici in tal senso (si pensi ad esempio a *L'irréversible et la nostalgie*) ma perché – lo si sarà intuito – l'intera filosofia di Jankélévitch ha come base teoretica la concezione temporale (mutuata ovviamente da Bergson, ma anche da Schelling). È utile, a mio avviso, per poter avere un quadro chiaro e completo della tematica temporale, così come viene declinata nei testi di Jankélévitch, seguire l'intervista della Berlowitz la quale, essendo stata fatta nella fase ormai matura della filosofia jankélévitchiana, si presta bene alla mappatura della sua *teoria del tempo* e può servirci da *filo nel labirinto*. È indubbio che sia Bergson che Jankélévitch quando cercano di *dire qualcosa* sul tempo si trovano a dover fronteggiare un problema che ha a che fare, principalmente, con la coscienza: da un lato perché la coscienza – lo abbiamo visto – intrattiene con il tempo un rapporto identitario, basato sulla consustanzialità, e non un rapporto di *contenitore-contenuto* (dove la coscienza sarebbe questo *contenitore*, contenente il tempo), e dall'altro perché la coscienza

---

philosophique commune à Bergson et à Jankélévitch, qui est de sympathiser avec le réel, dans un esprit de simplicité, tout en ne perdant pas de vue la définition bergsonienne de l'intuition». (I. De Montmollin, *La philosophie de Vladimir Jankélévitch*, pp. 71 – 72).

[41] *Pensiero e movimento*, cit., p. 130.

[42] Ivi, pp. 99 – 119.

[43] «Vi sono delle cose che non sono fatte perché se ne parli, ma fatte perché le si faccia; queste cose, vicino alle quali la parola, espressione abortita e atrofizzata, espressione per ridere, sembra così miseramente fittizia, sono le più preziose e importanti della vita – il loro nome è: Amore, Poesia, Musica, Libertà» (V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, cit., p. 368). Si tratta di quelli che Jankélévitch definisce come "misconoscibili".

è portata per natura a voler conoscere il tempo (così come vuole conoscere se stessa). Prima ancora che parlare di un aspetto qualitativo e uno quantitativo a proposito del tempo, bisognerebbe, dunque, considerare l'esistenza di un *tempo-soggetto* (la coscienza-tempo) e un *tempo-oggetto* (la coscienza *del* tempo) – o piuttosto di nessuno dei due?

> Non si può né pesarlo, né toccarlo, né vederlo. D'altra parte questo oggetto così ambiguo, che non è un oggetto, non è neanche un soggetto. […] È nel tempo che io cerco ciò che il tempo è. O piuttosto (poiché la preposizione nel è ancora troppo spaziale è *temporalmente* che medito sul tempo. […] Oggetto *preveniente, inglobante,* oggetto evasivo, ribelle a ogni spazializzazione, oggetto deludente. Dunque oggetto che si fa «soggetto»! Io sono avviluppato nei lembi del tempo, in modo tale che l'atto col quale ne parlo è già nel tempo. […] Invece, *nel tempo,* il pensiero è necessariamente e continuativamente; o piuttosto, esso è integralmente temporale […].[44]

L'ambiguità del tempo è palese: oggetto inafferrabile ed evanescente per eccellenza, «carne della nostra carne»,[45] non solo è difficile da *com-prendere* perché sfugge alle categorizzazioni dell'intelletto, essendo sempre *prima* del pensiero stesso, ma risulta essere anche il tessuto stesso di ogni atto intellettivo. *Nel tempo* si ragiona *sul tempo* e ogni ragionamento necessita *di* tempo – «ci vuole tempo per pensare al tempo»[46] –: questo «inglobante universale»[47] aggroviglia l'uomo nei suoi stessi fili e lo rende incapace di conoscere la (*sua stessa*)

---

[44] V. Jankélévitch, *Da qualche parte nell'incompiuto*, cit., p. 18. Jankélévitch a proposito della possibilità di "pensare il tempo" riprende con precisione la teoria bergsoniana: «Per fingere di pensare il tempo, in effetti, devono essere immaginati mille espedienti, che sono per lo più espedienti spazializzanti forgiati dal linguaggio. Noi non pensiamo mai il tempo […]. Pertanto l'uomo non ha alcuna presa sul tempo, noi non possiamo fare altro che sostituire al tempo ciò che non è tempo, confonderlo con quei contabilizzatori sociali che sono gli orologi e i calendari, confonderlo con le cose che facciamo nel tempo, vale a dire con la storicità e con gli eventi che la riempiono». (Ivi, pp. 20 - 21).
[45] Ivi, p. 21.
[46] *Id*., *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien,* 2a ed. ampliata 1980, tr. it. di C. Bonadies, *Il non-so-che e il quasi-niente,* Einaudi, Torino 2011, p. 214.
[47] Ivi, p. 215.

temporalità senza che ci sia, ad ogni istante, un residuo inconoscibile di cui è parte integrante.

La simultaneità del *dentro-fuori* alimenta la fondamentale incompletezza gnoseologica: l'essere si pone al di là del tempo quando lo pensa, ma la sua non è che un'astrazione fittizia (funzionale al movimento alterante della coscienza) poiché il suo ragionamento è un *atto temporale*, è *impregnato* di tempo.[48] Il tempo diventa quindi il problema fondamentale della gnoseologia, ciò che rende fallace non solo ogni tipo di conoscenza sul tempo ma anche ogni tipo di conoscenza in generale. Prima di approfondire, però, la problematicità della conoscenza, mi preme qui concentrarmi sul rapporto tra coscienza e tempo, un legame che Jankélévitch eredita da Bergson ma che nella sua teoria si rafforza indissolubilmente e vien fuori nella maggior parte dei suoi testi. Il filosofo descrive l'uomo come affetto da una «malattia cronica», come «malato di tempo»,[49] e non solo perché dalla nascita deve *avere a che fare col tempo che scorre*, ma anche perché – lo abbiamo visto – la sua coscienza è portata per natura a voler uscire *fuori dal tempo*.

Che sia per attitudine o per mania del controllo, il "problema tempo" è posto continuamente dalla coscienza, anzi è il tempo stesso che, per la sua primaria qualità, ovvero l'irreversibilità, la costringe a questo accanimento intellettivo, rinnovato a ogni istante: difatti, l'uomo ha bisogno di continue conferme di ciò che non gli è evidente in maniera immediata, e nulla, in fondo, gli è meno evidente e più fugace del *tempo che sta vivendo*.[50]

> L'irréversible n'est pas un caractère du temps parmi d'autres caractères, il est la temporalité même du temps ; et le verbe «être» est pris ici au sens «ontologique» et non pas au sens copulatif : c'est-à-dire que l'irréversible

[48] «L'uomo è integralmente temporale, le sue rughe, i suoi tessuti, il suo sistema nervoso sono nel tempo, ma non solo: anche i suoi pensieri sul tempo sono a loro volta temporali! O meglio: è l'uomo nella sua totalità a essere il tempo incarnato, un tempo su due gambe, che va, che viene, e che muore.» (V. Jankélévitch, *Da qualche parte nell'incompiuto*, cit., p. 21).
[49] Ivi, p. 22.
[50] *Ibidem*.

> définit le tout et l'essence de la temporalité, et la temporalité seule ; en d'autres termes il n'y a pas de temporalité qui ne soit irréversible, et pas d'irréversibilité pure qui ne soit temporelle.[51]

Se Bergson stabilisce che il divenire sia da considerarsi come la cifra della temporalità, Jankélévitch (pur concordando con lui sul fatto – e rimarcandolo più di una volta – che il divenire sia da intendersi come l'aspetto *qualificativo* e *qualitativo* del tempo) ne individua come caratteristica principale *l'irreversibilità*, una peculiarità che non resta semplice proprietà, quasi possa intendersi insomma come una sua caratteristica esteriore che la connota ma non la identifica, un mero attributo: l'irreversibilità nel discorso jankélévitchiano è *ontologicamente* l'essenza stessa – e la sostanza – del tempo.

Si potrebbe azzardare – semplificando la questione – che se Bergson si concentrava piuttosto sulla fluidità del tempo, sul fatto che esso sia percepito dalla coscienza come *mutamento continuo*, come un *presente che dura*, il filosofo vuole qui sottolineare invece la drammaticità che vive la coscienza nel percepire non solo che tutto sia sempre proiettato verso il futuro e che il tempo sfugga al suo controllo, ma anche che la coscienza è condannata a non poter *ri-percorrere*, la propria linea temporale, come, contrariamente, il corpo può ripercorrere, procedendo quindi a ritroso, i propri passi: niente può essere vissuto all'indietro ma solo in avanti.[52] Nel *campo del divenire* il cammino è necessariamente unidirezionale;[53] ma cosa comporta questo per la coscienza? Per l'evanescenza dell'oggetto in questione (cioè il divenire) è chiaro che non è possibile considerare l'esistenza di una *sopra-coscienza* (ovverosia di una coscienza che lo *com-prenda*), ma non è nemmeno possibile considerare l'esistenza di una *retro-coscienza*, perché per forza di cose la coscienza è destinata ad essere, rispetto all'evento, sempre *intempestiva*: non si può avere coscienza se non dell'*accaduto*.

---

[51] V. Jankélévitch, *L'irréversible et la nostalgie*, cit., p. 7.
[52] Ivi, p. 8.
[53] Ivi, p. 15 e segg. Jankélévitch concentra la differenza sostanziale tra spazio e tempo in due paragrafi centrali: *L'aller et retour dans l'espace* e *L'aller et retour dans le temps*.

La coscienza non solo è inglobata nel – senza poter però inglobare il – divenire ma va anche di pari passo *con* il divenire stesso, è *toujours en train de devenir*, quindi *toujours inachevée, comme le temps*.[54] L'irreversibilità del tempo è considerata da Jankélévitch non solo nella continuazione diveniente, cioè nel fatto che non è possibile *vivere all'indietro* la serie degli avvenimenti già successi, ma anche nell'istante: non ci sono che *prime-ultime volte*.

> Chaque fois, considérée non pas comme une station fixe dans l'espace, mais comme un événement ou une advenue historique, est absolument unique et dépareillée, et ceci jusqu'aux siècles des siècles ; chaque «fois» n'arrive qu'une seule fois dans toute l'infinité éternelle du temps, et pour cette raison nous la disons *semelfactive* ; chaque «fois» est à la fois première et dernière, et pour cette raison nous la disons *primultime*.[55]

Parlare di *primultime volte* significa considerare l'unicità di ogni momento, la sua *semelfattività*:[56] in effetti tutti gli attimi di cui è puntellato il divenire hanno delle caratteristiche ben precise e circostanziate e per questo non possono più essere ripetuti nelle stesse modalità con cui si sono inizialmente avvenuti: ogni evento nel tempo è paradossale identità di nascita e morte. A ben vedere, pur ripetendo una medesima azione, nello stesso lasso di tempo, nella stessa dinamica, si ha l'impressione di non potere fino in fondo rivivere, reiterare, quello stesso giorno (o istante), perché *qualcosa* sempre ci sfugge, qualcosa sulla quale né la nostra coscienza né il nostro corpo può avere presa: la *quoddità* del tempo, la forma pura, nuda e cruda, incircoscrivibile, impalpabile, della "passeità" del divenire, del

---

[54] Ivi, pp. 28 – 32.

[55] Ivi, p. 46.

[56] Il linguaggio jankélévitchiano è formato da termini spesso presi in prestito da altri autori, altre volte si tratta di neologismi, sempre ben "pensati". Non c'è, attualmente, un vocabolario jankélévitchiano, tuttavia è possibile trovare un glossario di termini coniati dal filosofo e che si ritrovano in più di un'occasione testuale, con l'aggiunta del significato generale (e che tuttavia cambia leggermente a seconda dello specifico contesto) e l'origine etimologica, alla fine dell'edizione italiana di *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien* (op. cit, pp. 437 e segg). «*Semelfattività, semelfattivo*, dal latino *semel* ("una volta sola": l'essere (ovvero ciò che è, esiste) una sola volta (Jankélévitch conia questi due termini per indicare la condizione di irripetibilità, l'essere assolutamente unico e insostituibile, di ogni esistenza)». (Ivi, p. 443).

già stato, ciò che rende immediatamente (e irrimediabilmente) *appena successo* tutto quello che succede.[57]

Chiarite le basi teoriche sull'irreversibilità del tempo, genericamente intesa, Jankélévitch entra nel vivo della questione, occupandosi in particolare del rapporto tra l'irreversibilità e la coscienza.

> Des quatre cas que nous allons énumérer : *l'irréversibilité absolument absolue*, l'*irréversibilité relativement absolue*, la *réversion* et *l'irréversibilité relative*, le quatrième seul, on le verra, répond à notre problème. La première irréversibilité est *absolument irréversible* et *absolument imprévisible* ; la seconde est *irréversible*, mais *prévisible* ; la troisième *réversible*, mais *imprévisible* ; la quatrième enfin *relativement irréversible* et *relativement imprévisible*. La conscience n'est ni *prospective* ni *rétrospective* dans le premier cas ; elle est seulement *prospective* dans le deuxième, et seulement *rétrospective* dans le troisième ; elle est relativement *pro-rétrospective* dans le quatrième : elle est l'un et l'autre et elle n'est ni l'un ni l'autre, les deux ensembles. Le quatrième cas, le seul réel, est donc essentiellement ambigu.[58]

Il giro di parole, tipico della scrittura jankélévitchiana, non deve trarre in inganno: dietro le sue circonvoluzioni semantiche, il soggetto è chiaramente la coscienza, messa a nudo nelle sue dinamiche in relazione al tempo, e considerata in diversi stadi/momenti del suo sviluppo interno. Il primo caso (quello dell'*irreversibile assolutamente irreversibile-imprevedibile*) è il grado 0 della coscienza, cioè l'incoscienza, la quale non si relaziona ancora né al proprio passato né al proprio futuro. Il secondo caso, astratto ma comunque possibile, (quello cioè dell'*irreversibile-prevedibile*) pertiene ad una coscienza che guarda avanti a sé ma non ha raggiunto una tale consapevolezza da poter essere totalmente conscia del proprio passato – «mais une conscience peut-elle être prévoyante quant elle n'a pas de mémoire?».[59] Il terzo caso (quello del *reversibile-imprevedibile*) è quello di

[57] V. Jankélévitch, *L'irréversible et la nostalgie*, cit., p. 57.
[58] Ivi, p. 61.
[59] Ivi, p. 63.

una coscienza che pur avendo memoria (ha una certa cognizione di sé e del suo passato) affronta senza consapevolezza il suo futuro, è sempre ritardataria, sempre spettatrice della propria vita e affronta ogni momento senza aspettarsi mai niente, senza avere alcuna prospettiva. L'ultimo caso è quello reale nel senso che è quello più attinente alla coscienza "propriamente detta" (quella che ha raggiunto un grado superiore di consapevolezza di sé e del mondo esterno): si tratta del grado *relativamente reversibile* e *relativamente imprevedibile* che descrive tutta l'ambiguità della posizione umana.

L'uomo che ha raggiunto uno stadio di coscienza "matura", aiutato dalla memoria, dall'abitudine e da un *sapere cumulativo*, fa tesoro del proprio passato, in modo tale da non farsi trovare totalmente sorpreso dagli avvenimenti. Tuttavia c'è sempre un margine di imprevedibilità che viene salvato, complice la fallacia della memoria e la novità offerta dalla dinamica alterativa del tempo.[60] La situazione della coscienza, in questo stadio, è esattamente intermedia tra la possibilità e l'impossibilità della previsione. Sarebbe di sicuro più a suo agio l'uomo se sapesse, fin nei minimi particolari, cosa sta per affrontare, quali insidie gli riserva la vita, a ogni passo: di certo non vivrebbe con un *senso di vuoto* costante, una mancanza, una incompletezza profonda.[61] È forse, questa, una nostalgia per ciò che ha perduto o per ciò che non avrà mai? E quali sono, nello specifico, le conseguenze a cui deve far fronte, a questo punto, la coscienza? Quali i *sentimenti* generati dalla tragicità dell'irreversibile?

[60] «L'homme est un être qui a les yeux par-devant et pour regarder en avant, les mains tournées vers l'avant pour prendre et pour toucher, des jambes pour marcher et aller de l'avant ; mais il est aussi capable de se retourner». (Ivi, p. 65).

[61] «Il manque je ne sais quoi, un presque-rien qui est tout ; il ne manque que l'essentiel ! Ce déficit impossible à localiser est le vide qui attire l'homme nostalgique : car l'homme est tenté de compléter, d'étoffer à l'infini les ombres de la réminiscence, et de revivre réellement le déjà-vécu. C'est le *re* de ce revivre qui est la folle chimère. Tout reparaît, rien ne reparaît. Rien ne disparaît, tout disparaît». (Ivi, p. 69).

Patico-patetico

> Le régime d'irréversibilité suscite en l'homme toutes sortes d'expériences et d'événements «pathiques». Mieux encore – l'irréversible est déjà en lui-même un sentiment, une situation sentie ou plutôt *res*sentie ; le «ressentiment de l'irréversible a pour marques distinguantes sa forte tonalité affective, son parfum et sa pénétrante saveur ; générateur de mélancolie, intensément qualifié, il s'exhale aussi bien d'une chanson que d'une odeur d'herbes brûlées. Au premier abord, et à condition de simplifier l'*ambiguïté* de la situation et l'*ambivalence* du pathos, toute cette «pathologie» se concentre autour d'un sentiment d'*impuissance* qui est le corrélat subjectif d'une impossibilité objective.

L'uomo è *fisiologicamente*, e quindi *paticamente* temporale, perché *patisce* il tempo, lo *soffre*, ne è *affetto* sin dalla nascita, come se fosse una *malattia cronica*, per di più incurabile:[62] è il passare dei minuti, delle ore, dei giorni, è il fatto che tutto ciò che vive non potrà mai più essergli restituito in termini di esperienza, non potrà mai più *riviverlo*, è questo attraversare il tempo, *toujours en avant*, ed esserne a sua volta attraversati, che produce in lui *eventi patici*, anzi è l'irreversibile stesso che, nella sua coscienza, si declina come *il patico*. Si tratta del *ri-sentimento* inteso non solo come stato d'animo o sensazione di sofferenza dovuta all'*irritabilità* della coscienza che percepisce il mutamento continuo, ma anche, letteralmente, come capacità di "ri-sentire" cioè di *sentire* in maniera reiterata e costante la fugacità del divenire, da parte della coscienza, disarmata e preda inerme dell'avvenire. L'*irreversibilità coscienziale* (cioè il *tempo patico*, avvertito dalla coscienza) è piuttosto una *tonalità emotiva*, non un colore specifico quindi, ma una *nuance*, un'atmosfera, una *Stimmung*, una *situazione* (non a caso l'uomo, per Jankélévitch, è *situato* nel tempo, nel senso che ne è abitato e lo abita), che si diffonde come un profumo, come uno *charme*. L'emozione che la percezione di questo divenire

[62] *Ibidem*.

irrevocabile genera nella coscienza è la *malinconia*, un misto di rassegnazione e tristezza alimentato dalla consapevolezza di essere totalmente impotente rispetto al proprio *passare*.[63] La *disperazione* e la *speranza* sono le modalità che la coscienza ha a disposizione per relazionarsi con l'irreversibilità: Jankélévitch distingue, a tal proposito, tre casi esemplificativi e cioè la *disperazione bilaterale*, la *speranza bilaterale* e la *speranza unilaterale.*

Nel primo caso ci si trova di fronte ad un pessimismo radicale, perché l'uomo dispera per ciò che ha perso ma la sua disperazione la rivolge anche verso un futuro incerto che presto diventerà un passato mai più afferrabile e ripetibile: l'unica tragedia che si rinnova è l'istante che fugge, ingiusto, inconcepibile. Il secondo caso, invece, concerne l'atteggiamento bilateralmente positivo proprio dell'ottimista che è aperto all'avvenire e che accetta di buon grado il trascorrere del tempo. Ma Jankélévitch sapeva bene che la speranza rivolta verso il passato è un'assurdità incomprensibile e contiene in sé una contraddizione data dal fatto che si può sperare solo in ciò che non è ancora avvenuto perché per il solo fatto che si tratta di un *già-accaduto*, non è più possibile averne speranza: non solo nulla potrebbe essere *di nuovo*, ma non potrebbe nemmeno essere *diversamente* (*autrement*) da com'è stato. Ecco perché il terzo caso (ancora una volta la terza opzione in Jankélévitch è quella più *ambigua* e *anfibolica*, cioè *misteriosa* e dalla *natura doppia*) ma proprio per questo è quella più realistica, e si avvicina maggiormente alla condizione naturale dell'uomo e all'atteggiamento della coscienza) amplifica la disparità tra il passato e il futuro: il disequilibrio sostanziale nella successione temporale dà luogo alla disperazione nei confronti dell'istante trascorso e alla speranza verso quello ancora *da venire*, fosse anche l'ultimo da poter vivere.[64] *Non si può mai sapere cosa accadra!*: sembra dirci Jankélévitch, e

[63] «Soit que l'homme pense à sa jeunesse perdue et au vieillissement sans remède, soit qu'il rêve d'un passé béni en général, l'irréversible est d'abord vécu comme une maladie incurable et un malheur irrémédiable. Rappelons-le ici : l'homme lutte contre un courant irrésistible qui l'entraîne et que nul n'a le pouvoir de remonter». (*Ibidem*).

[64] Ivi, p. 154 e segg. «Et mieux encore : un condamné à mort dont l'exécution est remise au lendemain peut espérer, tant qu'il n'est pas exécuté, un nouveau sursis ou un imprévisible contrordre ou une invraisemblable imprévisible contrordre ou une invraisemblable grâce, ou quelque autre prodigieux

questo non sempre significa che le cose debbano andare male. Ma per ciò che si è già verificato non resta che il *rammarico* (*le regret*), la desolazione della speranza, che è indicato dal filosofo come *l'organo-ostacolo della speranza* stessa, ciò che la rende possibile e allo stesso tempo ciò che la ostacola, e fa in modo sia impossibile da provare: *possibile* per *ciò che non è ancora* e *impossibile* per *ciò che non è più*.[65] Se «le regret est le sentiment spécifique exhalé par l'irréversible; mais l'irréversible, indirectement, se lit aussi dans l'espoir»[66] è perché, kierkegaardianamente, la vita va compresa guardando all'indietro ma vissuta sempre in avanti: è il rammarico che ci fa comprendere cosa si è perduto, è il fatto che ciò che si è perduto sia *irrimediabilmente* perduto; solo la speranza ci permette di non fermarci al nostro passato: l'amarezza di ciò che gli è già accaduto dà all'uomo la forza di progettare il proprio futuro; mentre la speranza è lo slancio fiducioso verso l'*imprevedibile*, il rammarico è effetto dell'impotenza davanti all'*irreparabile*.[67] Il passato, infatti, è il limite fisico e ideale alla nostra potenza, è un campo d'azione entro il quale l'uomo non può più agire, è un oggetto afferrabile dalla coscienza,[68] ma sul quale la volontà non ha più potere né può più manipolare.

Mi sembra chiaro che per Jankélévitch l'irreversibilità oltre ad essere la caratteristica primaria della temporalità è anche ciò che rende possibile la coscienza stessa: se il tempo non passasse, la coscienza non potrebbe *aver(ne) consapevolezza*, e quindi averne una qualche *cognizione-conoscenza di sé*, poiché la coscienza è sempre *retrospettiva*, è un retro-riferimento a qualcosa, ovvero sa sempre l'accaduto, e come si può essere coscienti dell'istante che si sta vivendo

---

hasard… Dieu sait tout ce qui peut survenir en vingt-quatre heures de délai ! tous les possibles qui arriveront pendant cette éternité d'un jour ! un tremblement de terre qui, détruisant la prison, permettra in extremis l'évasion du condamné !». (Ivi, p. 162).

[65] Ivi, p. 164 e segg.

[66] Ivi, p. 169.

[67] Ivi, p. 177. Sulla distinzione tra "ripetere" e "riprendere" cfr., S. Kierkegaard, *La ripetizione*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2008.

[68] «En fait il n'a conscience de sa propre jeunesse que parce qu'il a lui-même cessé d'être jeune ; et inversement le jeune n'est jeune ontiquement que parce qu'il n'a pas lui-même conscience de sa propre jeunesse : ce rôle-là revient normalement à des tiers.» (V. Jankélévitch, *L'irréversible et la nostalgie*, cit., p. 209).

mentre lo si sta vivendo? L'uomo che guarda all'indietro ha lo sguardo malinconico, *languido* e percepisce il tempo passato in tutta la sua *lentezza* («Surtout la langueur est liée à la lenteur ; la languer est elle-même cette lenteur!»):[69] è la coscienza che genera questa percezione, perché la memoria segue la lenta melodia dei ricordi e perché quel passato, a cui si è sempre fedeli e che ci appartiene prima ancora di averlo deciso, si staglia in un panorama così lontano da non poter essere che *ammirato* e *venerato*.[70]

Nella trattazione jankélévitchiana è possibile distinguere due categorie differenti di sentimenti generate da un lato dalla percezione dell'irreversibile (la caratteristica del divenire che lo rende impossibile da rivivere all'indietro) e dall'altro dalla percezione dell'irrevocabile (intesa come proprietà di ogni *fatto* di non poter più esser *dis-fatto*), ognuno con la propria *tonalità patica*: da una parte il *rammarico* è il polo affettivo della *malinconia* e della *nostalgia* alimentate dalla diffluenza e dall'evanescenza del tempo ma soprattutto dal *fantasma della perdita*;[71] d'altro canto il fulcro dei sentimenti è il *rimorso*: si tratta di stati affettivi caratterizzati dall'opacità e dalla pesantezza della coscienza, che sfociano nell'odio e nell'acuta disperazione.[72]

La distinzione, che si ripercuote a livello coscienziale, è in realtà una distinzione originaria perché deriva dalla differenza ontologica che esiste tra il modo di percepire l'*irreversibile* e l'*irrevocabile*, o meglio dalla distinzione che assumono queste due peculiarità temporali quando vengono considerate nella loro declinazione antropologica, cioè nell'intimità della nostra coscienza: l'irreversibile ci è *familiare*, perché è il senso stesso e il *tessuto* del divenire, inteso come successione di momenti nel tempo, *sentiti*, *nella* coscienza, come un fluire ineluttabile; mentre l'irrevocabile fa piuttosto leva sui singoli momenti e sulla loro

[69] Ivi, p. 220.
[70] «Comme le lointain pense à sa lointaine et s'installe les rythmes lents de l'absence, ainsi la conscience présente, évoquant le passé défunt, s'installe dans l'extrême lenteur de la fidélité et, pour finir, s'immobilise dans un culte.» (Ivi, p. 220).
[71] Ivi, p. 268.
[72] Ivi, p. 269.

discontinuità nella *gradazione cronica-cronologica*, *percepiti*, *da parte della* coscienza, come interruzioni del flusso. L'irrevocabile ha quindi a che fare con la posizione dell'uomo nel tempo, col *facere* umano che si scopre, a ogni istante, irreparabile.[73] In entrambi i casi si tratta della medesima caratteristica temporale ma cambia il punto di vista dal quale la si considera: l'irreversibile è un'irrevocabile che *si diffonde* lentamente nel tempo mentre l'irrevocabile è una specie di irreversibile considerato nel suo punto massimo di contrazione, cioè nella subitaneità dell'evento disparente occupata dalla decisione umana.[74]

L'uomo, infatti, deve fare i conti quotidianamente con gli effetti della propria scelta: la scelta può avvenire in un istante, ma gli effetti durano per sempre.

> On peut défaire la *chose faite*, mais non pas défaire le *fait d'avoir fait*, qui est indéfaisable ; on peut *annihiler* ou anéantir la chose, mais non point *nihiliser* son essence. Peut-être nous permettra-t-on de distinguer ici les deux terme *défait* et *infait*, celui-là qui exprime un renversement physique, celui-ci qui exprime la négation pure et simple de l'avoir-fait.[75]

Jankélévitch è chiaro in questo passaggio: sarebbe banale ridurre le conseguenze della libertà umana alla frase "ciò che è fatto, è fatto". Il filosofo sostiene infatti che per quanto si possa annullare, in qualche modo, *l'esito* di una decisione, non si può annullare *la decisione stessa*, non si può cancellare il secondo esatto in cui si è presa quella decisione, essa entra a far parte di un ordine ontologico-temporale, occupa cioè una parte del divenire che non può essere revocata dalla serie cronologica degli eventi. *Qualcosa* della nostra decisione resta, e cioè il *fatto di aver deciso*, un *quod* rimane legato al tempo, si eternizza, è *per sempre*: la nostra presenza nel mondo, in qualità di *abitanti del tempo*, per le nostre singole, personalissime *azioni* e *deliberazioni*, non sarà mai cancellata e l'ordine del divenire porterà comunque l'impronta del *nostro passare* con tutte le sue

[73] Ivi, p. 281.
[74] Ivi, p. 323.
[75] Ivi, p. 297.

necessarie conseguenze. La *cosa fatta* può essere *disfatta* se si agisce sul piano fisico, empirico, ma *l'aver fatto* non potrà mai più essere *nichilizzato* perché per farlo, non essendo una *cosa*, bisognerebbe agire sul piano metafisico e la coscienza non ne ha la possibilità – «la conscience ne défait rien d'autre que la chose faite ; quant à 'avoir-fait il reste, hélas ! indéfaisable».[76] L'irrevocabile è il prezzo che l'uomo deve pagare per la sua libertà.[77]

Ulisse o la nostalgia

Nel complesso panorama *patico-sentimentale* che si costituisce a livello coscienziale, essendo la coscienza *in preda al* tempo e *preda del* tempo, Jankélévitch dà un'attenzione particolare alla nostalgia, *co-protagonista* del testo, insieme all'irreversibile (come si legge chiaramente dal titolo).

Ma qual è la particolarità della nostalgia e perché ha questo ruolo predominante?

> La nostalgia si distingue dall'angoscia o dall'*ennui* su almeno un punto, per il fatto cioè di non essere un'"algia" completamente immotivata o totalmente indeterminata. Il suo "non so che" sa o intuisce qualcosa. Il suo dolore che non ha nulla di dolente non resta a lungo privo di un nome… È un'algia che può dire di cosa soffre, di cosa è male: è il male *del paese*; è essa stessa a dire la sua ragione determinante, e la dice nel suo complemento di specificazione: il "male del paese", *toska po rodine*. Ecco una *toska* che ha davvero l'aria di conoscere la causa della malattia! E se il male del paese localizza l'origine del languore, la nostalgia indica anche il rimedio, che si chiama ritorno, *nostos*. È, per così dire, a portata di mano. Per guarire, basta tornare a casa. Il ritorno è la medicina della nostalgia come l'aspirina lo è

[76] Ivi, p. 302.

[77] Nella filosofia jankélévitchiana ogni teoria formulata ha le sue implicazioni morali, compresa quella sul tempo: è il caso della questione dell'irrevocabile per la quale Jankélévitch fornisce un esempio che mi sembra essere significativo in tal senso. «Surtout il y a ceci qu'un crime a été commis ; et malgré l'habilité du maquillage et la minutie de la mise en scène, personne ne peut faire que le crime n'ait pas été commis. Cet 'avoir-commis', cette 'commission' oubliée n'ont certes pas laissé de traces visibles au sens physique du mot : ils sont bien plutôt l'invisible cicatrice de l'irrévocable que l'écoulement temporel a laissée subsister». (Ivi, p. 296).

dell'emicrania. Il nome di questo rimedio è per Ulisse Itaca. O almeno così si crede…[78]

L'Odissea letteraria e quella coscienziale jankélévitchiana (che sto delineando in queste pagine) è percorsa dalla nostalgia, la quale, più che essere un sentimento specifico, è una *tonalità*, che tuttavia si distingue dalle altre per avere cognizione dell'oggetto perduto. *Non si sa cosa* si sente, una tristezza mista a malinconia, un disagio indecifrabile, un dolore diffuso e pungente, ma si sa *perché* lo si sente: in effetti il termine nostalgia, come osserva Jankélévitch, contiene nella sua stessa etimologia, a un tempo, la sua primaria caratteristica ontologica, ovverosia un'*algia*, l'essere una *sofferenza affettiva*, un malore avvertito dalla coscienza, e il suo stesso rimedio, il *nostos*, il ritorno. È più di – anzi è diverso da – un *Heimatlosigkeit*, perché oltre all'*essere senza patria* e a provare, profondamente, questa incompletezza, questo senso di smarrimento derivante dal non avere una casa, ci si trova qui dinnanzi alla consapevolezza di sapere cos'è, dov'è, la "propria casa", e di saperla perduta – *per sempre?*

---

[78] Ivi, p. 340, *L'irréversible et la nostalgie* tr. parz. it. di Alessandro Serra in *Nostalgia, Storia di un sentimento*, a cura di Antonio Prete, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2018, p. 113. Utilizzo qui la traduzione italiana da me modificata, ove necessario. In questa parte del testo citato sarebbe preferibile tradurre l'*ennui* semplicemente con *noia*: Jankélévitch si occupa della tematica della noia in più di un testo (*L'Alternative*, Alcan, Paris; poi ripreso in *L'Aventure, l'Ennui, le Sérieux*, Aubier-Montaigne, Paris 1963 cap. II e in *Premières et Dernières Pages*, cit., cap. I, § 8). Condivido, invece, l'aver lasciato il termine russo *toska* senza traduzione: «È un termine dal significato astratto, complesso e molto variegato, per cui non esistono probabilmente termini strettamente equivalenti in altre lingue europee. La definizione di Nabokov, l'autore di *Lolita*, che sosteneva l'inesistenza di un termine inglese in grado di restituire compiutamente la pienezza delle sfumature semantiche del termine, lo identifica al suo grado più profondo in 'una sensazione di grande angoscia spirituale', e al suo grado più lieve in 'un dolore sordo dell'anima, un desiderio senza oggetto, uno struggimento che duole, una vaga irrequietezza, uno spasimo mentale, una brama'. Ridotto al grado minimo, Nabokov lo identifica con il francese *ennui*, la noia. Se può valere lo stesso per il greco antico, che pur nella sua ricchezza linguistica ebbe solo modo di associare l'anelito impetuoso privo d'oggetto, la heideggeriana *volontà di volontà*, al dio Pothos degli Eroti e a contrapporre il πάθος, l'emozione, al λόγος, il pensiero (considerando anche che il termine ἀκηδία, che denota l'acedia, risulta insufficiente a restituirne tutti i significati), non si può dire altrettanto per il tedesco, già nella sua forma alto-antica fino a quello letterario del XIX secolo: тоска racchiude in sé infatti la sintesi della *Sehnsucht*, la malattia del doloroso bramare all'infinito il desiderio stesso, e della *Weltschmerz*, la cosmica stanchezza del mondo. Un termine dal significato simile è il ceco *litost*, descritto da Kundera ne *Il libro del riso e dell'oblio* come la sensazione tormentosa che si prova nella condizione di consapevolezza esistenziale della propria infelicità». (https://it.quora.com/Cosa-significa-la-parola-russa-тоска-tosca-Esistono-termini-equivalenti-in-altre-lingue-europee).

Tenendo conto della scrittura jankélévitchiana che non lascia niente al caso e che, quando non *dice* apertamente, di sicuro *allude* a qualcos'altro, sicuramente nell'ultima frase della citazione data pocanzi – «O almeno così crede…»[79] – dà ad intendere che la nostalgia abbia in sé qualcosa di *paradossale*, e che non sia così limpida come si potrebbe pensare per il solo fatto che è consapevole del suo oggetto mancante. In effetti, dopo questa brevissima presentazione della nostalgia, il filosofo ne elenca subito i paradossi: il primo paradosso ha a che fare con la differenza ontologica tra spazio e tempo perché lo spazio-oggetto della nostalgia può essere facilmente ritrovato (basta che Ulisse torni *spazialmente* all'indietro per ritrovare la sua Itaca – *tale e quale?*) ma la stessa cosa non si può dire del ritorno nel tempo, non solo perché non è possibile – lo abbiamo visto – tornare ad uno stesso momento, e riviverlo da capo, ma anche perché per quanto si possa ritornare allo stesso posto, se il momento è diverso, è la qualità a cambiare, e se qualcosa cambia, *qualitativamente*, niente è più come prima. Per di più, a ben vedere, la nostalgia *agisce* sullo spazio e lo carica di un senso *altro*, tutto particolare, alimentato dall'ingiuria del passare del tempo, un *senso*, un *significato*, un *valore*, percepibile, però, esclusivamente dalla coscienza del nostalgico, perché ha a che fare col *suo* passato, con la *sua* vita.[80] Ci si lega a *qualcosa* o a *qualcuno* senza un motivo valido-razionale e se ne prova nostalgia, alla perdita.[81] La nostalgia ha – sì

[79] *Nostalgia*, cit., p. 113.

[80] «l'amore, come la nostalgia, fabbrica luoghi santi: condensa il valore intorno alla casa in cui abita la donna amata, lo estende alla strada in cui tale casa è situata, al quartiere cui quella strada appartiene, poi, per un contagio magico, all'intera città di cui tale quartiere fa parte – anzi, la stazione della metropolitana più vicina al magico indirizzo diviene anch'essa magica per un cuore innamorato». (Ivi, pp. 114 – 115). «[…] la coscienza nostalgica ama il suo villaggio perché è il suo villaggio, la coscienza nostalgica ama il suo passato perché è coscienza nostalgica e perché il suo passato è il suo passato… Il che non è certo una "ragione", e tanto meno un motivo". Né una spiegazione. Tuttalpiù una scusa…o un pretesto! O più esattamente una ragione senza ragione.» (Ivi, p. 130).

[81] «Ed è ancora nello stesso modo che ci sentiamo legati a un regaluccio di quattro soldi: noi ci teniamo, a quell'umile regalo, non perché sia particolarmente prezioso o perché abbia chissà quali caratteristiche, ma perché è un essere caro, una cara mano che ce l'ha donato. Insomma, non c'è un *perché* …». (Ivi, p. 126). «Si ha nostalgia quando è il rimpianto stesso che rende ciò che si rimpiange degno di essere rimpianto… Non è ciò che si può rimpiangere che viene qui rimpianto (perché non c'è forse nulla da rimpiangere), è il fatto arbitrario, irragionevole e persino irrazionale della passatità in sé. Così come è il fatto della patria-in-sé che 'motiva' il mal del paese». (Ivi, p. 127). Sarebbe meglio tradurre qui il termine "passeité" con "passeità" perché non è tanto *il passato* ad alimentare la nostalgia quanto piuttosto *il fatto del passare*.

– il suo oggetto ma non ha causa se non in se stessa, o al massimo nel divenire temporale, non segue quindi alcuna *eziologia*, piuttosto è una *tautologia*.[82]

Il secondo paradosso è quello che ha a che fare più da vicino con la coscienza, senza la quale la nostalgia non potrebbe esistere e le cui interne idiosincrasie danno origine alle caratteristiche principali con cui quest'ultima si presenta: la coscienza non è solo coscienza *di qualcosa* ma è anche coscienza di *qualcos'altro*, quindi si è coscienti del *proprio presente* come di *qualcosa di presente*, ma si può essere anche coscienti del contrasto tra presente e futuro o tra presente e passato, come pure si può essere coscienti dell'*assenza di qualcosa* e di *qualcosa di assente*. Indipendentemente da dove sia, *in carne e ossa*, il nostalgico, la sua coscienza lo porta in luoghi diversi: «è contemporaneamente qui e là, né qui né là, presente e assente, due volte presente e due volte assente; si può quindi dire indifferentemente che è multipresente o che non è da nessuna parte».[83] L'uomo è dotato di questo straordinario dono, quello cioè dell'*ubiquità*, che gli permette di essere, *ambiguamente*, in due posti allo stesso momento, uno occupato con il corpo e l'altro con il cuore: questo lo rende simile a Dio, ma lo differenzia anche da lui, e ne sottolinea la natura fragile e *finita*, essendo pur sempre legato, radicato, al suo *hic et nunc*.[84] Da un lato l'ancoraggio ad un luogo e un momento preciso impediscono di essere in un altro luogo o di possedere altro da ciò che si possiede nel proprio presente, dall'altra parte però la nostalgia è la porta d'accesso a quell'altrove irraggiungibile, è il filo che ci lega alla nostra mancanza.

Nel discorso jankélévitchiano, *la nostalgia patetizza la vita*,[85] la rende cioè *patico-patetica*, malinconica, sofferente, sensibile, ma è come lo specchio che rivela all'uomo la sua caducità, la sua incapacità e la sua provvisorietà.

(*L'irréverible et la nostalgie*, cit., p. 353). Jankélévitch infatti scrive : «L'objet de la nostalgie ce n'est pas tel ou tel passé, mais c'est bien plutôt le fait du passé, autrement dit la *passéité*, laquelle est avec le passé dans le même rapport que la *temporalité* avec le temps». (Ivi, p. 357).

[82] *La nostalgia*, cit., p. 130. «Perché la nostalgia e l'amore siano 'puri', non devono avere causa o ragione estrinseche. Ed è perché la nostalgia è immotivata che la sua vera ragione rimane da nominare». (Ivi, p. 129).

[83] Ivi, p. 119.

[84] Ivi, p. 121.

[85] *Ibidem*.

L'intero discorso sulla nostalgia ha come protagonista Ulisse, l'eroe nostalgico per eccellenza, l'avventuroso sempre insoddisfatto, sempre *altrove*, opposto alla figura di Penelope che invece rappresenta il focolare domestico, la fedeltà casalinga, l'attesa fiduciosa.[86] E Jankélévitch, nell'approfondire la tematica della nostalgia, riscrive il finale dell'*Odissea*, che vale la pena qui – a mio avviso – riportare integralmente, non solo perché è un esempio della straordinaria capacità letteraria del filosofo (la scrittura jankélévitchiana è, in fondo, sempre una *narrazione*), ma anche perché ci dice, della nostalgia, molto più di quanto potremmo apprendere altrimenti:

> Scriviamo comunque a modo nostro, il venticinquesimo canto dell'*Odissea* – quello che non esiste. Il coro e la sposa, premurosi, si rivolgono all'Errante ora sistematosi *at home*. EccoLa di ritorno, sarà contento! Ahimè! Che inquietudine è mai quella che già porta l'insulare fuori della sua isola e della felicità borghese? Ulisse ha ritrovato il suo luogo naturale, il suo luogo odisseano, e non è contento? L'Ulisse antico, una volta ritornato, non ha più nulla da desiderare. Ma l'Ulisse moderno comincia ad annoiarsi non appena si trova accanto alla sua Penelope, in quella casa cui il suo cuore da tanto tempo anelava. Amara delusione! Ulisse alla tavola di famiglia non mangia; è distratto, trasognato, lo sguardo assente, la mente altrove; lui che ritorna dalle contrade favolose e che ha visto le mille meraviglie del Levante e del Ponente, guarda lontano senza vedere nulla; come il Figliuol prodigo di cui ci parla André Gide e che prende parte come un lontano convitato al banchetto del ritorno. Invece di raccontare le sue avventure, Ulisse resta silenzioso; le tiene per sé le avventure, rifiuta di confidare a Penelope un così grande segreto. A cosa pensa il Vagabondo? Non è difficile indovinarlo. Il Vagabondo pensa a Calipso, la divina, nel suo antro marino, pensa a Circe la maga, la cui voce è tanto bella e i banchetti tanto sontuosi rispetto alla rustica zuppa della moglie, pensa a Nausicaa, la graziosa, e ai giochi sulla spiaggia; seduto accanto alla sua principessa vicina, pensa alle principesse lontane che ha lasciato sul suo cammino. In esilio, il nostalgico rimpiangeva la dimora coniugale in cui la sposa tesse la trama della fedeltà e sognava un'esistenza casalinga in armonia

[86] Ivi, p. 123 e segg.

> con i suoi doveri domestici e con l'idea della felicità familiare; rimpatriato, rimpiange soprattutto le occasioni perdute! In ogni caso c'è una nube nella felicità senza nubi dell'isola ritrovata, un pensiero angoscioso si mescola a questa gioia incontaminata; un pensiero secondo si fa luce attraverso le reticenze dell'avventuriero. Appena rientrato, Ulisse è dentro di sé, già ripartito; è a un tempo il Prodigo appena rientrato e il Cadetto che si prepara a partire e che è da quel momento un estraneo nella casa del Padre. Come ha potuto ritornare? Come gli è venuta la voglia di rivedere il suo miserabile borgo? Nello sguardo lontano dello sposo già si profila, pudicamente velata, la nuova odissea.[87]

Ma è davvero così che "funziona" la nostalgia? Questa nostra ingiusta coscienza ci condanna ad essere perennemente inappagati e scontenti? O è forse piuttosto il tempo che ci rende così delusi e amareggiati? Di sicuro il filosofo ci ha insegnato che *un* finale, come l'espressione «*una volta per tutte*», se si è ancora in vita, non è plausibile, perché niente è mai definitivo, tutto è ancora *da vedere*: fin quando c'è vita, non c'è *soluzione*. Ma è anche un altro l'interrogativo che suscita questo racconto: riusciremo un giorno a godere della nostra felicità (presente) o la crederemo sempre *persa*, sempre *passata*, sempre *al di là* rispetto al punto in cui ci troviamo, sempre *oltre* quello che abbiamo? Non è forse la coscienza, in questo contesto, la *protestante*, l'unica vera *guastafeste*?

Una cosa è chiara: la nostalgia si configura nella riscrittura jankélévitchiana come un desiderio *inappagabile* e in qualche modo *impagabile*, perché, lungi dal considerarlo una negatività della coscienza, per il filosofo diventa il motore stesso della nostra esistenza, ciò che ci fa sentire veramente vivi. Essa deve però fare i conti con la delusione di non riuscire a saziarsi al momento del raggiungimento del proprio oggetto, e nel dover costantemente cambiare meta, modularsi, per non morire di *inedia*. La nostalgia su cui si concentra Jankélévitch, infatti, è un tipo di nostalgia *aperta* (opposta alla *nostalgia chiusa*, ottimista, per cui l'unica infallibile

[87] Ivi, pp. 133 – 134.

cura sarebbe nel ritorno),[88] la quale si distingue nel non riuscire mai a soddisfarsi a pieno, nell'essere sempre indeterminata, nell'essere guidata dalla regola del *dovunque-da nessuna parte*, sempre cioè delocalizzata, alla ricerca costante di un baricentro mai trovabile:[89] non è forse la nostalgia qualcosa *del viaggio*, piuttosto che *della meta*? All'Ulisse omerico affetto dalla nostalgia chiusa e che trova appagamento nel ritorno a Itaca, Jankélévitch oppone l'Ulisse della nostalgia aperta, che, pur essendo tornato sano e salvo in patria e pur avendo (almeno apparentemente) ristabilito l'equilibrio iniziale, ha la mente *altrove*, rimpiange i suoi viaggi, è sempre inquieto, mai sazio: forse perché quello che ha trovato non era quello che voleva? Più plausibilmente, perché che quello ha *ri-trovato* non è *come* lo aveva *lasciato*: il ricordo risulta essere poco conforme al reale, l'immagine di Penelope alimentata dalla lontananza ha scoperto essere solo un fantasma. O ancora, è Ulisse ad essere cambiato, a non essere più lo stesso di quando è partito.[90] Ad ogni modo, l'incantesimo senza dubbio si è spezzato: ma l'ha *creato* il tempo, e l'ha *spezzato* il tempo.[91]

Interessante da sottolineare è anche l'interpretazione alternativa e particolare che Jankélévitch offre a proposito del viaggio di Ulisse, affetto dalla *nostalgia aperta*: in quest'ottica inedita, sarebbe proprio il protagonista dell'*Odissea* a

---

[88] Ivi, pp. 122 – 123. Per la differenza tra *nostalgia chiusa* e *nostalgia aperta* si rimanda a F. Corsini il quale nel suo testo *Nostalgie close et nostalgie ouverte* (in *In dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 143-151) dà una lettura interessante anche della possibile derivazione da Bergson a di queste due espressioni: «Jankélévitch distingue une nostalgie close, restauratrice, liée au mirage spatial d'un retour possible qui, pourtant, est interdit par l'altération irréversible du devenire, et une nostalgie ouverte, qui a les traits d'une inquiète aspiration à un ailleurs insaisissable […]. La "nostalgie close" est une expression véhémente de la pression sociale en faveur de l'étroitesse d'esprit, organe de la cohésion extrême des sociétés dictatiorales, où le pouvoir politique peut être autoritaire et devenir totalitaire. La 'nostalgie ouverte', au contraire, est décrite, dans *L'Irréversible et la Nostalgie*, comme une aspiration infinie, dans la continuité (sur laquelle Jankélévitch n'insiste pas) de l'aspiration dont Bergson parle dans *Les deux sources*». (Ivi, pp. 145 e segg).

[89] *La nostalgia*, cit., p. 135.

[90] «Ulisse, Penelope, Itaca: ogni essere, a ogni istante, diviene per alterazione un altro da sé, e un altro diverso da questo altro». (Ivi, p. 146). «Ulisse, come il Figliol prodigo, ritorna a casa trasformato dalle avventure, maturato dalle vicissitudini e arricchito dall'esperienza di un lungo viaggio». (Ivi, p. 147).

[91] Ivi, p. 148 – 149. «La temporalità era tacitamente presupposta in tutto quel che abbiamo detto sul pellegrinaggio alle fonti e sul ritorno alle origini. Il vero oggetto della nostalgia non è l'assenza contrapposta alla presenza, ma il passato in rapporto al presente; il vero rimedio per la nostalgia non è il ritorno indietro nello spazio ma la retrogradazione verso il passato nel tempo». (Ivi, p. 144).

ritardare il suo ritorno a casa, a procrastinare l'arrivo, perché consapevole di rimanere infine deluso. C'è un certo *godimento*, sembra dirci il filosofo, nell'attesa stessa del piacere, c'è un'inspiegabile contentezza nel rimandare il momento drammatico del disincanto: è forse questo l'unico modo per essere veramente felici, attardarsi, indugiare, temporeggiare?[92]

La vita socchiusa

Jankélévitch accenna solo, nella conclusione al testo *L'irréversible et la nostalgie*, al rimedio per *sopportare* il tempo, anzi, per sopportare l'*irreversibilità del tempo*:

> Il nostalgico cerca ancora ciò che ha trovato. Ma ha già trovato nel momento in cui cerca. […] L'uomo che torna invecchiato alle sue origini, alla sua origine, alla sua innocenza, ritorna dove non è mai andato, rivede quel che non ha mai visto, e questo falso riconoscimento è più vero del vero.[93]

Nel testo dedicato all'irreversibile e alla nostalgia mi sembra che Jankélévitch, per quanto siano comunque rilevabili qua e là dei riferimenti espliciti alla *propositività* dell'uomo rispetto al divenire, si occupi perlopiù della sua *passività-pateticità*: altrove, il filosofo si dedica invece alle modalità con cui la coscienza riesce ad *abitare il tempo*, ad occupare cioè attivamente il proprio "spazio" temporale, ad insinuarsi nelle sue pieghe, nei suoi squarci improvvisi, a sbirciare dalle sue finestre *socchiuse*.[94] Non è solo con la nostalgia o il rimpianto, con la tristezza per la consapevolezza di aver perduto *qualcosa/qualcuno* per sempre, che l'uomo vive, e cioè pensando al proprio passato, ma è anche affrontando il proprio

---

[92] «Non ha troppa fretta di rientrare e di rivedere sua moglie, l'intrepido navigatore! Probabilmente il nostalgico ritarda furtivamente il ritorno perché ha il presentimento dell'inevitabile delusione del ritrovarsi. Insomma anticipa il disincanto che lo attende nella sua casa. La passione della partenza non era, in fondo, una componente paradossale della nostalgia stessa? […] La partenza che tiene in sospeso il ritorno o lo rimanda è il miglior mezzo per ravvivare la nostalgia». (Ivi, p. 141).

[93] Ivi, pp. 162 – 163. *L'irréversible et la nostalgie*, cit., p. 386.

[94] V. Jankélévitch, *L'avventura, la noia, la serietà*, cit.

futuro, cercando di cogliere il momento disparente che fugge. In questa parte mi occuperò di delineare il comportamento applicato dalla coscienza rispetto all'attimo inafferrabile.

Anzitutto occorre, però, chiarire cosa intende Jankélévitch quando si riferisce alla *puntiformità* dell'istante nella continuità del divenire e come può l'uomo trasformare questo istante infinitesimale e subito diffluente in un'occasione propizia. Nell'interessante intervista condotta dalla Berlowitz, il filosofo fa riferimento ad una famosa poesia allegorica di Machiavelli, nella quale l'autore interroga l'Occasione, personificata, e lei risponde ricordandogli che mentre lui è intento a farle domande, lei è già fuggita.[95] Già da questo, si comprende come e per Jankélévitch e per Machiavelli, la coscienza sia sempre intempestiva rispetto al tempo che passa, sempre in ritardo rispetto all'occasione, ma non per questo risulterà imprudente. Alla poesia machiavelliana, il filosofo aggiunge un particolare di non poca rilevanza, sulla *fata Occasione*, che apre uno spiraglio di speranza per l'uomo: «Occasione ci tende una corda, se così si può dire. […] "Io fuggo in fretta come la rondine, ma ecco i miei capelli fluttuare al vento come un'orifiamma. Afferrami per i capelli!"».[96]

Si inizia qui a delineare un concetto chiave nella filosofia jankélévitchiana: la duplicità temporale. Il filosofo riprende infatti la distinzione tra *καιρός* e *χρόνος* vigente nel linguaggio greco e indicante due diverse sfumature temporali: nel primo caso si tratta di un tempo metronomizzato, matematizzato, scandito dagli orologi e dai calendari (considerato dal punto di vista quantitativo), mentre nel

---

[95] «–Chi se' tu, che non par' donna mortale,/ di tanta grazia el ciel t'adorna e dota?/ Perché non posi? e perché a' piedi hai l'ale?-/ -Io son l'Occasione, a pochi nota;/ e la cagion che sempre mi travagli, / è perch'io tengo un piè sopra una rota./ Volar non è ch'al mio correr s'agguagli;/ e però l'ali a' piedi mi mantengo,/ acciò nel corso mio ciascuno abbagli./ Li sparsi mia capei dinanti io tengo;/ con essi mi ricuopro il petto e 'l vólto,/ perch'un non mi conosca quando io vengo./ Drieto dal capo ogni capel m'è tolto,/ onde invan s'affatica un,/ se gli avviene ch'i' l'abbi trapassato, o s'i' mi vòlto. –/ – Dimmi: chi è colei che teco viene? –/ – È Penitenzia; e però nota e intendi:/ chi non sa prender me, costei ritiene./ E tu, mentre parlando il tempo spendi,/ occupato da molti pensier vani,/ già non t'avvedi, lasso! e non comprendi/ com'io ti son fuggita tra le mani-». (N. Machiavelli, *Dell'occasione*, A Filippo De' Nerli, in «Tutte le opere, secondo l'edizione di Mario Martelli 1971, Bompiani, Milano 2018, pp. 2486-2487).

[96] V. Jankélévitch, *Da qualche parte nell'incompiuto*, cit., p. 27 – 28.

.

secondo si tratta di un "tempo di mezzo", un'occasione propizia da afferrare (il tempo in questo caso è considerato dal punto di vista qualitativo). Le radici di questa duplicità sono da ricercarsi nella *Teogonia* di Esiodo (composta tra l'VIII e il VII secolo a.C.): l'autore narra qui la nascita degli Dei dal Caos (un disordinato buco nero) e Gea (la Terra) la quale, accoppiandosi successivamente con Urano (il Cielo), genera una prole numerosa, tra cui il titano Crono. Urano, per evitare che uno dei suoi figli possa prendere il suo posto, li rinchiude nel grembo della Terra, ma la madre li esorta alla ribellione; il figlio che accetta, per primo, di ribellarsi è proprio Crono, così Gea gli pone tra le mani una falce affilata e lo istruisce sul piano da seguire: l'obiettivo è quello di evirare il padre.[97] La falce è l'immagine della luna, poiché è grazie alla sua presenza nel cielo che l'uomo ha potuto scandire il ritmo delle proprie giornate: così il Tempo *quantitativo* fa la propria comparsa sulla Terra.

Il *Kairos* invece è esattamente il "momento propizio", un varco aperto nella logica sequenziale, una frattura foriera di possibilità, una specie di *Jetztzeit* che irrompe, improvvisamente, nel lento scorrere delle ore, creando spiragli *fortuiti-fortunati* in cui la netta separazione tra passato, presente e futuro si dissolve a beneficio di un *a-presente* in cui il "vero" Tempo, puntellato, impreziosito e gravido di occasioni propizie, si scopre – e *ci* scopre – fuori dalla connotazione temporale. Pur non avendo una precisa collocazione tra le divinità dell'Olimpo (cosa che invece Crono aveva, con la *Teogonia*, acquisito di diritto), è chiaro il significato assunto presso il popolo greco, e numerose sono le testimonianze iconografiche in merito: prima tra tutte, – a corroborare la tesi espressa – vale la pena ricordare la statua bronzea situata a Sicione e attribuita a Lisippo (scultore del IV secolo a.C.) con un epigramma di Posidippo: la statua rappresenta un efebo con ali ai piedi e le estremità su un globo, recante, nella mano sinistra, una briglia, coi capelli che coprono la fronte mentre la nuca – non a caso – è scoperta.[98] Si

[97] Esiodo, *Opere*, a cura di Aristide Colonna, Torino, Utet, 1977, p. 72.

[98] Jankélévitch attribuisce, a ragione, l'origine della personificazione dell'Occasione a Plutarco («l'Occasione si acciuffa per i capelli». *Il non-so-che e il quasi-niente*, cit., p.111) e prima ancora al poeta greco Posidippo; in effetti sulla statua allegorica originale di bronzo fatta da Lisippo, collocata a casa sua,

tratta quindi di un tipo di *tempo-soglia*, *aperiodico*, comunque brevissimo, un tempo che si consuma sul nascere perché *non ha il tempo* di crescere.

I due tipi di tempo non sono altro che le prospettive diverse dalle quali la coscienza considera il divenire: si può sostenere che nel caso del *tempo cronologico*, la temporalità sia considerata dal punto di vista dell'intervallo, mentre nel secondo caso, quello *cairologico*, sia considerata dal punto di vista dell'istante. La coscienza si trova più a suo agio nell'intervallo, nella periodicità, che nell'istante, rispetto al quale è sempre in *contro-tempo* e verso il quale sarebbe necessaria una certa velocità del pensiero, a cui la coscienza è poco avvezza:

> Che cosa fa in modo che il rapimento dell'occasione esiga una velocità così fuori dal comune? L'uomo, creatura anfibia e mediana, appesantita dalla simbiosi dell'anima e del corpo, non può esistere se non nelle tre dimensioni dello spazio e nel prolungamento vegetativo dell'intervallo; una tale

---

nell'Agora dell'ellenica Sikyon, era scolpito il seguente epigramma di Posidippo: «Chi era lo scultore e da dove veniva? Da Sikyon./Come si chiamava? Lisippo./E chi sei tu? Il Tempo che controlla tutte le cose./Perché ti mantieni sulla punta dei piedi? Io corro sempre./E perché hai un paio di ali sui tuoi piedi? Io volo con il vento./E perché hai un rasoio nella mano destra? Come segno per gli uomini che sono più pungente di qualsiasi bordo pungente./E perché hai dei capelli davanti al viso? Per colui che mi incontra per prendermi per il ciuffo./E perché, in nome del cielo, hai la parte posteriore della testa calva? Perché nessuno che una volta ha corso sui miei piedi alati lo faccia ora, benché si auguri che accada, mi afferra da dietro./Perché l'artista ti ha foggiato? Per amor tuo, sconosciuto, e mi mise su nel portico come insegnamento». Questa statua è il modello originale per le varie rappresentazioni della dea Occasione fatte successivamente (la poesia di Machiavelli è un esempio in tal senso).
https://books.google.it/books?id=VQheAAAAcAAJ&pg=PA270&lpg=PA270&dq=statua+dell'occasione+lisippo&source=bl&ots=xhTH4UUErJ&sig=ACfU3U32b-Gh9_NQB-aDzpJbXX9yHHWraw&hl=it&sa=X&ved=2ahUKEwjJg7fTj7vqAhVHwqYKHQ41BF0Q6AEwDHoECAoQAQ#v=onepage&q=statua%20dell'occasione%20lisippo&f=false, p. 270 – 271.
Per esempio Catone nei *Disticha Catonis II, 26* si riferisce al termine latino di *Occasio* (che può essere considerata come una traduzione letterale della parola greca *Kairos*) in questi termini: «Rem tibi quam scieris aptam dimittere noli: fronte capillata, post haec occasio calva», letteralmente «Non lasciarti mai sfuggire quello che sai può tornarti utile; l'occasione ha i capelli sulla fronte, ma dietro è calva». https://www.thelatinlibrary.com/cato.dis.html .
Il tema dell'occasione era sentito come estremamente importante anche durante il medioevo e ne è testimonianza uno dei più celebri inni alla Fortuna, quello contenuto nella raccolta dei *Carmina Burana*. Questi i famosi versi che descrivono il *Kairos*: «Verum est quod legitur, fronte capillata, sed plerumque sequitur occasio calvata»; cioè «è vero ciò che si sente dire, la fortuna ha la fronte chiomata ma, quando passa, è calva»: qui, l'occasione propizia si avvicina, essa può essere afferrata per i capelli che ha sulla fronte ma quando si allontana espone la sua nuca calva affinché non la si possa trattenere. http://www.testietraduzioni.com/cantanti/c/carmina-burana/fortunae-plango-vulnera.html

> situazione lo condanna alla lentezza e alla pesantezza da tardigradi, all'ebetudine, a pensieri crassi e grossolani. Come potrebbe non costargli pena raggomitolarsi nell'esile, acuminata punta di se stesso, assottigliarsi fino a raggiungere le dimensioni di un quasi-niente senza dimensione? Il culmine dell'anima è decisamente ben smussato![99]

La coscienza nel tempo si muove come un *greve palmipede* incapace di volare, *impelagato* nei propri pensieri e restio a qualsiasi guizzo o semplice sorvolo che gli permetta di non essere sempre, a ogni istante, in ritardo, *asincrono*. Il «lento bestione»[100] *pesante/pensante*, con i sensi ottusi, si crogiola nella sua inettitudine e ponderosità, si àncora alla certezza di un sapere cumulativo, costruito nel tempo, e la sua *comfort zone* gli impedisce di arrivare all'*ἀκμή* del divenire.

Ma la tradizione ripresa da Jankélévitch circa la personificazione dell'Occasione e il fatto che essa abbia un margine di possibilità di essere catturata,[101] fa credere che ogni *evento* sia anche un *avvento*, qualcosa che ci venga incontro, e che in qualche modo debba essere considerato non tanto come un ostacolo da aggirare ma come *una mano tesa da afferrare*. Per questo motivo il *καιρός* oltre che *l'occasione propizia* è anche il *tempo della decisione*, della risolutezza, imparentato (per etimologia e significato) con la *χάρις*, che indica sia la "grazia" che il "tempo opportuno": «In effetti l'occasione è una grazia che a volte bisogna subdolamente aiutare».[102] Ogni istante è per Jankélévitch fonte di numerose possibilità che è necessario attualizzare e non sciupare; ecco perché il *καιρός* può essere facilmente inteso come l'incontro simultaneo, la tangenza miracolosa, di due distinte durate: quella infinitesimale della coscienza umana e quella disparente dell'istante. Ogni *occasionalità* può volgersi in *occasione*, ogni avvenimento improvviso può essere sfruttato dalla coscienza a suo vantaggio. Non

---

[99] V. Jankélévitch, *Il non-so-che e il quasi-niente*, cit., p. 108.

[100] *Id.*, *Da qualche parte nell'incompiuto*, cit., p. 27.

[101] *Il non-so-che e il quasi-niente*, cit., p. 101: Jankélévitch sottolinea il significato del verbo "occurrere" (da cui deriva il termine "occasione") che significa letteralmente "venir incontro".

[102] Ivi, p. 112. «I Greci hanno creduto che nel tempo ci siano dei "buoni" momenti, cioè momenti obiettivamente e costantemente privilegiati, momenti opportuni – istanti o epoche – che riuniscono la maggior quantità possibile di condizioni propizie alla fioritura di un essere». (Ivi, p. 115).

mi sembra che in Jankélévitch ci sia una spiccata primarietà, in termini eziologici, circa l'attivazione della coscienza, la quale, invece, si mostra come necessitante di un evento al fine di attualizzare le sue potenzialità latenti, anche se senza la coscienza questo evento non sarebbe che un "semplice" momento nel divenire temporale, non un'occasione: la causalità, tra coscienza e tempo, è dunque perlopiù reciproca.[103]

L'occasione è una grazia, cioè un dono elargito dal tempo, ma così come l'uomo, *essere diveniente*, non può fabbricare le occasioni fortuite, così l'occasione non può sprigionare la sua vivace potenzialità senza la volontà umana di servirsene adeguatamente. Tuttavia, ci sono situazioni in cui questa reciprocità si sbilancia da una parte o dall'altra e il filosofo individua tre casi per meglio delineare questo complesso rapporto: il primo è quello riguardante la *morte* o anche la *tentazione di coscienza* che, pur rinviata, troverà, sempre, e indipendentemente da tutto, il modo di realizzarsi, e non può essere quindi impedita in alcun modo dalla coscienza (in questo caso l'occasione decide solo luogo, ora e modo e, per quanto riguarda la tentazione, la coscienza può decidere di non cedervi ma non può fare in modo che non si verifichi); il secondo è quello che concerne il *peccato* o la *menzogna*: senza occasione, la coscienza si *colpevolizzerebbe* ugualmente[104] ma la mutualità tra coscienza e occasione risulta comunque necessaria; nel terzo caso l'occasione è fondamentale e l'esempio più pertinente è quello della *guerra* in cui la volontà bellicosa ha bisogno del momento opportuno e delle circostanze propizie per concretizzare il proprio volere. Si può azzardare, in conclusione, che ad eccezione del primo caso in cui la libertà individuale è irrilevante perché l'uomo non può in alcun modo sottrarsi al

[103] «Così, tutto può divenire occasione per una coscienza dotata di estro, capace di fecondare il caso e di renderlo operante […]. Più generalmente: la *coscienza* ha bisogno di occasioni per *prendere coscienza*: ma la tentazione di prendere coscienza è una forza quodditativa che s'eserciterà in ogni modo e troverebbe il modo di operare perfino in assenza di ogni causa occasionale: all'occorrenza, la causa profonda susciterebbe di per sé i pretesti che dovranno scatenarla e saranno stati, a cose fatte, le sue proprie occasioni.» (Ivi, p. 112, il corsivo è mio).

[104] Perché la colpa è inscritta nell'essere coscienza. Sulla questione del peccato e della menzogna si veda l'ultimo capitolo della tesi.

verificarsi della morte o di una tentazione, negli altri casi è essenziale l'incontro tra la coscienza e l'evento.

Per l'uomo che decide di non aderire passivamente al fluire incessante del tempo, Jankélévitch propone una tecnica dell'improvvisazione consistente nel buon uso dell'occasione. Si tratta di un atteggiamento che la coscienza deve assumere nei confronti del divenire, che prevede una tensione acuta e costante, un'attenzione lucida e vigile, insomma una disposizione d'animo reattiva e proattiva nei confronti degli avvenimenti che si susseguono nel tempo. Avere a che fare con l'istante inafferrabile, sorprendente nella sua istantanea apparizione, richiede uno stato di improvvisazione costante per far fronte all'urgenza dell'evento.

Ma quali sono, nello specifico, le condizioni e le caratteristiche di questa coscienza *in modalità improvvisativa*? Per *improvvisazione*,[105] Jankélévitch intende «il ritorno del mediato nell'immediato»[106] cioè l'inserimento di una prima *piega semi-riflessiva* nel dominio dello psichico rispetto al grado 0 dell'istinto incosciente: il riferimento è ad un tipo di *preparazione istantanea*[107] che si colloca a metà strada tra la ragione (o meglio il ragionamento dialettico, la mediazione discorsiva, la premeditazione cosciente) e l'impulso (che è una reazione meccanica e immediata). Il filosofo enumera alcune circostanze in cui è richiesta questa nobile *arte improvvisativa*:

---

[105] A tal proposito cfr., Rossella Gaglione, *Un'utile perdita di tempo. L'improvvisazione ironica in Vladimir Jankélévitch* in «Improvvisazione» (Annuario Kaiak n.3), a cura di I. Pelgreffi, Mimesis, Milano 2018, pp. 105 – 118.

[106] V. Jankélévitch, *De l'improvisation*, in «Archivio Filosofia», 1953, n. 1, pp. 47 - 76; poi in *La Rhapsodie. Verve et improvisation musicales*, Flammarion, Paris 1955, pp. 204 - 212; trad. it. di A. Arbo, in «Nuova rivista musicale italiana», 1993, n. 2, poi in *Dell'Improvvisazione*, a cura di A. Arbo, Edizioni Solfanelli, Chieti 2014 (in particolare ivi, p. 13).

[107] *Ibidem.* «Tra riflesso e riflessione restano le situazioni-lampo, i "casi" e le congiunture di un secondo alle quali bisogna reagire seduta stante, non per adattamento progressivo ma per soluzione indeliberata. Rispetto a tali costellazioni instabili, sempre modificate e che, come l'"attualità" stessa, si fanno e si disfano in continuazione, l'uomo sarebbe indifeso se non avesse il potere di rispondere "all'improvviso"». (Ivi, p. 14).

> Ecco cinque situazioni nelle quali l'improvvisatore deve piombare come un lampo sulla congiuntura flagrante senza arrivare né troppo presto né troppo tardi: lo spirito di discussione o di replica che ci permette di rispondere per le rime trovando il modo per fare immediatamente scudo a obiezioni impreviste; il dono del poliglotta che parla una lingua straniera; la lettura a prima vista che è comprensione «improvvisa»; l'intuizione dello stratega che mette in piedi in pochi secondi una soluzione o un'idea di manovra e che va subito all'essenziale; il colpo d'occhio clinico che, attraverso un'immediata valutazione della situazione, prende rapidamente la decisione senza perdersi in dettagli.[108]

Analizzando i vari casi esposti da Jankélévitch, si comprende bene che l'improvvisazione richiede delle capacità personali, attitudini individuali come l'acutezza d'ingegno o l'arguzia, a cui si aggiunge la propensione a saper cogliere, l'occorrenza fortunata. Chiaramente non si tratta di uno stato di non curanza: l'idea deve arrivare al momento giusto e dopo una, seppur rapidissima, valutazione attenta della situazione *che sta avvenendo.* L'intraprendenza e il coraggio sono fondamentali, come pure una certa dose di abbandono e di innocenza, insieme a un piglio fermo e risoluto, per potersi districare nelle situazioni più imprevedibili e per poter approfittare di quelle fortunate.

La teorizzazione jankélévitchiana dell'improvvisazione trae ispirazione dalla filosofia di Baltasar Gracián, ma non solo. Nelle sue opere Gracián si è occupato delle modalità in cui l'uomo può *tempori cedere,*[109] cioè piegarsi alle circostanze, sincronizzarsi al ritmo temporale, *accomodarsi al/accomodare il* tempo cioè *predisporsi* nei suoi confronti (adattarsi) ma anche *predisporlo* (programmarlo) in maniera tale che possa tornarci utile. Le massime 55 e 56 dell'*Oracolo manuale e Arte della prudenza* fanno da sfondo teorico alle riflessioni jankélévitchiane: «la prima, dai caratteri improntati a Tacito, è tutta basata sulla lentezza e sul ritegno, l'altra, tutta fondata sulla vivacità e lo zelo».[110] In effetti la massima 55 dal titolo

[108] Ivi, p. 15.
[109] *Il non-so-che e il quasi-niente,* p. 99.
[110] Ivi, p. 98.

Uomo che sa aspettare[111] mette a tema la *prudenza previdente*, ovverosia l'arte del temporeggiamento, l'attesa paziente e saggia, nel divenire temporale, dell'occasione propizia capace di dare una svolta alla nostra vita; la seconda invece (la 56) dal titolo *Aver delle felici trovate*[112] si occupa piuttosto della *prudenza estemporanea*, ovvero della vera e propria arte dell'improvvisazione: è importante, per l'uomo, saper aspettare, non lasciarsi vincere dalla fretta, perché così si potrà essere padroni di se stessi e del proprio tempo, ma è necessaria anche la prontezza di spirito, la disinvoltura, la spontaneità, per potersi orientare nei casi imprevisti della vita, superandone gli ostacoli, affrontandone i pericoli più nascosti. Gli uomini dotati del dono dell'improvvisazione sono, per Gracián, quelli dotati dello spirito di *antiperistasi*:[113] con questo termine si intende la capacità di agire in maniera oppositiva, contraria, cioè di *reagire all'occorrenza*. Ma come, in particolare, si può *vivere secondo l'occasione*?[114] Gracián – a detta di Jankélévitch – predica una *Filosofia del Plausibile*, a metà tra la *prudenza* e l'*intraprendenza*, «una filosofia dell'opportunità dai tratti veloci e nervosi, una filosofia giornaliera e giornalistica dell'improvvisazione».[115] Ancora una volta, l'unico modo per affrontare quotidianamente gli avvenimenti in maniera che possano risultare proficui è quello di riuscire a congiungere *occorrenza* e *coscienza*: che sia il Plausibile graciániano o l'improvvisazione jankélévitchiana, in entrambi i casi è

---

[111] Baltasar Gracián, *Oracolo manuale e Arte della prudenza*, Bari, Laterza, 1927, p. 60: «Bisogna percorrere gli spazi del tempo per toccare il centro dell'occasione. Un saggio temporeggiare perfeziona le risoluzioni e matura i segreti».

[112] *Ibidem*.

[113] «Vi sono alcuni che hanno uno spirito di antiperistasi, i quali, messi alle strette, operano con maggiore efficacia. Sono dei prodigi, cui tutto riesce all'impensata e sbagliano tutto ciò che hanno meditato: quello che non si presenta loro lì per lì, non si offre più, e non v'è modo di ricorrere in appello in avvenire». (*Ibidem*).

[114] «Il modo di comportarsi, il discorrere, tutto dev'essere in armonia col tempo. Bisogna volere, quando si può, perché né la stagione né il tempo aspettano alcuno. Non bisogna regolarsi su massime generali nel vivere, tranne che non sia a favore della virtù; né si prescrivano leggi precise al volere, perché accadrà di dover bere, la mattina dopo, l'acqua che oggi si disprezza. Vi sono alcuni, così paradossalmente impertinenti da pretendere che tutte le circostanze dei buoni successi conformino alla loro mania e non viceversa. Ma il Savio sa che il Nord della prudenza consiste nel comportarsi secondo l'occasione». Ivi, pp. 170 – 171 (massima 288).

[115] *Il non-so-che e il quasi-niente*, p. 105.

necessario che la coscienza sia *pertinente al tempo*, che si *adatti* ma senza *adagiarsi*.[116] L'occasione richiede non freddi calcolatori ma coscienze impavide che si avvicinano a lei con circospezione per poi afferrarla veementemente: l'utilizzo dell'*ingenium* è la chiave, ed è qui inteso – a mio avviso – come un insieme di varie capacità che permettono l'adattamento alle situazioni, un misto di intuizione, rapido giudizio, perspicacia e prontezza di spirito, capace di rendere le occorrenze da ostacolanti a complici e coadiuvanti la realizzazione personale. Le limitazioni umane, l'incapacità di prevedere il decorso degli eventi, l'impossibilità di avere una *gnosi divina*, non impediscono a Jankélévitch, come a Gracián, di rendere l'uomo, grazie alla capacità improvvisativa, un *ingegnere delle occasioni*,[117] un abile tessitore della propria Fortuna a partire dal filo aggrovigliato del Caso.

L'invidia degli angeli

Senza dubbio l'improvvisazione è il modo migliore, o meglio quello più efficace, di abitare il tempo considerandolo dal punto di vista del suo lento scorrere e soprattutto della puntiformità dell'evento: la coscienza infatti si prepara nel fluire temporale così da essere pronta per affrontare l'istante disparente); ma in un suo testo del 1963 dal titolo *L'aventure, l'ennui, le sérieux*,[118] Jankélévitch individua anche tre altri diversi modi che la coscienza ha di *concepire*, come pure di *vivere*, il suo tempo: nell'avventura, la coscienza è proiettata verso l'istante prossimo, verso il futuro, mentre nella noia e nella serietà essa si pone piuttosto *nel continuum* dell'intervallo temporale, nel *presente che dura*. L'avventura analizzata da Jankélévitch ha molto dello stile improvvisativo, e lo dimostra la differenza teoretica sostanziale tra la figura dell'*avventuriero* e quello dell'*avventuroso*: il primo è il furbo *borghese*, l'opportunista, il *mestierante* che sfrutta l'avventura

[116] *Ibidem*.
[117] Ivi, p. 104.
[118] V. Jankélévitch, *L'avventura, la noia, la serietà,* cit.

come mezzo per raggiungere un fine; il secondo invece vive la propria *avventura avventurosa* con innocenza e disinteresse, da impreparato, da eterno debuttante, da straordinario improvvisatore.[119] Non è un caso che Jankélévitch opponga la figura di Sadko, protagonista della leggenda lirica di Rimskj-Korsakov, a quella di Ulisse: il primo intraprende i suoi viaggi allo scopo di arricchirsi. Tuttavia in lui il filosofo vede celato l'eroe dei tempi moderni, perché non mosso dalla nostalgia della propria casa come Ulisse ma è spinto a vivere l'avventura sempre come un nuovo inizio: è lui il vero avventuriero![120]

Il fatto che lo spirito di avventura si rivolga sempre verso il futuro è insito nell'origine etimologica stessa che richiama qualcosa ancora *da venire* (dal latino *adventura*, propriamente "ciò che accadrà"): si tratta, senza dubbio, di un terreno ambiguo e misterioso per la coscienza, la cui conoscenza è limitata al passato. Si è sinora parlato, senza distinzione, di *evento* e *avvenimento* (*Evenit* e *Advenit*), ma occorre qui precisarne la sottile ma importante distinzione, decisiva in caso di regime avventuroso: l'evento è una data precisa che avviene sempre un po' dopo l'avventura, perché indica una *circoscrizione temporale* ben definita cronologicamente, mentre l'avvenimento è *l'istante in istanza,*[121] ciò che *sta per* verificarsi, qualcosa che è *sul punto di* presentarsi alla coscienza, è *l'"en train de"* coscienziale, anfibolia tra il *già accaduto* e *ciò che deve ancora accadere* e per questo è l'oggetto privilegiato dell'improvvisazione.

L'avventura è intesa, nel discorso jankélévitchiano, come una serie di episodi e peripezie concatenate in una successione temporale, e si articola in tre forme fondamentali (o tre stili), tutti oscillanti, di necessità, tra il gioco e la serietà.[122]

Il primo "modo" dell'avventura (che a mio avviso corrisponde anche – come tutti gli altri – ad una particolare e specifica *configurazione coscienziale*) vede una

---

[119] Ivi, p. 9.
[120] Ivi, p. 23.
[121] Ivi, p. 11.
[122] «Provate a eliminare uno dei due contrari, gioco o serietà […] e l'avventura cessa di essere avventurosa: eliminando l'elemento ludico, l'avventura diventa una tragedia; se invece è la serietà a venire meno, l'avventura si trasforma in una partita a carte, un ridicolo passatempo e un'avventura da strapazzo». (Ivi, pp. 13- 14).

netta prevalenza della serietà ed è l'avventura suprema, ultima, quella *mortale*; ovviamente in questo caso è la morte che conferisce all'avventura "temporale" l'aspetto tragicamente serio e allo stesso tempo fornisce all'avventura un'apparenza immotivata: se dobbiamo morire, che senso ha dunque vivere la nostra vita in maniera avventurosa? Ma se la morte getta nello sconforto l'uomo, è anche vero però che essa è il *sale* dell'avventura,[123] perché la possibilità stessa della *dis-avventura*, il rischio mortale, il pericolo, affascinano e angosciano a un tempo l'uomo: «Chissà, forse gli angeli avrebbero voglia di morire per potere, come tutti, vivere delle avventure; ahimè, sono condannati all'immortalità e forse muoiono del fatto di non poter morire!».[124]

Una seconda tipologia di avventura è quella estetica, la quale si distingue per il prevalere del gioco sulla serietà e considera come proprio *centro-oggetto* non più la morte ma la bellezza, in tutte le sue forme. Questo tipo di avventura può essere sia vissuta direttamente che indirettamente: mi preme qui sottolineare questa distinzione perché la coscienza in entrambi i casi gioca un ruolo diverso. Nel caso in cui soggetto e oggetto avventuroso coincidono (il soggetto dell'avventura è lo stesso della coscienza), l'avventura, per divenire un'opera d'arte, deve acquisire un senso *retrospettivamente*, *a posteriori*, a cose fatte, perché quando si sta vivendo l'avventura, si è sempre ai margini della coscienza, sul confine tra inconscio e coscienza.

Quando si giunge alla piena consapevolezza delle proprie azioni avventurose, l'avventura, ormai compresa come oggetto e qualcosa d'altro rispetto alla coscienza, si è cristallizzata ed è pronta per essere raccontata. Nel caso in cui l'avventura è vissuta da un'altra persona, si tratta sempre di un'opera d'arte perché quella vita avventurosa appartiene alla categoria del romanzesco: si ha la possibilità di essere coscienti, in qualità di spettatori, dell'avventura di un altro, proprio perché non si è i veri protagonisti della vicenda. L'avventura è *aperta sul*

[123] «La morte è il prelibato aroma dell'avventura». (Ivi, p. 20).
[124] Ivi, p. 17.

tempo e, finché il divenire fluidifica in essa, è sempre incompiuta, sempre *ancora da realizzarsi*.[125]

Il terzo tipo di avventura è quella amorosa, intreccio perfetto tra gioco e serietà perché contemporaneamente intrattiene rapporti stretti con l'esistenza e se ne distacca in virtù della sua *extra-ordinarietà* temporale. Qui il filosofo mostra tutta l'equivocità e la paradossalità dell'avventura erotica: non si può considerare l'amore come parte integrante del *destino* dell'uomo, eppure in tutto e per tutto è parte della sua *destinazione*.[126] Ciò che è fondamentale sottolineare del discorso sull'avventura amorosa è che per Jankélévitch l'approccio (coscienziale) all'amore si differenzia a seconda che si tratti delle donne o degli uomini: nel primo caso c'è una maggiore serietà mentre per gli uomini, più inclini al gioco, l'avventura erotica ha una peculiarità "insulare" e finisce per caricarsi di un senso estetico.[127]

La noia, ovvero la coscienza bulimica

In precedenza si è visto come la nostalgia si differenziasse dalla noia e dall'angoscia, occorre ora precisare cosa si intende per *noia* e *angoscia*.[128] Si è

---

[125] Jankélévitch a proposito delle differenze tra l'opera d'arte e l'avventura scrive: «Dato che assomiglia all'opera d'arte, è insulare; come abbiamo visto, l'esteta e il dilettante vedono nell'avventura soprattutto una bella opera; ma non è del tutto insulare rispetto al suo inizio, nel senso che sono io a porla, l'avventura è continentale rispetto al suo termine, poiché si confonde con la globalità del destino. La percezione non ha né un inizio né una fine; l'opera d'arte ha sia un inizio sia una fine; l'avventura, che è sotto questo aspetto dissimmetrica, inizia ma non finisce. La circolarità estetica dell'avventura non è mai completa». (Ivi, p. 25).

[126] Ivi, pp. 28 – 29.

[127] Ivi, pp. 30 e segg. Approfondirò la questione amorosa nell'ultimo capitolo della tesi.

[128] Per una lettura della noia in Jankélévitch rimando al testo di Antonio Delogu, *La noia, in Vladimir Jankélévitch*, in *In dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 153-166. A ragione Delogu parla della noia non solo come di un «sentimento del vuoto» ma anche come una «strana malattia dell'anima: strana perché spesso conseguente ad uno stato di pieno (o eccessivo) benessere, di troppa felicità» (Ivi, p. 155). Di questa lettura offerta da Antonio Delogu, ciò su cui vorrei particolarmente soffermarmi è il legame che la noia ha con la morale, difatti la noia è «l'esperienza di una specifica modalità di esperire il tempo in rapporto alla moralità: esperienza dell'impossibilità del vivere il tempo come tensione morale» (*ibidem*), che nasce dal fatto che «non diamo alla nostra vita una fede, […] che perdiamo la volontà di rapportarci alla verità, […] che non abbiamo ragioni per vivere» (ivi, p. 159). Dal ragionamento portato avanti da Delogu si capisce bene che «la noia profonda è, perciò, condizione di affievolimento della sensibilità morale» (ivi, p. 161) e che è, *difatti* e anche *di fatto* (per ciò che concerne

finora detto qualcosa, *en passant*, della noia, che pure risulta essere fondamentale in tema di coscienza: nel testo che sto analizzando (*L'aventure, l'Ennui, le Sérieux*), però, la noia, in particolare, ha un ruolo centrale. Nella riflessione jankélévitchiana, l'orizzonte della futurizione temporale da una parte può essere considerato come un'apertura, in termini di possibilità, all'avventura, dall'altra invece è fonte di angoscia, *pre-occupazione*, per l'uomo: si tratta, in senso letterale, di una «occupazione anticipata del campo coscienziale da parte di un oggetto assente e virtuale».[129]

Insomma, quando inizia a pensare a *ciò che sta per avvenire*, anziché abbandonarsi all'innocente assenza di coscienza, l'uomo rimane impantanato nelle proprie sabbie mobili, e cristallizza un oggetto, gli dà un volto, lo configura, quando invece l'oggetto appartiene, per natura, ad un futuro incerto, brumoso, e indefinibile. L'angoscia, quindi, ha a che fare con la paura dell'istante, di qualcosa privo di materialità, è evanescente e, per di più, non ha di per sé alcuna ragione, «perché l'istante non è una "ragione"».[130]

In verità, l'angoscia non è tanto paura dell'istante in sé ma di ciò che questo istante rappresenta: l'uomo teme il passaggio, il mutamento, e l'istante è la soglia tra un antecedente e un conseguente che sconvolgerà totalmente l'ordine precedente. Ciò che è difficile da accettare per l'uomo, che è una creatura abitudinaria, è che qualcosa possa cambiare, che un evento possa inserirsi nella quotidianità e sconvolgerla. Tuttavia, il tempo, rendendo attualizzate le possibilità, cioè facendo in modo che *ciò che deve accadere, accadrà*, prima o poi, riesce ad esorcizzare (almeno un po') il potere dell'angoscia, spostandola sempre verso il futuro, fino al limite estremo dell'ultimo istante, quello mortale. L'unico modo per

---

la questione coscienziale) «uno stare presso di sé soltanto apparente, giacché è un sostanziale allontanarsi da sé, un vivere di pretesti e frivolezze, un *non aversi a cuore*, un perdere il senso del mistero che ci circonda» (ivi, p. 163). «L'annoiato non ha avvenire né ideali, si sente consumato dal tempo. L'esperienza della noia si dà, dunque, come ristagno della vita interiore, irretimento nelle convenzioni o abitudini che anestetizzano il senso morale. La noia perciò è distrazione da sé – tutt'altro che tempo di conoscenza di se stessi e degli altri». (Ivi, p. 164).

[129] *L'avventura, la noia, la serietà*, cit., p. 43.

[130] Ivi, p. 47.

uscire definitivamente dal circolo vizioso angosciante sarebbe acuminare il proprio spirito al punto da farlo coincidere con l'istante puntiforme, ma ciò è possibile non attraverso la *coscienza-ragionamento*, bensì attraverso *l'intuizione*.

Per quanto angoscia e noia siano modi di approcciare il tempo che procurano inquietudine, esse si differenziano in maniera sostanziale: «Mentre l'angoscia è tensione, tensione sterile e tuttavia lancinante, la noia è distensione e allentamento di tutti gli impulsi».[131] L'angoscia deriva dalla paura e dall'attesa tormentata dell'istante, mentre la noia si pone all'interno dell'intervallo, del *continuum* temporale, ed è piuttosto *angoscia del divenire*, cioè insofferenza per lo scorrere del tempo. Nella noia l'uomo è completamente disincantato, è sazio di un'esperienza che non ha sperimentato a causa dei propri limiti, o che ha sperimentato e non gli è sembrata sufficiente, semplicemente, non è stata abbastanza – è forse questo il motivo della noia più difficile da accettare? –:

> La coscienza, ricolma e tuttavia insoddisfatta, la coscienza irragionevole sospira, a dispetto di ogni equità, ogni volta che viene raggiunta una mèta che era stata a lungo desiderata […]; la noia è una coscienza di chi sta bene, la malattia di una coscienza adulta e a lungo scaltrita […]; la noia è una complicazione, una seconda natura; non si sprigiona dalla nudità o dall'innocenza stessa del nostro destino, ma diviene al contrario possibile per un'anima eccessivamente guarnita e in qualche modo intossicata da vivande troppo nutrienti.[132]

---

[131] *L'avventura, la noia, la serietà*, cit., p. 59. Un'analisi delle distinzioni tra angoscia e noia (oltre che una lettura precisa sulla noia jankélévitchiana) è offerta sempre nel saggio di Adriano Fabris il quale a tal proposito scrive: «Sia la noia che l'angoscia sono modi di rapportarsi alla fattualità di un non-so-che e al suo fluttuare temporale: l'angoscia è la tensione, la vertigine che l'uomo prova nei confronti dell'istante, del suo sopravvenire e scomparire; la noia è invece l'invischiarsi nell'intervallo del tempo, il distendersi aderendo alla monotona indifferenza di un prolungarsi abitudinario. Ambedue mostrano uno stretto legame con il nulla: l'angoscia è paura del niente, paura del vuoto insito nel puro fatto di sorgere, sgomento di fronte a quella capacità creatrice di iniziare sempre e di nuovo di cui l'istante è segno; la noia dal canto suo è la malattia del nulla, "figlia delle nullità, madre del nulla" – come Jankélévitch dice citando Leopardi». (A. Fabris, *La noia, il nulla. Tra Jankélévitch e Heidegger*, in «aut aut», 1995, 270, pp. 61-75, in particolare p. 67).

[132] *L'avventura, la noia, la serietà*, cit., pp. 83 – 84.

La *coscienza annoiata* è una coscienza *gonfia di tutto* ma *sazia di niente,*[133] è il grigio ponte oscillante tra una tonalità e l'altra, il *fil rouge* che lega due passioni, il collante tra la discontinuità degli eventi imprevedibili. Il tempo della noia risulta essere, infatti, a metà strada tra due diverse cronologie: quella lenta del tempo biologico, e quella "occupata" della quotidianità. Si tratta di una temporalità amorfa, insipida, neutrale, che coincide con la presa di coscienza dell'abisso, del vuoto, dell'insignificanza.

L'eccesso di ragione, l'accanimento introspettivo, l'ipertrofia dell'intelletto, rendono impossibile lo slancio improvviso verso l'imprevisto: *pensare* troppo produce una coscienza gravosa e *pesante,* e paradossalmente quanto più ci si allontana dalle cose o da se stessi, tanto più vi si sprofonda. Jankélévitch è chiaro in questo: «dove c'è noia c'è coscienza»[134] perché la vera coscienza non può che essere coscienza della vacuità delle cose, e allo stesso tempo consapevolezza della finitudine umana. Nello specifico la coscienza che si annoia viene descritta come quella che si è ormai *incancrenita* e *usurata,* e che è sprofondata, che si è saturata e tuttavia è ancora insoddisfatta, e che deve combattere anche contro la nausea per tutto quello di cui si è riempita e che ora invece le provoca il disgusto. La noia è «lo sprofondare quieto nell'abisso di sé», «è sintomo di una temporalità inceppata, di un tempo in disordine appiattito nell'apparente regolarità di un'inerte abitudine».[135]

Si finisce così per essere delle «coscienze idrocefale, al tempo stesso assai grevi e profondamente vuote – non grevi (come la cattiva coscienza) delle loro colpe scevre da pentimento, ma di tutte le loro indigerite coscienze».[136] Si instaura, così,

---

[133] «L'ennui n'est pas du tout la misère d'une conscience sous-alimentée, mais au contraire l'inanition dans la réplétion, la disette de l'abondance». (Alexis Philonenko, *Un système de l'éthique concrète,* cit., p. 132).
[134] *L'avventura, la noia, la serietà*, cit., p. 85.
[135] A. Fabris, *La noia, il nulla. Tra Jankélévitch e Heidegger*, p. 69.
[136] *L'avventura, la noia, la serietà,* cit, p. 85. «Da un lato, la noia è "l'indeterminazione stessa fatta sentimento", "il sentimento che non c'è alcun sentimento, il che significa la possibilità di tutti i sentimenti"; dall'altro esso sorge solo dove c'è la coscienza, dove emerge in piena luce lo scoraggiamento di chi ha già sperimentato tutto, di chi "ha letto tutti i libri" e non sa che fare di quanto è in suo possesso. Per un verso, la noia risulta immotivata, senza un perché, e dunque la sua vera causa sembra essere l'assenza di una causa qualsiasi; per altro verso, essa delinea la situazione di una colpa senza colpevole, di una "colpa innocente",

un rapporto ambiguo e controverso con la felicità; la noia non esclude a priori la felicità, anzi il più delle volte può derivare addirittura da una sovrabbondanza di felicità, la quale, difatti, non necessariamente esclude la possibilità che possa mancare *qualcosa*; nella maggior parte dei casi, quando alla felicità subentra la noia è perché a mancare è l'*essenziale*, che per Jankélévitch è l'amore, *l'innominato* capace di colmare la *durata*, perché finalmente c'è un senso al proprio *durare*.[137] Per rompere il circolo vizioso è necessario agire nell'immediato, *estroflettendosi*, versandosi fuori di sé:

> Dal momento che la noia, per Jankélévitch, resta affare della coscienza, sarà nell'esperienza individuale che dovranno essere cercati i suoi rimedi. E il rimedio principe consiste nella riconquista dell'innocenza, sarà nell'esperienza individuale che dovranno essere cercati i suoi rimedi. E il rimedio principe consiste nella riconquista dell'innocenza, della capacità spontanea di guardare le cose come se fossero sempre nuove e, in quanto tali, di amarle. Solo nell'amore, infatti, l'uomo è in grado di colmare "in un solo colpo la durata vuota" dell'amorfo divenire. Solo nell'azione può essere superata la malinconia insita nel distacco filosofico e nella riflessione estraniante.[138]

Giunti a questo punto dell'intermezzo verrebbe da chiedersi che fine abbia fatto la "rosa" a cui faceva riferimento, tra l'ironico e l'evasivo, Jankélévitch nella sua intervista, se, dopo tutte queste peripezie logico-razionali che avevano lo scopo di determinarne la natura, delinearne con precisione la forma, non sia sfuggita (dal

---

e non si può dire, pertanto, che ci sia, in questo caso, spazio per una cattiva coscienza». (A. Fabris, *La noia, il nulla. Tra Jankélévitch e Heidegger*, cit., p. 68).

[137] «Abbiamo parlato dell'infelicità dell'essere troppo felici. Possedere troppo denaro, troppo potere, troppi amici, stare troppo bene,…si ammetterà che tra le "infelicità" è la meno interessante. Infelicità immaginaria e ridicola tra tutte! Cosa mancherebbe dunque a questo felice infelice che soffre soltanto di non mancare proprio di niente! In effetti, sì!, qualcosa gli manca. Mancava qualcosa di ineffabile, di cui non abbiamo ancora pronunciato il nome; mancava la tenera sollecitudine per la seconda persona, l'unica in grado di riempire un'intera esistenza, di riconciliare il malato immaginario con la vita e di interessarlo appassionatamente a questa vita facendogli battere il cuore in petto». (*L'avventura, la noia, la serietà*, cit., p. 147).

[138] A. Fabris, *La noia, il nulla. Tra Jankélévitch e Heidegger*, cit., pp. 73 – 74.

discorso), lasciando dietro di sé solo il suo profumo evanescente, o se, piuttosto, non si sia mutata in qualcos'altro. Quella rosa, che all'inizio era il tempo, oggetto per eccellenza della filosofia, diventa poi il *mistero* inteso come *dimensione dell'intuizione* in cui *si dà* il tempo, in cui *si fa esperienza* del tempo come *continuità qualitativa* che l'uomo cerca di interrompere quantizzando.

> Pensare il tempo è compiere un viaggio irreversibile nel corso del quale occorre che il pensiero si afferri da sé: pensare il tempo è pensare riflessivamente il modo di operare del pensiero – ed è per questo che l'intuizione non si situa in realtà né alla conclusione di un libro, né al termine di un discorso, né alla conclusione di un libro, né alla fine del tempo. *Ecco la rosa che avevo promesso: eccola qui infine!* Ora, questa rosa per me è una compagna fedele che, al contempo, si tratta di preservare, nascondere, meritare: dobbiamo incessantemente liberarla dalle spine, strappare ciò che ci impedisce di respirarne il profumo e vederne i colori. *E ogni volta bisogna ricominciare…* Compagna incessantemente ritrovata, incessantemente perduta. […] Se questa rosa fosse stata segretamente deposta in un nascondiglio, la ricerca in effetti sarebbe solo una finzione, un semplice stratagemma destinato a condurci in porto, un cercare tanto per fare finta. *Mentre la terra promessa è una terra eternamente compromessa*.[139]

Così come *tempo* e *pensiero* sono tutt'uno e costituiscono un circolo vizioso che può essere spezzato solo *intuitivamente*, parimenti la *rosa* è (nel senso che coincide con) l'*intuizione*, ed è in quel *giardino senza recinzioni* che bisogna coglierla, anzi *sfiorarla*, perché forse coglierla *è già un po' farla morire*, come tentare di afferrare il flusso temporale è già non averlo più tra le mani. La rosa è la *verginità del pensiero*, l'emblema della sua (e pure della nostra) *innocenza*, ed è per questo che va liberata, con estrema cautela e anche un pizzico d'audacia, dalle spine dei preconcetti e dei pregiudizi, isolandola dai rovi di una coscienza che pretende di essere *troppo cosciente*, preservandola dalle insidie del *ragionamento lezioso*, dal

[139] *Da qualche parte nell'incompiuto*, cit., p. 19.

lavorio invadente dell'intelletto. L'intuizione è l'unico *strumento non strumentale* (che non dà modo cioè alla coscienza di avere ancora una piena *cognizione di sé*) adeguato a raggiungere, se pur per un brevissimo lasso, quasi imponderabile, di tempo, la verità della vita, che la coscienza è destinata subito a perdere: non è forse proprio questo il vero disagio della coscienza, che poco – o *quasi nulla* – si ritrova tra le mani e che deve convivere con un *non so che*…di sospeso?

2. *Co-scienza* tra ontologia e gnoseologia

2.1 À peine…ou «toujours sur le bord»[1]

À peine : une scène se cache en cet idiome français, à peine*, qui déjà défie la traduction […].*

Mais déjà comment traduire à peine *? Si l'on traduisant* à peine *par l'équivalent de* presque, *ou plutôt de* presque pas *(scarcely, hardly, almost not) ou par l'équivalent de « tout près de rien » (*nearly not *o* nearly no*), on perdrait en route le nom de* peine *qui virtuellement s'abrite, se cache ou disparaît presque, même pour une oreille française un peu sommeillée, dans ce qu'on appelle «ordinary language».*

Dans l'expression à peine*, le français entend à peine la peine, la tristesse, la difficulté, le mal qu'il y a ou le mal qu'on se donne.* « Hardly » *en serait peut-être le meilleur approchant […].*

Pouvoir à peine *dire quelque chose, pouvoir à peine commencer, ce soir, à peine recommencer, répéter, continuer, c'est pouvoir difficilement, avec peine, ne pouvoir presque pas, pouvoir ne presque plus dire quelque chose, commencer, recommencer, continuer. C'est pouvoir mal, avec mal, avec peine, à peine faire, penser, dire ce que pourtant l'on dit, pense ou fait. Avoir de mal, dit-on en français, à poursuivre.*

Ce soir nous pouvons à peine ce que pourtant nous pouvons – et devons. Non sans mal. Nous parlons et nous pensons ici *pour Paul de Man, avec Paul de Man. Mais sans lui. […]*

Et j'ai peine à penser qu'il en va désormais autrement. Je peux à peine penser et parler autrement désormais.[2]

---

[1] V. Jankélévitch, *Philosophie première. Introduction à une philosophie du «Presque»*, PUF, Paris 1954; 2a ed. PUF, Paris 1986, poi Quadrige/PUF, Paris 2011, p. 260.

[2] J. Derrida, *Mémoires – pour Paul de Man*, Paris, Galilée 1988, pp. 25 – 26. A proposito del significato dell'«à peine» mi sembra utile richiamare anche il testo di Felice Ciro Papparo *Allucinare il mondo. Note sulla filosofia di Michel Henry* (Paparo, Napoli 2013), nello specifico si tratta del primo dei tre saggi dedicati alla filosofia di Henry (in particolare alla domanda che Henry formulò in occasione della conferenza tenuta all'Université du Quebec il 1º novembre 1977: *Qu'est-ce-que cela que nous appelons la vie?*): «Vorrei dunque mettere in evidenza nell'espressione citata l'avverbio *appena*, giacché in esso risuonano insieme i due modi essenziali, se si vuole bene intendere il 'senso' della riflessione henryana sulla vita, dell'*impressionalità* di fondo e del *soffrire* che sono i modi propri del 'darsi a vedere' inestatico della vita *così com'è*. *À peine,* ovvero *a malapena* e *con pena*, in una congiunzione, direi 'riuscita', dei due sensi dell'espressione, nella quale non ci leggerei però solo il tratto, per dir così, 'negativo-negante' ma piuttosto *quello limitante la 'presunzione' del pensiero che si arrovella a uni-ficare-ri(con)durre a sé ciò che gli è Irriducibile*.» (Ivi, p. 33).

Nel 1983 muore Paul de Man. Un anno dopo Jacques Derrida si trova a dover fare i conti con la sua *presentissima assenza*. *Cosa* pensare, *cosa* dire, della mancanza (*in mancanza*), e *come* dirlo? *Tutto* è sempre *troppo poco* per il vuoto della morte. Rispetto all'esperienza "impossibile" della morte dell'Altro, poi, la parola si trova costantemente a disagio perché non riesce ad esprimere l'*inesprimibile* per eccellenza: la voce esce *a malapena*, flebile, strozzata; ma prima ancora della parola, il disagio è della coscienza, che nello sforzo di contenere quella *strabordante* eccedenza e per la delusione di scoprirsi imperfetta nell'atto della *com-prensione*, grida, silenziosa, il suo «*à peine*».

In apertura a questo capitolo ontologico-gnoseologico, che ha lo scopo di far luce sulla dinamica della coscienza per Jankélévitch, in ambito – ma soprattutto al di là dell'ambito – epistemologico, ho scelto di proporre non tanto il Derrida filosofo e pensatore raffinato, quanto piuttosto il suo *imbarazzo*, tutto umano (essendo l'uomo *direttamente* invischiato in quell'affare che è la propria vita), nel prendere atto dell'evidente inadeguatezza degli *strumenti antropologici* (il pensiero e il linguaggio) dinnanzi ad un evento che sconvolge totalmente l'effimero equilibrio dell'esistenza. C'è *qualcosa*, dunque, oltre il tempo (e anche a causa del tempo), che risulta essere inafferrabile, o per lo meno *appena* afferrabile, qualcosa di tremendamente *penoso* perché mette in crisi l'intera coscienza, la affatica, la rende sofferente, e rende anche ancora più complesso il compito *primario* della Filosofia, la quale è costretta a reinventarsi, facendo i conti con le sue *falle*, i suoi *fallimenti*.

In uno dei suoi testi più complessi, *Philosophie première*, Jankélévitch mette in luce esattamente questa problematica coscienziale, analizzando la coscienza *senza riserve*, esponendola *a nervi scoperti*, e descrivendo così il nuovo volto della filosofia, la quale, nella rimodulazione obbligata dalla natura sempre provvisoria della conoscenza, diventa una *philosophie du «presque»*.[3] *Complesso* (e *complicato*) – dicevo – come testo, e in effetti non c'è modo migliore per introdurlo

[3] Il sottotitolo di *Philosophie première* è *Introduction a une Philosophie du «presque»*.

che usare le parole di Wolfram Breucker il quale, a proposito, scrive: «Il y a des livres que l'on lit en deux heures, d'autres qui vous donnent à lire pendant vingt ans. La *Philosophie première* fait partie de la deuxième catégorie».[4] Si tratta, in effetti, di uno di quei testi che ha sempre *qualcosa* da dire e che richiede, per questo, un'interrogazione continua.[5] Non ho qui l'intenzione di analizzarlo con precisione, sin dentro le pieghe del ragionamento articolato: qualsiasi analisi non sarebbe che riduttiva e parziale, e nell'analisi si rischierebbe addirittura di perdere il vero senso del pensiero jankélévitchiano, il più delle volte destinato al *tradimento* quando si cerca di *dirlo* – a maggior ragione di *dirlo altrimenti*. L'obiettivo ora è quello di fornire un ulteriore tassello al *puzzle della coscienza* che a ogni passo risulta essere, paradossalmente, sempre più incompleto. Le domande da rivolgere a *Philosophie première* saranno, in questa sede testuale, nello specifico, relative ai gradi della coscienza-conoscenza ma anche ai suoi limiti, per poter meglio delineare la soglia tra *ciò che può essere compreso* e *ciò che può essere soltanto sfiorato* da/con la coscienza.

Il testo si apre con un riferimento – obbligato, direi, considerato il titolo scelto da Jankélévitch – alla filosofia aristotelica, a un tempo apprezzata e criticata:

> D'une part Aristote semble avoir compris que la science de l'être en tant qu'être ne diffère pas des sciences particulières par son seul objet, mais qu'elle traite de l'Être *purement et simplement* en tant qu'il est Être en général, non point en tant qu'il est ceci ou cela […]. Le fait que la métaphysique d'Aristote se présente à certains égards comme un traité de la définition témoigne par ailleurs de la secondarité réelle de cette philosophie «première» : car définir

[4] D. Wolfram Breuker, *La «démonique hyperbole» ou la Philosophie première de Vladimir Jankélévitch: (une théologie du «nescioquid»?)*, in «Lignes» 1996/2, n. 28, pp. 90-105, in particolare p. 90.

[5] Si tratta, tuttavia, di una delle opere più importanti della produzione jankélévitchiana a cui si è dedicata molta poca attenzione come osserva Adriano Fabris il quale, a proposito di questo testo scrive che si tratta di «une oeuvre dense, engagée, presque prohétique au regard de ce que seront les développements de la réflexion de l'auteur. Il s'agit d'un texte où ses exigences théoriques sont peut-être plus explicites que dans d'autres ouvrages» e aggiunge in nota : «A propos de cette œuvre de Jankélévitch la littérature secondaire est loin d'être abondante». (A. Fabris, *L'impossible relation avec l'absolu, À propos de Philosophie première de Vladimir Jankélévitch*, in «In dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch», cit., pp. 69-82, in particolare p. 69).

> n'est pas poser, mais c'est simplement énoncer l'ousia d'un être déjà-étant. Une métaphysique qui traite non pas du fait d'Être, mais de l'être en tant que tel, non pas de l'εἶναι mais de l'ὄν comme universel prédicat et de l'οὐσια de cet être, c'est-à-dire plus essentiellement «étant» (*ens*) de cet être, une telle métaphysique ne peut être qu'«hypothétique».[6]

È chiaro, da queste poche righe, che Jankélévitch faccia suo l'intento aristotelico di statuire una *scienza fondamentale* (e fondativa), teoretica, che, a differenza delle altre scienze, si occupi non tanto delle multiformi declinazioni dell'Essere, quindi del *modo*, o meglio delle *determinazioni relative*, in cui l'Essere si dà nella contingenza del reale, quanto piuttosto dell'*Essere in generale*, cioè dell'*Essere-in-quanto-essere*, dell'*Essere in senso as-soluto*.

Tuttavia Aristotele è rimasto sul *piano dell'Essere*.[7] Non ha compiuto, per Jankélévitch, quel salto *ulteriore*, perché ha voluto *definire* l'Essere, quasi fosse un *fatto*, rendendo la sua *filosofia prima* (πρώτη φιλοσοφία) una *filosofia seconda*: la vera metafisica non può che essere *ipotetica*, perché non ha a che fare con fatti determinati, ma con *l'universale per eccellenza*, e deve essere *seria*, nel senso che deve procedere non sullo stesso ordine del reale per poter giungere all'origine, ma su un altro piano, eterogeneo, *naturalmente* diverso, non tanto un *altrove* o un *oltre* quanto piuttosto un *ulteriore*, un *altrimenti*.[8] In realtà non è solo l'oggetto che

---

[6] V. Jankélévitch, *Philosophie première*, cit., p. 1.

[7] «Aristote avoue lui-même en rester au plan de l'être adulte et complet, qui est le plan du *Déjà-là*». (*Ibidem*). Uno studio critico, puntuale, e a mio avviso anche illuminante, su *Philosophie première* è quello di Jean Wahl che, a tal proposito, scrive: «La philosophie seconde est philosophie de l'essence. Il y a donc une philosophie troisième, qui est la philosophie de l'existence et aussi de l'être et philosophie de la continuité infinie. Ici Jankélévitch suit les indications de Schelling : la philosophie seconde et la philosophie troisième sont des philosophie négatives ; seule, la philosophie première, c'est-à-dire de l'être lui-même se posant lui-même est positive». (J. Wahl, *La philosophie première de Vladimir Jankélévitch*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 60, 1955, 1-2, pp. 161-217, p. 161). E ancora aggiunge «la philosophie troisième est fantasmagorique et, dit-il, inessentielle, faite de fragments finis, et la philosophie seconde qui la fonde est elle-même non fondée. Autrement dit encore, il y a, d'une part, la position, et, d'autre part, la relation». (Ivi, p. 192).

[8] «On peut dire que la première manifestation de la *sérieux* métaphysique a été l'acceptation du tout-autre-ordre et le refus de réduire à des différences de degré – diminutions ou augmentations – l'absolue différence de nature, l'hétérogénéité fondamentale de cet ordre-ci et de 'l'autre'» (Ivi, p. 2). Più avanti Jankélévitch sosterrà che la serietà in ambito metafisico è esattamente la considerazione vera e autentica del *Par-delà* (*Philosophie première*, cit., p. 1).

cambia, ma è l'approccio coscienziale soprattutto a cambiare – o meglio *pour cause*. Ma procediamo per gradi.

Il punto di partenza per comprendere l'innovazione jankélévitchiana in ambito gnoseologico è il discrimine tra l'ambito empirico e quello metafisico; del primo, Jankélévitch fornisce una precisa definizione:

> Verifiée ou controuvée, l'empirie n'est jamais qu'un mode d'adaptation de la créature au monde de l'action ou de la spéculation, à l'univers des forces physiques et au champ social des personnes, et si la conscience qu'on prend de l'empirie comme totalité est naturellement philosophique, c'est toujours l'ici-bas de notre existence concrète et sensible qui est par elle concerné.[9]

Da queste poche frasi si capiscono alcune questioni *portanti* e *decisive*: anzitutto che l'empirico esiste in sé solo quando lo considera una *coscienza pensante*; in realtà – come scrive chiaramente Jankélévitch – esso non è altro che una *modalità creaturale di adattamento* al mondo della speculazione e dell'azione, al mondo delle forze fisiche e all'ambito sociale. Per quanto la coscienza possa spingersi verso una visione totale dell'*empiria*, questa visione sarà sempre legata all'esistenza parziale, concreta, individuale e sensibile che è il punto di partenza della presunta totalità dell'empirico.

Ad avvalorare la sua tesi, Jankélévitch adduce quattro argomenti, o paralogismi, vòlti a dimostrare la pericolosità, o meglio l'incongruenza, insita nella creazione del «monstre d'une empirie métempirique»,[10] che nasce dal tentativo, malsano e per di più perfettamente inutile, compiuto dalla coscienza di reclamare la sua (presunta) superiorità sull'intera *empiria*; alla ricerca di una visione universale, completa, totale di ciò che le è *tutt'intorno* e credendo di potersi distaccare interamente dall'universo che (la) abita, la coscienza è destinata infine allo scacco, perché si scopre sempre parte di quell'universo che vorrebbe comprendere, anzi quanto più si dimena, tanto più rimane intrappolata nelle sue stesse trappole – *come*

[9] Ivi, p. 5.
[10] *Ibidem*.

se ci si potesse separare dalla propria pelle e poterla guardare come se fosse quella di un altro!

Il primo impedimento al *sogno della coscienza* è dato dal fatto che tutta l'esperienza si basa sulla *percezione* o sulla *rappresentazione* (quindi sui sensi e sulla coscienza) e in entrambi i casi si tratta comunque di strumenti conoscitivi *finiti* e *parziali-parzializzanti* che delimitano un confine, stabilendo un orizzonte, una *soglia percettiva*: la vista seleziona una porzione di paesaggio che diventa *oggetto della visione*, e che è selezionata, contornata, per averne una migliore cognizione; allo stesso modo agiscono pure tutti gli altri organi di senso. Ritorna qui – in maniera chiara – l'influenza della teoria bergsoniana del sensorio inteso come organo-ostacolo, *instrumentum-impedimentum*, un *malgré* che è anche un *grâce à*, ovverosia del *sensorio* come ciò che permette la percezione e allo stesso tempo, rendendola possibile, la limita ad un ambito circoscritto del reale. Se l'esperienza è strettamente legata alla finitezza non solo delle modalità percettive ma della stessa esistenza umana, essa si rivela paradossale se legata all'infinito: non solo non si può, infatti, avere esperienza *dell'infinito* ma non si può nemmeno avere esperienza *all'infinito.*[11]

Il secondo argomento riprende dal primo il tratto partitivo della percezione, ma in questo caso si concentra maggiormente sulla condizione partitiva propria dell'empiria, comunque necessaria alla conoscenza stessa: il percepito, infatti, è tale perché si stacca in maniera contrastiva rispetto al resto del reale di cui fa parte ed è grazie alla sua peculiarità e specificità che è possibile renderlo oggetto della percezione sensibile, così come senza forma e senza contorno non sarebbe possibile distinguere *qualcosa* dal suo sfondo-contesto. Ma qui Jankélévitch si sofferma anche sull'unicità e la singolarità di ogni coscienza e, di conseguenza, di ogni conoscenza: queste qualità rendono impossibile una conoscenza totale, a meno che non si tratti di una *totalizzazione caricaturale*,[12] una copia cioè (falsificata dalla coscienza stessa) lontanissima dall'originale, una farsa, una

[11] Ivi, pp. 5 – 6.
[12] Ivi, p. 6.

parodia. La coscienza altera, infatti, tutto ciò che rientra nel suo campo, manipola tutto ciò che *tocca,* è lo *specchio deformatore* del reale: se non è possibile una *coscienza-conoscenza oggettiva*, ancora più improbabile è l'esistenza di una *coscienza-conoscenza universale*.[13]

Il terzo paralogismo è costruito sull'opposizione tra il Tutto e le parti: non si tratta di una differenza in termini di gradualità quanto piuttosto di una distinzione di piano, anzi di *ordine* («le tout est d'un autre ordre que la partie»).[14] A complicare la faccenda, dal punto di vista del soggetto conoscente, c'è anche il suo totale coinvolgimento nel Tutto di cui egli stesso parla e da cui pretende di estraniarsi («sans cet englobement du sujet conscient dans sa propre expérience, la totalité n'est pas 'tout', mais simplement *le* tout, c'est-à-dire pseudo-totalité»).[15] La questione è tutta giocata sul rapporto tra il *sentire* e il *sentimento di sé,* o tra la *percezione* e la *coscienza di sé*: nel momento in cui percepisce, il soggetto non è immediatamente cosciente dell'atto della percezione, come pure dell'oggetto della percezione stessa, ma anzi vi aderisce senza distanza e solo in un secondo momento introduce uno iato tra sé e il percepito, come tra sé e se stesso, quindi tra la sua percezione e la coscienza di aver percepito; proprio perché il *sentire* e il *sentimento-di-sé* non si danno allo stesso momento ma vi è uno scarto temporale tra i due, talvolta impercettibile, si parla di due atti mentali distinti, di due diverse *pieghe della coscienza*, la cui unione produce «un impur amalgame et une triste demi-conscience».[16]

Il punto da sottolineare qui è che per quanto nel processo gnoseologico si parta da un incontro, una tangenza, tra il sé e una parte del reale, non si tratta di certo di un accesso privilegiato alla dimensione metafisica, perché la coscienza, in questa

[13] Ivi, pp. 6 - 7.
[14] Ivi, p. 8.
[15] *Ibidem*.
[16] *Ibidem*.

dinamica, risulta essere sempre troppo *compromessa*, e così pure la conoscenza che ne deriva.[17]

L'ultimo argomento jankélévitchiano fa leva sullo spazio e sul tempo che giocano un ruolo fondamentale nel processo percettivo perché lo ancorano ad una specifica *situazione* presente: la conoscenza risulta essere sempre immanente, mai trascendente.[18]

Con la descrizione dell'*empiria*, cioè del dominio del reale accessibile tramite il grado primo, e cioè quello più immediato, della coscienza, in cui essa è tutt'uno col suo corpo perché legata, nella conoscenza, alla percezione e alla sensibilità, Jankélévitch intende gettare le basi della sua costruzione gnoseologica e della sua *iperbole metafisica*.[19] In questo primo livello euristico, la realtà è soltanto *sentita*, *toccata*, *vista*, *annusata* e *assaporata*, ma col secondo livello la faccenda si complica notevolmente: ci si trova innanzi al dominio *metempirico* che, come suggerisce la parola, è un *trascendimento* (*dépassement*)[20] di quello empirico-

---

[17] «La totalité métaphysique est celle où le tout du moi (et non point la seule périphérie) se trouve concerné en même temps que la totalité de l'être englobant (et non point par alternance avec cet être) ; celle encore où le moi englobé n'est pas le moi, abstraction et idée générale, mais *moi* : moi qui parle en ce moment même et qui pense, souffre ou espère ; non pas moi parmi tous les autres, ni tous les hommes y compris moi, mais le Je concret et privilégié de la présente minute». (Ivi, p. 9).

[18] Ivi, pp. 9 e segg.

[19] Ivi, p. 30. Di *iperbole demonica* (metafisica) Jankélévitch parla in un paragrafo specifico di *Philosophie première* (cfr., Ivi, p. 32 e segg.) e il riferimento è al neoplatonismo che professa un *al-di-là del sensibile* assolutamente Altro da tutto, in opposizione ad una gradualità del reale che dovrebbe condurre ad un grado ultimo perché in questo caso si tratterebbe pur sempre di qualcosa di *sensibile* e non di letteralmente *meta-fisico* (a tal proposito rinvio a D. Wolfram Breuker, *La «démonique hyperbole»*, cit.). Adriano Fabris nel suo contributo dedicato a *Philosophie première* analizza bene i punti di contatto (ma anche quelli di divergenza) tra la filosofia jankélévitchiana e quella (neo)plotiniana, o, meglio ancora, ciò che del pensiero di Plotino rientra come preziosa eredità in quello di Jankélévitch (in effetti – come ricorda anche Fabris – il filosofo francese ha dedicato nel 1924 un lavoro proprio alla dialettica di Plotino): «En résumé, Plotin représente pour Jankélévitch la réponse à deux exigences: celle de saisir l'"au-delà" entendu comme quelque chose d'un ordre tout à fait différent de celui de l'"en-deça"; celle d'identifier un "au-delà" qui, par rapport à l'"en-deçà", se révèle fondateur et fondant, tout en étant d'un tout autre ordre que lui. En effet, c'est seulement si le fondement relève d'un tout autre ordre qu'il est véritable fondement, tout en étant en relation étroit avec ce qu'il fonde. […] D'un côté, il emploie des mots-clés du lexique platonicien, repris et développés dans les *Ennéades* […]. De l'autre, Jankélévitch élabore ultérieurement des expressions appropriées pour dire ce qui fait pression dans le donné tout en n'étant pas du tout un donné. Il s'agit de ce qui n'est pas quelque chose, mais pas néant non plus, et qui peut donc être appelé, comme on l'a vu, un 'presque-rien'». (A. Fabris, *L'impossible relation avec l'absolu*, cit., pp. 75 - 76).

[20] V. Jankélévitch, *Philosophie première*, cit., Ivi, p. 31.

sensoriale (cioè un *attraversamento* e *superamento* del *dato immediato*); si tratta in effetti di un *ordine totalmente altro* rispetto a questo, un mondo fatto di *essenze* e *rapporti intelligibili*, dominio del *λόγος*, dell'intelletto, del pensiero, fondamento dell'*empiria* dalla quale si distingue *de jure*, quindi *di diritto,* perché è l'universo del necessario, dei principi fissi matematico-geometrici, dell'invariabilità, della legge incontrovertibile.[21] Ma come vi si accede? Com'è possibile che la coscienza compia questo *salto iperbolico* da un dominio all'altro? Che cosa fa in modo da farci pensare che la realtà sperimentata non sia (la ragione) *sufficiente*, l'ultima "frontiera" del pensiero?

Una cosa è certa: la dinamica del pensiero, il quale è sempre in movimento e sempre tendente all'aldilà del limite immaginario-immaginifico, è retta dalla necessità costante di avere un oggetto su cui focalizzare l'attenzione. Il pensiero è sempre in moto e su due fronti contemporaneamente: quello di "intenzionare" qualcosa d'altro da sé , ovvero dal bisogno instancabile di creare delle domande a cui spesso è difficile, se non addirittura impossibile, dare una risposta, di scoprire delle *co-incidenze* nel reale, ciò che lo « sommuove », e il desiderio di coagularsi intorno a un punto, e così *farsi Io*: «La pensée veut des problèmes comme elle veut relationner des prédicats avec des sujets ; la pensée veut avoir quelque chose à se mettre sous la dent».[22]

[21] Ivi, pp. 30 - 31.
[22] Ivi, p. 37.

2.1.1 La morte : «une brèche dans l'empirie»[23]

Come fatica la vita! Sa
di dover finire, è condannata,
e anche nel morire si affatica.
Pure diminuita, eccola che si ostina
a fare la sua parte, a far la vita.
(Patrizia Cavalli)

In tutti i testi in cui Jankélévitch ci presenta la coscienza, la qualifica sempre come *ingorda* e *famelica*, di nulla paga e sazia – come la vita –, nemmeno del reale che abita e sperimenta con la pesantezza del corpo; a spingerla al di là del mondo empirico, a farle sorgere il dubbio che ci sia qualcos'altro *oltre* il contingente e che lo regga, è un evento del tutto *stra-ordinario*, inspiegabile, di cui non si può fare che un'esperienza *limitata* dal punto di vista della coscienza: la morte.

A questo tema Jankélévitch dedica un testo specifico[24] – che sarà qui utilizzato per chiarire alcuni punti fondamentali della questione –, tuttavia in *Philosophie première* la morte, oltre che oggetto di un capitolo in particolare, ha un ruolo decisivo nella μετάβασις coscienziale, cioè nel « passage à un autre genre »[25] dal punto di vista *onto-gnoseologico*.

Il fenomeno mortale è individuato dal filosofo come *particolare* perché esattamente a metà, per le sue caratteristiche, tra il mondo empirico e quello metempirico: la circostanza specifica dell'evento (il fatto che ci sia una data precisa e un luogo dell'accadimento) fanno dell'istante mortale un momento catalogabile come appartenente al dominio empirico; tuttavia questo "miracolo" ha i tratti dell'inspiegabile, e nemmeno lontanamente paragonabile ai fenomeni reali di cui si può fare esperienza, anche perché questa necessità insita alla vita

[23] Ivi, p. 54.
[24] V. Jankélévitch, *La Mort,* Flammarion, Paris, 1966 2a ed., Flammarion, Paris 1977; trad. it. V. Zini, a cura di E. Lisciani Petrini, *La morte,* Einaudi, Torino 2009. Si ricorda anche *Penser la mort?,* L. Levi, Paris 1994 ; 2a ed., L. Levi, Paris 2000. *Entretiens (Liana Levi);* a cura di E. Lisciani Petrini, *Pensare la morte?,* Cortina, Milano 1995.
[25] *Philosophie première*, cit., p. 55.

stessa è sempre una perdita, un vuoto, una mancanza, una negatività che si oppone alla positività dell'empiria, una voragine che si spalanca nella pienezza della continuità del reale e cede il posto al silenzio:[26] «la morte è il punto di tangenza del mistero metaempirico e del fenomeno naturale; il fenomeno letale è di competenza della scienza, ma il mistero soprannaturale della morte reclama i conforti della religione».[27] La morte è anche *il contraddittorio* e *il paradosso* per eccellenza, il *confine* o meglio la *soglia* tra due universi paralleli che sono destinati a non incontrarsi mai, ma anche l'«incunearsi dell'aldilà nell'al di qua».[28]

È chiaro che *filosofare* sulla morte, come pure anche solo genericamente *parlare* della morte, – e il mio intento nel riproporre l'imbarazzo derridiano in apertura a questo paragrafo era proprio di sottolinearlo – incontri delle evidenti difficoltà: il linguaggio, infatti, è uno strumento troppo ordinario e limitato per sperare di restituire la straordinarietà dell'evento mortale, come pure la coscienza, la quale ha solo un certo margine di comprensione e solo a determinate condizioni. Per poter sopperire alla sua evidente inadeguatezza terminologica e gnoseologica, l'uomo utilizza degli *escamotages* a limite tra il linguaggio e il silenzio, al fine di eludere l'indicibilità della morte, come l'uso di eufemismi che ne attenuino la tragicità, l'inversione apofatica del *dis-dire*, il *silenzio loquace* che prelude alla *parola poetica*,[29] e dal punto di vista coscienziale attua la strategia del "come se": si medita sulla morte "come se" non ci riguardasse, "come se" si fosse gli unici superstiti in grado di raccontare agli altri gli effetti del disastro, "come se" la nostra

[26] «Esistono certi fenomeni naturali retti da leggi […], fenomeni di carattere empirico e sempre in relazione con altri fenomeni. Ed esistono, d'altra parte, verità metaempiriche a priori, indipendenti da ogni realizzazione *hic et nunc*, verità che non "accadono" mai, ma che hanno come conseguenza certi fenomeni particolari. Tra i due c'è questo fatto insolito e banale, questo mostro empirico-metaempirico che chiamiamo la morte: da un lato la morte è un evento di cronaca giornalistica, che il cronista riferisce, un incidente che il medico legale constata, un fenomeno universale che il biologo analizza. In grado di sopraggiungere in ogni momento e ovunque, la morte può essere individuata in base a coordinate di tempo e luogo: sono queste determinazioni circostanziali, una temporale e l'altra spaziale, ciò che il giudice istruttore cerca di stabilire allorché indaga sull'*ubi-quando* del "decesso". Ma, nello stesso tempo, questo semplice accadimento non somiglia a nessuno degli altri fatti dell'empiria: è un accadimento smisurato e incommensurabile agli altri fenomeni naturali». (*La morte*, cit., pp. 4 – 5).

[27] Ivi, p. 7.

[28] *Ibidem.*

[29] Ivi, p. 82.

coscienza potesse salvarsi; eppure la logica suggerisce che si è in trappola, e che nessuno (tanto meno la coscienza) può sfuggire alla terribile situazione. Quando l'uomo *prende sul serio* la questione mortale, *prende coscienza* di non potersi sottrarre:

> Prendere coscienza della serietà della morte significa innanzitutto passare dal sapere astratto e puramente teorico all'evento effettivo. D'altra parte, non si dice forse «realizzare»? «Realizzare» è, paradossalmente, allontanarsi dalla verità e passare dall'evidenza ragionevole, ma non convincente, a un'evidenza opaca ma vissuta […]. Apprendere sapendo già e in anticipo ciò che si apprende, è di colpo sapere di un sapere vissuto, di una gnosi concreta e densa di emozione, aderente intensamente e appassionatamente a ciò che prima si sapeva senza comprenderlo; ciò che prima conoscevamo dalla parte del pensiero, ecco che ora lo comprendiamo con tutta l'anima o meglio con tutta la nostra vita […].[30]

Comprendere la morte, fino in fondo, significa *viverla*, in prima persona, e avere il giusto tempo per riflettervi sopra, ma proprio quando la si sta vivendo, la coscienza è svanita; bisogna accontentarsi di un sapere approssimativo, raffazzonato, imperfetto, di una riflessione *ex post* (nel caso però la morte non ci coinvolga personalmente) che pure non ci dice niente del dramma della morte in sé, perché quando la morte sopraggiunge non c'è più scampo per la ragione.

---

[30] Ivi, p. 14. La morte è anche l'*impensabile* per eccellenza, e come osserva anche Rocco Ronchi «Io non posso assumere l'impossibile come tema della mia coscienza: esso è al di là di ogni progetto, indifferente ad ogni esercizio preparatorio, epekeina». (R. Ronchi, *L'evidenza assurda. Note a "La mort" di Vladimir Jankélévitch*, in «aut aut», 1995 n. 270, pp. 41-59, p. 51). E, a proposito del rapporto tra coscienza e morte (in una lettura tutta jankélévitchiana de *La morte di Ivan Il'ič*) aggiunge: «Che cosa sgomenta infatti Ivan in quei terribili istanti in cui la morte da oggetto indifferente del suo sapere (tutti gli uomini sono mortali…), diviene padrona della sua esistenza, imminenza che sovrasta ogni attimo? Non avere *nulla* a cui pensare, non avere alcun *che cosa*, *questo* sgomenta, *questo* produce un crampo insopportabile alla sua coscienza che si ritrova improvvisamente senza il correlato noematico. La coscienza intende ciò che per natura non può abbracciare, ciò che non può essere in alcun modo oggetto per lei. L'intenzionalità costitutiva della coscienza si rovescia così in passività. La 'virilità' della coscienza – la sua capacità cioè di fare fronte agli eventi della vita – cede così bruscamente il posto al fanciullino di cui parlava Cebete tebano. La morte, infatti, non è "evento della vita", dunque non è possibile guardarla virilmente in faccia» (Ivi, p. 52).

Pare evidente la distinzione sottesa a questa riflessione jankélévitchiana, e cioè quella tra la morte in terza, seconda e prima persona: nel primo caso si tratta della morte avvertita non come *mistero* ma come *problema* (la morte in generale, come oggetto di riflessione, come *questione* da affrontare teoreticamente), considerata lontana e indifferente, e che non ci vede immediatamente protagonisti della vicenda.[31] La morte della "seconda persona" è il grado intermedio: si tratta pur sempre di un Altro, ma in questo caso l'alterità è qualificata come prossima, è il Tu al quale l'Io si relaziona in maniera più immediata e diretta, come nel caso della morte di un familiare o di un amico, che ci lacera e ci tocca da vicino *quasi mortem propriam.*[32] La morte in prima persona è la principale fonte di angoscia: «Io sono braccato. […] *Mea res agitur!* È di me che si tratta, me che la morte chiama personalmente col mio nome, me che si addita e si tira per la manica».[33]

La conseguenza sul piano coscienziale è abbastanza evidente: a seconda del "tipo" di morte, e del tipo di coinvolgimento emotivo, cambia la conoscenza-coscienza che ne deriva. Nel caso della morte in prima persona, l'atto di coscienza è sempre precedente: si può avere coscienza fino all'istante immediatamente prima di quello mortale ma mai nell'istante stesso e mai retrospettivamente;[34] mentre

---

[31] «L'io, in questo affare, diviene soggetto anonimo e acefalo di una morte indifferente, soggetto che non ha avuto fortuna e che è stato designato dalla sorte per crepare». (Ivi, p. 23). «Un morto è presto sostituito: la vita man mano richiude i vuoti. Tutti sono sostituibili: qualcuno scompare, un altro occupa il suo posto. Si tratta della morte alla terza persona: la morte di uno qualsiasi, magari di un passante colpito da embolia…È la morte senza mistero. Il che, tutto sommato, non solo non comporta una diminuzione nella quantità di esseri umani, ma al contrario fa sì che l'umanità prosperi e abbondi. Gli uomini aumentano sempre più. Le tragedie individuali nuocciono affatto al genere umano. Non so quanti miliardi di esseri umani ci saranno nel Duemila. Il genere umano si mantiene bene, nonostante Auschwitz…» (*Pensare la morte?*, cit., p. 28).

[32] *La morte*, p. 27.

[33] Ivi, p. 23.

[34] Jankélévitch fornisce un'immagine significativa e particolare per indicare l'impossibilità da parte della coscienza di *comprendere* l'istante mortale: «La morte assomiglia a un astro che non si riesce più a vedere quando lo si fissa direttamente: lo si intravede solo muovendo lo sguardo a destra e a sinistra. Le alternative sono queste: o trovare qualcosa da dire accettando di pensare a qualcos'altro, pensare la morte stessa, *mors ipsa*, senza trovare niente da dire; oppure, in rapporto alla morte-propria, pensare tranquillamente alla propria morte senza morire davvero, e di conseguenza pensare alla vita; o infine pensare la morte morendo a furia di pensarci, lasciando che essa ci strangoli, che la negazione mortale si trasferisca sul soggetto conoscente e muti la sua conoscenza in non conoscenza, che il niente della morte neghi lo stesso essere dell'essere pensante». (Ivi, p. 38).

negli altri due casi si può avere coscienza sia contemporaneamente che successivamente all'accaduto. Da questa differenza deriva la struttura stessa del testo jankélévitchiano dedicato alla morte, articolato in tre parti: *La morte al di qua della morte*, *La morte nell'istante mortale*, *La morte al di là della morte*.

In apertura alla prima parte del testo, dedicata alla morte *nella* vita, quindi alla *concezione* (e non alla *cognizione*) della morte *mentre si sta vivendo*, alla *filosofia della morte* propriamente detta (l'unica possibile), Jankélévitch qualifica il pensiero che ha per oggetto la morte come uno *pseudo-pensiero*, un pensiero *crepuscolare*, che si muove nell'incertezza del dato e nella fragilità della propria condizione, un pensiero falso-fallace che ha come materia la negazione totale della positività-posizionalità della vita, il *non-essere del nostro essere*.[35]

Per quanto la coscienza tenti di inglobare la morte, questa è sempre là, pre-essenziale all'uomo, quasi un impenetrabile e avvolgente *a-priori gnoseologico*,[36] come qualcosa che *si sa*, come un *sapere non conosciuto* ma da sempre *con-saputo*, *noto* a tutti, perché inscritto nella condizione stessa, primaria-primordiale, della nostra esistenza. Le uniche soluzioni per avvicinarsi al sapere *sulla* (e non *della*) morte è *filosofare intorno alla morte*, lasciare che la coscienza ne analizzi le verità *circostanziali*, quelle appartenenti al dominio empirico, senza mai riuscire ad aderirvi totalmente (pena l'annullamento di sé) e quindi senza mai sperare di comprenderla a pieno, o ancora *filosofare sulla vita*, essendo essa l'unica di cui l'uomo può avere esperienza, ma, così facendo, la coscienza non progredisce di certo nella conoscenza della morte perché per quanto la vita *ci parli* della morte e questa la avvolga come una membrana, la pienezza dell'essere è tutt'altro rispetto al niente della morte: «È evidente che l'essere, in quanto tale, non è dato per meditare sul non essere, nel quale, del resto, non c'è niente da pensare».[37]

---

[35] Ivi, p. 39 e segg.

[36] Jankélévitch tratta la tematica mortale alla stregua di quella temporale: tempo e morte sono i misconoscibili della coscienza. Infatti come il tempo innerva la coscienza e precede il pensiero, così pure la morte avviluppa in sé, nelle sue brame mortifere, l'uomo e la sua coscienza.

[37] Il testo sulla morte risente fortemente delle teorie di Bichat e Bergson; in particolare da Bichat Jankélévitch prende lo strettissimo legame tra la vita e la morte, e a tal proposito, scrive: «Mio padre, che era medico, si è molto interessato al problema della morte […] *e il mio libro sulla morte è stato scritto in*

A poco e niente serve, quindi, per Jankélévitch, la *meditatio mortis*, perché la coscienza si troverà sempre impreparata innanzi all'ultimo istante della sua esistenza e, per quanto si sforzi, la natura del suo sapere sarà sempre ambigua, la cognizione del mistero per eccellenza, che è la morte, sempre *vaga* e *imprecisa*:

> Dischiudere, intravedere… Quando si tratta dell'uomo, tutto avviene decisamente dentro questa doppiezza. […] Della morte noi abbiamo un semi-sapere che è anche una semi-ignoranza, una dotta ignoranza; sulla morte abbiamo un semi-potere, che è anche una semi-impotenza… Scienza nesciente e potere impotente, semi-gnosi e debole forza: tutto procede in forma dimidiata e anfibolica nei rapporti tra la creatura mortale e la sua morte. […] La dotta ignoranza del mistero non ha niente in comune con un sapere enumerativo semplicemente incompleto, con una scienza approssimativa o lacunosa che non avrebbe esaurito tutte le particolarità modali del suo oggetto, con un certificato di riconoscimento privo di un dato o dell'altro, ad esempio il nome proprio, o l'età o il domicilio… Non si tratta, come in una

---

gran parte tenendo conto delle conversazioni avute con lui su questo tema. Egli ipotizzava che il cancro potesse avere origine da una cellula rimasta giovane in un organismo adulto. […] Ora il cancro è nascosto nell'infinitamente piccolo del nucleo della cellula […]. È la vita stessa, dunque, che porta in sé la propria contraddizione interna […] quel punto infinitesimale a partire dal quale le forze della vita si rovesciano in forze di morte – e reciprocamente. […] Vivere è mantenersi in equilibrio instabile fra queste forze contraddittorie. *La vita* – diceva Bichat – *è l'insieme delle forze che resistono alla morte.* Ma occorrerebbe aggiungere, perché ciò abbia senso : *la vita resiste a qualcosa che è essa stessa.* […] Resta che questo sapere o questo consenso alle forze contrarie della vita e della morte, allo scandalo di questa identità contraddittoria, non ci permette di sottrarci surrettiziamente [*escamoter*] al carattere doloroso del paradosso: *è proprio come un estraneo e dal di fuori che viene a colpirmi la mia propria-morte*, questa morte che nondimeno opera all'interno della mia vita.» (Ivi, p. XVII). Per quanto riguarda l'influenza bergsoniana, ritorna qui la teoria dell'organo-ostacolo a proposito del rapporto tra morte e vita, come tra anima e corpo: il corpo è ostacolo dell'anima perché la appesantisce, è un *impedimentum* alla ricerca della verità, è una negatività da annullare, ma nonostante ciò è da considerarsi anche organo, *instrumentum*, perché è grazie al corpo che l'anima riesce a comunicare, ad esprimersi. Questo impossibile-necessario, questo *Perché* che è un *Benché*, questo *Poiché* che è interamente *Malgrado*, rappresenta la stessa assurda ambiguità del pensiero, del senso, che, per quanto tradito dal linguaggio, dal segno, non potrebbe esprimersi senza. La morte, in quest'ottica, è organo-ostacolo nella misura in cui definisce la vita, essendone il limite, e la afferma, negandola, ma soprattutto la contraddice; eppure, nonostante l'una non possa esserci senza l'altra perché, come osserva Jankélévitch, non può morire chi non ha mai vissuto, negatività e positività non si trovano mescolate, non sono mai contemporanee: «la morte lascia vivere la vita (e persino continua a farla vivere, come appare in seguito, in forma postuma) *prima* di annichilirla, la morte annichilisce la vita *dopo* averla lasciata vivere». (Ivi, p. 105). Nell'ottica jankélévitchiana la morte è allo stesso tempo limite e forma della vita, ostacolo a vivere e *conditio sine qua* non dell'esistenza.

giustapposizione, di due metà simmetriche, di cui l'una resterebbe nell'ombra.[38]

È chiaro che per Jankélévitch se pure il sapere della morte si qualifica come incompleto, non è di certo la mancanza di un *semplice* accidente a renderlo tale: la coscienza può attingere a tutte le informazioni empiriche dell'accaduto, anche preventivamente (come il caso della *mors certa, hora certa*, cioè del condannato a morte che sa con precisione il momento della sua fine)[39] e tuttavia non riuscirà a sapere nient'altro che questo, cioè la data, l'ora, la modalità della morte, anzi gli sfuggirà non tanto *il fatto che si deve morire* quanto piuttosto *il fatto della morte*, l'*essenziale*, il *quod*, che non ha la concretezza gnoseologica del dato reale, bensì è *pneumatico, evanescente*, di un ordine totalmente altro rispetto a quello fenomenico, e come tale non oggettivabile dalla coscienza.[40]

Se però non si può avere coscienza *della morte*, si può avere coscienza *di dover morire* (è la "realizzazione" di cui si è parlato prima), è la consapevolezza che acquisisce l'uomo, di avere i giorni contati, dai segni sparsi qua e là della morte *nella* vita, dal tempo che passa, dai prodromi dell'invecchiamento, come la ruga, il viso sciupato, il capello bianco.[41] Ognuno, immediatamente, *prende coscienza*

---

[38] Ivi, pp. 127-128.

[39] Jankélévitch illustra vari casi relativi al sapere superficiale delle circostanze dell'evento mortale in cui l'attitudine emotiva umana cambia: *Mors certa, hora certa* è il caso del soggetto, disperato, che sa con precisione quando arriverà la sua fine; *Mors certa, hora certa sed ignota* indica la condizione di chi vive costantemente nell'angoscia e nella paura che prima o poi arrivi per lui l'ora della morte anche se non sa con precisione quando; *Mors incerta, hora incerta* è la formula della speranza dell'uomo che si aggrappa all'inscienza dell'ora della propria morte per superare l'ambiguità dell'istante che fugge, mentre *Mors certa, hora incerta* è la formula della Serietà, dell'uomo che realisticamente e pragmaticamente accetta l'improvvisazione della morte, l'indeterminatezza della propria fine e che, nonostante tutto, affronta il flusso continuo del divenire e ne riempie gli istanti afferrando le occasioni propizie attraverso un'azione risoluta e creativa. (Ivi, pp. 132 e segg.). La formula della *Mors certa, hora incerta* è quella più comune, la formula dell'*entre-ouverture*, cioè della *semi-apertura*, per cui l'uomo non conosce la data della propria morte ma sa di dover morire, infatti, per quanto la vita sia "chiusa" dalla morte, «è costantemente socchiusa dalla speranza, per la quale non è mai *necessario* morire». (*Pensare la morte?*, cit., p. 37, il corsivo è mio).

[40] *La morte*, cit., p. 168.

[41] «Abbiamo chiamato 'realizzazione' questa presa di coscienza che è un prendere-sul-serio, questa coscienza di invecchiare in virtù della quale l'uomo e la donna si accorgono per la prima volta dell'usura del tempo. La realizzazione è la prima interferenza tra il tempo vissuto e il tempo sorvolato, il primo incontro dell'uomo col suo destino. Questo primo faccia a faccia di un soggetto sdoppiato con la sua immagine oggettiva avviene davanti allo specchio. 'Realizzare' non è, alla lettera, rendere reale ciò che era

(consapevolezza) di un sapere prima inconsapevole, *latente-laconico*, qualcosa da sempre presente nell'oscurità del proprio sé vede la luce, ed è allora che l'astrattezza della morte rivela tutta la sua tragica ineluttabile effettività.[42] Con l'invecchiamento progressivo, il segreto di Pulcinella esce allo scoperto, non è più possibile celarlo nei meandri della coscienza, far finta che non esista o meglio che non ci appartenga, il "tu per tu" con la propria immagine riflessa fa diventare l'ultimo istante della vita *coinvolgimento personale, avvenire prossimo, mio affare privato*. Nella riflessione jankélévitchiana alla verità della morte, e cioè alla sua necessità e inaggirabilità, non si può accedere attraverso un ragionamento, ma con l'intuizione, l'*intravisione*: la ragione qui è del tutto superflua.

Parlare della coscienza *prima* dell'istante mortale significa considerare la possibilità di una *filosofia* – se non *sulla*, almeno – *della morte*.[43] Qualsiasi discorso che abbia come oggetto la morte resta, come pure la coscienza stessa, *ai margini della questione*, non apporta nessuna informazione, non può rivelare niente, poco importa se si tratti della propria morte o di quella di un altro:[44] «Lo

---

irreale (nel senso, ad esempio, in cui si esegue un progetto), ma è scoprire la vera portata e la gravità effettiva di certi segni; o meglio, è scoprire ciò che si è già trovato, imparare ciò che si sa già, e infine accorgersi di ciò che si è sempre visto. Ad esempio, si prende coscienza di un dolore che senza dubbio era in corso già da tempo, ma che a partire da oggi varca la soglia della coscienza…il dolore al petto, sino ad allora non percepito, diventa all'improvviso un segno prognostico di cu il malato ha buone ragioni di preoccuparsi: il malato sa cosa questo significa». (Ivi, p. 206).

[42] Ivi, p. 207.

[43] A Daniel Diné che gli chiedeva se fosse possibile far filosofia *sulla* morte, Jankélévitch rispondeva: «Molti miei colleghi le diranno che la morte non è un problema filosofico. Spinoza stesso sostiene che è insano e alquanto perverso farne problema, poiché la saggezza non consiste nella meditazione della morte bensì nella meditazione della vita. Molti miei amici marxisti, ai quali dicevo di voler fare un libro sulla morte, mi rispondevano: 'Davvero! – non è riuscito a trovare nient'altro, nel 1966, quando ormai andiamo sulla luna e ci sono tante cose appassionanti!'. Ce n'è stato uno, però, che m'ha detto: ' Eh certo, tutti hanno perduto qualcuno…'. Ecco, la filosofia è questo: fare cose non particolarmente utili». (*Pensare la morte?*, cit., p. 27).

[44] *La morte*, cit., pp. 221 – 222. «Quel che è vero della coscienza in rapporto alla morte-propria non è meno vero in rapporto alla morte dell'altro: i viventi *assistono* il moribondo durante i suoi ultimi istanti, successivamente *accompagnano* il morto sino alla sua ultima dimora. Ma nessuno accompagna davvero il morente, nessuno gli fa da scorta mentre compie il passo solitario. No, in nessun modo l'istante mortale è oggetto di conoscenza, materia di speculazione o ragionamento. In nessun modo la simultaneità folgorante, che è contemporaneità ridotta alle dimensioni dell'istante, e alla fine annullata, è vissuta in una esperienza psicologica e cosciente, poiché ogni coscienza è sia anticipatrice sia ritardata; in nessun modo il taglio istantaneo della morte è una cosa, *Res*, perché se fosse 'qualcosa' la sua massa sarebbe oggetto di visione o di discorso, ma allora non sarebbe più l'istante». (Ivi, p. 123).

spessore consistente dell'empiria e la continuazione dell'intervallo si prestano senza dubbio con compiacenza ai nostri racconti, ai nostri discorsi e ai nostri ragionamenti – ma non si tratta solo di *verbalismo filosofico*?».[45] Una filosofia di questo genere – come la filosofia aristotelica – è destinata ad essere *periferica* e ad avere tra le mani null'altro che le briciole dell'empiria; eppure, nonostante ciò, si ostina a *stra-vedere* e *stra-parlare*, quando in realtà continua a sfuggirle il nòcciolo della questione. Jankélévitch si riferisce a questo tipo di filosofia come ad una *filosofia chiacchierona*,[46] logorroica, loquace e tautologica, che si riduce ad una mera *narrativa della morte*, ad un racconto di fatti conseguenziali, *contigenti-contingentati*, che hanno a che fare con la parabola della vita ma che *nulla* aggiungono al sapere della morte, poiché questa, per sua natura, silenzia la parola, esaurisce il linguaggio.[47]

L'istante mortale che sconvolge totalmente, perché mette il punto, una volta per sempre, alla serie degli eventi che ineriscono all'esistenza singolare, ispira alla coscienza un certo *pudore*, una serietà e una compostezza, ma spesso questo *pudore della cessazione metaempirica*[48] si traduce, come nel caso della *filosofia superba*, in un eccesso verbale: le frasi escono in esubero nel tentativo di edulcorare la tragicità dell'evento come pure di nascondere l'impossibilità di comprenderlo – «questa loquacità è spesso una forma di timidezza. Così parliamo molto e vertiginosamente per stordirci con le parole!».[49]

Non cambia la posizione della coscienza né che sia direttamente coinvolta nell'evento mortale né che ne sia estranea: quanto più ci si avvicina all'ultimo istante, tanto più ci si scopre impreparati e ignoranti – *la coscienza è sempre destinata allo scacco!*

---

[45] Ivi, p. 221. Il corsivo è mio.
[46] Ivi, p. 225.
[47] «Ora, per quanto si analizzi l'istante mortale, per quanto si tenti di penetrare al suo interno, di avvicinarlo il più possibile, di tenere gli occhi ben aperti, di applicare il microscopio e l'ultra-microscopio più potente, non vi si scopre nient'altro che il fatto puro e semplice di morire. […] Il discorso sull'istante si spegne come un bisbiglio impercettibile; si spegne, insomma, con l'ultimo respiro, quel respiro che Petrarca chiama 'un sospiro breve', e che esala dalla bocca dei moribondi». (Ivi, pp. 224 – 225).
[48] Ivi, p. 223.
[49] *Ibidem*.

> Essere cronometricamente così vicini alla morte ed esserne metafisicamente così lontani da non sapere su di essa niente di più di quanto sappia un bambino piccolo – ecco invece una bella lezione di serietà, di umiltà e di sobrietà prosaica *per i ciarlatani che tendono a confondere empiria e metaempiria*, e che sono incapaci di tenere a freno le infatuazioni della speranza appassionata. […] La risposta più metafisica potrebbe essere trovata nei luoghi comuni popolari: un quarto d'ora prima della sua morte, monsieur de La Palisse era ancora vivo, e non solo un quarto d'ora, ma anche un secondo prima, un miliardesimo di secondo prima! Questa tautologia non è dunque tautologica come sembra: essa esprime il fatto che una mescolanza di essere e non-essere sarebbe il colmo dell'assurdo, che non c'è via di mezzo tra la vita e la morte, e che per quanto si rasenti l'estremità della vita, si resta ancora al di qua fino all'ultimo. […] Quando la respirazione del vecchio è divenuta quasi impercettibile, quando l'alito vitale è in lui quasi inavvertito, si tende a dire che il moribondo esiste 'appena'. Ma è evidente che si tratta di una metafora.[50]

La morte insegna, a quella *filosofia presuntuosa e pretenziosa*, che spesso la verità va trovata in forma prosaica,[51] che le tracce metafisiche basta cercarle nella quotidianità dell'esistenza e che a qualsiasi età *si incappi* nella morte (che sia in prima, seconda o terza persona), la si affronta sempre da impreparati, con la *coscienza innocente* dei bambini. L'evento mortale non risolve la contraddizione tra essere e non-essere, anzi, la evidenzia, la mette in mostra: quando è presa non come un segno da interpretare ma per quello che è, come il *fatto della fine*, la morte non dà adito a confusioni; il morto è per sempre, definitivamente, morto, e mai

[50] Ivi, p. 267. Il corsivo è mio.

[51] «Quanto al morto, questi è lontano! E così l'ultimo respiro del morente è sì l'ultimo segno di vita del vivo, ma per i terzi è un messaggio perfettamente vuoto. Quanto a noi, possiamo si analizzare senza stancarci il ricordo di quel rantolo, approfondire all'infinito quel segno senza profondità: non ci troveremo niente di più di quanto non sia. Un respiro come tanti altri, dopo tanti altri; il fatto che non ci sia più un altro respiro dopo questo non gli conferisce alcune tonalità speciale, si deve attendere ancora qualche minuto per verificare (a posteriori) che questo sospiro fosse proprio l'ultimo. E tuttavia l'estremo respiro dovrebbe essere un respiro più solenne degli altri, più eloquente, carico di senso e di allusioni…Ma no, non ci sono respiri metafisici!» (Ivi, p. 357). Nella morte non c'è *niente* di metafisico!

appena vivo: ritorna qui l'*à peine* come un *leitmotiv* che accompagna questo paragrafo onto-gnoseologico, ma per indicare che, in caso di morte, l'*appena* non può qualificare l'evento della morte in sé, che liquida in maniera risoluta l'esistenza e non lascia spiragli di speranza alla conoscenza, quanto piuttosto il destino della coscienza di essere sempre in modalità approssimativa quando si tratta di *misconoscibili*, come la morte.

A poco serve avere accumulato esperienze, essere ormai avvezzi ai fatti dell'esistenza, aver raggiunto un livello di consapevolezza e abitudine tale da potersi districare (quasi) agevolmente tra le circostanze contingenti con un certo margine di *previsione coscienziale*, essere insomma dei *veterani della vita*, all'istante della morte, che è la *primultima volta* per eccellenza, ognuno è destinato ad approcciarsi con assoluta innocenza.[52] Se è vero che il divenire si configura in Jankélévitch come un susseguirsi di primultime volte, l'attimo mortale lo è in special modo e non solo perché in vita non si muore che *per la prima e l'ultima volta*, ma anche perché, quando ormai se n'è fatta esperienza, non c'è nemmeno la possibilità di poterne trarre un insegnamento che possa valere per il proprio futuro o per quello degli altri: la morte è *esclusiva* ed *escludente*, ma soprattutto non accetta sopravvissuti.[53] La coscienza non ha nemmeno il tempo di crescere, di *rap-prendersi* intorno al proprio sé, che già deve abbandonare l'esistenza, così pure «la

[52] Bisogna sottolineare che l'innocenza del bambino si differenzia dall'innocenza del moribondo perché l'istante finale della vita non produce un *misoneismo* in cui «La seconda volta segue la precedente solo perché appartiene, in fondo, allo stesso ordine; la seconda volta è una volta come la prima, da cui differisce solamente per il suo numero ordinale e per il suo posto nella successione. La seconda volta, in questo senso, non è più privilegiata della trentesima o di una qualunque altra volta considerata in un momento qualsiasi e in un qualsivoglia ordine nella cronologia» (Ivi, p. 310), questo istante mortale è a tutti gli effetti innovativo e quindi l'approccio coscienziale si differenzia rispetto ai momenti della fanciullezza: la dissimmetria è dovuta al fatto che nella prima fase della propria vita ad ogni istante affrontato con innocenza ne seguiranno altri mentre alla morte non seguirà mai più nessuna serie di momenti. Ma indipendentemente da qualsiasi considerazione di carattere temporale sulla distinzione di queste due prime-ultime volte, Jankélévitch aggiunge anche il ruolo dell'esperienza che è la cifra distintiva tra i due istanti: a nascere è chi che precedentemente non esisteva e in questo caso ogni prima volta apre ad una serie di prime volte che rappresentano la continuazione della vita, ma nel caso della morte, a morire è una persona che ha avuto tutto il tempo di «riprendere fiato» (Ivi, p. 312), di familiarizzare con la vita e «la pienezza della continuazione rende più alto il prezzo dello strappo della cessazione…» (*Ibidem*).

[53] Ivi, p. 310.

scienza nascente è strangolata nella sua culla; la scienza della morte è soffocata sul nascere dalla morte stessa».[54]

Da ciò deriva l'impossibilità per l'Io – intendo qui per "Io" la *coscienza formata* e non semplicemente la prima piega *del sé* – di *vivere* la morte, per l'incapacità di aderirvi totalmente restando illeso dallo *scontro-incontro* con la *co-incidenza* mortale: è il caso di riprendere l'intuizione di Jean Cassou, pure ricordata da Jankélévitch, e cioè che «nessuno può dire "io muoio"», [55] così come – aggiungerei – l'innocente non può professarsi tale senza rischiare di mentire agli altri e a se stesso. L'Io *en train de mourir*, o la *coscienza-testimone del fatto*,[56] non può *propriamente* esistere, in questo specifico caso, che è quello mortale, e forse muore ancor prima di rendersene conto.

Appare chiara l'inconcepibilità di una *sovra-coscienza* che riesca ad astrarre se stessa dal divenire temporale nel momento esatto in cui la coscienza, col soggetto in questione, inteso come un *unicum psicosomatico*, termina i suoi giorni su questa terra. Ma come non si può ipotizzare l'esistenza di un *al di là della coscienza* in cui il pensiero domini come dall'alto, in modalità privilegiata, *super partes*, la morte del proprio Io che lo pensa, così non è nemmeno pensabile un al di là dell'empiria che abbia i tratti dell'empirico e che ne sia un suo prolungamento.

> Gli uomini, invece, fabbricando romanzi escatologici o innalzando il mappamondo dell'altro mondo, si rappresentano l'ordine metaempirico a immagine dell'empiria e costruiscono un aldilà che è un al di qua sublimato; come quegli utopisti ingenui che immaginano l'estremo futuro in funzione del presente, l'escatologia antropomorfica prolunga in filigrana nell'aldilà le linee finite dell'al di qua e naturalizza così il soprannaturale.[57]

L'aggettivo coniato da Jankélévitch per meglio qualificare l'assoluta *estraneità* e *ulteriorità* del *post mortem* rispetto alla dimensione del contingente (che è quella

[54] Ivi, p. 351.
[55] Ivi, p. 269.
[56] Ivi, p. 268.
[57] Ivi, pp. 375 – 376.

sensibile, di cui la coscienza può fare esperienza tangibile) è *meontico*,[58] cioè relativo al *nulla*, e questo per l'inintelligibilità del "presunto"[59] eterno avvenire, per il fatto che non è possibile considerare una sincronizzazione tra coscienza e presente (essendo la morte un'apertura all'*astoricità*), unica a produrre la vera scienza.[60]

Si comprende bene che la questione ha a che fare non tanto col Tempo inteso come entità assolutamente indipendente dal soggetto che pensa, quanto piuttosto col rapporto, o meglio la correlazione, tra il Tempo e la coscienza: se passato, presente e futuro si strutturano a partire da un Io che li individua, tanto più il futuro, che è un presente che avverrà o meglio l'Adesso di domani, relazionato all'ambito non individuabile del *post mortem*, non ha possibilità di essere poiché la coscienza, unica a dire 'oggi, adesso' non ci sarà più, e di conseguenza non ci sarà nemmeno un passato da comparare al presente attraverso la memoria, il ricordo; la morte sancisce la fine, una volta per sempre, della coscienza e della sua dialettica interna, non è un orizzonte che si allontana quanto più ci avviciniamo, o un limite procrastinabile *ad infinitum*.

Si amplia, proprio per questo motivo, la distanza, che appare qui *siderale*, tra l'al di qua dell'empirico e l'al di là, o l'*altro mondo* metempirico,[61] nonostante l'uomo continui, per esorcizzare l'angoscia e la paura dell'ignoto, ad attribuire a quest'ultimo caratteristiche di questo mondo, spesso rovesciate, quasi fosse un suo

---

[58] «*Meontica/o* dal greco, composto da μὴ ('non') e ὄν ('ente', 'essere'): relativo a "non-essere", "nulla"». (Ivi, p. 472).

[59] Dico 'presunto' perché Jankélévitch dedica alla questione un paragrafo preciso nel quale, per l'appunto, spiega le ragioni dell'impossibilità di considerare l'Aldilà come un avvenire escatologico (Ivi, pp. 372 e segg.).

[60] «Il Prima infatti è il nostro presente, ma questo presente è il passato della morte; […] il Durante, invece, sarebbe sì il presente della morte, ma questo presente è il nostro futuro, poiché la morte-propria resta al futuro durante tutta la vita-propria; […] quanto al Dopo, esso è necessariamente il nostro più-che-futuro: la conoscenza che pretendiamo di averne è dunque in ogni caso in anticipo sul suo soggetto». (*Ibidem*).

[61] «Nella misura in cui il tutt'altro ordine è la negazione iperbolica dell'al di qua, il saggio più sereno conoscerà l'istante spaventoso, lacerante della transizione: infatti, per quanto il tutt'altro ordine sia un 'ordine', esso è innanzitutto tutt'altro». (Ivi, p. 379).

diretto speculare, o, peggio ancora, a concepirlo come una sua variante più crudele, spietata e minacciosa.[62]

Se dal punto di vista della conoscenza-scienza, in particolare, la morte appare come un *vicolo cieco*, per la coscienza, in generale, la situazione si complica:

> La coscienza prevale sulla morte come la morte prevale sulla coscienza. Il pensiero ha coscienza della soppressione totale, ma soccombe a sua volta a questa soppressione che pensa, e che tuttavia lo sopprime. O reciprocamente: soccombe alla soppressione, e tuttavia la pensa. La capacità di concepire tutto, a sua volta inconcepibile, si trova disarmata di fronte a quest'altro inconcepibile in essa, che è la sua stessa fine, il suo impenetrabile annientamento; e tuttavia nomina e denuncia lo scandalo e gli scaglia contro la sua protesta. Davvero insolubile è la collisione di questi due inconcepibili! Sa di morire, la canna pensante; e noi aggiungiamo subito: comunque muore! Ma eccoci ritornati al nostro punto di partenza: muore, ma sa di morire.[63]

Coscienza e morte si inglobano e si escludono a vicenda, si oppongono, si contraddicono, e si negano reciprocamente:[64] il soggetto che pensa la morte è consapevole del fatto che prima o poi debba morire, ma non essendo a conoscenza – nella maggioranza dei casi – delle modalità della propria morte, come pure delle coordinate di tempo e luogo, viene puntualmente colto alla sprovvista; per questo motivo la morte ha sempre l'ultima parola, è sempre in *posizione dominante* rispetto al pensiero che la pensa e che pretende di farne indebitamente oggetto di coscienza. La morte, insomma, è l'unica in grado di rompere il circolo vizioso innescato dal pensiero.[65]

Per comprendere questa particolare dinamica che si attiva tra la coscienza e la morte occorre ritornare all'analisi di *Philosophie première* e al ruolo che in questo

---

[62] «Se il quasi-niente, se l'esser-minore dell'istante mortale è l'oggetto quasi inesistente della nostra angoscia, l'aldilà, concepito in forma antropomorfica e come una variante dell'al di qua, con le sue minacce e i suoi pericoli sconosciuti, è invece l'oggetto dei nostri terrori». (Ivi, p. 376).
[63] Ivi, p. 423.
[64] Ivi, p. 419.
[65] Ivi, p. 427.

testo ha la questione mortale: con gli assunti teorici che si sono qui ricavati dalla disamina della monografia sulla morte, è possibile sciogliere più agevolmente alcuni dei nodi critici del testo onto-gnoseologico per eccellenza. Riprendo dunque ora le fila del discorso jankélévitchiano.

Si è fin qui detto che il primo grado del reale, corrispondente al grado che potrei definire "zero" della coscienza-conoscenza, ovverosia quello sensibile, è l'*empiria*; mentre il secondo livello è quello *logico-metaempirico*, Si tratta, in questo caso, di un livello superiore di coscienza-consapevolezza, che, nell'alterazione dinamica di sé, ha mutato il suo sguardo, e ora il suo oggetto non è più la realtà *tel quelle*, cioè nella sua multiformità e instabilità, bensì la strutturazione e la significazione del reale, l'ordine nel disordine;[66] alla ricerca del comune nel diverso, dell'uguale nel dissimile, del continuo nel discontinuo, dell'universale che *dia ragione* del particolare, la coscienza scopre ciò che regge l'*empiria* e ne fa da base logico-razionale. È evidente che se nel primo caso si parla di una coscienza *immediata* (o meglio *mediata* dalla percezione che ha una modalità comunque istantanea e diretta nel cogliere il reale attraverso l'incontro col corpo), in questo caso si tratta di una piega ulteriore della coscienza, e la conoscenza è mediata dalla ragione (strumento di mediazione dialettica per eccellenza). Il salto compiuto dall'intellezione (il termine *salto* chiarisce – a mio avviso – meglio il *meta* del *metaempirico*), un *salto noetico* tutto interno al dominio coscienziale, non ha niente a che fare con il grado base empirico, e per Jankélévitch non è nemmeno possibile considerare che da questo si passi a quello per approfondimento o *gradualmente-gradatamente*: non è dall'empiria che si passa, come se fosse una necessità, alla metempiria.[67] E tuttavia l'apparenza empirica, che *è* pur sempre ontologicamente *qualcosa*,[68] ci *dice qualcosa* della sua

[66] «L'ordre est le privilège de la secondarité métempirique, métaphysiquement intermédiaire entre le désordre de l'empirie et un je ne sais quoi d'autre, qui n'est ni ordre ni désordre et où il faut bien se décider à reconnaître la source de l'ordre, 'fons ordinis'». (*Philosophie première*, cit., p. 88). Più avanti Jankélévitch sostiene che l'ordine intelligibile è ciò che fa comprendere e rende significativo il disordine sensibile (Ivi, cit., p. 89).

[67] Ivi, pp. 3 e 12.

[68] Della rivalutazione dell'apparenza da parte di Jankélévitch mi occuperò nel paragrafo successivo.

essenza, perché ne è una parte, quella più superficiale, *epidermica*, *una mezza verità*: compito della filosofia è esattamente quello di sfruttare la *conducibilità dell'apparenza*, ovverosia la capacità dell'apparenza di riflettere, in maniera deformante, ciò di cui è immagine, ciò di cui è allegoria, ciò a cui allude.[69]

Può sembrare contraddittorio qui il discorso jankélévitchiano: dall'empiria non si può giungere al dominio metempirico però l'apparenza è *conduttrice* di verità; in realtà il ragionamento di Jankélévitch è molto chiaro: se si procede sullo stesso livello non si arriva che a produrre una stessa immagine di quella reale, una copia corrispondente priva di consistenza, ma pur sempre un'immagine, se pur sbiadita, un *fantasma*; bisognerebbe piuttosto attuare uno sforzo di astrazione e sublimazione coscienziale per poter approdare ad un altro piano in cui l'immagine c'è ma è solo *concettuale*.[70] Partire dal reale significa qui applicare la modalità dell'*intelligere* ovvero letteralmente *inter-legere*, *leggere fra* le sue pieghe per poterne cogliere le relazioni, oggetto della ragione, intesa nel senso di una *r(el)atio*.

La metempiria, a cui si giunge *per il tramite* dell'empiria o *attraverso* l'empiria, ma non *dall'*empiria, allo stesso tempo fonda e *contraddice* l'empiria; se fosse lo stesso, non potrebbe in alcun modo essere suo fondamento, infatti è proprio perché se ne distacca totalmente, in termini qualitativi, che può fondarla, anche se non è da considerarsi come un piano *più* perfetto, in qualche modo *migliore* o, da qualche punto di vista, *maggiore*, quasi un *superlativo relativo* (cioè l'espressione di un grado elevato rispetto ad un altro), ma piuttosto un *superlativo assoluto*, cioè *alternativo* (letteralmente *nato da altro*) senza possibilità alcuna di confronto o di paragone, perché solo così può sperare di *trascenderlo*.[71]

---

[69] Ivi, pp. 14 – 15, in particolare: «La philosophie est ainsi conduction à partir d'une apparence bonne conductrice ; la fonction de la réflexion consiste à retrouver une vérité substantielle derrière des images sans consistance et les mirages sans permanence ; au-delà de l'ombre portée ou de l'écho renvoyé, à retrouver l'original archétypique, la vérité première et primaire qui porte cette ombre ou renvoie cet écho.» (Ivi, p. 15). «L'apparence n'est pas rien. […]. Il y a pour Jankélévitch une positivité de l'apparition qui n'est nullement platonicienne » (J. Wahl, *La philosophie première*, cit., pp. 171 – 173).

[70] *Philosophie première*, cit., p. 17.

[71] Ivi, p. 28. «La métempirie n'est donc pas une certaine modalité de l'empirie, par exemple une extrême ténuité ou une intensité insupportable du perçu, mais elle désigne ce qui est hors de toute expérience

Nel quadro ermeneutico jankélévitchiano, la morte si inserisce esattamente tra questi due livelli assolutamente differenti tra loro: *empiria* e *metempiria*. La morte, infatti, è un fenomeno particolare, non *sui generis* bensì *extra generis*, individuato dal filosofo per la sua *stra-ordinarietà*, essendo a un tempo *misterioso-misterico*, e in quanto – lo abbiamo visto – pur avvenendo all'interno di una cornice reale ben determinata (un dato luogo, un dato tempo, e una certa modalità contingente, per lo più non prevedibili), sfugge totalmente al *focus* coscienziale, è esterna a ogni esperienza possibile.[72] La morte pone in essere l'assurdità e l'assoluta contraddizione della vita, anche perché se da una parte riabilita l'apparenza, perché *qualcosa* di fisico, percettibile sensibilmente, sulla superficie empirica pure accade e "rimane", d'altra parte ne mette a nudo la vacuità; al contempo l'istante mortale fa sussistere *côté à côté* empiria e metempiria,[73] la presenza delle spoglie inermi del morto e l'assenza di ciò che lo rende vivo.

> Le cadavre, «dépouille» je-ne-sais-quoi qui faisait de ce corps une ipséité vivante et consciente et intime à elle-même, le *je-ne-sais-quoi*, qu'est-il devenu, lui ? De toute façon, le compte n'y est pas, et, la physicochimie a beau faire, le principe de conservation est gravement en défaut : la mort est une disparitione thaumaturgique, un escamotage, une féerie. L'ipséité se perd sans laisser de traces. C'est que l'ipséité, loin d'être partie d'un tout, est elle-même un tout, un microcosme organique ou, comme s'exprime Leibniz en son langage monadologique, une «totalité diminutive».[74]

Che cosa ne è di *ciò che* rendeva vivo il morto? La sua essenza, la sua *ipseità*[75] è svanita nel *nulla* senza lasciare traccia, il *coagulo coscienziale* è stato sciolto –

---

possible : car si l'ultrasensible est ce qui excède, en fait, la portée actuelle de nos sensoria, le suprasensible est ce qui ne *peut* être perçu». (Ivi, p. 4).

[72] *Ibidem*.

[73] Ivi, p. 49.

[74] Ivi, p. 50.

[75] Jankélévitch si è occupato della questione dell'ipseità in un articolo (*De l'ipséité,* in «Revue de Métaphysique et de Morale», 2, 1939, 5, pp. 21-24, ora in *L'ipseità e il «quasi-niente»*, a cura di G. Valle, Solfanelli, Chieti 2017) in cui considera l'ipseità come un resto irriducibile, il mistero dell'affannosa asintoticità tra Essere e Avere, come tra Me e Me stesso, ciò che ci individua e ci differenzia dagli altri, il

«on dit que la mort est la fin de la conscience pensante».[76] Ritorna qui la complessa dinamica coscienza-morte pur presente nel testo jankélévitchiano dedicato alla morte, ma ora mi attarderò sulla questione perché in *Philosophie première* questa dialettica – irrisolvibile? – è fondamentale nella strutturazione della stratificazione onto-gnoseologica.

Il filosofo riprende anzitutto in questo testo, e la sottolinea, l'ambiguità del rapporto tra la coscienza e la morte: se è vero che, da una parte, la morte annulla la coscienza che (la) pensa, dall'altra la coscienza che pensa la morte, e *prende coscienza*, ovverosia *ha cognizione*, della morte, è già un po' *al di là* della morte stessa, per vocazione *sempre sul bordo*; anche se nel tentativo di comprenderla essa è destinata a fallire con la morte del soggetto che pensa.[77]

Il procedimento attuato dalla morte ai danni dell'esistente e della sua coscienza viene differentemente qualificato da Jankélévitch: « Il n'y a que la mort qui soit à la fois et en fait (car elle est le plus effectif des événements) nihilisation de l'essence et annihilation d'existence, qui étrangle d'un seul coup l'existence de cette essence et l'essence de cette existence».[78] Per comprendere la differenza tra *nihilisation* e *annihilation* bisogna procedere nella lettura di *Philosophie première*. Qualche pagina più avanti di quella appena citata, Jankélévitch sostiene che:

---

nostro *proprium* ineffabile e inestimabile: «Del resto l'ipseità non è nemmeno un'entità sostanziale e compatta o il limite ultimo di un regresso astraente in fondo al quale si troverebbe il nucleo più stabile dell'io. Non è nemmeno *ciò che fa sì* che l'io sia quello che è ma semplicemente *il fatto che* è *autós*, proprio egli stesso e non un altro né il suo sosia.» (Ivi, p. 57).

[76] *Philosophie première*, cit., p. 51. «Mais, par là même, la mort nous fait dépasser le logos. Union de métempirie et d'empirie, elle nous permet de passer au métalogique». (J. Wahl, *La Philosophie première*, cit., p. 175).

[77] *Philosophie première*, p. 51. D'altra parte per Jankélévitch la meditazione sulla morte è l'obiettivo primario della filosofia e, nonostante l'evidente sconfitta della coscienza, perché, la filosofia è sempre alla ricerca di un senso a questa impensabile verità, è sempre *pro-iettata* oltre il mero dato naturale: «philosopher, c'est se familiariser, en cours de continuation, avec le monstre de l'hyperbole ou de l'inconcevable mutation, c'est raviver sans cesse la conscience de cet impossible-nécessaire qui est la mort même.» (Ivi, p. 61). Si assiste a quella che, riprendendo Jankélévitch, P.-M. Klein ha definito come *collision*: «Le penseur donc pense la morte absurde, quelle que soit sa façon d'en réduire l'absurdité : socratique, stoïcienne ou bergsonienne, pascalienne même, le penseur englobe la mort par sa pensée, et sa mort effective entre en collision avec cette pensée effective de sorte que cette dite *collision* constitue une sorte de mot-seuil qui pourrait bien prétendre à une compréhension de l'ordre de la métempirie de 'l'autre je-ne-sais-quoi'». (P.-M. Klein, *Le philosophe et sa mort*, in «Lignes» 1996/2, n. 28, pp. 21-32).

[78] *Philosophie première*, cit., pp. 65 - 66.

> Il y a entre annihiler et nihiliser la même différence qu'entre défaire une chose faite et faire que ce qui a été fait n'ait jamais été fait : l'annihilation, neutralisant ou annulant (par exemple dans la pénitence) les seules conséquences de l'acte, rétablit une espèce de statu quo, tandis que la nihilisation, prétendant extirper « radicitus » *le fait même d'avoir fait*, entreprend une radicale, une impossible abolition que le principe d'identité rend à jamais verbale et fictive.[79]

La distinzione significativa tra *annichilire e nihilizzare* sta, per il filosofo, in questo: nel primo caso si neutralizzano o si annullano le conseguenze di un'azione (si *dis-fa il fatto*) e si ritorna ad uno *statu quo ante*; nel secondo caso invece si tratta di un'operazione ancora più radicale che pretende di agire sul *factum*, ovverosia sul *fatto di aver fatto* – si tratta di un'abolizione solo *fittizia* e *verbale*.[80] La morte, quindi, agisce da una parte sull'ordine empirico annichilendo il vivente nella sua interezza fisica, riportandolo letteralmente ad un *niente* (non-ente), dall'altro, nihilizza la coscienza pensante, elimina alla radice la sua *essenza*, le idee di quel soggetto (riportandole al vuoto del *nulla*), le quali non potrebbero in alcun modo *sussistere* senza una *coscienza incarnata*.[81]

---

[79] Ivi, p. 71.

[80] E. Lisciani Petrini sull'impossibilità di annullare l'azione scrive: «come avviene spesso nelle procedure giuridico-legali (non a caso bersaglio, come vedremo tra poco, degli attacchi più duri da parte del filosofo), [l'atto o il fatto commesso] può essere sottoposto ad un meccanismo di compensazioni e risarcimenti, che ripristina, o meglio crede di ripristinare, lo status ante; e questo tanto più nelle pratiche redentrici-assolutorie di talune religioni. Invece *il fatto di aver fatto* – non l'atto compiuto o il *factum* (che è espiabile), ma l'azione, l'agire, il fiat nella sua istantanea irruzione sul piano storico-concreto (che è inespiabile) – è l'elemento imperituro e irrimediabile, che si sottrae al piano storico e diventa perciò indisponibile a qualsiasi redenzione o assoluzione, "incompensabile" e non più 'monetizzabile', si potrebbe dire». (E. Lisciani Petrini, *Charis, saggio su Jankélévitch*, cit., p. 86).

[81] *La mort*, cit., p. 42 («D'altra parte però c'è un essere che scompare, un essere fatto di carne, con una data pressione arteriosa ecc. Chi è dunque l'essere pensante? […] È lui il grande mistero. Come può morire un essere pensante? E tuttavia muore !»). « Il pensiero esiste solo come essere pensante e incarnato in una presenza fisica: il pensiero è sempre un pensatore. Non esiste infatti pensiero in sé. (Ivi, p. 404). «On ne peut tuer les vérités éternelles, puisqu'elles ne vivent pas ! Ce qui ne vit pas ne meurt pas. Ce qui existe peut être annihilé, mais ce qui subsiste doit être nihilisé, hyperboliquement nihilisé». (*Philosophie première*, p. 68). «La mort […] nihilise l'essence en même temps qu'elle annihile l'existence, et ceci dans la mesure où l'ipséité vouée à mourir – *ipseitas moritura* – est à la fois sens et existence, vérité et conscience pensante» (Ivi, p. 76).

Risulta evidente che la morte va ad inficiare non solo il soggetto nella sua contingenza terrena, ma anche il pensiero stesso che, risultando intaccabile-inattaccabile mostra, in qualche modo, la sua precarietà, dovuta all'ancoraggio necessario ad una certa, ben individuata, effimerità coscienziale: da qui deriva la non *ultimità* e *fondatività* del grado metempirico del λόγος.[82]

Chiaramente Jankélévitch non si riferisce alle verità necessarie, universalmente intese, che non vacillano affatto per la morte di un singolo, bensì a quelle *pensate*, cioè calate all'interno dell'orizzonte di una determinata coscienza che le pensa, e che restano perciò *precarie*: in effetti il platonismo continua ad esistere nonostante la morte di Platone, o ancora il teorema di Pitagora ha una sua immortale validità al di là della morte di chi l'ha formulato; il filosofo infatti differenzia quello che potremo definire il *pensiero veritativo*, cioè la verità del pensiero, che sopravvive alla morte dell'individuo perché quasi precede la sua stessa esistenza per la sua validità, *in assoluto*, e il *pensiero ideale*, cioè le idee incarnate in una coscienza riflessiva che ne è portatrice e in un individuo che le rende comunicabili, insomma una verità *tout court* e una verità singolare.[83]

La gradualità del discorso iperbolico apofatico jankélévitchiano conduce – quasi senza che ce ne rendiamo conto – ad un livello sempre superiore: se dall'empiria si è passati alla metempiria con l'evento *liminare* della morte che implica la necessità di considerare quindi un piano *altro* rispetto al dominio

---

[82] Ivi, p. 69.

[83] Ivi, p. 78 e p. 93. *La mort*, cit., pp. 409 e segg., in particolare «Questo insolubile dibattito tra l'eterna continuazione e la cessazione, questa ironia della morte assumono una forma particolarmente acuta quando si consideri il caso dell'essere pensante – poiché questo è il caso di colui che è al contempo un pensiero e un essere. Dicevamo, parlando delle verità eterne e dei valori ideali, che le espressioni "inizio" e "termine" non hanno senso né per questi né per quelle: essi preesistevano, non in forma immemoriale ma da tutta l'eternità, al pensiero che li pensa, e gli sopravviveranno non indefinitamente ma eternamente. Preesistere e sopravvivere sono dunque solo modi empirici di esprimersi. Le verità non invecchiano e non si degradano; il tempo non ha presa su di esse. L'essere pensante, a sua volta, si trova in una situazione ambigua. Da una parte la permanenza atemporale delle verità caratterizza anche il pensiero che le pensa: questo pensiero, dopo tutto, non è anch'esso una verità? […] E perciò il pensiero che pensa l'atemporalità delle norme e degli assiomi, della giustizia e delle verità matematiche è il primo a essere sottratto al tempo!» (Ivi, p. 409) e ancora «Sembra che il messaggio socratico sopravviva a Socrate; Socrate è morto ma la sua memoria vivrà eternamente; Socrate è morto ma il suo umorismo è immortale e le sue parole resteranno in eterno normative per tutti gli uomini» (Ivi, p. 413).

contingente, che è quello del Pensiero, qui ci si trova innanzi ad un vero e proprio salto perché questa volta il logós mostra la sua provvisorietà e una base che sia davvero *meta-fisica* e *fondativa* non può in alcun modo e per nessuna ragione essere vacillante.

D'altronde che a queste conclusioni si arrivi ponendosi nel perimetro stesso della coscienza, è lo stesso Jankélévitch a dirlo e a fornircene un esempio. Una coscienza infatti che pretende di auto-trascendersi pur compiendo lo sforzo intellettivo di pensare alla propria auto-soppressione non riuscirà mai a comprenderla, non potrà mai astrarsi dal suo stesso lavorio coscienziale per potersi vedere eliminata e allo stesso tempo pensare alla propria auto-eliminazione; l'assurdità si ripete nel momento in cui la coscienza vuole pensare la nichilizzazione dell'essenze (cioè dei principi logico-razionali), perché dovrebbe paradossalmente utilizzare quelle stesse essenze di cui programmaticamente ha deciso di *pensare* l'abolizione. «La pensée se privilégie elle-même et se soustrait la première au procès nihilisateur : car la pensée qui pense le vérités nihilisables n'est pas elle-même une vérité comme les autres». Come pure, per quanto la coscienza tenti di pensare il *Nulla* non potrebbe mai *annullare* il proprio pensiero, sarebbe sempre e comunque *qualcosa* (uno pseudo-pensiero del Nulla) e questo perché la coscienza per sua natura è *qualcos'altro* rispetto a ciò che prende a oggetto del proprio pensiero e nell'atto di pensare si scopre immanente alla riflessione stessa, coinvolta, implicata, mai *super partes*.[84] Pur volendo sopprimere se stessa, si scopre impossibile *da silenziare*, anche impegnandosi radicalmente (letteralmente *agendo alla radice*) nel pensiero della propria soppressione. Il Cogito agisce *come se* fosse *eterno* e *universale*[85] per il suo anelito all'auto-trascendimento di sé, ma rimane «une verité éternelle-qui-meurt-un-jour»;[86]

[84] *Philosophie première*, cit., Ivi, p. 69. E ancora « Si je pense à quelque chose en pensant la suppression totale, ce quelque chose n'est plus rien, mais du pensé, - et moi revoici derechef en pleine philosophie seconde ; et si je pense le Rien, c'est que je ne pense rien, donc que je ne pense pas, doc qu'il n'y a même pas pensée […]» (Ivi, p. 67).
[85] Ivi, p. 51.
[86] *Ibidem*.

tuttavia il regresso negativo *ad infinitum* della coscienza è bloccato da un residuo di insopprimibilità inaggirabile e non negativa, una positività, un *fatto*, che sfida la morte e che quindi è indipendente dalla singolarità coscienziale, qualcosa che sfugge alla comprensione e che si trova su tutto un *altro* livello.[87]

Si inizia a chiarire meglio l'idea di *metafisica* in Jankélévitch: da queste considerazioni, infatti, ne deriva che il piano metempirico non è che il *metafisico dell'empiria* – un metafisico di nome ma non di fatto –, un po' come la prima flessione della coscienza è il *metafisico del sé* (per quanto in questo caso si tratti di un Io che ingloba il proprio sé mentre nel caso dei livelli ontologici non è possibile parlare in termini di inglobamento essendo entrambi – lo abbiamo accertato – due piani *totalmente* differenti); ma l'empirico non è l'ultimo gradino dell'*iperbole coscienziale e gnoseologica*, e a sua volta il metempirico ha il suo "gradino" metafisico, il *metafisico propriamente detto*, quello della Filosofia prima jankélévitchiana: il *metalogico*.[88] Il termine già suggerisce che ci si trova innanzi ad un *ulteriore* livello rispetto al logico, ma se il logico era il dominio della ragione e dell'intelletto, di quale dominio si tratta, dal punto di vista della coscienza, quando ci si riferisce al *metalogico*? E qual è il suo oggetto?

[87] Ivi, p. 68. Si veda anche: « la suppression peut tout supprimer, mais le fait de la suppression lui-même est insuppressible ; or, si l'acte de supprimer est sauf, tout est sauf ; et tout est sauf encore s'il n'y a pas de suppression : ainsi tout est sauf dans les deux cas, et cette alternative est un dilemme. Si la suppression supprime tout sauf elle-même, elle ne supprime pas tout puisque la pensée survivra, qui est tout – et ainsi elle ne supprime pas tout ; et si elle se supprime elle-même, elle supprime bien tout, mais c'est l'intention de nihiliser en général qui se contredit, de sorte que l'annulation, en s'annulant, réaffirme indirectement tous les êtres». (*Ibidem*).

[88] « Or, il n'y a pas à proprement parler de *plan* métaphysique comme il n'y a pas non plus de degrés intermédiaires ; même l'ordre métempirique n'est pas, à la rigueur, un entresol ou un gradin situé à mi-hauteur entre le désordre empirique et le tout-ou-rien métalogique : d'un seul coup l'ascension s'accomplit, dans le presque-rien d'un instant advient la tangence sans durée, la tangence non continuable de l'intuition avec ce tout-autre du tout-out-rien. – Or, ce n'est peut-être là qu'une apparence exotérique». (Ivi, p. 85).

2.1.2. Mourir en survivant ? Une pointe sur un point[89]

Né giorno né notte,
né pietra né stella…
La cosa estrema e
la più dura è
dover pensare
non-essere-qui.
Ma come può imparare a morire
una coscienza,
rassegnarsi al suo opposto?
(Ernst Meister)[90]

> Quand la pensée se croit au-delà d'elle-même, elle est encore en deçà, puisqu'elle le croit ; et quand elle est vraiment au-delà, il n'y a plus personne pour le savoir. Comment peut-on être témoin de sa propre nihilisation, c'est-à-dire mourir en survivant ? Si l'on écarte les approximations confuses de la pseudo-pensée et du demi-sommeil, qui tiennent lieu de philosophie première à la phraséologie vagissante, il ne reste qu'une seule issue : dans la tangence très délicate de l'instant, c'est-à-dire dans un *Nihil-instar presque* inexistant (mais pas tout à fait) ou *à peine* existant (mais juste sur le seuil), l'intuition se fait soudain contemporaine de ce Pendant inattingible et sans durée qui est toujours plus tard que le Pas-encore et toujours plus tôt que le Déjà-plus.[91]

La morte, nel discorso jankélévitchiano, rinnova l'alternativa tragica a cui sembra essere destinata la coscienza: *credersi* al di là senza esserlo in realtà, poiché ancora pienamente *consapevole di sé*, ed *essere* al di là senza poterne avere consapevolezza perché, a ben vedere, non c'è nemmeno più un sé di cui essere consapevole. È a questo punto che Jankélévitch si chiede se davvero non vi sia un

[89] Ivi, pp. 72 e 73.
[90] Weder Tag noch Nacht,/weder Stein noch Stern…/Das Außerste und/das Schwerste ist,/Nicht-da-sein/denken zu müssen./Wie soll ein Bewußtsein/zu sterben lernen,/sich schicken in seinen/Gegensatz? (Ernst Meister, *Wandloser Raum*).
[91] V. Jankélévitch, *Philosophie première*, cit., p. 72.

modo per eludere quest'alternativa, se non sia possibile essere spettatori del proprio annullamento, vedersi morire, anzi, *morire sopravvivendo*. La questione va risolta a partire dal tempo, perché è in questo il problema, essendo la coscienza-conoscenza un *fatto temporale*. Ovviamente tra la continuazione dell'intervallo, unica dimensione temporale in cui è possibile non solo che avvenga la conoscenza ma che essa possa essere anche dimostrata, una volta, e reiterata, in modo tale da divenire *scienza* (sapere cumulativo), e l'assenza di tempo del *post-mortem*, c'è *l'istante infinitesimale* che, come soglia tra il *presto* e il *tardi*, orizzonte o meglio *tertium quid* tra essere e non-essere, *miliardesimo di secondo che rivela il nulla*,[92] la coscienza sfiora *appena*, tangenzialmente.

Tra la sensibilità dell'empirico, la ragione della metempiria – anzi *oltre* queste due modalità di conoscenza – il filosofo introduce qui una dimensione *quasi a-dimensionale*, impalpabile, il regno dell'*intuizione*.

> L'intuition est une prise de conscience qui est perte de conscience, un éveil qui est évanouissement, un éclair déchirant la nuit ; la conscience, dans l'instant même qu'elle s'évanouit, se réveille ; dans l'instant où elle meurt, ressuscite. L'instant est une renaissance mourante une morte qui est une vie. […] L'intuition, disions-nous, est conscience simultanément perdue et retrouvée […].[93]

Jankélévitch ci presenta in termini contrastivi l'atto dell'intuizione.[94] L'intuizione è presentata come *sorvolo a-riflessivo*, in cui la coscienza, maniaca

[92] Ivi, pp. 71 – 72.
[93] Ivi, pp. 74 – 75.
[94] Come scrive la Vizzardelli: «L'intuizione metalogica o metafisica è dunque quell'istante imponderabile in cui la contingenza si converte in necessità, in cui l'empiria intercetta il tutt'altro ordine grazie all'attrazione dell'esistenza, in cui si compie, in una parola, il mistero del contatto psicosomatico. Prima e dopo questo momento di confine, questo punto vibrante, si ricade o nell'assoluta contingenza empirica o in quegli universali astratti che Jankélévitch, solidale con Bergson, ha tanto combattuto». (S. Vizzardelli, *Battere il tempo*, cit., 100). Mi sembra utile riprende qui la lettura di I. De Montmollin a proposito dell'intuizione perché l'autrice fornisce (tra l'altro molto schematicamente) delle indicazioni sull'intuizione in Jankélévitch rilevando delle caratteristiche fondamentali (che sottolineano anche la pluralità di livelli concettuali jankélévitchiana e lo spettro semantico denso e complesso afferente al termine 'intuizione'): «Mais que'st-ce en réalité que l'intuition?» – si chiede Isabelle De Montmollin – « 1. Avant tout une

del (l'auto-)controllo, lascia per un attimo le redini di sé e *ri-trova*, allo stesso tempo, se stessa e l'oggetto inaccessibile della conoscenza («retrouvée *en tant que* perdue»):[95] lo (si) ritrova perché in realtà non l'ha mai perduto, perché – forse – era proprio lì, davanti ai suoi occhi, come un ostacolo inaggirabile, oscurato dall'eccesso di ragione, dal desiderio inappagato di comprendere, come un (s)oggetto imperscrutabile che è così vicino da non poter essere visto con entrambi gli occhi senza rischiare di rimanerne accecato, ma a occhi *semichiusi*, e *appena intravisto*.[96]

---

recréation et une 'sympathie', car il faut la comprendre comme la reproduction de l'acte 'drastique' par lequel la totalité s'offre en tant que simple, c'est-à-dire non fabriquée de parties juxtapposées» (e qui mi sembra sia chiara l'influenza bergsoniana) ; «2. C'est ensuite une simplification. D'où l'insistance jankélévitchienne quant à son caractère analogique de 'ponctualisation'» (e qui oltre a Bergson, l'autrice ricorda il Pascal dei *Pensieri*, come pure Montaigne – *Essais*, I, 9 –, e Aristotele – *Etica a Nicomaco*, II, 6, 1006 b 25 – 30) ; «3.L'intuition est un *événement* qui m'advient, à moi, et me touche personnellement» (in questo caso si sottolinea «un glissement du cognitif au spirituel» e quindi si tratta di un'esperienza al di là del limite coscienziale, o – forse – giusto *sul bordo*, e i riferimenti letterario-filosofici che entrano in gioco sono Chestov, Yves Bonnefoy, Nicola Cusano); «4. Pour mieux entrevoir cette ponctualisation intuitive, il convient de se référer une fois encore au registre métaphorique de la vision. Selon Jankélévitch, l'intuition ressemble en effet à une 'mise au point'» ; «5. L'expérience de l'intuition constitue d'ailleurs la pierre de touche de la prise en compte de deux 'mondes', si caractéristique de la pensée de Jankélévitch, comme nous avons vu qu'elle le fut de celle des Pères de l'Église grecque, et plus généralement des mystiques» ; 6. «L'intuition, en son irréductible spécificité, en vient donc à coïncider avec le 'je-ne-sais-quoi', […] qui est…*ipséité*» ; 7. «L'intuition est cet émerveillement» ; 8. «il convient d'en ajouter un autre, de nature plus polémique et critique. Aux yeux de Jankélévitch, c'est en effet pour avoir manqué la chance unique d'accomplissement et de renouvellement qu'elle nous offre […] – comme une terre promise, que la philosophie officielle a souvent fait fausse route». (I. De Montmollin, *La philosophie de Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 109 e segg).

[95] *Philosophie première*, cit., p. 75.

[96] «Cette évidence métalogique de l'instant ne se confond ni avec l'évidence empirique ni avec l'évidence métempirique : l'une est l'évidence optique et tangible qui s'étale sous notre vue, se palpe avec les mains, résiste à nos efforts ; c'est l'évidence de l'existence diurne et manifeste. [….] Quant à l'évidence métempirique, qu'elle soit apodictique ou axiomatique, c'est-à-dire résulte de la démonstration ou gouverne la raison, elle est […] 'luce meridiana clarius'. C'est le summum de la clarté et l'apogée de la perfection en acte : non pas l'éclair dans la nuit, mais l'éclairage du plein jour. […] l'évidence métalogique, en un mot, n'est plus tant éclairante qu'illuminante : entre ces deux modalités de la lumière, il y a la même différence qu'entre la clarté diffuse d'un grand jour sans mystère et l'éclair d'une seconde qui s'allume dans la nuit. […] est plutôt l'entrevision comme événement, c'est-à-dire à la fois l'acte quasi inexistant d'entrevoir (lequel est déjà mystère-objet) et le presque-rien entrevu (qui est lui-même un acte) : non pas la vision empirique du sensible, ni la voyance charlatane d'une soi-disant continuation surnaturelle, mais l'entrevision instantanée et le dessillement des paupières […]». (Ivi, pp. 169 – 170). X. Tillette esprime bene cosa accade nell'istante fulmineo dell'intravisione: «Quoi qu'il en soit, une dialctique très exigeante, très effilée, tente de faire passer notre richesse et notre épaisseur empirique par le chas d'une aiguille. Ou plutôt elle pique et stimule une intelligence ensommeillée, elle s'efforce de l'acheminer à apercevoir la pointe de l'aiguille, la 'fine pointe': seul le vocabulaire des mystiques, familier Schelling et à Bergson à

Si tratta in effetti di un *de-potenziamento della coscienza* (*un sé* che sperimenta, per una frazione di tempo infinitesimale, la *de-soggettivazione di sé*) che si rivela essere la sua più grande forza: laddove il pensiero *lucidamente* non riesce a giungere, ci arriva con l'intuizione istantanea, in maniera *immediata* (aggirando quindi la mediazione logico-intellettuale), *abbandonandosi*.[97]

All'interno della *fucina coscienziale*, instancabile nella sua dialettica, dinamica e sempre in movimento, tra le categorizzazioni e le concettualizzazioni, l'intuizione è, al di là di ogni principio di razionalizzazione, una *coscienza paradossale*, un movimento agile e rapido, *aggraziato*, capace di produrre un sapere *sincopato* e *adesivo*. Ma a cosa si giunge una volta attuata questa particolare modalità della *coscienza innocente*, che vacilla senza cadere, agisce *disinnescandosi* e che riesce ad incunearsi proprio nella *distensione*? *Nulla*…o *quasi*…

> Le Rien ne s'appréhende ni dans le plein de la subsistance intemporelle, qui chasse ce rien en comblant toute lacune, ni dans le vide irrespirable qui asphyxie toute pensée, y compris la philosophie nihilisante : c'est le presque-rien de l'instant qui nous donne la divination fugitive du rien, c'est le *quasi-nihil* d'un miliardième de seconde qui nous révèle le *nihil*.[98]

---

cause de leur plotinisme foncier, convient à l'intuition métempirique, convoyé éventuellement par les sortilèges des poètes et des inspirés. L'invisible de l'entrevision est une *scintilla animae*, une étincelle, un éclair, fulguration et pure efférence, ou bien une 'touche', une tangence (la métaphore du contact est commune à la philosophie grecque et à la mystique chrétienne). Il s'agit d'un moment infiniment délicat et délié, pour laquelle les mots manquent. […] Nous n'avons d'elle qu'une connaissance intermittente, 'clignotante', entrevue, du fait de la discontinuité radicale des intuitions. Cette connaissance est une nescience, non une nescience savante qui ferait semblant de savoir et paraderait avec du faux savoir, mais une docte ignorance, bien socratique». (X. Tillette, *Une Kitiège de l'âme*, cit., p. 69).

[97] Si tratta nello specifico di una *conversione radicale* che avviene nel lampo di un *istante* (ἐξαίφνης). Su questa questione, la terminologia utilizza da Jankélévitch per esprimerla e le sue fonti etimologiche ma anche di pensiero (platoniche, neoplatoniche, agostiniane, ebraiche, slave) si rimanda a L. Saviani, *Conversion, vocation et ascèse dans la métaphysique de Jankélévitch*, in in *In dialogo con/ En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 85-95. «La Conversion exprimant une décision de passer du Quid au Quod, c'est-à-dire d'une horizontalité à une verticalité, le sujet doit en effet réellement s'engager, cette foirs, et tout entier» (I. De Montmollin, *La philosophie de Vladimir Jankélévitch*, cit., p. 131).

[98] *Philosophie première*, cit., p. 72.

Se la scienza mostra il suo limite dinnanzi alla conoscenza del Nulla, che non si ritrova nella pienezza empirica né nel vuoto del pensiero *che pensa a questo vuoto* e che proprio quando inizia a pensarci lo espunge dal proprio orizzonte di comprensione, l'intuizione è *l'ultima spiaggia* per l'uomo che vuole conoscere *qualcosa* di questo *Nulla* perché vi può accedere per il tramite della sospensione istantanea *del* tempo *nel* tempo, che è come una porta che si apre sul Nulla e che rimane *semi-chiusa* per potervi *sbirciare* e rimanerne folgorati, o la pagina del libro dei Misteri che si mostra per un secondo allo sguardo dell'uomo innocente, giusto il tempo per *ca(r)pirne* il senso.

Il discorso jankélévitchiano ha come fulcro l'originalissima nozione anti-nozionale (perché si sottrae ad ogni dimensione categoriale), *pressapochista*, ma non approssimativa, di *Presque-rien* su cui occorre soffermarsi perché richiede una modalità atipica di coscienza, una coscienza né totalmente dormiente né del tutto vigile e presente a se stessa ma *sonnacchiosa*, un po' *assonnata*, *sonnambolica*, una *presque-conscience*.[99]

Che cos'è dunque questo *Presque rien*?[100] Preliminarmente occorre sottolineare che in tutti i testi in cui si parla di *presque-rien*, il *rien* andrebbe tradotto con *nulla*

---

[99] Mi riferisco alle traduzioni italiane de *Le je-ne-sais quoi et le presque-rien* ad opera di Bonadies (e cioè *Il non-so-che e il quasi-niente*, Marietti, Genova 1987 poi Einaudi, Torino 2011) e de *Le «Presque-rien»* - in *«Bulletin de la Société Français de Philosophie»*, (48)1954, 3, pp. 65-93 – ad opera di Giuseppe Grasso e Gianluca Valle (*L' ipseità e il "quasi-niente"*, Chieti, Solfanelli 2017). Mi sembra che si possa riprendere, qui, per assonanza, la descrizione che fa Felice Ciro Papparo della *coscienza-senza* di batailleana memoria: «Si potrebbe dire che più che di abolizione *tout court* della coscienza Bataille voglia rivendicare una modalità dell'esser coscienti e della coscienza che si sottragga sia a quella moderna pensata secondo i tratti della chiarezza e della distinzione, sia a quella, riarticolata fenomenologicamente, esplicitata secondo il tratto pertinente dell'intenzionalità. Bataille si situa *oltre*, meglio *nell'interstizio* tra una coscienza tutta esplicitata-dischiarata e una privazione assoluta della coscienza; e *aldilà* anche di una coscienza *sempre-tesa*, avidamente protesa verso l'oggetto. […] Se così è, e cioè se si tratta di una coscienza priva di "preposizione" (*di*), allora la coscienza che guarda verso la notte, o che l'annuncia nel mentre svanisce, non altro è, strutturalmente, che *coscienza svanente*, ovvero *coscienza-senza*. E solo una siffatta coscienza permette all'esperienza di *accadere* veramente, nel senso che il suo esser-*coscienza-senza*, una presenza cioè sempre in via di dileguare o sfumare come assoluta presenzialità, *permette che la novità dell'accadere esperienziale non sia rinchiusa e ridotta, come eventualità singolare, nel cortocircuito del già-stato o in una falsa anticipazione, ma sia lasciata essere nella sua novità»*. (F. C. Papparo, *Incanto e misura* : *per una lettura di Georges Bataille*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli, 1997, pp. 60 – 61).

[100] Jean Wahl sostiene : «Le tout-autre, le presque rien, l'instant, et aussi la survérité, l'*ipse*, le je-ne-sais-quoi, autant de noms pour une même non-chose». (J. Wahl, *La Philosophie première*, cit., p. 183). Pierre

anziché con *niente* e questo non solo per motivi di ordine linguistico (dato che in francese il *néant* è utilizzato per indicare il *niente* e il *rien* per indicare il nulla) ma anche, anzi soprattutto, per motivi di ordine filosofico. Peraltro, è Jankélévitch stesso a sottolineare l'esistenza di una differenza sostanziale tra *néant* e *rien* nella sua tesi di dottorato, corrispondenti al *μὴ ὄν* e *οὐκ ὄν*, rispettivamente *nicht Seiendes – ce qui n'est pas étant –* e *Nichtseiendes – ce qui n'est pas –*,[101] distinzione ripresa, tra l'altro, dalla filosofia schellinghiana.[102] La scelta terminologica dirimente ci porta a ragionare su una questione importante: il *niente* letteralmente è *non-ente*, mentre il *nulla* è la totale assenza di *qualcosa* (*non essere*), e in questo caso specifico si parla di *quasi-nulla* perché Jankélévitch ha voluto indicare la *quasi-totale-assenza*: *qualcosa c'è*, insomma, ed è quel *qualcosa* che ci impedisce di parlare di assoluta *mancanza*. L'avverbio *quasi* indica che manca *quel poco* per la completezza gnoseologica: *per poco*, insomma, non si può parlare totalmente di *nulla;* si accarezza il *nulla*, ci si avvicina asintoticamente, ma non lo si raggiuge del tutto, non lo si afferra, *per un pelo* non c'è *nulla* ma c'è *qualcosa*, *qualcosa* che è un *quasi-nulla*.[103]

Tuttavia non bisogna lasciarsi fuorviare dal *quasi* e intendere così il quasi-nulla come un livello intermedio tra il *tutto* e il *nulla* (piuttosto bisognerebbe parlare di *tout-ou-rien*)[104] perché si presupporrebbe, in questo caso, una mescolanza – in che

---

Michel Klein parla di un *presque* come appartenente ad una logica "sospesa" (P. M. Klein, *Jankélévitch et le mystère de la soudaineté*, in *Vladimir Jankélévitch. L'empreinte du passeur*, Le Manuscript, Paris, 20017, pp.55-66, p. 61).

[101] *L'Odyssée*, cit., pp. 101 – 103.

[102] Ivi, par. I cap. I. Cfr., anche *La morte*, cit., p. 40.

[103] Dunque nelle citazioni delle traduzioni italiane laddove si farà riferimento al *niente* o al *quasi-niente* si dovrà leggere invece *nulla* e *quasi-nulla*.

[104] «Il suffirait peut-être de rappeler que l'homme prend conscience de ce tout-ou-rien dans la tangence-éclair de l'instant et que l'instant interruption infinitésimale en cours d'intervalle, exclut toute continuation, toute pérennité, toute fondation d'un 'ordo' stable et durable» (*Philosophie première*, cit., p. 83). D. Wolfram Breucker analizza questo quasi-nulla come posizionalità dell'*Atto* inteso nella sua dinamicità e non già come *F-atto*: «Par-delà le savoir de la Chose et celui de la Relation, il y a donc la science nesciente qui porte sur ce suprême inconaissable qui è l'Acte». (D. Wolfram Breucker, *La 'Démonique hyperbole' ou la philosophie première de V. Jankélévitch*, cit., p. 95). Nel suo testo, dalla chiara ed esplicita connotazione teologica (per quanto si concluda sostenendo che la *Philosophie première* non è una teologia, piuttosto *la philosophie par excellence*), legge *l'Atto puro* o *supremo* come *operazione pura della*

grado poi? – dell'uno e dell'altro polo e invece, essendo il *presque-rien* "l'oggetto" della metafisica, apre ad un ordine totalmente diverso.

> Il quasi non è un terzo principio; tuttavia è esso stesso la sospensione del principio di contraddizione e della sua conseguenza, il principio di disgiunzione. Non è un terzo in onore del quale il divieto potrebbe essere rimosso ma è la sospensione stessa, è quel miracolo! Un miracolo che, come vedremo, è il miracolo dell'attimo. È il miracolo che il giusto mezzo borghese era orientato a risparmiare. Ci vorrebbe ovviamente una parola nuova che è in realtà molto vecchia […]; l'*evento* è qualcosa che non è niente ma che succede. O meglio il suo modo di essere è quello di avvenire: 'advenit' si dice di qualcosa che non è mai cosa e che non è comunque niente perché avviene o sopravviene, qualcosa d'intermedio fra essere e non-essere.[105]

Jankélévitch si trova dinnanzi alla difficoltà, per la limitatezza del linguaggio (che rispecchia quella degli strumenti propri della ragione), di esprimere la natura dell'*impe(n)sabile* (letteralmente) *quasi-nulla* tutto versato sul *Fare* e utilizza la semantica temporale:[106] il quasi-nulla non può essere un terzo principio tra essere e nulla, né può posizionarsi a metà strada tra l'uno e l'altro polo perché non unisce in sé la contraddizione, piuttosto la sospende, come pure sospende la dialettica temporale. Nel divenire temporale la contraddizione è continuamente risolta e vinta, ma il quasi-nulla è l'equivoco che fa scoppiare questa razionalità del tempo.

---

creazione, quindi *Dio* o *Amore*, essendo l'Assoluto tutto intero pura operazione, quindi pura creazione. (*Ibidem* e segg.).

[105] V. Jankélévitch, *L'Ipseità e il 'quasi-niente'*, cit., p. 69. Jankélévitch, in questa pagina, dichiara di riprendere «in prestito» da Whitehead il termine *evento* (*Ibidem*): per un'analisi dell'evento in Whitehead rinvio al testo di Luca Vanzago, *L' evento del tempo: saggio sulla filosofia del processo di A. N. Whitehead*, Milano, Mimesis 2005.

[106] Nel testo *Philosophie première* Jankélévitch porta degli esempi diversi per indicare la *stra-ordinarietà* del quasi-nulla, ma tutti questi esempi alla fine si riducono ad uno solo e anche in questo caso mi sembra riconfermata l'affinità con l'evento istantaneo: «En sorte que l'instant désigne à la fois trois Presque-rien : 1º la fine coupure ou mutation subite sans épaisseur qui nous fait passer d'une plénitude à une autre plénitude, autrement dit la charnière sur laquelle la plénitude s'articule […]. 2º Au presque-rien de l'objet répond le presque-rien de l'esprit, effilé jusqu'à sa plus fine pointe […]. 3º Ce qui est hors d'espace et n'occupe aucun volume tient également dans un rien de durée […] ces trois Presque-rien ne son décidément qu'un seul Presque-rien, celui *d'une pointe sur un point* : car la pointe de l'intuition ne fait plus qu'un avec le point focal de l'instant». (*Philosophie première*, cit., pp. 72 – 73 – 74, il corsivo è mio).

Jankélévitch non avrebbe potuto trovare una parola migliore dell'*evento* per indicare l'impalpabile quasi-nulla perché l'evento è la contraddizione (*in fieri*) del tempo, ciò che è sempre *ancora da venire*, che non è mai *già avvenuto* e che proprio quando lo diventa già non è più *evento*.

Si tratta nello specifico dell*'evento miracoloso della coscienza* che dimentica di pensare e inizia a vivere: solo la *coscienza deposta*, infatti, può sperare nella congiuntura *fortuita-fortunata* con *l'istante-occasione*, e come l'istante è una *frattura/cesura* temporale, che non rientra totalmente nel dominio empirico, così l'intuizione è *un'inflessione* nel dominio coscienziale, una sospensione del meccanismo dello psichico, un mezzo respiro tra *sistole* e *diastole*, una *krisis* che si pone esattamente a metà (senza lasciarsi coinvolgere né dall'una né dall'altro) tra la ragione e il sentimento.[107]

La coscienza che ci presenta Jankélévitch in questo testo è una *coscienza equilibrista*, in bilico, che ben rappresenta la condizione stessa dell'uomo che si barcamena nel tempo tra l'abitudine della continuazione e la nostalgia del proprio passato.[108] Ne deriva, da questo ragionamento, che il metafisico, a livello della coscienza, sembra corrispondere ad un'azione quasi acrobatica, funambolica, azzardata – che è, come vedremo, il movimento stesso della filosofia – ma anche a una sfida, quella di «cogliere l'attimo nel suo essere contemporaneo al nostro presente».[109]

---

[107] «L'intuizione, esotericamente, appare come un'interruzione o sospensione del pensiero; ora è il pensiero sospeso, qui, quello più profondo e tale pensiero-lampo è anche un atto tagliente, l'atto gordiano profondamente equivoco con il quale lo stesso pensiero, il pensiero-scintilla, nasce e muore insieme». (*L'ipseità e il quasi-niente*, cit., p. 78).

[108] *Philosophie première*, op cit., p. 265. Mi sembra interessante il riferimento che fa, a tal proposito, Joëlle Hansel alla coscienza inquieta leibniziana: «l'esprit est inquiétude; el est agité en permanence par ce 'mouvement de balancier' dont Leibniz a fait son ressort principal» e ancora in nota «Voici ce que Leibniz dit de l'inquiétude (*Unruhe*, en allemand, *uneasiness*, en anglais) dans les *Nouveaux essais sur l'entendement humanin* : 'par ce mot anglais, l'auteur entend l'état d'un homme qui n'est pas à son aise, le manque d'aise et de tranquillité dans l'âme)». J. Hansel, *Jankélévitch. Une philosophie du charme*, Édition Manucius, Paris 2012, p. 39.

[109] *L'ipseità e il quasi-niente*, cit., p. 80.

> En définitive, l'instant ressemble à la philosophie elle-même, *qui existe à peine*, c'est-à-dire n'existe que par surprise et quand on détourne les yeux ; dès qu'on la considère trop attentivement, on la voit devenir autre chose, psychologie, sociologie ou histoire de la philosophie des autres, car elle vit des miettes des sciences positives […].[110]

La filosofia è condannata a vivere *à peine*,[111] cioè con sforzo e sofferenza, a fatica e a costo di privazioni, il suo *status* anti-statutario e privo di equilibrio, anzi è proprio questo l'unico modo che ha di esistere, senza un baricentro, con affanno e *non in toto*. Jankélévitch ci descrive qui non *un tipo* di filosofia ma *la vera* filosofia che vive del – e nell' – istante e che scopre se stessa nell'atto di scoprire il proprio oggetto: quando inizia a concentrarsi un po' troppo sulla propria scoperta perché vuole metterla a fuoco, trasforma se stessa e la propria natura, diventa una disciplina *di parole* e *non di fatti*. Così l'uomo, quando si abbandona totalmente alla conoscenza tramite i sensi o quando, viceversa, pretende di conoscere razionalmente, ha *tutto* ma gli manca *qualcosa*, un irriducibile sedimento, un *je-ne-sais-quoi*, il necessario, l'*essenziale*, o, in termini poetici: «*Duro intelligere e morbido sentire, il peggio che ci possa capitare*» (Patrizia Cavalli).

---

[110] *Philosophie première*, cit., p. 261, il corsivo è mio.

[111] Difatti, essendo la *metafisica prima* la *filosofia* per eccellenza, seguendo la riflessione jankélévitchiana, Maria Luisa Facco definisce il *quasi* e l'*appena* come «il respiro o la possibilità infinitesimale della metafisica». (M. L. Facco, *Vladimir Jankélévitch e la metafisica*, Genova, Università di Genova, 1985, p. 129).

2.2 Quando il cuore *manca*…[112]

Annotazioni a margine del *je-ne-sais-quoi*

«Tutte queste cose le ho osservate:
che altro mi manca?»
(Matteo 19,20)

Nel testo cardine della riflessione jankélévitchiana sulla coscienza, *Le je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, alla domanda – evidentemente retorica – «Cosa rimane […] quando *non c'è il cuore*?»,[113] il filosofo risponde:

> in effetti non manca niente; manca solo l'essenziale! Il che, dopo tutto, non è che lo stesso…Non manca niente, e tuttavia manca qualcosa; ma poiché nessuno può dire questo qualcosa, né provare la sua presenza a chi deplora la sua assenza, non basterebbe una controversia infinita a dare fondo a una questione del genere…Manca quello in mancanza del quale le "virtù" sarebbero solo quello che sono: brillante *performance* e cembalo sonoro; manca l'intenzione caritatevole, oppure manca l'accento della sincerità e della convinzione spontanea. Nessuno si può ingannare su questo: manca un'anima! C'è tutto, meno il cuore, che non c'è: dunque non c'è niente.[114]

C'è una mancanza. Una mancanza essenziale, incolmabile, un *non-so-che* di vago, impreciso ma allo stesso tempo *primo*, fondamentale; la mancanza di *qualcosa* che rende il Tutto privo di senso (il rapporto tra il Tutto e la parte risulta qui qualitativamente disequilibrato a favore della parte), come un corpo inerme e

---

[112] V. Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, 2a ed. ampliata, Seuil, Paris, 1980 tome 1: *La Manière et l'Occasion*, tome 2: *La Méconnaissance. Le Malentendu*, tome 3: *La Volonté de vouloir;* trad. it. di C. Bonadies, *Il non-so-che e il quasi-niente*, Marietti, Genova 1987, poi Einaudi, Torino 2011, p. 230.
[113] *Ibidem*.
[114] *Ibidem*. Occorre sottolineare che la domanda retorica viene formulata alla fine di questo periodo che però ne è chiaramente la risposta.

senza vita, o una donna dai lineamenti perfetti che però non ci pare bella, anzi quasi ci annoia, ci lascia del tutto indifferenti, tanto da desiderare *qualcosa* nelle forme, nello sguardo, che possa catturare la nostra attenzione, un difettuccio qua e là, una particolarità, una stranezza, una piccola imperfezione – «Per pietà, un solo atomo di bruttezza!».[115] La mancanza di cui parla Jankélévitch è piuttosto un vuoto, una falla, che si spalanca a mo' di voragine e che mano a mano fa crollare tutto ciò che ha intorno…e non rimane *niente*. Ciò che manca non è, infatti, un *di più*, un inutile orpello senza il quale il resto mantiene il suo significato, ma il dettaglio che fa la differenza, un'aferesi che modifica totalmente la parola rendendola incomprensibile e quindi *quasi* inesistente, è un'assenza più *sentita* che (*an*)*notata*, più *vissuta* che *detta*.

A rendere complicato l'approccio coscienziale a questa *presenza mancante*, e tuttavia *ingombrante*, c'è il suo carattere di *indicibilità*, come anche l'impossibilità di dimostrarne l'esistenza a chi non accetta nemmeno la sua assenza; eppure, come una ferita aperta e sempre sanguinante, uno slabbro irricucibile, questo *qualcosa*, che sfugge dal totale e che è restìo alla categorizzazione linguistica (a maggior ragione a quella razionale) – la quale risulta perciò sempre inadeguata –, genera una perenne insoddisfazione, un senso di costante *incompletezza*, un vago malessere che sospinge la ricerca e che ha la forma del *desiderio*, che si insinua, misterioso e strisciante, tra il sé e l'Io, compiendo l'inevitabile auscultazione intima e profonda della ragione e reclamando così, con un bisbiglio continuo e lacerante, il suo posto di privilegio nel dominio della coscienza.

[115] Ivi, p. 231: «Quanto abbiamo appena detto riguardo alla virtù irreprensibile vale anche per una bellezza senza difetti che pure ci lascia freddi. Apparentemente non le manca nulla; tutte le norme, tutti i canoni accademici risultano puntualmente rispettati; la simmetria del viso è perfetta, perfette la purezza e la regolarità dei tratti; la curva dell'arcata sopracciliare corrisponde ai canoni ideali; niente da dire neppure sulla splendida dentatura, sulla freschezza dell'incarnato; è tutto irreprensibile, fino nei minimi dettagli, compreso quel neo vicino alla commessura delle labbra… Ma allora, per quale motivo l'insieme di tante perfezioni ci ispira solo noia e indifferenza? Ci sorprendiamo a desiderare che qualche piccolo difetto renda più umana e interessante l'irreprensibile bellezza».

> C'è qualcosa che, per così dire, costituisce la cattiva coscienza della buona coscienza razionalista e lo scrupolo estremo degli spiriti forti: qualcosa che protesta e non «smette di mormorare» dentro di noi contro l'esito felice delle imprese riduzioniste. Si può paragonare questo qualcosa, se non ai rimproveri interiori della ragione al cospetto dell'evidenza oltraggiata, almeno agli intimi rimorsi dell'io, cioè al disagio di una coscienza insoddisfatta dinanzi a una verità incompleta. C'è qualcosa di non evidente e indimostrabile da cui dipende il lato inesauribile, atmosferico delle totalità spirituali, qualcosa che ci sommerge con la sua invisibile presenza, qualcosa che, quando è inspiegabilmente assente, ci lascia in uno stato di curiosa inquietudine, qualcosa che non esiste, e che tuttavia è la più importante fra tutte le cose importanti, la sola che valga la pena di essere detta e proprio la sola che non si possa dire![116]

Il brano qui presentato, dedicato al *non-so-che*,[117] è una parte dell'*ouverture* a *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien* – in particolare, alla prima sezione del testo dedicata a *La maniera e l'occasione* –: è di questo che si tratta, dunque, il soggetto è il *je-ne-sais-quoi*, che Jankélévitch cerca di tematizzare, di mettere in questione, è questo il nome dato a quella *mancanza.* Il titolo del testo da cui è tratto il frammento ci dà già delle indicazioni importanti: che il *non-so-che* faccia da *pendant* al *quasi-nulla* ce lo suggerisce la congiunzione copulativa utilizzata, la quale pone, in termini di scrittura (e, di riflesso, anche di teoresi filosofica), entrambe le nozioni su uno stesso piano, stabilendo quindi una simmetria, che sembra ripercuotersi anche a livello concettuale.

In effetti, il discorso compiuto finora (quello volto ad esporre e chiarire il *progetto metafisico* jankélévitchiano) ha visto come protagonista il *presque-rien* analizzandolo in termini di *mancanza ontologica*: al *nulla* come al *tutto* manca un *quasi* che ci impedisce di parlare sia di *mancanza* in senso *assoluto* che di *completezza assoluta*. In questo caso, invece, – e ce lo suggerisce chiaramente la

[116] Ivi, p. 5.
[117] Il titolo dato da Jankélévitch è proprio *Il non-so-che* (*Ibidem*).

locuzione utilizzata in funzione di sostantivo (com'è il caso del titolo del testo jankélévitchiano in cui i trattini presenti nella versione originaria in francese – *je-ne-sais-quoi* – hanno il preciso scopo di sottolinearne la natura sostantivale) – si tratta piuttosto di una *carenza gnoseologica*: l'orizzonte ancora una volta è chiaramente quello della coscienza, ma la coscienza deve essere qui trattata da un punto di vista ermeneutico, ovverosia nel suo rapporto con *qualcosa* che da un lato ha le fattezze di una *in-comprensibile* assenza e dall'altro sfugge completamente al suo *presunto-presuntuoso* perimetro euristico.

Un'analisi attenta del brano sopra riportato[118] fornisce delle informazioni preziose in merito al *non-so-che*: anzitutto che si configura come una *messa in crisi* (e perciò concerne una *cattiva coscienza*, ancora tutta impelagata nel proprio sé e nella vita che la attraversa) del lavorio classificatorio e settorializzante della ragione (la *buona coscienza*, che si autoesclude dal flusso della vita che vuole afferrare), ma anche come ciò che scardina le fondamenta gnoseologiche, che elude cioè il dominio dell'Io perché occupa piuttosto quello spazio intimo, *interstiziale*, tra il me e il me stesso. Rispetto alla fede (cieca?) nella positività della ragione, alla consapevolezza dell'onnicomprensività della conoscenza intellettualistica, al procedere logico della *reductio ad unum* che metodologicamente pretende di ricondurre la molteplicità (e semplificare la complessità) del reale al di sotto di un *un(ic)um*, Jankélévitch presenta il *je-ne-sais-quoi* come lo *scrupolo*, o l'*entità perversa* (*ciò che* letteralmente *sconvolge la universalità* che è la meta privilegiata della ragione), che si inserisce nella rete calcolatrice della *ratio*, la mette a *soqquadro* dichiarando l'esistenza di qualcosa che (alla lettera) *non quadra*.

Mi sembra utile soffermarsi qui sull'etimologia dello *scrupolo;* dal latino *scrupulus*, termine che oltre ad inserirsi nel dominio della semantica morale col significato di *dubbio o sospetto che provoca turbamento*, significa anche *sassolino:* il *je-ne-sais-quoi* non è solo *qualcosa che inquieta* la coscienza, ma a

[118] Il riferimento è alle prime righe del testo *Le je-ne-sais -quoi et le presque-rien*.

mio avviso è da intendersi anche come la *rimanenza del setacciamento*, ciò che crea ostruzione a livello razionale e impedisce *la soluzione* completa, in una parola il *residuo* della saturazione che resta al fondo delle cose e non si lascia filtrare o piuttosto un (il) *quid* (sassolino, …o un *non-so-che* insistente) della coscienza. Jankélévitch quel sassolino lo anima, gli dà voce, lo fa diventare *irritante*, a tratti *irretente*, sicuramente ribelle, contestatore: esso (*non-so-che*) che protesta, infatti, ché non vuole *darsi una regola(ta)*, ché *esce fuori dal seminato* del pensiero, ché non vuole sentirsi ridotto, essere moderato (*morigerato*?), obbligato a rientrare nei confini categorici e categoriali, essendo *ciò che straborda, sconfina*.

Questo *incontentabile-incontenibile* (e recalcitrante) *qualcosa* è rannicchiato nella coscienza e «non smette di mormorare»: nella versione originale francese il neologismo utilizzato è *remurmure, ri-mormorare*, bisbigliare continuamente, *sussurrare-suggerire* senza sosta. E cosa sussurra il *non-so-che* alla coscienza? Qual è la sua pretesa? Sicuramente quella di non rientrare in una disciplina, in una scienza, in una dottrina, e nemmeno in un dominio-campo (coscienziale o gnoseologico che sia): il non-so-che è la *crepa nel muro*, è ciò che scuote le basi (*salde-solide?*) del sapere, perché è propriamente ciò che la coscienza non potrà mai *com-prendere*.

Pare evidente che l'ambito psicologico *effervescente* e *vivace* che ci disegna Jankélévitch sia caratterizzato da questa presenza brulicante che *solletica-sollecita* dall'interno la coscienza: il darsi a "sentire" di un brusìo costante che provoca una certa agitazione, quasi una smania, da un clandestino (soggetto-oggetto) che reclama non tanto asilo ma appello, da qualcosa che non si lascia *agguantare* perché non ha forma, dunque non si *in-forma*, e pur tuttavia *ci informa* di sé. *Jamais en paix!* – sembra dirci il pensatore. A nulla vale *la fatica del concepire*: dall'*abbraccio della ragione qualcosa* sempre si ritrae e ci *di-strae*, richiede (anzi pretende) attenzione, in qualità di *à part, toujours ailleurs, toujours autre.* Il filosofo ci sta insomma dicendo che a nulla vale *coibentare la coscienza*, ci sarà sempre una perdita, a nulla serve insonorizzarla perché un suono, flebile, labile, si udrà sempre e insisterà, creerà un *motivetto* di cui non ci si potrà mai liberare.

Quegli *spiriti forti* di cui parla il filosofo sono i razionalisti, o *sedicenti* tali, che si servono delle vuote escogitazioni intellettualistiche, insomma i *guerrieri difensori* del *lógos* e della sua purezza, i quali, proprio quando credono di aver *sorpreso/soppresso* il nemico, se lo vedono alle spalle, e proprio quando pensano di aver spento anche il più piccolo focolare di incendio, sentono l'odore acre del fumo che si spande. C'è sempre un *evasore* delle leggi della ragione, c'è sempre un evaso dalle prigioni presunte inespugnabili della coscienza.

Ma ciò che ancor più *fa problema* è che il non-so-che, inevidente, inspiegabile (*indimostrabile*,[119] quindi alla lettera *infondato*), è una fonte (anzi *la* fonte – o anche il *fondo*) inesauribile dello spirituale: si tratta di una sorgente perenne (al di là del tempo?), quindi la mancanza è da intendersi più come un bisogno insaziabile che come una negatività dalla natura sottrattiva e deficitaria. La paradossalità della questione, poi, ne aumenta l'ambiguità: proprio ciò che è più necessario *dire*, si dimostra *indicibile*, «la cosa più importante fra tutte le cose importanti»[120] non esiste, o meglio la sua esistenza non rientra nei canoni comuni di esistenza, ciò che dovrebbe essere oggetto privilegiato della filosofia positiva dà vita ad una filosofia negativa che dichiaratamente si pone ai margini del discorso: il non-so-che sembra essere più un mistero da venerare che un enigma da risolvere.

Non appaia inusitato questo *uso* del non-so-che (che in Jankélévitch a tratti quasi sfiora l'*abuso*) per indicare questo *al di là della ragione* che pure è *nella* coscienza: difatti è il filosofo stesso che, in un'intervista del 1980[121] alla giornalista Françoise Faucher, la quale gli chiede ragguagli in merito al suo testo (qui analizzato), dichiara di rifarsi, per la formulazione *dell'anti-nozione* di *je-ne-sais-quoi*, a due tradizioni filosofiche, quella di Juan de la Cruz e quella di Baltasar Gracián, la prima mistica e la seconda laica. Sospendendo per un attimo la

---

[119] *Ibidem*.

[120] *Ibidem*. A proposito dell'indicibile, Jankélévitch, che ben sapeva che ci sono *cose* che non si esauriscono nel *detto* e che la coscienza non può *ragionevolmente comprendere*, scriveva sulla musica (che è tra queste "cose" la più ineffabile di tutte): «Oggi tutti parlano, dissertano, ragionano… E dato che anche noi, a nostra volta, abbiamo la pretesa di parlare dell'indicibile, parliamone almeno per dire che non bisogna parlarne e auspicare che oggi accada per l'ultima volta» (*La musica e l'ineffabile*, cit., p. 69).

[121] L'intervista è disponibile su youtube: https://youtu.be/KUUGJfgMoj0 .

distinzione fondamentale tra le due riflessioni sul *je-ne-sais-quoi*, le quali confluiscono a pieno titolo nel pensiero jankélévitchiano, mi preme qui richiamare il lavoro magistrale compiuto da Paolo D'Angelo e Stefano Velotti, nel testo *Il "non so che": storia di una idea estetica*.[122] Volto a ripercorrere la parabola evolutiva, filosofica ma anche estetica, del *non-so-che*, il libro fornisce una base (e una dignità) storiche, e pure teoretica, ad una formula (o *formulazione*) che già dal nome proclama «di non essere capace di venire in chiaro dell'oggetto di cui si occupa».[123] L'intento è quello di riabilitare il *non-so-che* destituendo l'accusa di senso l'accusa e contestando (come sostiene Cartier de Saint-Philip) radicalmente che il non-so-che possa essere una «espressione che si mette, come modo di dire, in tutte le salse, e che non indica in effetti che la completa ignoranza di coloro che la impiegano».[124]

La ricostruzione storica compiuta da D'Angelo e Velotto individua in *Entretiens d'Ariste et d'Eugène* (*je ne sais quoi* è il quinto dei sei *Entretiens*) di padre Dominique Bouhours[125] un primo uso, anche se dispregiativo di questa formula come si evidenzia dalla sua espressione esatta secondo cui il non-so-che è «l'asilo dell'ignoranza».[126] Se in Cicerone, come nelle *Confessioni* di Agostino e nella

---

[122] *Il "non so che": storia di una idea estetica*, a cura di Paolo D'Angelo e Stefano Velotti, Palermo, Aesthetica 1997. Per la bibliografia completa si rimanda ovviamente al testo curato da D'Angelo e Velotto (*Ibidem*); mi permetto di aggiungere anche: L. Jerphagnon, *A propos d'un je-ne-sais quoi*, in 'Revue des Deux Mondes', novembre 1994, pp. 37-42; P. M. C. Italia, *Du je ne sais quoi. Leopardi e Montesquieu*, in *Il critico poetante. Scritti in onore di Antonio Prete*, pp. 159 – 168, Pisa, Pacini 2011 e G. Agamben, *Gusto*, Quodlibet, Macerata, 2015.

[123] *Il 'non so che': storia di una idea estetica*, cit., p. 9.

[124] Ivi, p. 10.

[125] Sul pensiero di Dominique Bouhours si esprime anche Jankélévitch (*Il non-so-che e il quasi niente*, cit., p. 89).

[126] «Da tutto ciò concludo, disse Eugenio, che i sapienti e gli ignoranti sono uguali nella conoscenza del non so che, o piuttosto che il non so che è l'asilo dell'ignoranza; poiché mi sembra che vi si ricorra sempre quando non si sa più che dire. Ma non avrei mai creduto, aggiunse, che il non so che ci avrebbe condotti così lontano: vedo bene che non v'è niente di meglio che parlare di cose che non si intendono, e di cui i libri non parlano affatto. È vero, proseguì Aristo, che il non so che è forse la sola materia sulla quale non si sono fatti libri, e che i dotti non si sono dati pena di chiarire: si sono composti discorsi, dissertazioni e trattati sugli argomenti più bizzarri; ma nessun autore, che io sappia, ha lavorato su questo argomento. Mi viene in mente, disse Eugenio, di aver letto nella storia dell'*Académie Française*, che uno degli Accademici più illustri vi pronunciò un giorno un discorso sul non so che; ma siccome questo discorso non è mai stato pubblicato, il mondo non ne è uscito più istruito di quanto lo fosse prima; e forse quando questo discorso

Divina Commedia di Dante torna l'espressione *non so che*,[127] è in particolare il cinquecento spagnolo, con Teresa d'Avila e Juan de la Cruz, ad applicare la nozione a contesti teologici.[128] In due poesie in particolare, *Coplas hechas sobre un éxtasis de alta contemplación* e *Glosa al divino*[129] Juan de la Cruz si occupa del *non so che* (nella prima poesia non è esplicitamente citato, nella seconda sì), dichiarando l'esistenza di qualcosa che rimane al di fuori dei confini del sapere («*Es obra de su clemencia/Hacer quedar no entendiendo*»),[130] perché trascende ogni scienza; si tratta di *qualcosa* di segreto, divino, di cui la mente è intrisa e in cui è contenuta, più che essere contenente, *qualcosa* che arriva a *entender no entendiendo*,[131] *intuire senza comprendere*, a conoscere senza averne cognizione razionale, dinnanzi a cui la parola si trova in uno stato di disagio, imbarazzo, quasi stenta a formularsi, e la voce non riesce ad articolarsi, *qualcosa* che quindi non si può dire se non *balbettando* («*Era cosa tan secreta/Que me quedé balbuciendo*»).[132] Il *non so che* è ciò che *si trova per caso*, senza cercarlo («*Nunca yo me perderé/Si no pur un no sé qué/Que se alcanza por ventura*»),[133] quindi non è frutto di un'attenzione da parte della ragione, anzi si configura piuttosto come una perdita (di *attenzione*, di *ragione*), è più una *smania*, un'inquietudine («*Y*

---

accademico verrà alla luce, noi non diventeremo più sapienti di quanto siamo, essendo questa materia della natura di quelle che hanno un fondo impenetrabile, e che non si può spiegare che con l'ammirazione e il silenzio, Sono molto contento, disse Aristo ridendo, che voi prendiate infine il buon partito, e che contentiate di ammirare quel che all'inizio volevate comprendere. Se credete, aggiunse, ci fermiamo qui, e non diremo più niente di una cosa che non sussiste se non perché non si può dire che cos'è». (Ivi, p. 86). L'interpretazione di D'Angelo e Velotto mi sembra cogliere bene l'uso che padre Bouhours fa del non-so-che ovverosia come presenza costante di una ignoranza incancellabile in ogni sapere (cfr., *Il "non so che": storia di una idea estetic*a, cit., p. 28).

[127] Ivi, p. 12.

[128] Ivi, p. 14.

[129] Juan de la Cruz, *Poesie*, Einaudi, Torino 1998, pp. 12 – 15, pp. 44 – 51.

[130] Ivi, p. 14.

[131] Ivi. p. 12.

[132] *Ibidem*.

[133] Ivi, p. 46.

apetece un no sé qué»)[134] che ci lascia insoddisfatti e di nulla sazi («*Nada le causa hartura*»; «*Como el que con calentura/Fastidia el manjar que ve*»).[135]

Questa interpretazione del *non so che* di matrice mistica si inserisce nel discorso jankélévitchiano; non è un caso, infatti, che alla domanda di Béatrice Berlowitz in merito all'utilizzo di termini inusitati per esprimere concetti fondamentali della sua filosofia, Jankélévitch abbia risposto citando proprio Juan de la Cruz, da cui riprende l'indicibilità di questo *qualcosa* che il linguaggio, così come la coscienza, può soltanto *lambire* ma mai *ghermire*:

> ci si può avvicinare a essa solamente sulla punta dell'anima, balbettando, "balbuciendo" come dice Giovanni Della Croce… Poiché le parole dei mistici sono anch'esse insufficienti! Bisognerebbe poter creare da sé le parole, modellarle ogni volta secondo la sfumatura che si cerca di suggerire.[136]

Il secondo filone interpretativo che converge nella riflessione jankélévitchiana fa capo a Baltasar Gracián: in questo caso del *non so che* si fa un uso laico, prosaico e non mistico; in particolare l'espressione[137] stava ad indicare il giusto comportamento e l'atteggiamento corretto che doveva assumere (e che quindi distingueva) l'*homme de qualité*, il *gentilhomme*, aveva insomma a che fare con le

---

[134] *Ibidem*.

[135] *Ibidem*. Interessante è notare che Juan de la Cruz in questa poesia avvicina il *no sé qué* al gusto («Que gusta de un no sé qué», *Ibidem*). Agamben nel suo testo dedicato al gusto (Agamben, *Gusto*, cit., p. 28) a proposito del *non so che* scrive: «Un tal senso, mancante (o soprannumerario) è il gusto, che non si può descrivere se non per metafora; vero e proprio senso anti-metafisico, che permette ciò che, per definizione, è impossibile: la conoscenza dell'apparenza sensibile (del bello in quanto "ciò che è più apparente") come vera e la percezione della verità come apparenza e piacere. Se ora si esamina l'altra faccia di questo senso soprannumerario, cioè il bello che ne costituisce l'oggetto, si vede che, nella trattatistica sei-settecentesca, esso si costituisce, in perfetta simmetria col concetto di gusto, come un significante eccessivo, che non può essere adeguatamente percepito da nessun senso né riempito da alcuna conoscenza. La teoria del *non so che*, che, già a partire dalla seconda metà del secolo XVII, domina il dibattito sul bello, costituisce da questo punto di vista, il punto di convergenza della dottrina del bello e di quella del gusto».

[136] V. Jankélévitch, *Da qualche parte nell'incompiuto,* Einaudi, Torino 2012, p. 36.

[137] *despejo* è il termine usato nell'*Oracolo manuale e arte di prudenza* e la traduzione – *je ne sais quoi* – è frutto di un'interpretazione di Nicolas Amelot de La Houssaye, il traduttore che pubblicò la versione francese del testo nel 1684 col titolo *L'Homme de Cour de Baltasar Gracián.*

buone maniere e l'etichetta: è qui che il *je-ne sais quoi* incontra la *grazia*.[138] Jankélévitch, a tal proposito, – citando *L'Eroe*, XIII, *Oracolo*, massima 127 di Gracián – sostiene che il *non so che* sia esattamente quel qualcosa che rende la grazia tale, ciò che la identifica, la caratterizza: «Gracián, descrivendo il suo *Despejo*, parla di un'eminenza trascendente senza la quale tutto è scialbo e che è la "perfezione delle perfezioni". Essa conferisce la propria grazia alla grazia».[139] Ma non è solo questo che Jankélévitch *apprende* dalla riflessione graciániana (oltre alla questione sul buon uso dell'occasione e sulla fortuna delle occorrenze, di cui ho già detto nell'«intermezzo sul tempo»):[140] nella prima parte de *Il non-so-che e il quasi-niente*, dedicata al *non-so-che* trattato dal punto di vista dell'intervallo temporale e non dell'istante fulmineo (in cui avviene la tangenza quasi miracolosa tra la coscienza e il *je-ne-sais-quoi*)[141] è chiara, anzi esplicitamente dichiarata, l'influenza di Baltasar Gracián, in particolare a proposito della questione del divenire, che obbliga ad una riflessione in merito alla duplicità di Essere e Apparenza. Perché Jankélévitch riprende la speculazione teoretica graciániana e in cosa se ne distacca? Ma soprattutto cosa aggiunge alla riflessione sul *non-so-che*?

---

[138] *Il "non so che": storia di una idea estetica*, cit., pp. 18-19. Sulle affinità tra *grazia* e *non-so-che* si rimanda alla p. 23 dello stesso testo.

[139] *Il non-so-che e il quasi-niente*, cit., p. 89.

[140] Questa questione è stata approfondita nell'intermezzo sul tempo.

[141] Si tratta di una divisione che Jankélévitch stesso dichiara in apertura alla seconda parte del testo: «Finora abbiamo considerato soprattutto il non-so-che diffuso inerente alla continuazione dell'intervallo; tuttavia abbiamo dovuto precisare che il nostro incontro con questo non-so-che avveniva nello spazio infinitesimale di una scintilla». (Ivi, p. 98).

2.2.1. Il "luogo" del non-so-che

La gente si accontenta della superficie,
di quei segni convenzionali
che può scambiarsi senza pericolo,
dell'assaggio, e resta assetata per tutta la vita.
(Sándor Márai, *L'isola*)

> *Sarebbe paradossale che il mistero degli esseri risieda nei pressi della loro apparenza più superficiale*: infatti, dopotutto, la maniera si riferisce soltanto alla zona corticale e alla presentazione sensibile della sostanza… Anzi: c'è un senso per il quale non tanto le proprietà e modalità dell'essere, quanto piuttosto la sostanza, cioè il soggetto stesso, merita di chiamarsi il non-so-che: infatti, essendo il limite invisibile di tutte le predicazioni, l'ipseità di questo soggetto è radicalmente impredicabile o inesprimibile: l'innominabile nominativo ontologico che è il soggetto stesso del verbo essere e che non possiamo definire più precisamente, ma possiamo soltanto invocare, che non è più oggetto né complemento di niente, bensì solo vocativo della nostra invocazione, quest'essere assomiglia stranamente a un non essere![142]

Si inizia a chiarire, nel discorso jankélévitchiano, cosa sia questo *non-so-che*: *sostanza*, *soggetto*, qualcosa di immutabile, quindi, fondamentale, che non è definibile *nominalmente* perché sfugge al gioco molteplice delle predicazioni, come pure alla multiformità espressiva e superficiale, al plurimorfismo dell'enunciazione, del discorso, essendo qualcosa che è al di là dell'apparenza sensibile. È questa la distinzione *prima-primaria* graciániana, quella cioè tra l'apparire e il parere, l'apparenza e la parvenza, la *circo*stanza e la *so*stanza, la Maniera e la Cosa. Nella quattordicesima massima dell'*Oracolo manuale* questa opposizione è evidente: la *circostanza*, che altro non è se non il *come* (così lo definisce Gracián), il *modo* in cui una cosa appare, ciò che la rappresenta, la sua *configurazione*, risulta essere necessaria alla sostanza per presentarsi ai sensi, ma è anche efficace nel processo di *edulcorazione* della verità, la quale risulta così più

[142] Ivi, p. 11 (il corsivo è mio).

splendente e affascinante.[143] Questa teoria è ripresa anche da Jankélévitch: c'è un bisogno naturale di esprimersi, parere, senza il quale l'Essere sarebbe *esse nudum* («la sua funzione è la *mostra*, cioè esso serve a esibire o "far vedere"», *l'esterno* quindi permette *all'interno* di rendersi conoscibile «non tanto perché il di-fuori sia anagogico, quanto piuttosto perché solo la scorza è conosciuta immediatamente e in primo luogo»),[144] ma il *Come* ha anche un altro fine: «*cosparge di zucchero la verità*»[145] per renderla brillante, seducente e attraente. Il *regno dell'apparenza* si impone prepotente alla coscienza, è esibizionista, «si fa notare come uno smargiasso che gonfia il petto», si pavoneggia.[146] In effetti, i due paradigmi in opposizione nelle opere di Baltasar Gracián si incarnano nell'*uomo sostanziale* e nell'*uomo dell'ostentazione*,[147] ma quest'ultimo è rappresentato proprio dal Pavone, l'uccello di Giunone, – il cui apologo si ritrova ne *Il saggio* –[148] che si difende dagli attacchi rivolti alla sua *prepotente* e *preminente* vanità dicendo: «A che servirebbe infatti la realtà senza l'apparenza?».[149]

Ciò che occorre qui sottolineare è che Jankélévitch riprende, ma amplia anche, la teoria graciániana: se la realtà, questa *stanza degli specchi* (e dei *riflessi*), è *l'universo splendente della Maniera*, di ciò che *ap-pare*, quindi della Sembianza (come del Sembiante), l'Essere-soggetto si riduce solo *approssimativamente* alla sua apparenza. «L'essere è praticamente ciò che sembra…praticamente e con buona approssimazione; ma, in fin dei conti, l'essere è ciò che è, e la greve tautologia, o meglio la "tautousia", che è l'identità vissuta, si richiude come un

---

[143] «*La sostanza e il modo*. – Non basta la sostanza; si richiede anche la circostanza. Guasta tutto un modo sgarbato, persino la giustizia e la ragione. Un bel modo, invece, a tutto supplisce; indora il no; addolcisce la verità e liscia la stessa vecchiezza. Il come ha una grande influenza sulle cose: e il modo garbato è accaparratore degli animi. Un bel comportarsi è l'ornamento della vita; e giova singolarmente al felice esito di tutte le cose». (Baltasar Gracián *Oracolo manuale e arte della prudenza,* cit., p. 41).
[144] *Il non-so-che e il quasi-niente*, cit., p. 8.
[145] Ivi, p. 9.
[146] Ivi, p. 11.
[147] *Oracolo manuale e arte della prudenza*, massime 14, 103, 175, 267, 277.
[148] B. Gracián, *L'eroe; il saggio*, Guanda, Parma 1987.
[149] Ivi, p. 119.

destino sull'essere spogliato dei suoi belletti».[150] Per Jankélévitch l'identità dell'Essere con sé ha senso solo se *reale*, cioè se calata nel mondo empirico, fenomenico e tuttavia qualcosa sempre eccede questa identità ogni volta e continuamente *da realizzare*: l'Essere si dà (come e) nell'apparenza ma non si identifica con essa, e in realtà non è possibile rendere equivalenti Essere e Apparenza senza lasciar fuori *qualcosa* – l'Essere è sempre *eccedente/eccedenza*; il Parere è *un di più dell'Essere*, una *maggiorazione ontica*, e quindi l'*Essere in sé* resta ipseità impredicabile, ineffabile, inesprimibile. Della zona corticale dell'Essere, della *crosta esterna*, ovverosia della molteplicità delle apparenze con le loro specifiche modalità "espositive", entità essicate e ossidate, depauperate e disidratate, vuoti concetti, è possibile costituirne oggetto di scienza, ma è soltanto puro "manierismo".[151] Dell'*Esse nudum* non si può conoscere la natura e *quasi* non esiste: esso non può essere penetrato ma solo *circostanziato.* Sebbene l'apparenza riveli, in parte, l'Essere, che palpita al di là delle forme dell'apparire, non bisogna confonderla con la simulazione, perché è pur sempre qualcosa (di vero) di quell'Essere di cui è la *facies* superficiale, è *trans-parente*, perché permette, nel divenire temporale di *intravvedere* l'essenza. L'ineffabilità dell'Essere implica l'impossibilità della sua adesione sia al divenire che all'apparire: «l'essere non si distingue soltanto dal parere, ma anche dal divenire», infatti «è il contrario di quel meno-essere che è l'Apparenza come di quell'altro-dall'essere che si chiama maniera d'essere».[152]

L'Essere di cui si parla è un *essere non-essente*, cioè un essere che *diviene* nel fluido scorrere del tempo, che è soggetto al metamorfismo continuo, e che è allo stesso tempo *ontico* e *meontico*, perché si dà, ma mai una volta per tutte. *Sostantivizzare* l'Essere per renderlo così oggetto determinabile e circoscritto di

---

[150] *Il non-so-che e il quasi-niente*, cit., p. 9. «*Tautousia*, parola coniata dai termini greci ταὐτός ('stesso') e οὐσία ('sostanza'): condizione di identità con se stesso di ciò che si sta affermando». (Ivi, p. 443). «Al di qua della *tautousia* che è semplice identità con sé, al di qual della *tautologia* in cui si esprime la tautousia, c'è forse posto per la *tautegoria* che è sintesi». (Ivi, p. 170).

[151] Il riferimento è al sistema delle apparenze prive di *charme*.

[152] Ivi, p. 20.

conoscenza (coscienza), vuol dire privarlo di senso, *ni-entificare* l'ineffabile: più che un sostantivo, esso deve essere preso nella sua accezione di verbo, *all'infinito*, poiché si riferisce all'*atto* di Essere, «il più vago, il più indeterminato e il meno accentuato di tutti gli atti».[153] L'Essere non è più solo un *fieri* ma anche un *facere* dallo straordinario potere temporale *esistentificante*. Se il divenire è *urgenza* ed *emergenza* rinnovata è perché l'Essere deve necessariamente e incessantemente *ex-sistere*, cioè *uscire fuori dal* limbo dell'*in-esistenza* ed *esprimersi*: l'Essere *esiste* nella (sua) deformazione e *alter-azione* continua.

Il discorso compiuto finora non deve sviarci dal tentativo di dire qualcosa sul non-so-che: con l'Essere, il non-so-che condivide i caratteri di ineffabilità e di intraducibilità in sistemi codificati come quello simbolico o linguistico, e così entrambi non sono "localizzabili" sulla superficie che è l'"*intorno*" del mistero, dell'essenza.[154] Sull'*intorno* – l'*autour* – si può, infatti, chiacchierare, discorrere, lo si può descrivere, perché risponde al *Come*, al *Dove*, e al *Quando* ma tutto questo non aggiunge assolutamente nulla alla conoscenza del *je-ne-sais-quoi* che sfugge a qualsiasi ricettacolo *onto-psico-logico*.

Mi sembra opportuno sottolineare che a mio avviso l'intento jankélévitchiano sia, prima ancora di "costruire" sul non-so-che, decostruire le supposizioni in merito, frutto di un intellettualismo che vi si approccia con negligenza o, peggio ancora, con disdegno.[155] La critica all'intellettualismo comporta per Jankélévitch l'individuazione delle falle e allo stesso tempo la comprensione dei processi che hanno portato ad escludere, dall'orizzonte conoscitivo, l'esistenza del non-so-che. Il problema principale sta nel fatto che quando non si ignora l'esistenza del non-

[153] Ivi, p. 22.

[154] Ivi, p. 11. «Le problème est que le bagage linguistico-conceptuel dont nous disposons ne s'épouse pas avec la mobilité du devenir : la parole, dans son côté sémantique est déjà symbole, et le symbole travaille pour la vue. Selon Jankélévitch nous devrions, dans cette optique, dégager le langage des entraves dénotatives qui le rendent asphyxique, en créant des nouvelles alchimies sémantiques, à l'instar des poètes». (F. Corsini, *Mémoire et nostalgie*, in *Vladimir Jankélévitch. L'empreinte du passeur*, cit., pp. 171-182, p. 172.

[155] *Il non-so-che e il quasi-niente*, cit., p. 37.

so-che, lo si considera, in qualità di oggetto del sapere, nient'altro che «un'ignoranza circoscritta priva di particolare significato».[156]

Ma Jankélévitch proseguendo nell'analisi scopre che l'intellettualismo, riducendo l'*organico* al *meccanico*, cioè l'empirico ad una totalità priva di *charme*, ad un insieme di pezzi individuabili e componibili senza alcun mistero che possa eccedere il dominio contingente e mettere in crisi la coscienza, considera il *non-so-che come pura negatività*. Il punto di vista dell'intellettualismo nei confronti del non-so-che si riducono, nella disamina jankélévitchiana, a tre presupposizioni:[157]

> 1. Il mio sapere non abbraccia tutto il reale, non perché il reale sia una pienezza inesauribile, ma per il semplice dato di fatto costituito dall'insufficienza psicologica della mia conoscenza. 2. C'è soltanto il conosciuto e il conoscibile: tutto ciò che è, è oggetto di sapere attuale o virtuale, e il sapere che domani verrà conseguito sarà il compimento del sapere saputo, ma incompleto di oggi […]. 3. Tutto ciò che è saputo, cosa, causa o relazione, è determinabile, e di conseguenza è esprimibile e dicibile: il non-so-che è qualcosa di determinabile in linea di principio alla stregua di tutto ciò che è determinabile, qualcosa tra le altre cose, mescolato alle altre, sullo stesso piano delle altre, e insomma dello stesso ordine […]. Il non-so-che è il termine mancante, indica il posto ancora vuoto, ma perfettamente delimitabile che un giorno colmeremo restringendolo gradualmente […].[158]

Ripercorriamo, in breve, le tre "mosse" dell'intellettualismo. Nel primo caso a) il non-so-che non è preso in considerazione, lo si ignora perché semplicemente si è consapevoli del fatto che la ricerca compiuta da parte della coscienza non sia in grado di esaurire l'intero sapere del reale, non perché questo sia illimitato ma perché quella è, per natura, imperfetta – ci si arrende, insomma, al fatto che la

[156] Ivi, p. 34.
[157] *Ibidem*.
[158] Ivi, pp. 34 – 35.

coscienza sia sempre in difetto rispetto all'oggetto da conoscere e che la conoscenza sia sempre parziale; nel secondo caso b) il non-so-che è ridotto ad un *conoscibile* non ancora *conosciuto*, o meglio non ancora *consaputo*: si ha fiducia quindi nella capacità della coscienza di giungere alla conoscenza totale; il terzo caso, c) sulla scia del secondo, considera il non-so-che al pari di un dato *comprensibile* come gli altri dati e che si può arrivare a conoscere restringendo gradualmente l'ambito del *non sapere*. Se il primo punto di vista nemmeno considera l'esistenza del *Nescioquid*, o meglio non lo considera come qualcosa di *stra-ordinario* e, anzi, lo include nel cerchio di ciò che, insieme agli altri oggetti, la coscienza non conosce (il non-so-che non è né più né meno di tanti altri enti comunque conoscibili), in questi ultimi due casi, il *Nescioquid* appare come una lacuna colmabile da parte della coscienza, una *macchia nera* nel lavoro perfetto compiuto a livello coscienziale, ma una *macchia* poco a poco lavabile.

Comunque venga considerato da parte dell'intellettualismo, il *je-ne-sais-quoi* è sempre una pura negatività, «questo residuo di conoscibile, questa frangia o differenza, che si assottiglia di giorno in giorno, tra il sapere senza resti, senza mistero, senza retromondi e il sapere incompiuto».[159]

Diversa è, invece, la prospettiva jankélévitchiana che considera il non-so-che all'interno di una totalità non artificiale bensì organica; non si tratta quindi di un insieme di elementi giustapposti a formare una costruzione, ma di un *cerchio-circolo vitale* in cui la vita (il senso o non-so-che) è veicolata da una parte all'altra, *diffusa-diffusiva*; in quest'ottica l'incomprensibile non solo sarebbe come l'*eccezione* del (al) razionale (ragionevole), ma anche una *positività inesauribile*, che, come un profumo, uno *charme* diffluente, è dappertutto e da nessuna parte: «come in un cerchio infinito il centro è ovunque e la circonferenza in nessun luogo, così sulla scala infinita dell'essere la zona mediana è ovunque: la zona mediana è quella in cui abitiamo».[160] Se il non-so-che avesse un luogo sarebbe senza dubbio una *zona mediana*, come mediana è la coscienza che riesce ad aderirvi

[159] Ivi, p. 34.
[160] Ivi, p. 37.

asintoticamente. Il *non-so-che* e il *quasi-nulla* pur essendo, infatti, *nella* Coscienza, in qualche modo la eccedono, sono *in essa* come *in-ex-tatiche*, come un flusso che pur passando per il punto di coagulo, fatica a coagularsi (il riferimento alla diffluenza del divenire è qui d'obbligo): e allora se non è possibile parlare propriamente in termini di *contenente-contenuto*, come si configura questo tipo di coscienza che potrei definire "mediale"?

2.2.2. Intravvedere – intravivere[161]

Proprio a te doveva accadere
di concentrare tutta la vita su un punto,
e poi scoprire che tutto puoi fare
tranne vivere quel punto.
(Cesare Pavese, *Il mestiere di vivere*, 25 dicembre 1937)

A questo punto del discorso è utile riprendere una distinzione chiave nella riflessione jankélévitchiana, quella tra *mistero* ed *enigma*, teorizzata all'inizio della monografia dedicata a Debussy: il *segreto*, o *enigma*, è conosciuto da un gruppo di "privilegiati" ma potrebbe, per logica, essere conosciuto anche da altri; non è caratterizzato dall'inconoscibilità assoluta, quindi, ma è avvolto da un certo esoterismo che non ne permette la libera accessibilità, e si distingue per essere sostanzialmente settario, occultato da una precisa categoria di persone (quella di coloro che ne detengono la "chiave"), come il segreto della Sfinge o il simbolo grammaticale,[162] mentre invece il *mistero*, simbolo pneumatico, universalmente inconoscibile, celato dalla natura stessa, unisce l'umanità intera nella sua impossibilità di essere disvelato; il segreto è un nodo da sciogliere, un garbuglio da districare, un geroglifico da decifrare, un enigma da profanare, che stuzzica la nostra curiosità e il nostro desiderio di conoscenza; il mistero non è una *cosa*, ma piuttosto un'atmosfera, un *mood* (utilizzo il termine inglese perché ha un duplice significato: da una parte indica una certa atmosfera, ma dall'altra è anche una

[161] Ivi, p. 55.
[162] A tal proposito si veda Vladimir Jankélévitch, *Debussy e il mistero*, SE, Milano 2012, p. 13.

disposizione d'animo, un atteggiamento della coscienza), qualcosa da rispettare e adorare – addirittura se ne potrebbe parlare in termini di *sacramento* –[163] un *groviglio* destinato a non essere mai sciolto, semplicemente perché ci si trova giusto nel mezzo! La domanda pascaliana – riportata da Jankélévitch – «Chi scioglierà questo groviglio?»[164] ci appare qui in tutta la sua paradossalità: avere a che fare col non-so-che non è come trovare il filo di una matassa (o risolvere un'equazione semplicemente trovando i valori dell'incognita), è piuttosto ammettere che si è parte di una trama *complessa-complicata* e più si pretende di allontanarsene nel tentativo di averne una visione *chiara* e *distinta* (non è forse questo l'obiettivo della ragione?) più ci risulta difettata, o peggio ancora incompleta. Non vogliamo sminuire con questo il lavoro certosino compiuto dal *λόγος*, quanto piuttosto far vedere l'imbarazzo della coscienza dinnanzi a qualcosa di profondamente misterioso che non può includere nel suo circolo virtuoso: si parla, *si straparla* spesso, si arriva a conoscere il Tutto ma non Tutto, perché manca sempre l'essenziale, il *quid* delle cose. Per comprendere a pieno questa spinosa faccenda, come pure il ruolo della coscienza rispetto all'ineffabile, mi sembra utile sottolineare che la distinzione graciániana tra *sostanza* e *circostanza* – su cui mi sono precedentemente soffermata – nella riflessione di Jankélévitch ben si incontra con un'altra duplicità, quella propriamente gnoseologica[165] di derivazione schellinghiana, la differenza tra *Quid* e *Quod*, fin qui soltanto accennata ma che ora è indispensabile approfondire.

[163] Ivi p. 14.
[164] *Il non-so-che e il quasi-niente*, cit., p. 38.
[165] …ma che nella trattazione jankélévitchiana apre ad un'anti-gnosi o meglio *semignosi*. Ivi, p. 53.

Riporto di seguito due schemi ideati da Jankélévitch per meglio riassumere la questione:

QUID

QUODDITÁ	SPAZIO	TEMPO	
1. Inesistenza	Consistenza	Sussistenza	(*Sapere discorsivo*)
2. Esistenza	Inconsistenza	Sussistenza	(*Sentimento vago*)
3. Esistenza	(In)consistenza	Insussistenza	(*Intravvedimento*)
4. Esistenza	Consistenza	Sussistenza	(*Gnosi*)[166]

Semignosi

Discorso	quid	intervallo	passato-futuro
Presentimento-riconoscimento	Quod	intervallo	passato-futuro
Intravvedimento	Quod	Istante	Presente
Gnosi	Quod + quid	Istante + intervallo	Eterno presente[167]

Anzitutto occorre ribadire che la differenza tra *quid* e *quod* è la stessa che esiste tra il *che cos'è una cosa* e *il fatto che una cosa sia*;[168] la stessa distinzione sussiste anche tra il *che cos'è l'Essere* (che poi si riduce alla trattazione sui *modi* dell'Essere), o l'effettivo, e *l'Essere-in-generale* o anche il *fatto-in-generale-che-l'Essere-sia,* l'effettività (per riassumere – coi doverosi distinguo – essa è

[166] Ivi, p. 54.
[167] Ivi, p. 69.
[168] «je sais qu'il y a quelque chose bien que je ne sache pas quelle chose ; je devin le que (ὅτι) sans savoir le quoi (τί) ou – pour nous inspirer du vocabulaire de Schelling ; j'ai l'intuition du Quod, ma j'ignore le quid… S'il n'est de 'connaissance' que le savoir et de savoir que celui d'un quelque-chose, il faut avouer que 'savoir' le quod est ne rien savoir, savoir du vide, ou plus simplement savoir ce qu'on ne sait pas, savoir en ignorant […]. On remarquera que le quid et le quod s'opposent l'un à l'autre comme pronom et conjonction. La science quidditative sait le quelque-chose de la chose, mais le saurait aussi bien si la chose n'existait pas, si la chose était un songe ou un fantôme ; vice versa la science quodditative est nescience quant au quid : car elle entrevoit (devine) qu''il y a', mais elle ne sait pas quoi, ni qui, ni comment ». (Philosophie première, cit., pp. 144 – 146).

equivalente all'opposizione tra *apparenza* e *sostanza* nel linguaggio graciániano). Lo scenario è ovviamente il tempo, ma inteso non in senso astratto bensì nella concretezza del fluire diveniente, essendo il divenire «la maniera che la coscienza ha di essere non essendo»[169] (si badi bene all'uso del termine "maniera", chiara eco graciániana, poiché la coscienza è sempre altro dalla sua maniera di esprimersi e tuttavia non sarebbe senza la sua espressione). Pertanto ognuno dei gradi specificati da Jankélévitch non è che una particolare piega (o modo) assunta dalla coscienza. Conoscere il *quid* significa avere a che fare con una coscienza discorsiva, con un approccio logico al reale, dunque con un sapere *cumulativo* e *cronico*, cioè un sapere tecnico-scientifico che si costruisce nell'intervallo temporale, che fa leva sul rapporto costante e ritmato tra il presente e il futuro (e può avvalersi della riproposizione di un dato evento, della prova e riprova in sede sperimentale), ed è *consistente* e *sussistente* (e aggiungerei anche *circostanziale*, perché fornisce notizie concrete sulle coordinate di spazio e tempo, si occupa della superficie del reale, rispondendo quindi a domande in merito al *quando* e al *dove*) ma *inconsistente* per ciò che concerne la *quoddità* (è un "so che" privo di mistero, che non centra l'essenziale e per questo si rivela uno sterile chiacchiericcio, un discorrere arido e infecondo). *Presentimento* (o anche *presagio*)[170] o *sentimento vago* sono modalità in cui la coscienza (o *semicoscienza*) arriva ad una *semignosi* (a metà tra Sapere e Ignorare)[171] e si avvicina il più *umanamente* possibile al misterioso non-so-che: nel primo caso si tratta di una specie di angoscia perpetuata nel divenire, il sentore di una qualche mancanza che non giunge a mettere in chiaro (qualcosa che sussiste ed esiste – dal lato del quodditativo – ma che resta inconsistente dal lato della conoscenza quidditativa perché non possiede una consistenza logico-razionale). «Così, possiamo dire: io so il non-so-che tramite una scienza nesciente che è prescienza, una scienza media o sparpagliata, in tutto simile alla *docta ignorantia* della teologia negativa; so ciò che non so e ignoro ciò

[169] *Il non-so-che e il quasi-niente*, cit., p. 66.
[170] «Non un indovinello, ma un presagio, cioè un'"aura nascente" come un crepuscolo». (Ivi, p. 56).
[171] *Ibidem*.

che presento, so prima di sapere».[172] É palese che qui Jankélévitch non voglia sottolineare i limiti della conoscenza umana, indicando la posizione dell'intelletto umano rispetto a quello divino (per quanto sia sottesa questa questione – fondamentale nell'atteggiamento mistico-teologico – al discorso jankélévitchiano); l'intento è anzitutto evidenziare che dinnanzi al non-so-che, il quale supera ogni distinzione categoriale e si sottrae a ogni definizione concettuale, il linguaggio è uno strumento difettivo (del non-so-che si può dire solo *dis-dicendo* all'infinito).[173] E così pure la coscienza che proprio quando ignora, cioè quando non pretende di *considerare*, e quasi gira lo sguardo altrove, paradossalmente sa più di quanto non sappia, o meglio più di quanto non pensi di sapere, in quanto non sa nulla ma sa il necessario, e lo sa nella modalità della *non coscienza* di sé come pure dell'oggetto del mistero, *opaco* e *diafano*, sa senza accorgersene, sa prima ancora di sapere (cioè prima ancora che il sapere diventi saputo), sente prima ancora di sentire (sa nella forma di una *nescienza presciente*).[174]

---

[172] Ivi, p. 51.

[173] Adriano Fabris mette in luce proprio a proposito del linguaggio una delle questioni più importanti che attraversano non solo *Philosophie première* ma anche l'intera riflessione jankélévitchiana, la quale, proprio per questo motivo, rientra a pieno titolo nel dibattito filosofico del secolo XX : «le problème de l'adéquation du langage à exprimer ce qui est proprement 'ultérieur'; la nécessité, dans ce but, de sauvegarder la pureté du langage; enfin, l'effort, accompli grâce au maintien d'une telle pureté, d'échapper à la décadence proprie aux expressions courantes. […] En effet, il thématise justement le paradoxe à l'oeuvre dans la tentative de penser ce qui ne peut pas être pensé et dans le projet de dire ce qu'on ne peut pas dire. […] Tout cela, d'ailleurs, sans jamais abandonner définitivement le mythe de la pureté et, au contraire, en trouvant de nouveaux mots et de nouvelles expressions pour dire ce qu'on ne peut pas du tout dire, du moins dans les formes traditionnelles, puisqu'il s'avère non relatif, sans aucun rapport avec le reste ». (A. Fabris, *L'impossible relation avec l'absolu*, cit., p. 72).

[174] *Il non-so-che e il quasi-niente*, cit., pp. 47 e 51. La filosofia jankélévitchiana che si basa sulle nozioni anti-nozionali di je-ne-sais-quoi e di presque-rien rimodula anche il "limite" della conoscenza, un limite la cui conoscenza non permette però hegelianamente alla coscienza di superarlo: «Il "quasi" è una delimitazione della conoscenza non del suo termine di riferimento. L'altro del "quasi", tutto o niente che sia, non è toccato dal limite. Se lo fosse, la conoscenza sarebbe totale e non parziale, anche se dell'altro si conoscesse solo una parte; in tal caso sarebbe conoscenza totale della parte. Per essere davvero "nescienza", il conoscere dev'essere rigorosamente fermato sul limite che lo divide dall'altro. Sul proprio limite interno. Ma in tanto è possibile fermare la conoscenza nesciente sul proprio limite, in tanto cioè la determinazione del limite non è hegelianamente superamento del limite, in quanto il conoscere non conosce anzitutto il proprio limite! Non è un paradosso: è la coerente comprensione che il vero limite del conoscere è la non-conoscenza del limite». (V. Vitiello, *Necessità dell'Ineffabile*, in «In Dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch», Vrin/Mimesis, Paris/Milano-Udine, 2007 cit., pp. 55-68, p. 65).

Tuttavia è sul secondo gradino gnoseologico, che concerne propriamente l'intravvedimento, che vorrei soffermarmi. Nel paragrafo precedente si è considerata l'intuizione all'interno del quadro iperbolico metafisico jankélévitchiano, ma anche nel rapporto tra la coscienza e l'ontologica mancanza del quasi-nulla: in questo caso l'intuizione è da considerarsi come un gradino, fondamentale, nel processo (anti)gnoseologico di avvicinamento al non-so-che, è intravvedimento.[175] Chiaramente il non-so-che è qui inteso non come il *non ancora saputo* delle totalità prive di mistero, trattato in ambito scientifico come una lacuna conoscitiva (e conoscibile) che non intacca la conoscenza del resto (una parte – come le altre – di un Tutto): in questo caso il non-so-che è ciò che pregiudica l'intera conoscenza, perché è la parte (non *partitiva*, cioè non frutto di una partizione dell'insieme e quindi non staccata dal Tutto) che dà senso all'esistenza dell'Intero.[176]

Mi sembra illuminante e degna di nota la definizione che Jankélévitch dà dell'intravvedimento come un «sapere instabile, maldestro e bastardo»:[177] *instabile* perché non si poggia sulla possibilità della ri-presentazione, con parametri assolutamente identici, del (non)dato (non-so-che) nel tempo, ma sulla fulmineità dell'intra-visione; *maldestro* perché non è frutto di una coscienza attenta e accorta bensì innocente e sprovveduta, e *bastardo* perché figlio non della ragione, dell'intelletto ma del disagio, dell'inquietudine. In realtà a complicare la faccenda e ad ostacolare l'uomo nel raggiungimento della piena consapevolezza

[175] «Quaggiù manca sempre qualcosa, ahimè! A volte, come nel sapere spettrale delle cose quotidiane, abbiamo la consistenza sussistente senza l'esistenza e l'effettività; a volte, come nel vago presentimento del non-so-che, abbiamo l'effettività sussistente senza consistenza; a volte, infine, come nell'intuizione istantanea cioè in un intravvedimento che consiste esattamente nell'opposto della visione cronica dei visionari, abbiamo l'esistenza con la consistenza, ma senza la sussistenza». (*Il non-so-che e il quasi-niente*, cit., p. 54). Bisogna sempre tenere sullo sfondo la distinzione (*fondativa e fondamentale* nella filosofia jankélévitchiana) tra *quid* e *quod*: «l'accent est mis sur *le fait que* l'être, non sur *ce qu'il* est, sur le *dass*, non sur le *was*. Autrement dit, et pour reprendre une terminologie déjà rencontrée et qui lui est familière depuis le temps de ses premières études sur Schelling, chez Jankélévitch, l'accent est sur le *Quod* extemporané, métempirique, pure effectivité dont le *Quid* est l'explicitation temporelle, substantielle, empirique, et comme telle justiciable de toutes le catégories (*Quod*, *Quomodo*, *Quando*, *Ubi*…)». (L. Jerphagnon, *Entrevoir et vouloir : Vladimir Jankélévitch*, Les Belles Lettres, Paris, 2016, p. 56).

[176] Sulla dissimmetria tra i due "tipi" di non-so-che cfr., *Il non-so-che e il quasi niente*, cit., pp. 44 – 45.

[177] Ivi, p. 55.

del non-so-che c'è anche la questione *poietica*: la comprensione (l'intelligenza retrospettiva) per Jankélévitch è un certo modo di *creare*, o meglio di *ricreare* (all'interno del "*comprensorio*" della mente) cioè di comporre ciò che prima aveva analizzato (e quindi letteralmente *decomposto*), ma in questo modo si trova implicata (e *ingarbugliata*) nel suo stesso *gesto poietico* (che viene intimamente riprodotto – comprendere è il modo proprio della creatura di affermarsi «come semidio, o almeno come semigenio») e può giungere ad un sapere parziale che concerne solo il *factum* ma non il *facere* (e quindi non il Far-essere, l'effettività, il *quod*);[178] l'intuizione, o la *viva intellezione*, al contrario, è tutt'uno con la nascita del gesto creatore, perché riesce ad agire in contemporanea alla creazione stessa.[179] In questo caso, poiché l'intuizione avviene nell'istantaneità dell'attimo (pur non potendo appoggiarsi sulla continuità diveniente) si ha l'incontro-scontro (in maniera tangente) con il *quod*, tuttavia dal lato della *quiddità* (l'ambito scientifico di un sapere basato su solide strutture logico-razionali) si tratta di qualcosa di *insussistente* e *(in)consistente* – da notare che l'*in* dell'*inconsistenza quidditativa* è messo, da Jankélévitch, tra parentesi, perché si tratta pur sempre di un sapere, tuttavia *non consaputo*, di un sapere di cui non si ha piena consapevolezza: «Sapere *che*, senza sapere niente, non è forse «intravvedere» e intravivere? […] infatti il fatto-che non è dato per essere saputo e neppure vissuto, ma intravissuto».[180]

Il punto della questione si riduce qui, ancora una volta, al rapporto tra il *sapere* e la *vita* con, in aggiunta, la complicazione della coscienza: l'*entrevoir* è un vedere senza distinguere, senza *mettere a fuoco*, senza riuscire con precisione ad osservare, mentre l'*entrevivre* più che all'infinito dovrebbe essere inteso come un *en train de vivre*, un *présent progressif* del vivere, un vivere che precede la *coscienza del vivere* (un vivere *entretemps*, cioè *nel frattempo, tra le pieghe del divenire*) e rispetto al quale il pensiero è intempestivo perché non ha il tempo di afferrare quel vivere che è ancora *in corso* e che si identifica con la temporalità

[178] Ivi, p. 48.
[179] *Ibidem*.
[180] Ivi, p. 55. A proposito della distinzione tra scienza quidditativa e quodditativa si veda anche *Philosophie première*, cit., pp. 145 e 154.

stessa (si tratta, quindi, non di un vivere statico ma di un vivere come attività continua, come *esperienza*). Insomma all'*entre-vivre* manca la possibilità dell'autoreferenzialità del soggetto conoscente (*nel mentre questo soggetto sta vivendo*), e il distacco rispetto all'oggetto (vita) conosciuto; ma manca anche il ricordo (tanto l'evento è improvviso) dell'istante fulmineo col non-so-che e senza ricordare non può esserci sapere. Si comprende a questo punto il paradosso, ben esposto da Jankélévitch, secondo cui «per *essere* non bisogna *avere*, e per *avere* non bisogna *sapere*».[181] Ogni minima *increspatura coscienziale* dissipa qualsiasi *occasione* di sapere, insieme, il *quid* e il *quod*, di avere insomma una *scienza dell'essenziale*. Ma è solo la coscienza, l'unico vero impedimento?

In realtà l'ultimo gradino gnoseologico, interdetto all'uomo, ci fa capire che non è solo la coscienza complessa-complicata che ci impedisce di eludere l'alternativa dell'*effettività quodditativa* e delle *determinazioni quidditative*, ma anche – anzi soprattutto – il tempo – nel suo rapporto con la coscienza: si tratta in questo caso di un sapere indicato da Jankélévitch come *gnosi (divina)* perché è solo nell'Eterno presente (*Aeternum nunc*),[182] quindi nell'astrazione temporale, che l'improvviso disparente e la continuità diveniente riescono a coincidere, come puro Essere e Far-essere, e quindi Avere e Sapere. L'uomo, da essere temporale qual è, vivrà sempre *della* e *nell'*alternativa, la sua gnosi sarà *toujours à moitié*, la sua coscienza sempre «sul margine più esterno della *terra, ignora* e guarda in lontananza l'orizzonte»:[183] «La creatura, prima di aver gustato il frutto della coscienza, era quasi come Dio, ma soltanto *quasi*; […] non del tutto, perché […] gli mancherebbe la coscienza, dono pericoloso promesso dall'albero della distinzione tra il Bene e il Male».[184] La coscienza è la nostra fortuna…o forse la nostra dannazione.

Si è tentato, all'inizio, di configurare l'irrappresentabile non-so-che nei termini di una mancanza *deficitaria* e *privativa* di pertinenza dell'ambito gnoseologico e lo vediamo, ora, trasformato in una *mancanza non consumabile*, anzi in una

[181] *Il non-so-che e il quasi-niente*, cit., p. 82.
[182] Ivi, p. 69.
[183] Ivi, p. 50.
[184] *Da qualche parte nell'incompiuto*, cit., p. 62.

pienezza spirituale, un'*abbondanza residua*, un'eccedenza, posta al fondo del reale, quasi una fonte d'esistenza. Ecco perché il suo *mancare* non è, nel mondo dinamico dello psichico, un *venir meno* quanto piuttosto la schiusura di un'improvvisa perdita di coscienza, ovvero l'emergere dell'inconsapevole.

La distinzione tra *quid* e *quod* chiarifica per certi versi il problema della mancanza come *forma apparente* del non-so-che e risolve una volta per tutte l'equivoco tra quelli che negano e quelli che affermano l'esistenza del non-so-che: per Jankélévitch, infatti, entrambi hanno ragione in quanto ad essere differente è solo il punto di vista, l'approccio a qualcosa di inafferrabile; si può ritenere che, per ciò che concerne il *Nescioquid*, la negatività sia solo *linguistica*, *letterale*, si tratterebbe insomma di una negatività che vige solo a livello quidditativo ma non quodditativo, sotto l'aspetto morfologico e sintattico del reale, non potendo, quel *qualcosa*, essere ricercato nell'analisi, nella scomposizione parziale o totale dell'ente – a ben vedere quando tutto è vivisezionato millimetricamente svanisce anche il non-so-che: è questo il senso della dichiarazione jankélévitchiana secondo cui «quelli che affermano il non-so-che hanno insieme torto e ragione: ma quelli che negano hanno pneumaticamente torto nell'avere grammaticalmente ragione, mentre quelli che affermano hanno spiritualmente ragione nell'avere letteralmente torto!».[185] Ciò che è negato, dunque, sul piano *corporeo*, passibile di smembramento, è invece affermato su quello *immateriale*, *trascendente-trascendentale*, e viceversa.

Per questo la filosofia di Jankélévitch è da intendersi più come una *filosofia negativa* o *apofatica* che *positiva* (nel senso di un «positivismo della cosa» che «considererebbe volentieri negativo tutto ciò che non è non-cosa»)[186] perché si avvicina *rispettosamente* e con *circospezione* al non-so-che come ad un'indicibile positività, più *vissuta* che *conosciuta*,[187] la quale per essere affermata deve essere negata *ad infinitum* sul piano linguistico. Se di negativo si parla, quindi, a proposito

[185] Ivi, p. 63.
[186] Ivi, p. 64.
[187] «Questa positività pura sta tutta nella semplice posizione vissuta: è tale la positività inesprimibile della libertà, della qualità della *madeleine* tuffata nel tè, del profumo dei glicini in fondo alla notte». (*Ibidem*).

del non-so-che, è solo, a mio avviso, come il *negativo* di una fotografia (in questo caso del reale): il *negativo* è un'immagine fotografica, generalmente su supporto trasparente, che presenta un'inversione di chiaroscuro rispetto al soggetto; le parti più luminose di quest'ultimo, *le luci*, appaiono più o meno scure, opache, mentre le parti più cure, *le ombre*, appaiono più o meno chiare. Non è forse nella tangenza illuminante col non-so-che, «troppo cocente e abbagliante» tanto che «nessuno ne sostiene lo splendore»,[188] che si svela l'essenza delle cose? Il *je-ne-sais-quoi* è la *cartina al tornasole* del reale, lo specchio che, posto sottosopra, ci mostra *à l'envers* la trama del mondo.

Dal punto di vista strettamente psicologico, si potrebbe sostenere che: «Del non-so-che prendiamo coscienza sia quando manca, sia quando lo manchiamo»,[189] perché è la coscienza (o meglio la *buona coscienza razionale*), intesa qui come il *movimento autoriflessivo del sé a sé* che coincide con *cognizione di sé* e del proprio sapere, a ritenere il non-so-che come mancanza non riuscendo a configurarlo come oggetto di scienza e allo stesso tempo il non-so-che fa in modo che si origini la coscienza proprio dalla consapevolezza della perdita; se il *je-ne-sais-quoi* manca o lo manchiamo è perché, dal punto di vista del mentale, siamo già nella condizione di una *coscienza retrospettiva*, che si è *accorta* che qualcosa le è ormai sfuggito, irrimediabilmente.[190] Eppure, per quanto Jankélévitch sottolinei spesso la natura evanescente del non-so-che, egli tenta nel suo testo di renderlo il più possibile concreto, di dargli un volto, ma per quanto sforzi faccia i lineamenti del volto sono torbidi e poco chiari.

> Parlando del non-so-che pensiamo a dei misteri concreti che hanno innanzitutto la proprietà di esistere, e poi di far esistere. […] Da qui l'ambiguità delle nostre certezze riguardo all'anima: diamo il nome di anima a ciò che è sempre qualcos'altro senza essere mai cosa; l'anima riassume quel

[188] *Ibidem*.
[189] *Ibidem*.
[190] A proposito del non-so-che, Jankélévitch aggiunge che «rappresenta il nostro perpetuo, scoraggiante scacco: ora la sua assenza rende evidenti la povertà e l'incompletezza di una totalità priva di mistero, ora la sua presenza sfida la nostra comprensione…». (*Ibidem*).

> non-so-che di impalpabile quel resto o residuo invisibile che il meccanismo degli spiriti forti può trascurare, ma la cui mancanza impedirà sempre di spiegare completamente la vita e il pensiero. Questa quoddità priva di contenuto si rivela innanzitutto nell'anfibolia del tempo; e in effetti il non-so-che appare sotto l'aspetto transitivo e operazionale solo in quanto il divenire stesso è il non-so-che per eccellenza. Il tempo è proprio ciò di cui intuisco il *quod* senza sapere il *quid*; anzi: il tempo è l'effettività assolutamente pura, ridotta al mero fatto di divenire[191].

Il non-so-che è quindi il tempo – il tempo nel suo scorrere continuo, l'oggetto privilegiato della filosofia, è l'ambito della conoscenza ma allo stesso tempo, e anzi proprio per questo, ciò che non può essere compreso –, perché il tempo *fa essere*, rende cioè *l'essere-in-generale* un *essere individuato*, *esistente*, *contingente*, *empirico*, pur se continuamente deformante nel divenire, e come il *je-ne-sais-quoi* il tempo può essere vissuto ma quando diviene oggetto di concettualizzazione cosciente lo si detemporalizza e non ci restano, tra le dita, che «meri contenuti immobili, analoghi a cose».[192] La stessa sorte tocca anche a Dio – che, anzi, è l'origine a un tempo *primaria* e *primordiale* dello *charme* –[193] di cui si può dire infinitamente *ciò che non è* ma non *ciò che è* perché, nella sua dimensione metafisica, eccede qualsiasi determinazione circostanziale. Nell'insieme dei *misconoscibili* (di cui si può solo *intravvedere* – e *intravivere* – il *quod*) si annoverano, però, anche l'anima (che è sempre divergente rispetto a qualsiasi concezione o concettualizzazione si abbia di essa), la morte,[194] la libertà[195] e l'amore[196] con cui si può certo coincidere, nel movimento dinamico

[191] Ivi, pp. 64 – 65.
[192] Ivi, p. 65.
[193] *Ibidem*.
[194] Si è affrontata la questione nel paragrafo precedente.
[195] Jankélévitch sostiene: «Se Dio *è* Dio, Dio non è niente; se Dio è un essere, o qualcosa, allora Dio non è niente. Se la libertà è puramente e semplicemente libera, non c'è libertà, e inversamente, per essere libera, la libertà deve saperlo non essere. Cosicché una certa innocenza è la condizione stessa della sua verità. A metà strada tra la negazione mortale e la posizione mortale, non è forse posto per la vitale limitazione che stilla dalla nostra intermediarietà e al di fuori della quale la libertà si riduce a una sterile e vertiginosa indeterminazione?» (Ivi, p. 386).
[196] Si affronterà la tematica amorosa nell'ultimo capitolo della tesi.

della vita, ma che quando si tenta di (di)spiegarli, con forzoso distacco, con l'intenzione di distinguerli da quella vita che si sta vivendo, li si scopre mai completamente comprensibili. Dal punto di vista della *coscienza irriflessa*, ovverosia di una coscienza che è tutta chiusa nella sua intimità non cognitiva e tutt'uno col flusso del divenire, il non-so-che è da intendersi come una pura *presenza* espressa nella *formula impersonale* del «c'è».[197] Se in Lévinas indica «l'essere privato di ogni determinazione, anonimo ed impersonale»,[198] qui – che può stare ad indicare *l'essere-in-generale* o *l'effettività* – si carica anche di un'accezione temporale: «"diviene" e di conseguenza "avviene" o "sopravviene"

[197] Ivi, p. 65. È chiara qui l'eco levinasiana, ma ciò che vorrei sottolineare non è tanto l'evidente assonanza tra la filosofia di Lévinas e quella di Jankélévitch, che si incontrano nell'utilizzo dell'espressione *il y a*, quanto piuttosto la comune radice ebraica dalla quale entrambi a mio avviso traggono questa formula impersonale: «La particella *yeš* indica l'esistenza ma si presenta decisamente diversa dal nostro concetto di "essere" proprio perché in essa è insita una privazione di dinamicità che la rende più vicina ad un avverbio piuttosto che a un verbo. Se consideriamo il pensiero di Lévinas possiamo rintracciare segni di elaborazione di *yeš* nell'*il y a,* e in relazione con la staticità locativa dalla quale deriva, in *yeš* la coniugazione dello stare-esistere con l'esser-ci, è il caso di segnalare che già in *De l'evasion,* Lévinas afferma, prima ancora che appaia il concetto di *il y a:* "La verità elementare che c'è dell'essere (*il y a* de l'être), dell'essere che vale e che pesa, si rivela in una profondità che misura la sua brutalità e la sua serietà". Questa frase rende immediatamente chiaro come l'uso che Lévinas fa del concetto di *il y a* mostri di avere una funzione importante: l'espressione impersonale viene usata, infatti, per sottolinearne il peso ontologico che è disagio interiore. L'*il y a* possiede le caratteristiche della particella ebraica elevate a nozioni filosofiche, con la sua inamovibilità contagia tutto l'esistente tanto che il soggetto ipostatico ne risulta indebolito». (Elisabetta Dragotto, *Dire Dio nonostante…: riflessioni sull'analisi di E. Lévinas*, La Cittadella, Mantova, 2016). Si veda anche, a tal proposito, Tiziana Portera, *Il y a levinasiano e i suoi presupposti interpretativi*, in «Dialeghestai», anno 5 (2004), consultabile in https://mondodomani.org/dialegesthai/articoli/tiziana-portera-01 (ultimo accesso, 09/10/2020). J. Hansel, *Jankélévitch. Une philosophie du charme*, cit., p. 54. A proposito della prossimità tra il pensiero levinasiano e quello jankélévitchiano, Enrica Lisciani Petrini osserva però come «il discorso di Jankélévitch, anche se molto vicino e consonante con quello di Levinas – se non altro per la forte caratura etica che lo dispone al di qua di e contro ogni ontologia – non può essere assimilato neanche a quest'ultimo. Giacché, mentre per Levinas la morte, pur non consegnandomi una conoscenza ontologica dell'essere, mi apre però alla trascendenza dell'"assolutamente altro" che io riconosco nel "volto dell'altro", per Jankélévitch la morte non mi apre ad alcuna reale trascendenza – dato che l'"assolutamente altro" è e resta inaccessibile». (E. Lisciani Petrini, *Charis. Saggio su Jankélévitch*, cit. p. 76). Si ricorda anche il saggio di Adriano Fabris in cui in più punti sono rilevate le assonanze e le dissonanze tra la filosofia jankélévitchiana e quella lévinasiana (come pure a quella heideggeriana) e in particolare, a proposito dell'*il y a*, Fabris scrive: «Il 'c'è' – l'*es gibt* heideggeriano o l'*il y a* levinasiano – si scioglie dunque in un 'avviene': il paradosso della dinamica fattualità di questo evento è ciò che dev'essere, altrettanto paradossalmente, pensato». (A. Fabris, *La noia, il nulla. Tra Jankélévitch e Heidegger*, cit., p. 64).

[198] T. Portera, *Il y a levinasiano e i suoi presupposti interpretativi,* cit.

– il che vuol dire, in generale, "viene"»[199] (da notare che il quasi-nulla è l'*evento*). Dunque il non-so-che è il *tempo dell'aspettativa*[200] e, proprio, per la sua imprevedibilità, non potrebbe essere oggetto di un *sapere nozionale* e *finito*, come il *già avvenuto*, ma di una continua e instancabile ricerca. Ed è questo il destino della (vera) filosofia.[201]

Finora ho utilizzato la parola *charme* in riferimento al *Nescioquid*, per indicare il *fascino dell'esistenza*, il *senso del senso*, *l'odore del non-so-che*,[202] ma si tratta di un termine-chiave nella trattazione jankélévitchiana che ora occorre evidenziare. L'etimo latino è *carmen* inteso nella duplice accezione di *formula d'incantesimo* e *componimento poetico* (da *carme*). È chiaro che la duplicità semantica faccia comunque riferimento a qualcosa (un'entità astratta o un soggetto) che suscita un'attrazione irresistibile, che ha un potere fascinatorio, che è capace di sedurre inspiegabilmente e che proprio per le sue caratteristiche, non solo non si accorda con la ragione, ma al contrario la assoggetta, la destabilizza e la *dis-turba* anche.[203]

---

[199] *Il non-so-che e il quasi-niente*, cit., p. 65.

[200] Ivi, p. 67.

[201] «La ricerca che ha per conclusione la scoperta è una ricerca finita ma una ricerca che è stata preceduta dal presentimento, perché mai dovrebbe avere una fine?» (Ivi, p. 50).

[202] Ivi, p. 83.

[203] Per l'interpretazione etimologica del termine *charme* si veda il saggio di Enrica Lisciani Petrini *Philosopher 'depuis' la musique* (AA. VV., a cura di/sous la direction de E. Lisciani Petrini, In dialogo *con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, Vrin/Mimesis, Paris 2009, pp 321 – 333) in cui l'autrice scrive: «D'abord, le mot *charme* est le résultat d'un mélange de significations très anciennes. *Charme* évoque, tout d'abord, l'étymologie latine *carmen* – qui signifie non seulement composition poétique, dans son acception soutenue (que l'on pense aux "Charmes" de Valéry, par exemple) -, mais aussi "rite incantatoire" ou "formule magique". Bref, dans l'un et dans l'autre cas, le signifié de *carmen* monstre quelque chose qui a à faire avec l'enchantement, le charme, la séduction, la magie (que l'on pense à la *Carmen* di Bizet). […] Mais *Charme* dérive aussi, et surtout, du mot grec *charis*, traduisible par 'gráce', dans l'acception classique de donation désintéressée, non vénale, non commerciale, non appropriative, mais au contraire 'sans raison', en un mot : gratuite – terme employé en particulier chez Plotin (cf. MI, 70) pour indiquer la qualité insaisissable et fuyant toute 'localisation' ou explication ('sans pourquoi', sans raison : gratuite encore) qui caractérise en propre le beau». (Ivi, pp. 328 – 329). Mi piace riprendere anche delle immagini pregnanti che utilizza Jacques Madaule per descrivere lo *charme*: «Il faut l'entendre au sens le plus fort et le plus plein. Celui qui subit un charme n'y peut résister. Il vous enchaîne doucement ; mais aussi fermement que des anneaux d'airain. C'est une toile impalpable qui vous entoure comme l'air où nous abignons san le savoir. C'est un liquide subtil qui vous pénètre par tous les pores et le plus spécialement par l'oreille, comme la musique. […] Cela passe, cela glisse». (J. Madaule, Vladimir Jankélévitch, in *Écrit pour Vladimir Jankélévitch*, Flammarion, Paris 1978, pp. 7-22, p. 7. In funzione paradigmatica per 'spiegare' lo *charme* Jankélévitch utilizza la *Ballade* in fa diesis maggiore di Fauré, «espressione di 'ovunque e in nessun luogo', remota e prossima, che può così diventare quasi un'eco della nostra giovinezza

Due sono i motivi per cui ho introdotto qui il significato dello *charme:* anzitutto perché lo *charme* nella riflessione jankélévitchiana si carica di una sfumatura temporale e poi perché chiarisce meglio il "non-luogo" del non-so-che. A proposito dell'accezione futura pertinente sia al *je-ne-sais-quoi* che allo *charme*, Jankélévitch scrive:

> lo *charme* che cerchiamo di definire non è solo sempre assente e sempre altrove, ma è inoltre perpetuamente dopo; non è ancora e diviene all'infinito; non è questo indomani empirico che sarà Oggi nel giro di ventiquattr'ore, ma un Domani perpetuo che non ha Adesso. Lo *charme* è qualcosa che sarà: dunque non è "qualcosa". Da vicino lo *charme* dell'avvenire, al pari di quello del passato, non è più che un presente mediocre e una banalità decisamente prosaica. Dovremo ammettere che solo il presente è sprovvisto di poesia?[204]

Come il non-so-che, anche lo *charme* sfugge alla tangibilità e alla concretezza circostanziale del presente. Di entrambi non è possibile dire che siano "qualcosa" senza correre il rischio di *entificarli*, *oggettivarli*, *reificarli* facendo così sfumare l'aleatorietà[205] che li caratterizza; relegarli ad una dimensione futura, dal punto di vista temporale, significa quindi preservarne l'indeterminatezza e l'imprecisione, essendo il futuro l'ambito incompiuto della *non conoscibilità* per eccellenza. Lo *charme* è un'*essenza*: utilizzo questo termine per la doppia accezione, una filosofica – *essenza* come *οὐσία*, *sostanza* – e l'altra prosaica – *essenza* come *ciò che identifica un profumo*; in effetti è proprio Jankélévitch a sottolineare che la qualità primaria dello *charme* è quella di diffondersi ed espandersi come un profumo, e se è impossibile sentire una qualsiasi fragranza senza esserne inebriati, senza immettersi nella sua stessa scia, è parimenti difficile che la coscienza rimanga totalmente estranea al non-so-che e contemporaneamente riesca a

---

andata, o una voce amichevole, la voce del ricordo irreversibile che sussurra all'orecchio del nostro animo, allorché scende la sera, cose segrete e indicibili. Sì ogni uomo può riconoscersi in quest'opera fatta di uno *charme* quasi inesistente, e nel turbamento incomprensibile che essa arreca. La musica non consisterebbe proprio in questo?» (*La musica e l'ineffabile*, cit., p. 64).

[204] *Il non-so-che e il quasi-niente*, cit., p. 68.

[205] Ivi, p. 80.

ca(r)pirne qualcosa, essa deve lasciarsi avvolgere, diventarne parte, correre il rischio della *de-coscienzializzazione*.

Lo *charme*, attività, *oper-azione*, potenza, coinvolgendo soggetto e oggetto nella sua *circolarità fascinatoria* – infatti esso non è propriamente nell'oggetto, «come suppone la ridicola filosofia delle localizzazioni obiettive»,[206] né nel soggetto, «come senza dubbio sosterrebbe lo psicologismo fenomenista») – [207] fa sfumare, rende "invisibile", la linea di demarcazione fra essi. L'esempio addotto, a tal proposito, da Jankélévitch è quello dello sguardo che si differenzia dal sorriso perché quest'ultimo esiste comunque in sé, mentre lo sguardo esiste soltanto in rapporto a una coscienza che guarda.[208] Lo *charme* è esattamente nella *mutualità spirituale*[209] che si crea inspiegabilmente dall'incrocio sincretico di due soggettività che si perdono l'una nell'altra, preda entrambe di una superiore fascinazione: è questo il miracolo improvviso e imprevisto della coincidenza *intravissuta* col non-so-che – «e chi l'intravvede nello stupore di un lampo l'accoglie come il primo uomo accoglierebbe la prima primavera del mondo: con un cuore di vent'anni e l'innocenza delle otto del mattino».[210]

---

[206] Ivi, p. 83.
[207] *Ibidem*.
[208] Ivi, p. 84.
[209] «quando il soggetto che è oggetto e l'oggetto che è soggetto si guardano reciprocamente, quando lo sguardo dell'io, che è io per sé e tu per te, incrocia lo sguardo del te che è io per se stesso e tu per me, si intreccia una vera e propria mutualità spirituale». (*Ibidem*)
[210] Ivi, p. 49.

INTERMEZZO II

Coscienza (è/e) morale

Dalla lettura del carteggio, prezioso e confidenziale, tra Vladimir Jankélévitch e l'amico, collega, Louis Beauduc, si evince bene quanto sia stata faticosa e tormentata la genesi del *Traité des vertus*:[1] si tratta di un'opera jankélévitchiana davvero maestosa, a cui il filosofo si è dedicato per dieci anni (dal 1939 al 1949),[2] anni dolorosi, difficili, gli anni della guerra. Il travaglio scritturale del *Traité* è comprensibile non solo alla luce della poderosità dell'opera («1200 feuillets dactylographiés»,[3] pubblicati poi in 807 pagine[4] e attualmente divisi in 3 volumi: il primo col titolo *Le sérieux de l'intention*, il secondo – in due tomi – su *Les vertus et l'amour* e il terzo dedicato a *L'innocence et la méchanceté*), ma anche per la tematica trattata, cioè quella propriamente morale, con le sue numerose sfaccettature e le complicazioni che essa assume se si considera il punto di vista della coscienza, *teatro* e *spettacolo par excellence* delle vicissitudini morali.

Finora ho analizzato le declinazioni della coscienza all'interno delle opere jankélévitchiane senza sottolineare (se non nel secondo capitolo nel l'approccio è dichiaratamente gnoseologico) di che tipo di coscienza si tratta. In effetti, nella riflessione di Vladimir Jankélévitch non è possibile, a mio avviso, distinguere in

---

[1] V. Jankélévitch, *Traité des vertus*, Flammarion, Paris 2011.

[2] «Il y a aussi un *Traité des Vertus* en préparation depuis longtemps et que je t'enverrai bien entendu,… quand j'abouterai dans 1 an ou 2.» [mardi, 3 janvier 1939]. (V. Jankélévitch, *Une vie en toutes lettres : lettres a Louis Beauduc, 1923-1980*, Paris, Liana Levi 1995, pp. 246 - 247). In realtà già dal 1936 Jankélévitch iniziò a scrivere dei testi che andarono a confluire poi nel *Traité* (Ivi, p. 318). «Je crois maintenant que le *Traité des vertus* durera plus longtemps que la guerre. 550 pages…, je m'étais fixé ce maximum. Mais maintenant je ne sais plus, 600, 700, 800 peut-être…Cela dépendra de ma liberté, de mon travail, de mon aptitude à m'abstraire de ces hideux événements». (Ivi, pp. 295 – 296). «J'ai quitté la Radio et pris envers moi-même l'engagement de renoncer à tout article, conférence, etc. jusqu'à l'achèvement du *Traité des vertus*». (Ivi, p. 308). «Le *Traité des vertus* est fini». [22 août 1946]. (Ivi, p. 312).

[3] *Ibidem*.

[4] Ivi, p. 317.

maniera netta il piano teoretico da quello morale. In territorio linguistico tedesco e inglese sarebbe possibile dedurre il tipo di coscienza a cui si fa riferimento dalla terminologia utilizzata: il tedesco e l'inglese, infatti, distinguono chiaramente la doppia natura coscienziale con l'utilizzo di *Bewusstsein* e *Consciousness* (per indicare la coscienza "psicologica" intesa come *consapevolezza di sé*, ma anche la *coscienza come conoscenza*, diretta derivazione dello *scire* latino) e *Gewissen* o *Conscience* (nel senso di *coscienza morale*). Ma qui, nel dominio francese, la situazione è ambigua perché la coscienza, comunque la si intenda, è sempre *conscience* – «una parola da filosofi!».[5]

Occorre quindi evidenziare ora – prima ancora di introdurre l'Altro nell'orizzonte di indagine – l'accezione "morale" della coscienza, utilizzando proprio i testi del filosofo che si occupano specificatamente dell'ambito morale, anzitutto per analizzare i legami che questa sfumatura intesse con quella teoretico-gnoseologica, e in secondo luogo per dimostrare come, se non è possibile linguisticamente avere una chiara differenziazione, tantomeno – almeno nella riflessione jankélévitchiana – è possibile ammettere una distinzione così dirimente come quella anglo-tedesca. Prima ancora che parlare di *coscienza morale*[6] è necessario, a mio avviso, soffermarsi sul significato che il termine e il concetto morale assume nel pensiero di Jankélévitch.

Nel 1951, anno della morte del padre, Vladimir Jankélévitch venne nominato professore di Filosofia morale alla Sorbonne (dove fu successore di René Le Senne) e lì rimase fino al 1975 (in realtà continuò a tenere seminari di dottorato anche nel 1976 e 1977): di questi anni di didattica affascinante, e comunque *sui generis*,[7] e di instancabile riflessione sulla morale, una testimonianza preziosa è il

---

[5] *Id.*, *Sources* (a cura di Françoise Schwab), Seuil, Paris 1984; trad. it. parziale di D. Vogelmann, *La coscienza ebraica*, La Giuntina, Firenze 1986, p. 95.

[6] che sarà indagata attraverso le pagine del *Traité*, insieme ad altri testi fondativi della riflessione morale jankélévitchiana, tra cui *Il puro e l'impuro Id.*, *Le pur et l'Impur*, Paris, Flammarion, 1960; tr. it. di Valeria Zini, a cura di Enrica Lisciani Petrini, *Il puro e l'impuro*, Torino, Einaudi, 2014.

[7] Sul fascino che esercitavano le lezioni di Jankélévitch sui suoi allievi si veda ad esempio R. Villa, *Vladimir Jankélévitch*, in «Belfagor», 1986, n. 2, p. 168. «Non si preoccupò mai di seguire le mode filosofiche: non fu marxista, né strutturalista ai tempi del pontificato di Foucault, Lacan, Althusser, né heideggeriano negli anni (ancora non tramontati) in cui citare Heidegger era d'obbligo come, un tempo, la frequenza della messa

Corso di filosofia morale (1962-1963) dalla cui lettura emerge un'attenzione di Jankélévitch non tanto per la *morale*, intesa come sistema etico di divieti, norme, regole universalmente valide che irrigidiscono scelte e comportamenti individuali, e che per questo si trasforma in *moralismo* (*dottrina morale*), quanto piuttosto per la *moralità*, la quale, considerata nel suo dinamico, dialettico, movimento tensionale verso la virtù, è *concretezza esperienziale*, sforzo interiore, scontro continuo con sé, è *azione morale* (o anche *virtuosa*), in una parola: impegno pratico, instancabile, *inquietudine*.

È sintomatico che la prima parte del piano del corso annunciato da Jankélévitch, in via programmatica e non sempre pedissequamente seguito, sia volta non tanto a definire la sfera morale distaccandola totalmente dal flusso della vita, quasi ipostatizzandola; l'intento è piuttosto lasciare che essa si definisca da sé, che si *auto-formi* come un fluido che assume la forma del contenitore nel quale è inserito, che cioè la sua immagine risulti *per differentiam* cioè attraverso un'analisi accurata di ciò che la distingue dagli ambiti del sapere (l'estetica, la religione, la psicologia). Ritengo opportuno quindi non snaturare questo approccio didattico-filosofico e seguire anzi l'idea jankélévitchiana per cercare di delineare almeno il profilo della morale, che rimane comunque sempre approssimato, sempre approssimativo, per il suo inestricabile intreccio con il divenire della vita.[8] Ancora una volta il tempo (che nella seconda parte del corso è invece esplicitamente in primo piano) è una dimensione di indagine senza dubbio significativa che, in questo specifico caso, appare una discriminante fondamentale. E in effetti di tutte le differenziazioni che

---

domenicale per i cattolici». (Vladimir Jankélévitch, *Cours de philosophie morale*, Editions du Seuil, Paris 2006; tr. it. di Antonio Delogu, *Corso di filosofia morale: appunti raccolti alla Libera università di Bruxelles*, Raffaello Cortina, Milano, 2007, *Introduzione*, p. X). Si tratta della trascrizione del corso tenuto da Jankélévitch, come visiting professor, alla Libera Università di Bruxelles nel 1962.

[8] «Della filosofia morale è più facile, in realtà, dire che cosa non è e con quali prodotti sostitutivi si rischia di scambiarla. Dobbiamo perciò incominciare da questa "filosofia negativa" o apofatica. Evidentemente, la filosofia morale non è affatto la scienza dei costumi, se è vero che la scienza dei costumi si accontenta di descrivere i costumi al modo indicativo e come uno stato di fatto, senza prendere (all'inizio) partito, né formulare preferenze, né proporre giudizi di valore: essa espone senza proporre se non indirettamente, di contrabbando e per sottintesi». (*Id*., *Le Paradoxe de la morale*, Editions du Seuil Paris, 1981; tr. it. di Ruggero Guarini, *Il paradosso della morale*, Hopefulmonster,Firenze, 1986, p. 19, poi Orthotes, Napoli-Salerno, 2020).

Jankélévitch mette in luce tra l'atto estetico e quello morale,[9] una credo sia fondamentale e cioè il fatto che mentre l'atto estetico è temporaneo, coincide quindi con un lasso di tempo finito e determinato, essendo un momento di totale evasione dalla vita pratica e avendo, per questo motivo, una caratteristica insulare, l'atto morale, almeno teoricamente, è amorfo, perché la morale dovrebbe occupare l'intera vita dell'uomo, anche quando viene ridotta a essere *discontinua* e *spasmodica*.[10] In questo senso la vita morale e quella religiosa potrebbero in via ipotetica assomigliarsi, giacché la vita religiosa si presenta come una catena di atti, ricorrenze, celebrazioni, *cerimonie-cerimoniali* prestabiliti da seguire, che regolano la temporalità umana, anche se, occorre sottolinearlo, in questo modo essa appare più una modalità di sottomissione della libertà umana ai doveri verso Dio, laddove invece l'agire del moralista è abnegazione totale e, letteralmente, *assoluta.*[11] D'altro canto la vita morale «non è limitata nel tempo (fare la morale in determinati momenti della giornata non ha senso)»[12] non è nemmeno circoscritta nello spazio, tant'è che «non vi sono luoghi ben definiti per praticare la morale».[13] In questo modo saltano, anche le presunte coincidenze tra le due sfere umane perché a ben vedere l'esperienza religiosa può ridursi a mera estrinsecità comportamentale, vuota e routinaria, e il suo ritmo può essere avvicinato più allo sporadismo dell'estetica piuttosto che alla continuità della vita morale che implica un impegno più profondo, *serio*, e costante.

Inevitabile è, a questo punto, occuparsi del legame tra vita morale e vita psicologica anche perché in questo caso entra in campo proprio la coscienza. La distinzione tra *bios* e *zoé*, cioè tra *vita nuda*, organica, biologica e incessante, e *vita*

---

[9] ...che, ad esempio, il primo caso genera un'opera concreta, con una realtà specifica sussistente e autonoma al di là dell'agente creativo, mentre nel secondo caso – si potrebbe dire che – *l'operazione è già l'opera*, quindi non si arriva alla creazione di qualcosa che abbia un'esistenza in sé al di fuori del soggetto morale (*Corso di filosofia morale*, cit., pp. 10 e segg), o anche che l'esteta si esercita nella sua attività artistica per raggiungere l'eccellenza mentre il virtuoso non fa pratica della virtù, non ha bisogno di progredire ma solo di avere buona volontà, e il suo ideale non è *edonista* bensì *dolorista.* (Cfr., Ivi, p. 14).

[10] Ivi, pp. 11 – 12.

[11] Ivi, pp. 17 e segg.

[12] Ivi, p. 24.

[13] *Ibidem*.

biografica, spirituale, irregolare,[14] fa qui da sfondo, perché ad essere in gioco è in realtà il rapporto tra inconscio e coscienza: il discrimine tra *bios* e *zoé* è dato dal fatto che l'attività coscienziale è presente a differenza del primo solo nel secondo caso, come *attenzione psichica intermittente al dato biologico*. La vita psicologica è continua perché rappresenta l'intero universo dello psichico, non solo quindi le parti in luce ma anche quelle in ombra; ovviamente in questo caso *la coscienza della vita psicologica* è la discontinuità, l'intermittenza, all'interno del flusso psichico. Nel caso della vita morale la situazione invece si complica perché essa, per quanto – lo si è visto – possieda una *volontà di continuità*, rimane comunque saltuaria, *spasmodica*,[15] o in alcuni casi addirittura assente.[16] Essendo un'*αφαίρεσις* cioè un'astrazione (nell'accezione letterale da *abstrahĕre* che significa *"trarre fuori da"*), una *messa in questione*, o anche una *messa tra parentesi* (e pure, anzi di conseguenza, a sua volta *una* parentesi), e in qualche modo una contestazione *di ciò che vi è di più naturale nella vita organica, istintuale, animale,* se la vita biologica «impone che si mangi quando si ha fame» la vita morale invece «impone di privarsi del cibo a beneficio di qualcun altro in determinate circostanze».[17]

Si comprende bene a questo punto che per Jankélévitch l'uomo anzitutto *vive naturalmente* e poi ha una (vita) morale – «dobbiamo esistere prima di poterci interrogare moralmente».[18] Quando quest'ultima pretende di *formare* (perché le è impossibile negare o rifiutare del tutto) la basica, originaria, primordiale, evidente, naturalità umana, facendola diventare un secondo livello, o meglio un livello

---

[14] Ivi, p. 39.
[15] Ivi, p. 42.
[16] «I casi di coscienza sono rari nella quotidianità.» (Ivi, p. 41).
[17] *Ibidem*. «L'atto etico è istantaneo e semelfattivo (= accade soltanto una volta). Si tratta di un evento isolato nel tempo e che non dura che un istante come, per esempio, "il momento del coraggio". Se la virtù morale diventa quotidiana, è sospettabile di fariseismo, perché presta attenzione agli applausi della platea». (Ivi, p. 42). Jankélévitch aggiunge anche che «la continuità della coscienza morale è quindi una ricostruzione libresca e *a posteriori*, "un'illusione retrospettiva"» (ivi, p. 41), potremo dire che è un'agiografia, un racconto biografico di eventi morali la cui continuità è data dalla connessione tra gli eventi, anche perché «una vita morale "pura" richiede una grande dose d'innocenza, quasi d'incoscienza.» (Ivi, p. 13).
[18] Ivi, p. 29.

suppletivo, – «La morale, intesa a migliorare o plasmare la natura, è pertanto un'elaborazione, una cernita tra alcune forme della vita naturale. Nonostante tutto, l'esistenza morale o plasmata non differisce metafisicamente da quella naturale o biologica, ma ne è una gerarchizzazione, ne differisce per gradi successivi».[19]

Due sono le caratteristiche della morale che vengono fuori da questi raffronti. Anzitutto essa prende *la forma del paradosso*, da intendersi questo termine nel senso letterale di un *contrasto* con l'esperienza quotidiana (non è un caso se un testo fondante la riflessione jankélévitchiana sulla morale porta il titolo esplicativo di *Il paradosso della morale*) ma così intesa, appare chiaro che la morale abbia "una qualche connessione" con la coscienza. Ma come si struttura questo rapporto tra *coscienza* e *morale* e di che connessione si tratta? E com'è da intendersi, nell'ottica specifica dell'agire morale, la frase jankélévitchiana, pronunciata durante il corso, secondo cui «la coscienza si "realizza" guardandosi»?[20]

«Le mystère de l'unique en deux»[21]*: la genealogia dell'Io*

Una lettura comparata della prima parte de *Il paradosso della morale* e del quarto capitolo del primo volume del *Traité de vertus (Le sérieux de l'intention*), dal titolo esplicativo *De la coscience ou la doleur d'avoir-fait*, ci permette di chiarire meglio il nesso tra la coscienza e la morale. Bisogna però procedere per gradi perché prima ancora di descrivere questo legame, Jankélévitch delinea la coscienza come oscillazione continua tra *Dedans* (*au-dedans de soi*) e *Avec* (*avec soi*)*:*

[19] Ivi, p. 49. «D'altra parte – aggiunge Jankélévitch – è risaputo che la vita morale non rifiuta e non nega il dato di quella naturale: potremmo quindi concepire la natura come già un po' soprannaturale». (*Ibidem*).
[20] Ivi, p. 51.
[21] V. Jankélévitch, *Traité des vertus I*, *Le sérieux de l'intention*, cit., p. 144.

> Dedans, la conscience ne serait pas conscience, mais de nouveau subjectivité végétative et léthargique, Avec, la conscience serait deux consciences comme les sœurs siamoises sont deux personnes, et il nous faudrait derechef soit une tierce conscience qui serait la conscience de ces deux inconsciences, soit un ange gardien préposé chacune des semi-consciences jumelles. […] Le tête-à-tête de deux inconsciences ne fabrique pas encore une conscience. Mais si un moi dédoublé est deux moi, un moi redoublé, c'est-à-dire deux fois répété n'est «duplex» qu'au sens arithmétique, « solo numéro » ; car il est aussi seul qu'on l'est devant un miroir. La conscience, *c'est le mystère de l'unique en deux*, le même étant soi et un autre non pas tour à tour (comme dans les alternances de personnalités), mais ensemble.[22]

Per un'analisi accurata delle declinazioni della coscienza nella riflessione jankélévitchiana mi sembra essenziale partire da queste righe perché descrivono il mistero della *costituzione-costruzione* dell'Io. In tal senso, l'Io non è il prodotto automatico di una sovrapposizione di livelli all'interno del mentale né tantomeno, come in ambito matematico, è il risultato addizionale dell'unione di due *sé*, intese nel senso di due unità distinte e poi sommate a dare una dualità, o ancora dalla duplicazione di un'unica, singola, unità; le due entità qui prese in considerazione sono da una parte la *coscienza-non-ancora-cosciente*, quindi il livello inconscio cioè il *me*, la *soggettività vegetativa e letargica, basico-basilare* della psiche, quella che potrei definire l'*infanzia dell'Io* o l'Io nel suo stadio di *infans*, e il *me stesso del me*, che è una prima piega o articolazione, una leggera *flessione* dello psichico. Questi due momenti sono ben visibili nella crescita dell'uomo, tant'è che il bambino – come scriveva Kant nell'*Antropologia pragmatica* –[23] passa dall'incoscienza assoluta alla necessità di parlare di se stesso e di farlo in terza persona, fino alla vera e propria delineazione-nominazione dell'Io, cioè al

[22] Ivi, p. 143 – 144, il corsivo è mio.
[23] I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, introduzione e note di Foucault, Torino, Einaudi, 2010, pp. 109 – 110.

momento dell'auto-refenzialità – sicché come evolve la coscienza, così evolve anche il linguaggio (e pure viceversa).

Nel caso delle due entità sopra citate (*sé* e *se stesso*) si tratta ancora, per Jankélévitch, di *due gemelle siamesi*: questa locuzione è intesa non nel senso di due soggettività – anche perché si è ancora in un regime di incoscienza, o meglio in questo ultimo caso di semi-coscienza – ma di due enti (o parti dello psichico) dai caratteri simili, come due facce di uno stesso foglio che non arrivano ancora a coincidere o meglio due parti disarticolate, che non sono ancora riuscite a raggiungere l'autoconsapevolezza di sé. Non basta insomma che le due sorelle si parlino tra loro – si tratta ancora di segreti, non confessati –: per aprirsi all'esteriorità, per passare dall'*essere una prima e semplice presenza* all'*essere un "concreto" presente*, ovvero transitare dalla complessità amorfa a *uni(vo)cità morfologicamente determinata*, è necessario infatti *un altro sé*, un terzo livello che faccia da *angelo custode*, da guardiano (e anche *responsabile* – e non è un caso che venga utilizzato questo termine che rimanda all'ambito morale) o, potrei dire, *sovrintendente*, in senso letterale, due dimensioni e anche raccoglitore di entrambe, grazie all'atto *ri-flessivo*, in un *variegato intero*. La genesi dell'Io – passaggio dall'accusativo al nominativo –, del *tu* per/di un *Altro*, si dà nell'incontro magico e misterioso con la propria immagine riflessa allo specchio, anzi è il riconoscimento di quella stessa immagine non come *un altro (da) sé* bensì come quel *se stesso* che differisce da sé, e non soltanto per la posizione che assume; e infatti, come il soggetto, nella sua concreta corporeità, non è la sua figura speculare, così «le Soi n'est pas identique au Moi car il exprime sous une forme abstraite ce qui est dans le moi vie substantive et personnelle».[24]

La metafora dello specchio sicuramente è utile a comprendere il rapporto tra *Io*[25] e *me*, tuttavia oltre alla dualità insita nell'Io, Jankélévitch introduce anche un'altra caratteristica e cioè quella dell'alterità: «Je suis moi, mais le Je n'*est* pas

[24] Jankélévitch, *Traité des vertus I, Le sérieux de l'intention*, cit, p. 145.

[25] In questo caso per *Soi* Jankélévitch intende «le Moi 'en tant que' réfléchir» (*Ibidem*), anche a dimostrazione del fatto che l'Io non è una posizione definitiva assunta una volta per tutte.

le moi, puisque justement il le devient».[26] Questa affermazione pone due questioni: anzitutto che il divenire è l'ingrediente necessario che rende attiva l'intimità coscienziale nei suoi vari livelli evolutivi, e poi che il *Je suis moi* rappresenta in realtà un legame tra *Io* e *me* che *genera un'identità* (quella dell'Io), ma che non stabilisce un legame identitario tra i due termini che entrano in gioco (Io e me) e che pure non sintetizza la complessità del rapporto. Per il filosofo infatti è importante sottolineare anzitutto che l'Io è frutto di un processo di alterazione continua reso possibile grazie alla profondità, alla verticalità e alla dinamicità della vita psichica.[27] Non potrebbe esserci realizzazione da parte della coscienza (cioè il rapprendersi della fluidità dello psichico intorno al provvisorio baricentro dell'Io) senza *il divenire altro del proprio sé*, senza cioè le trasformazioni (ma anche *per-formazioni*) che producono varie stratificazioni, dalla *soggettività a-riflessiva* alla *presa di coscienza di sé come oggetto*, passando attraverso la *semi-coscienza*. L'oggetto partecipa dell'egoità dell'Io perché rientra nella sua sfera, ma anche perché è proprio il confronto con l'oggetto (con *il sé come oggetto*) a strutturare la soggettività individuale.

La coscienza coscienziosa

Ho scelto di ripercorrere *la parabola dello psichico* (tra l'altro già presente se pur in termini differenti ne *La mauvaise conscience*)[28] che vien fuori da queste pagine del *Traité* perché è proprio dal mentale che Jankélévitch parte per individuare le caratteristiche della morale. È chiaro che per il filosofo l'Io non è una forma determinata, infatti, proprio nel tentativo di preservare la dinamicità della vita psichica, Jankélévitch arriva a sostenere che «toute conscience est en quelque degré mauvaise conscience».[29] C'è sempre, dunque, una sovracoscienza di una coscienza che diventa, rispetto a questa, *mediana* e non solo; se la coscienza

[26] *Ibidem*.
[27] *Ibidem*.
[28] L'analisi è presente nel II paragrafo del I capitolo della tesi.
[29] Ivi, p. 146.

è sempre coscienza *di qualcosa* e nello stesso tempo è anche *sentimento di sé*, è anche sempre, in qualche modo, *compromessa*, invischiata, sempre "di parte".

Rispetto al testo dedicato alla cattiva coscienza, Jankélévitch ha necessità qui di sottolineare – anche perché bisogna tenere sempre presente che l'obiettivo principale è la delineazione dell'ambito morale – che l'elemento che fa in modo che la coscienza sia *toujours (à) demi* è il legame, indissolubile, imprescindibile, che ha col corpo, con la sede fisica, carnale del dolore.

> Notre corps, plus que tout, favorise cette prise de conscience malheureuse : notre corps qui est, sinon le sujet-objet de la philosophie de l'identité du moins l'objet-sujet ; le lieu de la demi-conscience et le siège de la douleur, la matérialisation de notre situation intermédiaire. Car la douleur est la pensée du corps, νόησις σώματος, et l'amphibolie du sensitif et du moteur. […] Telle est l'étrangeté de ce corps où l'on dirait que se concentre pour nous l'étonnement même d'exister et de nous entendre nommer par un tiers et de nous voir brusquement en public dans un miroir : réaliser qu'on est Lui pour les autres, c'est-à-dire personne responsable, et qu'en même temps on est Je pour soi, voilà une découverte où nous prenons conscience toute minute de la demi-aliénation du corps : car cet Avoir est notre Être, car cette possession est nous-mêmes.[30]

Il luogo della semi-coscienza, o cattiva coscienza, è il corpo, sede fisica del dolore ma anche materializzazione *tattile-tangibile* della medietà della coscienza. Nella riflessione jankélévitchiana la lettura platonica del corpo come *sóma/séma*[31] incontra quella bergsoniana dell'*instrumentum-impedimentum*: il corpo è (se non *la tomba* come nel caso di Platone) il *segno* visibile, il *significante* riconoscibile, della coscienza (mediana) e allo stesso tempo «un *organo* che permette almeno all'anima di esprimersi»[32] anche se sotto il dispositivo di organo-ostacolo, ovvero di un *impedimento* perché «disturba l'anima e le impedisce di pensare, la

[30] Ivi, pp. 146 – 147.
[31] Platone, *Cratilo* 400 C e *Gorgia*, 493 A.
[32] V. Jankélévitch, *Il puro e l'impuro*, op. cit, p. 169, il corsivo è mio.

appesantisce con le sue emicranie, la ostacola con la malattia, la paralizza con la sofferenza».[33] È proprio il dolore, infatti, a riportare la coscienza al suo legame con la corporeità: per comprendere questa concezione jankélévitchiana è utile analizzare nei dettagli la locuzione lapidaria e significativa, che a prima vista suona quasi ossimorica, secondo cui *il dolore* sarebbe *il pensiero del corpo*.[34] Il complemento di specificazione è utilizzato, in questo caso, – a mio avviso – in funzione attributiva nel senso di *un'appartenenza/dipendenza* di questa "specie di pensiero" dal corpo (è possibile sostituire "del corpo" con l'attributo "corporeo"). Il dolore è infatti il *sentimento di sé* cioè al contempo il *sentimento del proprio corpo dolorante* e il *sentimento di sé come corpo*: il pensiero del corpo può essere inteso come *una coscienza che è ancora tutta nel proprio corpo*, una *coscienza schiava* che, come i *Prigioni* michelangioleschi, vorrebbe estrinsecarsi ma rimane coi suoi lineamenti abbozzati, *incastrata-incastonata* nel suo blocco (di carne). Nell'esperienza quotidiana della sofferenza, risulta impossibile mantenere la mente lucida e la riflessione acuta, mentre un dolore, fisso o intermittente che sia, dilania il nostro corpo; esso è *il fastidio della ragione*, la sua dis-trazione, che ci ricorda che siamo fatti di carne, è il richiamo del corpo che pretende attenzione da parte della coscienza e la riporta a quella realtà-verità empirica, sensibile, dalla quale vuole sfuggire ma con cui inevitabilmente deve fare i conti – «Ainsi la demi-conscience, c'est-à-dire la naissante douleur, est bien liée à la corporalité, qui nous impose le "choc en retour"».[35]

Il dolore ha il potere di inibire la capacità di *pensare astrattamente* o meglio la capacità di *astrarsi col pensiero*, e tuttavia non interdice l'attività della coscienza *tout court*: *un pensiero c'è*, ma è un *pensiero grave*, perché non ha la forza di affrancarsi dalla *pesantezza del corpo*, è di conseguenza è un pensiero che non *pe(n)sa* liberamente. Questo *pensiero mediano* è l'emblema della semi-coscienza – l'equivalenza è data dal fatto che come questa *demi-conscience* è un primordiale

[33] *Ibidem*.
[34] *Traité* I, cit., p. 146.
[35] Ivi, p. 149.

ripiegamento del *sé* su *se stesso*, così la sofferenza è il movimento, inteso anche e soprattutto in senso fisico, di «se replier sur soi»;[36] ma, in quanto mediano, è anche l'indice della necessità da parte dell'Io di avere un corpo che lo faccia sentire *palpabilmente vivo*, come pure "presente" agli occhi di un Altro che lo nomina e che lo addita come responsabile di se stesso, ed è lo strumento esperienziale della coincidenza misteriosa dell'Essere e dell'Avere: *io ho/sono questo corpo*, esso mi appartiene nella misura in cui *io mi identifico col* – cioè *io sono identificato dal* – mio corpo, è la cifra del mio essere al mondo e allo stesso tempo il mezzo dell'incontro tra coscienze. È interessante che il corpo diventi in Jankélévitch il *paradigma della duplicità umana*, del suo essere anfibolico: ciò che fa in modo che l'uomo sia allo stesso tempo spirituale e incarnato, un essere intimo con sé e, insieme, estro-messo nell'ambito sociale, *un angelo e una bestia*.[37]

Nel discorso jankélévitchiano il *focus* sul corpo (sofferente) è propedeutico alla configurazione della coscienza morale:

> Suivant que la conscience-de-soi trouve ou non l'issue et le chemin de sortie, débouche ou non dans l'extériorité, nous la dirons plutôt intellectuelle ou plutôt morale ; mais comme toute conscience, gardant l'arrière-goût de sa propre intimité, reste quelque degré conscience de soi, toute conscience

[36] Ivi, p. 148.

[37] *Il puro e l'impuro*, cit., p. 164 e segg. «Le *Moi* purs, non empiriques, de l'Idéalisme tout comme les dualismes âme-corps, *res cogitans-res extensa*, ou comme l'égologie trascendantale de la phénoménologie de Husserl, nous introduisent dans un chemin philosophique (méthode de laboratoire) où, à force de purifier l'être du Moi, on en obtient un pur principe synthétique, un pur cadre d'analyse, une pure pureté indigeste ; un non-moi ; bref un non-être. Le *je* de cette philosophie première, que j'appelle ontopathie, nous introduit dans notre propre corps – domaine de l'*expérience* par excellence –, et, par là même, dans ce domaine fondamental et concret qu'est notre conscience-d'-être. Ce n'est pas en dehors du corps mais en lui et à travers lui que l'on s'engage à être, la pureté désincarnée de l'âme, tout comme la pureté analytique du microscope ontologique, étant impuissante pour onto-engendrer quoi que ce soit». (A. Lorente-Periñan, *Le corps de l'être ou ontopathie : l'espace potentien de* l'Esse in via, in «Écrits sur Vladimir Jankélévitch», cit., pp. 155- 175, p. 158). Il contributo di Lorente-Periñan mi sembra aver dato la giusta rilevanza ad un aspetto fondamentale e fondativo della riflessione jankélévitchiana (utile anche a chiarire l'approccio di Jankélévitch alla tematica della coscienza, una coscienza che è – legata – alla sua esperienza e per questo è da considerarsi sempre – e aggiungerei necessariamente – come *incarnata*) e cioè che «la philosophie qui voudra s'appeler première doit être, par là même, primaire, comme sont primaires l'expérience de la vie, l'expérience de l'amour et toute autre expérience dans laquelle nous nous sentons, tous, corporellement engagés, profondément et premièrement intéressés ». (Ivi, p. 162).

> intellectuelle reste aussi dans une certaine mesure conscience morale ou, ce qui revient au même, mauvaise conscience : car sensible, impur et charnel comme il est, le roseau pensant n'a jamais très bonne conscience. C'est-à-dire que la créature consciente est aussi une créature *consciencieuse* qui se sent de toutes parts accorchée par la vie, se déchire à toutes les épines du chemin ; tout lui « tient à cœur ». Et de là cette consciencieuse souffrance qui est la mauvaise conscience de tout joie et la malheureuse conscience du bonheur, qui n'est pas le courant d'un pôle à l'autre pôle, mais le court-circuit.[38]

È chiaro che per Jankélévitch la psiche, a seconda della capacità di emersione o meglio di alienazione da quel corpo al quale resta pur sempre in qualche modo legata, si configura come un'altalena continua tra l'inconscio e la coscienza razionale, *vicinanza* e *distanza*, adesione e distacco, sono i suoi poli estremi; ma a differenza dei due testi in cui il filosofo si occupa della cattiva e della buona coscienza, c'è qualcosa in queste pagine di veramente prezioso ai fini della ricerca sulla morale, e cioè il fatto che, nonostante la distinzione tra *coscienza intellettuale* e *coscienza morale*, la coscienza si caratterizzi sempre come "cattiva"; che, nonostante i suoi rinnegamenti continui, si celi in lei sempre la "macchia" dell'empirico, il *fil rouge* con la corporeità, che la fa essere appunto *mediana*, e di conseguenza *sensibile*, *impura*, *carnale*. *Avere coscienza* significa avere *una coscienza morale*, significa essere *coscienziosi*,[39] nel senso di *scrupolosi*; ma lo scrupoloso è anche *attento*, *accorto*, e per questo – nel bellissimo senso in cui Jankélévitch lo intende – "tutto gli sta a cuore", tutto lo *pre-occupa*, tutto è per lui fonte di sofferenza – *forse perché sente di più, sente il doppio!* E così la coscienza morale, *dolorosa-dolorante*, *spezzata*, appare in queste righe come una *coscienza cortocircuitata* perché generata dall'incontro/scontro quotidiano tra due estremi

[38] *Traité* I, cit., p. 148.

[39] La questione delle "anime coscienziose" è stata trattata anche nel secondo paragrafo del primo capitolo dedicato all'analisi della *Cattiva coscienza*. Si tratta di quello che Franco Pittau definisce in questi termini: «Ogni coscienza sarà una cattiva coscienza perché, non essendoci possibile una oggettivazione completa, *saremo implicati nella cosa*». (F. Pittau, *Il volere umano nel pensiero di Vladimir Jankélévitch*, Libreria Editrice dell'Università Gregoriana, Roma 1972, p. 110).

opposti, e cioè il *sensibile-corporeo*, coi suoi piaceri e le sue voluttà a cui abbandonarsi, e il *razionale*, con le sue norme da seguire.

Chiaramente si sta delineando in queste pagine una critica aperta alla *morale* considerata in termini *extra-coscienziali*, quella morale *essiccata* in precetti pre-determinati a cui ogni coscienza dovrebbe "obbedire," che le sono giustapposti dall'esterno, una morale che non tiene conto della vita che la attraversa. Ma per "salvare" l'essenza della morale, cioè il suo essere indeterminabile, si può ipotizzare, ovvero, che si giunga – nella lettura jankélévitchiana – all'equazione tra coscienza (genericamente intesa) e coscienza morale? E cioè che se ogni *coscienza* è *cattiva coscienza*, e la *cattiva coscienza* è *coscienza morale*, per Jankélévitch ogni *coscienza* è forse anch'essa conseguentemente *coscienza morale*? O si corre così ragionando il rischio di risultare troppo sintetici? È davvero possibile, in sintesi, parlare di coscienza e intendere sempre e comunque *coscienza morale*?

Bisogna anzitutto sottolineare che per quanto spesso nella trattazione jankélévitchiana coscienza morale e cattiva coscienza sembrino utilizzati indifferentemente, in queste pagine assistiamo invece alla 'statuizione' di una loro differenza fondamentale.[40] La coscienza morale al suo interno è costituita da due gradi (o pieghe coscienziali), il primo è la *cattiva coscienza* che è conseguente all'azione, quindi retrospettiva, è il dolore di aver già commesso il fatto, mentre il secondo grado è il *senso morale* che è etico-pratico, e coincide con lo spirito morale di adattamento alle diverse e molteplici circostanze individuali.[41] A questo punto i confini tra morale e coscienza sembrano frastagliarsi, e di conseguenza a diventare problema sono proprio quelle norme, che se non sono propriamente coscienziali risultano semplicemente giustapposte (e imposte) alla coscienze, ma «ecco che – come scrive Jankélévitch – il nostro imbarazzo, proprio sul punto di volgersi in disperazione davanti all'incoerenza delle prescrizioni e alla stupidità delle proibizioni, ci lascia intravedere una luce», infatti «più procediamo a tentoni

[40] Pure presente ne *La mauvaise conscience* ma che qui è bene ri-sottolineare.
[41] *Traité I*, p. 152.

più ciò che intravediamo si precisa, proprio in e attraverso l'equivoco».[42] Così, tenendo sempre presente questa base teorica sulla coscienza, l'equivoco con la morale si presenta, e allo stesso tempo proprio presentandosi si scioglie, nelle pagine del *Paradosso della morale*:

> La *problematica* morale, in rapporto agli altri *problemi*, svolge il ruolo di un *a priori*, sia nel senso di *priorità cronologica* che in quello di *presupposizione logica*. Detto in altre parole, la *problematica* morale è al tempo stesso *preveniente* e *inglobante*; […] la moralità è coessenziale alla coscienza, la coscienza è interamente immersa nella moralità; a cose fatte risulta che l'*a priori* morale non era mai scomparso, che era già là, sempre là, apparentemente assopito, ma in ogni momento sull'orlo del risveglio; la morale, per dirla nel linguaggio della normatività, o addirittura del partito preso, *previene* la speculazione critica che la contesta, poiché le *preesisteva* tacitamente.[43]

È evidente l'esigenza da parte di Jankélévitch di decostruire la fissità della morale per poi restituirla all'alveo della coscienza alla quale appartiene di diritto e dalla quale proviene; o meglio – per essere più precisi – è proprio la coscienza che si trova tutta immersa nella morale perché questa precede il pensiero, è alla base della riflessione critica che ne è solo una formulazione – aggiungerei di natura

[42] *Il paradosso della morale*, cit., p. 20. D'altra parte la morale jankélévitchiana proprio perché ha l'Altro come fonte primaria di attenzione e proprio perché è l'Io da sempre contaminato dall'Altro/Alterità è sempre equivoca, come dimostra anche Lisciani Petrini in uno dei suoi saggi dedicati a Jankélévitch: «L'anthropologie qui descend de l'autre perspective – (et celle qu'assume Jankélévitch) – est totalmente différente et même opposée. Si le réel est un Multiple qui ne cesse de se différencier en soi et de soi, et où tout est altération, glissement continu de l'identité dans l'altérité, devenir autre par rapport à soi-même, alors l'homme sait qu'il vit au sein d'un périmètre qui n'est jamais univoque, mais par définition, toujours 'équivoque'. Là se situe l'enjeu originel de l'éthique de Jankélévitch. Car cet équivoque ne s'entend plus en un sens péjoratif, mais bien au contraire, comme la caractéristique même de la réalité et de l'homme, c'est-à-dire comme source de transformation, de 'féconde inquiétude' ; en ce sens, comme la sauvegarde contre la clôture rigide de la cage de l'univocité auto-référentielle». (E. Lisciani Petrini, *Le philosophe combattant: ethique et politique chez Jankélévitch*, in «CITES». Vol. 70. pp. 39-52).
[43] *Il paradosso della morale*, cit., p. 20.

linguistica. Se è il *cogito* per Cartesio il vero fondamento,[44] per Jankélévitch questo è rappresentato dalla morale che, nella descrizione che ne fa il filosofo, arriva a convocare «la ragione speculativa davanti al suo tribunale, come se la ragione e la logica potessero dipendere da una siffatta giurisdizione e dovessero renderle conto di alcunché».[45] Il discorso jankélévitchiano si pone in contrasto con la tradizione filosofica precedente – il riferimento a Kant e al suo "tribunale della ragione" mi sembra qui palese: la coscienza messa a nudo, *radicitus*, mostra il suo volto più autentico, e cioè quello morale. Ogni questione propriamente umana addirittura si rivela *a fortiori* un problema morale – «giacché la morale è competente dovunque, anche…e soprattutto nelle faccende che non la riguardano; e quando la prima parola non spetta a lei, è perché avrà l'ultima»[46] (chissà che poi questa ultima parola non sia una vera e propria parola, ma semplicemente un innocente silenzio!).

Messa in questi termini, potrebbe sembrare che Jankélévitch voglia qui intendere che l'uomo sia in ogni istante della sua vita *un essere morale*, in realtà più avanti spiega che «l'essere morale *è* morale nel senso ontologico»,[47] pertanto la moralità è una proprietà che gli appartiene per natura (non è quindi una *seconda natura* o un'*abitudine*, perché se lo fosse lo porterebbe a ripetere meccanicamente gesti etici in maniera forzata e *scimmiottesca*)[48] ed è presente in lui virtualmente ma che si attualizza solo in maniera intermittente: nelle pause in cui la morale è solo virtuale, la coscienza si eclissa, «sembra colpita da anestesia o adiaforia morale»,[49] la *vox conscientiae* diventa afona, lo scrupolo smette

[44] «Il pensiero, secondo Descartes, è sempre anch'esso là – esso soprattutto –, implicito o esplicito, immanente e continuamente pensante, anche se non se ne ha esplicitamente coscienza; ma si scopre presente in atto a se stesso, in un ritorno riflessivo su di sé, col favore di un'interrogazione o in occasione di una crisi.» (Ivi, p. 21).
[45] *Ibidem*.
[46] Ivi, p. 22.
[47] Ivi, p. 23.
[48] «ed è allora perfino peggio del gesto dell'acqua benedetta, che almeno non si rivolge a nessuno su questa terra: è piuttosto come il gesto del devoto che, senza neanche guardare il mendicante, lascia cadere un soldo nella ciotola» (*Ibidem*).
[49] Ivi, p. 22.

momentaneamente di pulsare – in fondo «l'essere pensante è ben lontano dal pensare sempre»[50] –, così la *letargia della morale* lascia spazio all'istinto, alla sensualità, all'egoismo dell'amor proprio perché le «sonnolenze e [le] distrazioni della nostra coscienza morale, […] occupano la maggior parte della nostra vita quotidiana».[51]

L'*homo ethicus* per far sì che la moralità non resti in lui latente deve compiere atti virtuosi, deve *realizzare la virtù, praticarla*, cogliendo ogni occasione propizia.[52] Si è precedentemente distinto all'interno della coscienza morale il *senso etico* e la *cattiva coscienza*, ma qui Jankélévitch sottolinea che la vita morale non è tanto corrispondente alla *cattiva coscienza* quanto piuttosto al *senso etico* e non solo, a mio avviso, perché quella condannerebbe la vita a sopportare una continua sofferenza, data dal senso di colpa di aver già commesso il peccato, mentre questo è apertura all'avvenire con esitazione, perplessità, inquietudine non stagnante,[53] ma anche perché la cattiva coscienza è già un primo *raggrinzirsi* della coscienza, mentre il senso etico è in qualche modo addirittura precedente alla formazione della prima flessione nello psichico, è piuttosto dal lato dell'innocenza,[54] e in questo senso è pura inquietudine.

È possibile allora ritenere che sia proprio la morale *l'inquietudine del pensiero,* questo *qualcosa*, o *non-so-che di inquieto* nella coscienza? Jankélévitch non lo dice esplicitamente ma mi sembra che il discorso che porta avanti, con un'estrema lucidità, in alcune pagine del *Paradosso della morale*, sia una evidente conferma in tal senso: si era detto che il filosofo attribuisce alla morale il senso fondativo e

---

[50] *Ibidem*; (trad. mia).

[51] Ivi, p. 23.

[52] «La virtù non è dunque una potenzialità inerte e semplicemente logia, suscitata fortuitamente da un incidente di percorso, né un'attitudine immutabile, predestinata e inscritta in anticipo nel carattere: la congiuntura aggiunge qualcosa, sinteticamente, e contemporaneamente non aggiunge niente a ciò che si poteva già sapere dell'eroe; bisogna dire, simultaneamente, che i soprassalti del coraggio, come gli slanci della sincerità, hanno bisogno di un'occasione o di una difficoltà per esistere in atto, ossia meritoriamente, costosamente, pericolosamente, e che ciò nondimeno un modo d'essere coraggioso conserva tutta la sua sublime evidenza». (Ivi, p. 24).

[53] Ivi, p. 25.

[54] In questo senso è possibile intendere l'espressione jankélévitchiana: «la vita morale è come il rimorso della vita elementare o "primaria"». (Ivi, p. 26).

aprioristico che Cartesio conferisce al cogito ma qui Jankélévitch ce ne dà esplicita dimostrazione. Nella sua lettura il *cogito ergo sum* diventa *dubito ergo cogito* perché proprio il dubbio, per quanto tenti di negare o smentire il pensiero, è in realtà un'attestazione della preesistenza del pensiero stesso – «giacché la negazione del pensiero è ancor essa un pensiero…E quanto complesso! E quanto pensante!»,[55] il quale si insinua nella pratica del dubbio anzi è già lì e lo è proprio nel momento in cui, col solo atto di dubitare, si pretendeva di espungerlo: «il dubbio ci rinvia immediatamente e in un sol colpo al pensiero, a questo pensiero di cui esso è la funzione essenziale», perché «la contestazione, o piuttosto la problematizzazione, è il pensiero stesso, il pensiero in esercizio, il pensiero in atto».[56]

Come il pensiero per Cartesio, così la morale in Jankélévitch quanto più è scacciata dall'orizzonte dell'Io tanto più acquista forza e più appassionatamente si presenta alla coscienza, o meglio è la coscienza che la scopre ancora lì, proprio dove l'aveva espulsa, come se non fosse mai andata via.[57] Il rapporto (semi)chiasmatico tra dubbio, pensiero e morale (*pensiero : morale = dubbio : pensiero*) è regolato dalla necessità dell'espressività linguistica perché come il dubbio è formulato dal pensiero, inteso qui in senso linguistico, così la morale si palesa nel discorso, ha bisogno della grammatica del pensiero per potersi articolare, oggettivare, *diventare cosciente/coscienza*. E tuttavia fino a quando il principio dell'agire morale resta indeterminato e la ragione è nell'atto stesso,[58] si salva l'innocente inclinazione alla virtù, lo *stimolo* coscienziale – utilizzo qui il termine "stimolo" che richiama alla elementarità fisiologica umana per sottolineare la naturalità della coscienza che è costituzionalmente votata all'agire etico – a fare il bene, mentre quando la morale inizia a codificarsi nelle sue forme

[55] Ivi, p. 31.
[56] Ivi, p. 26.
[57] «come se, nella clandestinità, l'assiologia avesse recuperato le forze e acquistato una nuova vitalità; repressa, braccata, perseguitata, essa non fa che diventare più fanatica e intransigente; scacciata dalla porta, rientra dalla finestra, o dal camino, o dal buco della serratura; o meglio, non se ne era mai andata; aveva fatto soltanto finta: era rimasta seduta tranquillamente alla nostra tavola, sotto la lampada…». (*Ibidem*).
[58] Si chiarirà questa questione nell'ultimo paragrafo della tesi dedicato all'amore.

verbali, assiologiche, perde di spontaneità. Non è un caso che Jankélévitch costruisca un parallelo tra la questione morale e quella temporale che, al di là rispettivamente della precettistica e della cronologica, sfuggono *essenzialmente* dalla pratica discorsiva.[59] L'autoreferenzialità del tempo, il quale rinvia sempre a se stesso e si definisce a partire da sé, è la stessa della morale, analogia che si presenta anche nel rapporto che il tempo intesse con la coscienza, ovverosia di *contenuto* che si snatura nell'istante stesso in cui diventa *contenente*.

Tuttavia in questo specifico caso la questione si complica perché al di là della circolarità che si crea tra morale e coscienza, che appaiono come due entità che si rincorrono a vicenda, pare si insinui nel discorso jankélévitchiano anche un'altra sfumatura di significato, e non è un caso che proprio nel *Paradosso della morale* si dia una descrizione molto precisa, e a mio avviso semanticamente densissima, della coscienza.

> Quell'orfanello nerovestito in cui il poeta ci invita a riconoscere la solitudine, ci si consentirà di chiamarlo *coscienza*. La coscienza è un dialogo senza interlocutore, un dialogo a bassa voce, che è in realtà un monologo. E in effetti quale nome possiamo dare a quel doppio che mi accompagna dappertutto, seguendomi e precedendomi, e che tuttavia mi lascia solo con me stesso? Quale nome dare a colui che è insieme me stesso e un altro, e che tuttavia non è l'*alter ego*, l'*allos autos* aristotelico? Che è sempre presente, dovunque assente, onnipresente, onniassente. Giacché l'io non sfugge mai a questo faccia a faccia con se stesso. Questo oggetto-soggetto che mi guarda col suo sguardo assente, lo si può chiamare soltanto con un nome al tempo stesso intimo e impersonale: la "Coscienza".[60]

Jankélévitch non lo dice espressamente ma senza dubbio l'incipit che richiama la figura dell'*orfanello nerovestito* è un riferimento alla poesia di Alfred de

[59] Nella riflessione di Jankélévitch il divenire è il *non-so-che per eccellenza*, e per questo ho inteso la morale come *quel non-so-che di inquieto* nella coscienza.
[60] *Il paradosso della morale*, cit., p. 26.

Musset, *La nuit de Décembre*, in cui si descrive la presenza costante-inquietante d'«Un pauvre enfant vêtu de noir/Qui me ressemblait comme un frère»:[61] si tratta di un *sosia*, un *doppio*, un φάντασμα, forse e meglio «un spectre», che segue lo scrittore come fosse la sua stessa ombra («Sur mon rideau j'ai vu passer une ombre»), il suo riflesso («est-ce ma propre image/ Que j'aperçois dans ce miroir») ma che ne precede anche, costantemente, il passo («Où tu vas, j'y serai toujours/Jusques au dernier de tes jours»). *Pensif*, con la fronte appoggiata sulla mano e il capo chino proprio sul libro che sta leggendo, seduto accanto a lui, ai piedi di un albero, per indicargli la strada, vicino al caminetto, sofferente, perché partecipe della sua pena d'amore, presente pure al capezzale del padre, commosso, con gli occhi pieni di pianto, a questo *straniero fraterno* il poeta chiede ragione della sua presenza, notizie sulla sua ambigua identità, e lui gli risponde che non è né un *angelo custode* né un *demone*, ma è la *Solitudine*.

Non risulta, a mio avviso, del tutto astrusa la lettura che Jankélévitch dà di questa *entità enigmatica*, che diventa qui la *personificazione della coscienza*: «je ne puis toucher ta main» – dichiara, infatti, l'orfanello allo scrittore, e questo pure nell'ambito dello psichico in cui il sé non può coincidere completamente col proprio *se stesso* tanto da avere piena consapevolezza di quel sé, difatti coincidere è già non aver(ne) più coscienza del foro più intimo della propria interiorità – se davvero il poeta tentasse di toccare la mano dell'oscuro straniero, questa svanirebbe, come l'*egocentrico* Narciso,[62] che nel tentativo di afferrare il suo riflesso, si sporge così tanto da cadere inesorabilmente nell'acqua, così da perdere, insieme alla sua immagine riflessa, pure se stesso. *C'è,* anzi *deve esserci* sempre uno scarto naturale tra *il me* e il *me stesso*, che è poi lo spazio della nostra intimità, lì dove avviene il *tête-à-tête* con se stessi, lì dove ci si intrattiene con sé, il "tra sé e sé".

[61] Alfred de Musset, *La nuit de Décembre* (1835), in «Poésies nouvelles» (1836 -1852) Charpentier, Paris, 1857, pp. 51-58.
[62] Vladimir Jankélévitch e Béatrice Berlowitz, *Quelque part dans l'inachevé*, cit., pp. 66 – 67.

Tuttavia il significato dell'accezione morale attribuito alla coscienza si chiarifica a partire dalla nota jankélévitchiana al termine "Coscienza" – scritto in maiuscolo e virgolettato – definito come *intimo* e *impersonale*, in cui si sottolinea che il riferimento è al titolo del dramma de *La Légende des siècles* (che è stato anche illustrato nel 1877 da François-Nicolas Chifflart nel dipinto *La conscience*): protagonista del dramma è Caino, costretto a fuggire continuamente, insieme alla moglie e ai figli, alla ricerca vana di un rifugio, perché si sente a ogni passo perseguitato dall'occhio di Dio – «Cet oeuil me regarde toujours!». L'occhio di Dio è il rimorso, la voce della morale retrospettiva che, indignata per il peccato commesso, risveglia se stessa e la coscienza ormai sordida e corrotta.[63] Ma la coscienza di Caino, che si scopre (e si forma) attraverso lo sguardo onnipresente di Dio, è già una *cattiva coscienza*, è tutto già perduto (forse per sempre!), perché è una coscienza che ha ignorato il *seme della morale* da sempre instillato dentro di sé, è una coscienza che nel momento in cui agisce è poi costretta a fare i conti con la ferita, lo iato, tra l'Io e il proprio sé con cui inizia l'impietoso, inesauribile, *face-à-face*, e tuttavia proprio in questo dialogo continuo a cui non può sottrarsi è la sua stessa essenza – è questo il senso in cui bisogna intendere la frase jankélévitchiana: «la coscienza si "realizza" guardandosi».[64]

In conclusione, se non è possibile dire che *la morale è la coscienza* né che la *coscienza è la morale* (perché tra le due non si stabilisce un rapporto di identificazione), si può asserire però che *ogni coscienza*, nella coincidenza, o forse meglio nella *fedeltà* col foro interiore della propria intimità, e lo è, morale, nel suo senso più vero e autentico, cioè profondamente, *innocentemente*.

Qui, però, sorgono degli interrogativi, e per niente peregrini. Li propongo allora in forma sequenziale, e tenterò di dare ad essi, nell'immediato prosieguo della mia riflessione, alcune risposte. La realizzazione della coscienza, di cui parlava

[63] «Caino ha un bel fuggire in capo al mondo, barricarsi a mille leghe sotto terra, egli resta inesorabilmente faccia a faccia col ricordo ossessionante della sua colpa: la vita morale, anziché concentrarsi nell'esplosione della collera, di una collera sempre pronta a scolorire, s'immobilizza nell'idea fissa del rimorso.» (*Il paradosso della coscienza*, cit., p. 25).
[64] V. Jankélévitch, *Corso di filosofia morale*, cit., p. 51.

Jankélévitch, non coincide forse con un allontanamento obbligatorio dalla morale? E questo realizzarsi della coscienza la conduce insomma a “diventare (un essere) morale” o piuttosto, visto che la coscienza lo è (o dovrebbe esserlo?) *naturaliter*, per essere davvero morali bisognerebbe fare un passo indietro e ritornare ad essere innocenti? Qual è la natura di questi “equivoci” cui coscienza e morale sembrano essere destinati nella dinamicità del movimento della vita? E a quali implicazioni paradossali la morale è soggetta nell’incontro inevitabile tra *coscienziose coscienze*?

3. Coscienza e l'Altro/Alterità

3.1. Tra i détours *della coscienza (morale)*

Avendo sempre presente, sullo sfondo, le conclusioni a cui sono precedentemente giunta in merito alla genealogia dell'Io e al suo rapporto con la questione morale, l'obiettivo è ora quello di seguire la coscienza nel suo incessante fluire per poter puntualizzare, e rendere "peculiarmente" fondanti, *i* suoi *mo(vi)menti* (o anche, in qualche modo, le sue *movenze*), che, pur apparendo in questa sede in (una) sequenza, non bisogna tuttavia considerare come degli "stacchi" che sospendono o fermano l'irriducibile *andante della psiche*; sarebbe necessario piuttosto intenderli come i *segnavia* di una (particolare) circolarità alla quale inevitabilmente rinviano. Per indicare queste articolazioni dialettiche che modulano l'ambito dello psichico ho utilizzato il termine francese *détour* perché conserva – a mio avviso – una duplicità nello spettro semantico: da una parte nel significato di *svolta*, *giro* o *curva*, richiama il tratto di sinuosità tipico della coscienza, dall'altra in quello di *sotterfugio* o *deviazione*, ne sottolinea la connotazione morale. Addentrarsi nelle *nervature coscienziali*, così come si presentano nella tessitura filosofica jankélévitchiana, implica anzitutto condurre un'analisi basata sul confronto serrato, e obbligato, tra il *Traité des vertus* (che sarà il baricentro della trattazione) e altri scritti altrettanto fondanti, primo tra tutti *Il puro e l'impur*,[1] si tratta di un testo, quest'ultimo, che, in sede programmatica, nasce per il corso di Filosofia morale radiodiffuso dalla Sorbonne nell'anno accademico 1958-1959 (e che proprio per questo conserva tutta la preziosa estemporaneità del discorso, coi suoi rimandi, le citazioni, la vivacità verbale), e nel quale vengono sfumati i confini tra i domini gnoseologico, ontologico e morale.

[1] V. Jankélévitch, *Le pur et l'Impur*, Paris, Flammarion, 1960; tr. it. di Valeria Zini, a cura di Enrica Lisciani Petrini, *Il puro e l'impuro*, Torino, Einaudi, 2014.

Il puro e l'impuro è un testo *orchestrato* come una critica aperta agli *ismi* dottrinali (il purismo *in primis*, ma anche lo spiritualismo, l'ascetismo, il dogmatismo etico, lo psichismo), colpevoli di aver ipostatizzato la nozione di purezza facendola coincidere con un immaginario Paradiso perduto al quale l'uomo che voglia risultare a tutti gli effetti "etico", e che è invece *sostanzialmente* imperfetto – perché allontanatosi dal giardino dell'Eden "cadendo" nel *circolo vizioso* storico (temporale), empirico –, dovrebbe anelare come sua destinazione finale.

È chiaro che la problematica messa in campo da Jankélévitch (a partire dalla dicotomia tra puro e impuro) apre a tutta una serie di questioni che investono vari ambiti disciplinari, da quello strettamente religioso a quello latamente etnologico e sociale; tuttavia, nell'economia della disamina sulla coscienza, ci basti considerare qui la prospettiva filosofica jankélévitchiana (decostruttiva e pure costruttiva), che fa ovviamente da cornice, per poi seguire la trama testuale che già dalle prime righe pone in luce *d'emblée* una *princip(i)ale* verità:

> Nessuno, infatti, può affermare rispetto a se stesso, e nell'istante in cui si trova, «Sono puro», *purus sum*. Più precisamente, l'aggettivo Puro non può mai essere l'attributo di un'affermazione categorica alla prima persona dell'indicativo presente singolare, alla prima persona sostanziale dell'indicativo atemporale. […] In altri termini non è mai lo stesso soggetto a *esser*lo e a *dir*lo. Ciò è comune dunque alla purezza e a tutte queste fragili eccellenze: il bambino è l'innocenza stessa, o la purezza sostanziale, ma per definizione, non ne sa niente; il bambino *è* puro, ma non lo *sa*, ed è puro solo a condizione di ignorarlo. […] Perché mai è necessario che la coscienza e l'innocenza appartengano sempre a soggetti diversi? Perché di fatto l'incoscienza non è, per definizione, mai data all'incosciente in quanto tale, ma al soggetto cosciente che la ricostruisce e la proietta sul bambino.[2]

[2] Ivi, p. 3

La coscienza nel suo rapporto con l'innocenza è sempre *in differita*: è questo il tema portante, che torna e ritorna lungo l'intero testo. Se così stanno le cose, ovvero che non si dà mai "contemporaneità" tra la coscienza e l'innocenza, allora affermare l'innocenza-incoscienza in prima persona sul piano verbale (e coscienziale) significa negarlo immediatamente sul piano fattuale; e questo perché la parola è *diastaltica* (ovvero disunisce e si interpone e interporsi), creando divergenza, distanza del *sé* da *se stesso*,[3] ponendosi come un diaframma nello psichico (che è soprattuto e innazitutto *dia-framma* temporale ovvero *inter-vallo*), ma arrivando anche ad annullare, nell'auto-posizionalità dell'Io, lo *status quo ante.* La parola (e intendo per parola non solo quella verbale ma anche quella riferita all'ambito *grammaticale* della psiche, a quella *linguisticità* senza la quale la coscienza non potrebbe né formare se stessa né, di conseguenza, formulare i suoi stessi pensieri) è espressione diretta dell'*alterazione* della coscienza, o meglio è espressione di una coscienza che si è già alterata, è traccia di un tempo che è già passato, è segno dell'irrevocabile. Per questo motivo Jankélévitch considera l'innocenza come un *limite,* perché segna esattamente il confine della coscienza, la soglia oltre la quale essa non può più spingersi, il contrario insomma di un «vissuto psicologico».[4]

Occorre però distinguere l'innocenza da altri termini. Ad esempio: l'innocente va distinto dall'innocuo poiché se si intende l'innocuo come letteralmente il "non nocivo" questa qualificazione non sempre la si può attribuire all'innocente ché, suo malgrado o non volendo, talvolta si rivela addirittura nocivo;[5] un'altra distinzione va fatta tra l'innocente e l'ignorante, sia nel caso in cui si consideri l'ignoranza generica (quindi come "non-sapere" o meglio "totale assenza di sapere") sia parziale (come lacunosità conoscitiva) perché in entrambi i casi essa è priva della spontaneità proattiva tipica dell'innocenza, la quale, a differenza

[3] Ivi, p. 151.
[4] Vladimir Jankélévitch e Béatrice Berlowitz*, Quelque part dans l'inachevé,* Paris, Gallimard, 1978; tr. it. Valeria Zini, *Da qualche parte nell'incompiuto*, Torino, Einaudi, 2012, p. 65.
[5] V. Jankélévitch, *Traité des vertus III*, p. 181.

dell'ignoranza, quando è perduta lascia solo un grande vuoto, e tanta nostalgia.[6] D'altronde quando si associano ignoranza e innocenza si parla piuttosto di *nescienza*, perché si ha a che fare con una specie di gnosi, una *scienza profonda*, una particolare *conoscenza non consapevole*.[7] Ecco perché è facile ritenere che nella lettura jankélévitchiana l'innocente non sia tanto *colui che non nuoce* o *colui che non ha conoscenza*, quanto piuttosto *colui che non ha coscienza*. Inoltre il filosofo aggiunge quello che apparentemente potrebbe sembrare un dettaglio nella caratterizzazione dell'innocente e che invece è qui opportuno sottolineare: «l'innocence est un bloc de cristal».[8] Un cristallo, dunque, e non uno specchio è l'immagine che Jankélévitch utilizza per connotare la trasparenza dell'innocenza, la sua *chiaro-veggenza*, che comporta una coincidenza simpatetica tra l'innocente e il suo mondo, come pure tra l'innocente e gli Altri – «les autres sont pour lui ce qu'il est pour les autres […]; il est à la fois pénétrante et pénétrable»[9] –: non c'è finzione o falsità perché non c'è doppiezza psichica o sdoppiamento riflessivo; e anche, non essendoci in lui alcuna mediazione, è lui stesso a divenire *la* mediazione: vede la verità perché *è* la verità, senza maschere, senza simulazione.[10]

Se quindi a ragione l'Io non può autoproclamarsi puro, al pari del bambino, che è l'innocente-incosciente *par excellence*, proprio perché quando professa la sua assoluta purezza è già in qualche modo oltre quella soglia, non la si può nemmeno *dire* l'innocenza, essendo di fatto uno *stato-stadio* non *sub-cosciente* bensì *pre-conscio* (e anche *pre-cosciente*), che si trova esattamente "prima" della form(ul)azione della coscienza (o anche dell'Io nominale).[11] A tal proposito

---

[6] Ivi, p. 182.
[7] *Ibidem*. Jankélévitch riporta l'espressione tolstoiana di "sagesse enfantine".
[8] Ivi, p. 189.
[9] *Ibidem*.
[10] *Da qualche parte nell'incompiuto*, cit., p. 66.
[11] *Traité III*, cit., p. 187. Madaleine Barthélemy, che in verità nei suoi testi dedicati alla filosofia di Vladimir Jankélévitch riesce a produrre sempre delle sintesi illuminanti di molti nodi concettuali jankélévitchiani, a tal proposito scrive: « L'innocence citérieure a précédé la méchanceté ; il est difficile d'en parler autrement qu'en termes négatifs ou indirectement par le biais de l'enfance. L'innocent est-il celui qui n'a pas encore pêché ? Mais quoi de plus précaire, de plus accidentel que ce 'pas encore' ? Est-il celui qui ne connaît pas le mal ? Mais le plus grand scélerat a des ignorances : 'une méchanceté en vacances n'est pas une pureté '. Réciproquement l'innocent est doué de ce que M. Jankélévitch nomme une 'préconscience' ; il ne posse de

Jankélévitch sostiene al riguardo che non potendo descrivere questo stato di limbo che è la prima innocenza – e che egli definisce come *citeriore* o *translapsaria*[12] –, trasparente e semplicissima (nel senso che è assente da ripiegamento o ri-flessioni) – ci si ricordi del bimbo che parla di sé…in terza persona, dunque esteriorizzando (il proprio sé) –, visto che la coscienza procedendo nell'introspezione, a ritroso o retrospettivamente, non trova che impurità e complessità, si utilizzano i miti come modalità di rappresentazione.[13] E tuttavia nessuna immagine è abbastanza pertinente perché l'immagine, essendo qualcosa d'altro rispetto a ciò di cui è immagine, è già, *ipso facto*, una contaminazione. Non è un caso che il filosofo si sia occupato di decostruire il racconto biblico del Genesi,[14] analizzandone le storture proprio dal punto di vista della coscienza.

3.1.1. Fobia del contagio

Qual è allora il momento in cui nasce la coscienza? Quando, insomma, il bambino capisce di essere nello stato di infante e proprio *facendoci attenzione*, o anche accorgendosene, è già oltre quello stadio, già al di là della sua stessa infanzia perché l'ha irrimediabilmente persa? Il libro del *Genesi* descrive esattamente questa situazione, mette in scena cioè, come una tragica rappresentazione, la *nascita della coscienza*, ed è proprio per questo motivo che Jankélévitch analizza la narrazione biblica nell'intento primario di liberarla dall'ipoteca dell'esegesi cristiana, troppo concentrata sul rapporto tra innocenza originaria e colpa, per restituirla allo scenario, per natura controverso, della coscienza.[15]

---

pas la connaissance intellectuelle, mais il a l'intuition ; bien plus, il est porteur de la loi, lumière radioactive ; il pénètre les ämes, il prophétise. La description de l'auteur est bien fidèle à ces innocents qui sont le 'Prince' de l'Idiot, Aliocha Karamazof. Quiconque rencontra une de ces figures dans sa vie croit la retrouver dans l'exactitude vivante de ce portrait». (M. Barthélemy, *Le "Traité des vertus" de Vladimir Jankélévitch: étude critique*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 56(1951), 4, pp. 406- 435., p. 431).

[12] *Traité III*, cit., p. 175. Il termine "translapsario" fa riferimento al latino *lapsus* (caduta) ed è in rapporto al peccato originale e al racconto del Genesi.

[13] *Ibidem*.

[14] G. Suarès, *L'éblouissement Jankélévitch*, pp. 32 e segg.

[15] *Da qualche parte nell'incompiuto*, cit., p. 58.

La questione fondamentale è capire da dove viene questa primissima *tentazione* della colpa che installa nella soggettività, che è instabile nella sua innocenza, il primo fatale *plié*. Dal serpente – forse – quest'animale mitico autoincaricatosi di tentare Eva? Ma perché un serpente, che è a sua volta una creazione di Dio, dovrebbe prendere l'iniziativa di pervertire l'intera creazione divina? Il filosofo scioglie qui l'enigma quando legge nella figura del serpente la *raf-figurazione* fisica, tangibile, empirica del male, a cui l'uomo ricorre per spiegare, o meglio rendere manifesto, un movimento che in realtà è tutto interno alla coscienza stessa, per srotolare-*esprimere* quel *fil rouge* che lega il sé al "proprio" estraneo, che è l'*altro dal* sé. Scrive Jankélèvitch: «È sembrato necessario infatti ricorrere a un corruttore di professione per spiegare la prima piegatura nell'innocenza unitaria dell'Eden, per assumere il primo *clinamen*, vale a dire la prima declinazione arbitraria»:[16] il serpente è l'alterazione già inscritta nell'intimità dell'*in-dividuo*, l'ipostatizzazione della sua prima complicazione. A ben vedere, infatti, la prima colpa di Adamo non è stata tanto quella di "fare del male" quanto piuttosto *di prendere-prenderne coscienza*,[17] colpa che si è rivelata poi coincidente con la presa di coscienza della *possibilità* di fare del male, o meglio con la cognizione dell'alternativa tra bene e male da una parte e con la consapevolezza della libertà personale di infrangere il divieto divino dall'altra.[18] In questo senso – e probabilmente solo in questo senso – è possibile accusare Adamo di aver peccato, il suo è *peccato di coscienza;* del resto, nei fatti, «la coscienza, separazione di sé da se stesso, è in un certo senso peccato sul nascere».[19]

Jankélévitch non sfugge, però, il ruolo di Eva nel racconto biblico. Se la tentazione – personificata dal serpente – è in realtà *nella* coscienza (come *fatto di coscienza*)[20] e quindi, rimanda ad un orizzonte coscienziale (per quanto non ancora

---

[16] *Il puro e l'impuro*, cit., p. 21.
[17] *Da qualche parte nell'incompiuto*, cit., p. 58.
[18] *Il puro e l'impuro*, cit., p. 27.
[19] Id., *Le Mal*, Paris, B. Arthaud, 1947; tr. it. di Fernanda Canepa, *Il male* Marietti, Genova, 2003, pp. 51 - 52.
[20] «La tentation è intra-mentale, notre conscience est sa maison» (*Traité III*, p. 338).

formato) proprio perché implica la disfatta (o il disfarsi) dell'innocenza,[21] qualcosa/qualcuno prima del momento fatidico della tentazione – o meglio prima che il serpente ponga ad Adamo la *questio* tentatrice facendo in modo che egli metta, di conseguenza, in questione se stesso[22] – è già lì, in quel mondo (presunto) immacolato, come un *sintomo*, scelto da Dio ad indicare l'imminente catastrofe: la donna.

> Il primo Altro con il quale il puro entra in rapporto per la prima volta può essere la seconda persona, vale a dire il Tu, ma più in generale esso è correlato in una dualità il cui primo partner ha abbandonato la sua purezza irrelativa. Notiamo che la compagna, che sarà l'intermedia della tentazione di coscienza, è a sua volta ricavata dall'uomo isolato attraverso una sorta di sdoppiamento: prima del primo retro-pensiero colpevole e della prima retro-coscienza. Dio dona già all'innocente la sua immagine femminile in uno specchio, la sua ombra femminile al sole del Paradiso.[23]

Questo "primo Altro" con cui l'innocente si rapporta, considerato dal punto di vista dello scenario dello psichico, è evidentemente *l'Altro se stesso* che scaturisce dal *sé* – per questo Eva nasce dalla costola di Adamo –, il «preconscio della vita impura».[24] Ritengo tuttavia che il tentativo jankélévitchiano di configurare la coscienza abbia qui anche un'altra esigenza: quella di delineare il contesto nel quale essa è inserita, un *contesto di riferimento* che la vede coinvolta e che la fa essere inevitabilmente sporca (implicata) ancora prima di costituirsi come soggettività: siamo "due", insomma, prima ancora di dichiararci "uno". Non è un caso, a mio avviso, che sia proprio il femminile questo "doppio" creato da Dio come immagine-specchio con cui si entra immediatamente in relazione: Jankélévitch non lo dice esplicitamente ma, dal suo discorso, mi sembra che quel Tu, considerando il fatto che ha già perso la sua innocenza – in effetti Eva è la

[21] Ivi, p. 340.
[22] Ivi, p. 347.
[23] *Il puro e l'impuro*, cit., p. 29.
[24] Ivi, p. 30

prima a cadere nella "trappola" del serpente – e ha già formato la propria *coscienza individuale*, sia, per l'Io ancora in formazione, *quell'Altro* con cui è naturalmente e anche immediatamente connesso: nel caso del bambino è la propria madre, con la quale, addirittura anteriormente alla sua stessa nascita, è da sempre *relato*, e per il tramite della quale rappresenta pure l'unica mediazione che ha col mondo.

Nel testo jankélévitchiano dedicato in particolare alla questione del male[25] la figura della donna poi si complica ulteriormente, perché arriva addirittura a diventare l'immagine unica rappresentativa dei quattro "attori" del *Genesi*, in quanto «cumula i quattro ruoli del diavolo, del serpente, della bellezza e dell'uomo stesso» -[26]: un'ulteriore prova, a mio avviso, che la necessità di semplificare il *processo satanologico*[27] nasce in realtà dall'esigenza da parte di Jankélévitch di riportare il movimento all'interno della dimensione coscienziale, ovvero di annodare la plurivocità dell'episodio biblico all'univocità della soggettività, sede ideale di origine della cattiva volontà.

Tornando alla questione della prima tentazione, e chiarito ormai che per Jankélévitch non si tratta tanto di identificare l'origine della colpa ma di *spiegare* la dinamica coscienziale, bisogna ora spostare il *focus* dell'indagine sul *motivo* (o meglio sul *movente*) della nascita della coscienza. «La purezza deve cambiare direzione *senza ragione*, cioè da sé e spontaneamente»[28] - scrive Jankélévitch –, ed è esattamente questo il modo in cui declina, nella sua filosofia, il monito schellinghiano secondo cui «tutti i possibili dovevano accadere»:[29] non c'è propriamente una ragione che ha portato Adamo a cadere nella tentazione, ma c'è solo un'occasione la quale attiva la sua coscienza latente, ovvero (nel linguaggio schellinghiano) *fa sì che si attualizzi il possibile*. Difatti come non si può impedire al bambino – «enfant pervers» –[30] di crescere, frenare il suo sviluppo, così non si

[25] *Il male*, cit.
[26] Ivi, p. 84.
[27] *Ibidem*.
[28] *Il puro e l'impuro*, p. 21.
[29] *Da qualche parte nell'incompiuto*, cit., p. 59.
[30] *Traité des vertus III*, cit., p. 315.

può interdire alla coscienza di compiere la sua parabola, di realizzarsi in quanto tale: si può agire sulle circostanze del *battesimo della coscienza* o sulle *maniere* di attualizzazione, sulla *quiddità*, ma non sulla *quoddità*, l'effettività, l'essenza, che è poi quella *di/del* divenire.[31]

Se di tentazione si vuole parlare, nel caso di Adamo come del bambino (paradigma dell'umano nella sua evoluzione e parallelamente dell'Io nella sua formazione), si deve intendere quella *di coscienza*, la tentazione di *sentirsi completi*, una *curiosità colpevole* quindi, a cui è sotteso non un peccato bensì la *volontà di sapersi*, il *desiderio irrefrenabile di coincidere con sé*[32] – « il n'y a pas péché à prendre conscience de soi! il n' y a pas péché à devenir, ni à dire, ni à faire, ni à savoir…».[33] Davanti al bambino che, preservato come un *piccolo santo*, mostra all'improvviso, in un fatidico momento rivelatore, di essersi smaliziato, di conoscere parolacce e di saperle opportunamente usare, di avere modi s-costumati e inappropriati, pensieri scandalosi e addirittura idee malsane, non serve scandalizzarsi, a nulla vale dirsi «come ce lo hanno sporcato!».[34] Il problema, infatti, non è tanto nella metodologia di profilassi, che non è stata abbastanza accurata, ma nella coscienza stessa che, *come un gas*,[35] ha trovato il modo per espandersi, e pure se non avesse trovato alcuna infiltrazione l'avrebbe autoprodotta per farsi spazio nello psichico. Infatti la coscienza riesce a creare la sua stessa occasione, cioè fa in modo che ogni situazione sia una *buona occasione*, un momento *fortuito-fortunato*, e anche un pretesto per autorealizzarsi.[36] D'altra parte

[31] *Il puro e l'impuro*, cit., p. 26. «La main est faite pour prendre et pétrir et fabriquer, comme la langue pour parler et la conscience pour prendre conscience». (*Traité des vertus III*, cit., p. 206).
[32] Cfr., Ivi, pp. 196 e segg, e pp. 224 – 225. *Da qualche parte nell'incompiuto*, cit., p. 59.
[33] *Traité des vertus III*, cit., p. 253.
[34] *Il puro e l'impuro*, cit., p. 34.
[35] *Traité des vertus III*, cit., p. 320.
[36] «Loin que l'occasion fortuite et l'évitable hasard altèrent la conscience du dehors, il faut dire l'inverse : c'est la conscience qui se crée à elle-même l'occasion, qui fait toute rencontre occasion et prétexte. De prétextes, il s'en trouvera toujours ; et même s'il ne s'en trouverait plus, rien ne nous empêcherait d'en inventer. […] C'est donc l'homme qui est à soi-même son propre serpent. Avant d'être tentée, la conscience est déjà tentée, et désire être tentée, et a envie d'avoir envie ; et par conséquent elle se tente elle-même ; elle s'interdit arbitrairement elle-même le fruit défendu, pour le convoiter plus passionnément ; elle rend délicieusement, absurdement coupable la manducation de la pomme ; elle déguste, avec le goût du fruit, la saveur d'un péché qu'elle a elle-même fabriqué». (Ivi, p. 331).

come, nel racconto biblico, il peccato adamitico assoggetta il primo uomo agli effetti irrevocabili e ineludibili dello scorrere del divenire, innescando il processo storico in quel limbo fatto di un eterno presente, così, svegliatosi dal torpore innocente, il bambino inizia a comprendere il passare del tempo, capisce di esserne soggetto, poiché finalmente *ha coscienza* – infatti «la stessa presa di coscienza fabbrica tempo, cioè temporalizza – *perché ci vuole tempo per prendere coscienza*».[37]

La posizione interpretativa jankélévitchiana, che si sta chiarendo in queste pagine, è volta a riconsiderare particolari fattori o situazioni, che nell'esegesi del *Genesi* vengono considerati esogeni, come contenuto endogeno dello psichico, ovverosia come *proprium* della coscienza. Questa concezione teoretica è chiaramente in netto contrasto con l'idea che possa esserci qualcosa di estraneo in grado di contaminare la nostra pura (per natura) interiorità ed è proprio per questo motivo che Jankélévitch intenta, nel *Puro e l'Impuro*, un'accurata decostruzione dei motivi sottesi alla *fobia del contatto/contagio.*

> Quando si è così rivestiti di candore e di lino immacolato, non si deve più uscire né frequentare nessuno, per la paura di sporcarsi le mani. Lei è perfetto: soprattutto, non si muova più, guasterebbe tutto: lei è senza macchia, e ora, attenzione!, non bisogna più né parlare né respirare, bisogna trattenersi persino dal pensare se non si vuole appannare il cristallo translucido dell'anima. Il puro, condannando se stesso all'immobilità, non osa più fare un passo, né alzare il mignolo… Dovrà forse trasformarsi in statua? Il puro è come un uomo soggetto a bronchite che evita anche solo di mettere il naso fuori e di guardare dalla finestra. In quale bambagia, entro quale serra conserveremo questa purezza così freddolosa, così preziosa, così precaria che basta un niente a insudiciare e che ha paura di tutte le malattie? Un ambiente accuratamente sterilizzato, l'assenza di ogni rapporto, dei "Veto" rigorosi riusciranno a proteggere questa purezza superlativa dal rischio di infezione?[38]

[37] *Il puro e l'impuro*, cit., p. 24, il corsivo è mio.
[38] Ivi, pp. 24 - 25.

È inaccettabile e inconcepibile, per Jankélévitch, l'idea di avere una purezza innata e congenita da dover preservare a tutti i costi (anche quello di mortificare la propria vita) da circostanze extra-coscienziali in grado di sporcarla, intorpidirla – concezione basata sull'idea che «l'uomo è al contrario un piccolo angelo»[39] così come Adamo, che, prima dell'arrivo del serpente, viveva nel suo Paradiso proprio «come un agnellino» –.[40] In questo passo èviene criticata la teoria secondo cui ci sarebbero soggetti, oggetti osituazioni esterne/estranee in grado di minare l'integrità morale dell'individuo – come se l'amoralità fosse una malattia contagiosa[41] che, una volta contratta, sarebbe difficile da debellare perché si impossesserebbe di ogni angolo della nostra interiorità/intimità.[42]

Gli esempi riportati dal filosofo mi sembrano tutti costruiti *ad hoc* per sottolineare l'impossibilità di sottrarsi all'inesorabilità del divenire: *la vita ci consuma*, perché ci fa essere soggetti al logorio del tempo, ci condanna ad un'usura che non è solo corporea, fisica, ma è anche spirituale. Ci si può astenere dal movimento, dall'azione, dal contatto con l'Altro o da qualsiasi altro presunto agente patogeno e *disturbante*, e persino dal pensiero (ammesso pure che ciò sia possibile, dato che la volontà di astensione dal pensiero è essa stessa una *coscienza nascente*, un pensiero appena abbozzato); la nostra anima, anche solo nell'impercettibile istante di un respiro, risulterà comunque un po' sdrucita, stropicciata, insudiciata.

Appare forte e incisiva qui l'accusa jankélévitchiana rivolta alla metodologia di asepsi morale professata dal purismo, e in generale da tutte quelle dottrine convinte che una buona prevenzione etica possa rendere l'uomo totalmente immune da qualsiasi alterazione, quando in realtà è proprio l'alterazione la cifra costitutiva della soggettività. Tutte le fobie alla base di questa teoria (dai risvolti religiosi,

---

[39] Ivi, p. 33.
[40] Ivi, p. 32
[41] Ivi, p. 33.
[42] «Il nostro terrore del contatto infettante è perciò una sorta di orrore mistico: chi tocca un lebbroso diventa lebbroso a sua volta, chi tocca con l'estremità del dito mignolo l'essere contagioso si trasforma a sua volta e interamente in quest'ultimo, si lascia totalmente alienare, disintegrare, invadere dall'altro». (Ivi, p. 44).

sociologici, filosofici, linguistici)[43] – la fobia dell'alterazione, della relazione genericamente intesa, dell'azione, del contatto con l'Altro, del proprio corpo – si riconducono all'incapacità di accettare una promiscuità che è preesistente a qualsiasi pensiero perché è già data dalla nascita, come *conditio sine qua non* della vita stessa: non solo l'individuo si trova inserito in un ambiente determinato al quale è relato, ma è lui stesso a vivere della sintonia tra corpo e anima.[44] Tutta lì è la questione, in quell'inscindibilità *primaria-primordiale* tra fisico e psichico, nella innata coincidenza dell'Io col proprio corpo che considera estraneo solo in una modalità riflessiva-coscienziale, cercando cioè di astrarsene analizzandolo come oggetto a sé senza alcun legame col proprio *sé*; e tuttavia anche in quest'ultimo caso, quando cioè l'Io pensa di essersene liberato, *sente* di appartenergli – «è infatti tutto il mistero della simbiosi che io *sia* il mio proprio corpo nell'istante stesso in cui la mia vera essenza mi sembra il più possibile distinta dalla corporeità».[45]

Mi sembra opportuno chiarire a questo punto i termini in cui è possibile considerare l'apparente triangolarità tra Io, corpo e anima: dico "apparente" perché in realtà per Jankélévitch l'Io non è un testimone neutrale con un ruolo di terzo rispetto al corpo e all'anima, difatti nel momento in cui l'Io formula un giudizio sul suo corpo si identifica con l'anima[46] – essendo l'anima ad assumere come suo punto di vista il nominativo, e l'Io, a sua volta, ad adottare una prospettiva psicocentrica; invece nel caso del giudizio sulla propria interiorità, si hanno da una parte l'Io (giudice e responsabile) e dall'altra la coscienza ipostatizzata.[47] Per comprendere invece l'asserto jankélévitchiano secondo cui «non è il corpo ad avere rapporto con la sua anima: sono io ad avere rapporto con il mio corpo»[48]

---

[43] A proposito del purismo linguistico si veda Ivi, p. 25.

[44] Non è possibile parlare di relazione tra anima e corpo se non in senso metaforico cioè «se il filosofo, identificandosi con la propria anima, considera la propria relazione col corpo di questa anima, oppure se il filosofo, astraendosi dall'anima e dal corpo al contempo, diventa lo spettatore o testimone della loro unione». (Ivi, p. 55).

[45] *Ibidem*.

[46] Ivi, p. 76.

[47] *Ibidem*.

[48] *Ibidem*.

bisogna tener presente che unitamente al generarsi della coscienza (quindi dell'Io) si origina la *questione corporea*, c'è insomma la *messa in questione* del corpo e della sua modalità di relazione col proprio sé; infatti nello stato di totale incoscienza, si aderisce senza *distanza-distacco* al proprio corpo – «il mio corpo è già un possesso o appartenenza dell'ipseità […]; il corpo proprio è il primo avere dopo l'essere».[49]

Non è un caso che il primissimo sentimento che affetta il Primo uomo nell'istante immediatamente successivo al suo "peccato" sia il pudore: Adamo viveva fino ad allora nudo e senza vergogna, ma dopo quel momento ha iniziato ad *accorgersi* del proprio corpo, ad averne cognizione, ha sentito la necessità di coprire le sue "vergogne", ha avuto il desiderio di nascondersi dietro gli alberi per non essere visto.[50] Parimenti il corpo diventa oggetto di attenzione solo a partire dalla conformazione di una coscienza *neo-nata* nella vergine interiorità dell'infante: alla nascita infatti il bambino è tutt'uno col proprio corpo, tant'è che non è in grado di introdurre uno scarto tra sé e i suoi bisogni fisiologici a cui risponde (o pretende di rispondere) istantaneamente, e solo con la formulazione della coscienza prova per la prima volta un senso di inquietudine e disagio misto al senso di pudore in presenza di un Altro, ha esigenza di vestirsi perché avverte un ritegno nei confronti della propria nudità, capisce insomma che il suo corpo è lo strumento di esposizione più immediato allo sguardo indiscreto degli altri.

3.2.1. Alcolismo costitutivo:[51] tra Spirito e Carne

Nel discorso che porta avanti Vladimir Jankélévitch, nelle pagine de *Il puro e l'impuro*, l'ambiguità della natura umana sembra essere fondamentale e fondativa; difatti nella riflessione sulla coscienza è proprio quest'ambiguità, quest'anfibolia

[49] *Ibidem*.
[50] Ivi, p. 31.
[51] *Il male*, cit., p. 10.

originaria, questa dicotomia, ad essere produttrice di idiosincrasie a livello morale. Per rendere conto della realtà dell'uomo nella sua integ(ral)ità è necessario ricorrere ai due principi che sono alla base della sua condizione esistenziale *psicosomatica*: da una parte la Carne, intesa in senso fisico come insieme di organi, e dall'altra lo Spirito, l'interiorità considerata dal punto di vista della coscienza del proprio sé e del proprio corpo. La vita mescolata che l'uomo si ritrova dà ragione della complessità di ciò che avverte,[52] una complessità alimentata dalla confusione tra corpo e anima e dalla loro influenza reciproca. Da una parte il corpo, come strumento della passione dirompente e violenta, è di ostacolo alle idee – «l'uomo appassionato, pleonessico, dice più di quel che vorrebbe e oltrepassa ogni limite» –[53] dall'altra parte invece l'anima è di ostacolo alle funzioni corporee, «imbroglia quel corpo che la confonde»:[54] è quello che Jankélévitch chiama il nostro *alcolismo costitutivo,*[55] uno stato di confusione, simile all'ebbrezza, in cui l'uomo è naturalmente calato sin dalla nascita e che si rivela essere la sua più grande tragedia perché lo condanna a non poter avere un'idea chiara, un pensiero che non sia mescolato e "macchiato" dall'istinto, dal sentimento, e che non sia sempre in qualche modo efferente al corpo.[56] Ma ciò avviene perché «inerente all'ominità stessa dell'uomo il fatto di non poter prendere coscienza di una funzione se non intorbidandola».[57]

Per Jankélévitch insomma ogni contenuto della coscienza non è mai *puramente* se stesso, quindi non è mai autentico, mai solo *sé*, ma sempre insieme *sé* e un *altro da sé*, soggetto al divenire e all'alterazione continua – anche perché è l'uomo stesso a non essere interamente «in atto, ma è spugnoso, poroso come una pietra molare e [che] cerca di darsi consistenza; [l'uomo] non ha tutta la densità che

[52] *Il puro e l'impuro*, cit., p. 36.
[53] *Il male*, cit., p. 10.
[54] *Ibidem*.
[55] *Ibidem*.
[56] Si comprende qui la nozione discussa nel paragrafo precedente secondo cui ogni coscienza è una cattiva coscienza.
[57] Ivi, p. 11.

potrebbe avere; per essere in atto occorre che l'essere finito cambi e maturi, e può cambiare solo col tempo».[58]

In quest'ottica la legge morale diventa difficile da seguire perché il suo ostacolo è in realtà proprio la *carne, l'istinto*.[59] La passione (insieme al dolore)[60] è il paradigma della medietà umana in quanto indica un'azione che rimane bloccata tra – e frenata da – carne e spirito; essa è un'azione *abortita*, un sentimento che si attarda nell'estrinsecarsi fuori di sé e nel diventare atto, è *istinto fallito* che si trasforma in agitazione a livello corporeo. Si comprende bene qui l'idea jankélévitchiana secondo cui è il corpo stesso ad essere una *cattiva coscienza nascente*, perché, nella *cattiva coscienza*, corpo e coscienza si co-involgono reciprocamente e quasi sfumano i contorni dell'uno e dell'altra; perché se il corpo frena (ed è mischiato con la) mente, la quale, d'altro canto, lo frena a sua volta, è insomma una lotta impari.[61]

In quest'ottica l'uomo sembra davvero condannato all'amoralità poiché è immerso, mente e spirito, nell'immanenza della confusione di cui si accorge esattamente nel momento germinatore della coscienza stessa – probabilmente solo l'assenza di consapevolezza del suo essere, l'incoscienza, sarebbe stata la sua ultima salvezza.[62] E invece proprio questo istante della primigenia *per-versione*, che coincide con la presa di coscienza, che è la prima alterazione-complicazione dell'interiorità umana,[63] anzi pure l'istante immediatamente antecedente che è quello del *desiderio di coincidere con sé* – il desiderio infatti è il primo diaframma tra sé e se stesso –, è l'inizio del declino, della sua *decadenza*.

---

[58] Ivi, p. 12.
[59] *Traité des vertus III*, cit., p. 267.
[60] La questione è stata approfondita nel paragrafo precedente. Si veda anche *Il male*, cit., p. 10.
[61] Ivi, p. 11.
[62] «l'uomo inghiottito nel caos universale si trova davvero in una situazione tragica perché ha perduto, con la coscienza del caos, la sua ultima speranza di purezza, quella che il naufragato, prima di annegare, innalza disperatamente al di sopra dei flutti; l'ultima possibilità di salvezza dell'ultimissima purezza e dell'ultimissima speranza era che la coscienza emergesse ancora nell'immersione universale e nella sommersione finale; fino a che la coscienza, supremo relitto, restava a galla sui flutti, l'uomo che stava per andare a fondo poteva aggrapparsi a questo relitto come alla boa provvidenziale della sua salvezza…» (*Il puro e l'impuro*, cit. p. 112).
[63] Ivi, p. 80.

3.1.3 Idra, ovvero la coscienza mostruosa

Un testo di Jankélévitch, *L'Austerité et la vie morale*,[64] poco considerato dall'esegesi jankélévitchiana, mi sembra prezioso per chiarire la questione della decadenza. Nel tentativo di restituire il rapporto idiosincratico e ambivalente che l'uomo instaura col piacere (che a un tempo lo attrae ma che vorrebbe respingere, e che produce in lui una certa *algofilia*, cioè un piacere nel farsi del male cedendo al piacere stesso),[65] il filosofo ragiona intorno al concetto complesso di austerità, il quale, inteso in senso generico, coincide con una penitenza autoinflitta, una volontà di autocastrazione propria dei moderni che pretendono così di compensare il loro reiterato abbandono alle voluttà – «la jouissance devient un tabou, une tentation qu'il faut expier, car tout plaisir se paie».[66]

Jankélévitch dimostra, in questo testo, come l'austerità sia divenuta la *parola d'ordine*, o anche la cifra, del moderno, che insomma questo profondo sentimento di colpevolezza si sia acuito in risposta ad una decadenza che sembra essere irrefrenabile.[67] In realtà la decadenza che si mostra a livello storico, e quindi epocale – tanto da riuscire a distinguere *civiltà virtuose* e *civiltà lussuriose* –,[68] non è che il segno della naturale decadenza coscienziale.[69]

---

[64] V. Jankélévitch, *L'Austérité et la vie morale,* Flammarion, Paris 1956.

[65] «Il a horreur de ce qui le tente et envie de ce qui le tourmente. […] Réciproquement, l'homme prend goût à la privation, est amoureux de sa souffrance. Ainsi, il désire et fuit à la fois.» (Ivi, p. 5). «C'est l'homme qui se rationne volontairement pour expier une civilisation trop voluptueuse : c'est l'homme qui, sans que personne lui ait jamais rien demandé ni reproché, travaille à mériter sa félicité future en mettant une sourdine à sa prospérité présente». (Ivi, p. 7).

[66] Ivi, p. 5.

[67] Ivi, p. 11.

[68] *Ibidem*.

[69] «Il y a une petite décadence intra-mentale qui récapitule à tout moment, dans la vie de conscience, la grande décadence historique. Toute initiative porte en elle-même sa propre naissante décadence : toute initiative est déjà, en tant qu'initiale, virtuellement décadente». (Ivi, p. 12).

> La décadence est la maladie constitutionnelle de la conscience. La décadence est une fabrication de monstres, une tératogonie ; décrivons tour à tour les deux familles de monstres – monstres narcissiens d'introspection et monstres d'outrance – dont accouche la conscience en faillite. La conscience qui a une fois pris conscience de son opération découvre en elle-même une ironie réflexive, un pouvoir indéfini de dédoublement dont nulle force au monde ne peut l'empêcher de compliquer et subtiliser l'exposant ; la conscience qui s'est une fois découverte ne cesse de se diviser cancéreusement d'avec soi, de devenir plus abstraite, plus légère et plus intelligente ; en se découvrant elle découvre, comme le menteur, le secret de son exercice et de son propre usage comme conscience, secret dont les suites incalculables expliquent rétroactivement le prix de l'innocence perdue.[70]

L'incipit del brano qui riportato è chiarissimo: la decadenza è la malattia costitutiva, e congenita, della coscienza.[71] Questo movimento patologico-psicologico – quello che Jankélévitch sintetizza nell'espressione "fabbricazione di mostri" – nasce nel momento esatto della presa di coscienza quando cioè la coscienza si scopre e, scoprendo se stessa, viene a conoscenza anche del suo straordinario potere/potenziale di accrescimento e di duplicazione, di complicazione interna (quindi di sdoppiamento indefinito) e di astrazione esponenziale. Si tratta di un processo divisivo moltiplicatore di sé *cancerogeno*, si direbbe, perché comporta uno sviluppo coscienziale al pari di una proliferazione cellulare eccessiva talvolta incontrollabile– non è un caso che tra i significati del termine *cancro* ci sia anche quello di *vizio morale*. Il soggetto che ha coscienza

[70] Ivi, p. 15.

[71] Mi sembra doveroso però sottolineare che la malattia di cui qui si parla non è da confondersi con la riflessione quanto piuttosto con un suo uso iperbolico che si oppone per questo motivo dall'innocenza: «Il s'agit donc, pour Jankélévitch, de transcender une certaine 'réflexion' décadente – qu'il ne faut toutefois pas confondre avec la pensée en général, étant donné qu'il vise plutôt qui sur elle-même *s'entortille, fait des 'plis'* […]et, en elle un *second* mouvement, *rebrousse chemin*, ce qui revient à contrarier l'élan qui devait déboucher heureusement dans le monde. Au lieu d'aller droitement aux choses, afin de les *comprendre*, voici l'esprit qui revient à soi et tourbillonne, creusant ainsi le *labyrinthe* qui le sépare de *l'immédiateté* : construisant, en somme, de ses propres mains sa 'caverne'». (I. De Montmollin, *La philosophie de Vladimir Jankélévitch*, cit., p. 200).

viene subito a conoscenza del suo più intimo segreto, gli viene svelato il meccanismo interno allo psichico di cui egli stesso è padrone e che può utilizzare a suo piacimento.

Entrare nei dettagli della distinzione tra *famiglie di mostri*, categorie di prodotti endogeni della psiche, significa procedere seguendo *l'andante della psiche*, il suo continuo modulare. Il primo caso (quello dei *mostri narcisistici dell'introspezione*) si riferisce al *vizio* (o *circolo vizioso*) della *coscienza di coscienza* (nella forma del *pensiero di pensiero*): la coscienza si fa oggetto di sé e procede in questo movimento (quasi) *ad infinitum* inglobando se stessa nell'istante in cui crede di oggettivarsi nei suoi pensieri; si tratta – potrei dire – di una *coscienza all'ennesima potenza* o *coscienza*^{n},[72] questa particolare *viziosità coscienziale* dicibile con il termine *overthinking*, che in italiano potrebbe essere tradotto come il *rimuginio della coscienza*, cioè esattamente lo *stra-pensare*. Si tratta infatti di una modalità coscienziale in cui viene generata una pletora di pensieri che prolifera per superfetazione all'interno dello psichico. Questo genere di decadenza prende le mosse dal passaggio stesso da una coscienza *tetica* a una coscienza *critica*, cioè da una coscienza appena nascente, auto-ponentesi, caricata di tutta la grazia dell'inizio, ad una coscienza che, nel divenire, si sottilizza, si acutizza procedendo con l'autoanalisi esasperata, reiterata e indefinita.[73]

La famiglia dei *mostri dell'eccesso* o *mostri dell'estremismo* viene divisa da Jankélévitch in due sottocategorie, quella degli *orchi* e quella dei *nani*:[74] è un modo, questo, senza dubbio bizzarro e pittoresco a cui però sono sottese due verità (coincidenti in un'unica verità sostanziale) sullo sviluppo della coscienza, e cioè che essa può avanzare formulando pensieri che, paradossalmente, arrivino ad

[72] Il riferimento ovviamente non è alla prima coincidenza del sé con se stesso quanto piuttosto ai suoi ripiegamenti successivi. *L'Auterité et la vie morale*, cit., p. 16. «C'est la secondarité qui est son malheur : au lieu que la conscience 'primaire' s'enrichit en pensant ce qui est autre qu'elle-même, la conscience à la seconde puissance, de plus en plus raréfiée, sublimée, essentialisée par les distillations successives auxquelles elle se soumet, devient aussi inexistante qu'un fantôme, aussi impalpable que l'ombre d'une ombre.». (Ivi, pp. 16 - 17).
[73] Ivi, p. 18.
[74] Ivi, p. 19.

aderire ai suoi due opposti estremi, quello della soggettività (da qui il riferimento ai nani) e quello dell'oggettività (con riferimento alla figura dei giganti).

È chiaro che il filosofo non ha qui l'intenzione di concentrarsi sulla posologia, o il "volume", della coscienza: lo scopo piuttosto è quello di sottolineare il risvolto della coscienza che, per sopperire all'innocenza perduta e, nel rinnovamento qualitativo di se stessa, piuttosto che abbandonarsi alla grazia *iniziatica* e *iniziale* dell'istante, concentra la sua attenzione (e si adagia) o sulla durata temporale o sull'istante, domestico, prosaico; in entrambi i casi si tratta comunque di una produzione *ipertrofica*, *iperbolica* e *parossistica* in cui la coscienza si mostra come smisurata, eccessiva.[75]

Jankélévitch mostra in queste pagine una coscienza *fissurée*,[76] nel senso duplice di *spaccata* e *incrinata*, perché divisa al suo interno, indefinitamente, e pendente, da un estremo all'altro, a seconda dei pensieri che genera – «Allant à la limite dans toutes les directions à la fois, au dedans par self-subdivision et au dehors vers le deux comparatifs inverses du toujours-plus-grand et du toujours-plus-petit, la conscience se développe, comme un monstre, en des sens divergents».[77] Si comprende meglio qui, il mio riferimento, nel titolo del paragrafo, a Idra per indicare questa *coscienza mostruosa*: Idra, infatti, è il mostro velenoso della mitologia greca e romana dotato di nove teste con la capacità di autorigenerarsi nel momento in cui queste gli venivano tagliate.

Il regime decadente ed estremista, che sembra caratterizzare inevitabilmente il dispiegarsi e complicarsi della coscienza, porta Jankélévitch alla distinzione di altri due tipi di *mostri della disgiunzione*: *le teste senza corpi* e *i corpi senza testa*.[78] Al contrario di quanto si possa pensare, queste due famiglie di mostri non si riferiscono tanto ai due momenti opposti di una coscienza che si distacca dal corpo e di un corpo *acefalo* che si scinde dalla coscienza, anche perché per Jankélévitch corpo e coscienza restano comunque sempre in connessione simbiotica.

---

[75] Ivi, pp. 20 e segg.
[76] Ivi, p. 25.
[77] *Ibidem*.
[78] *Ibidem*.

Il discorso, infatti, è più complesso: il primo caso (quello dei mostri con *teste senza corpi*) coincide con la follia dell'emozionale, il prevalere dell'espressionismo e del sentimento *passionale* e *appassionato* sulla forma, o modalità di espressione, l'eccellere quindi del senso sull'espressione; il secondo caso (quello dei mostri con corpi senza teste) è invece il trionfo della configurazione segnica o del simbolismo sul contenuto – in questo caso la coppia *testa-corpo* è l'equivalente di *contenuto-forma*, o anche di *significante-significato* –: si passa da un'attenzione alla cosa da esprimere all'attenzione rivolta alla parola o al modo con cui ci si esprime.

Chiaramente Jankélévitch sta individuando qui delle fasi evolutive che si ritrovano nella storia dei popoli (o storia universale), come in quella specificamente musicale, in quella artistica e letteraria;[79] ma l'analisi sul procedere della decadenza, a mio avviso, è anche da intendersi in senso antropologico e quindi *ontogenetico*: difatti l'uomo passa da uno stadio in cui, da infante, è preda del sentimento il quale forma, articola e plasma l'espressione, ad uno stadio secondario, dal punto di vista evolutivo (e per ciò stesso decadente), in cui inizia a prestare maggiore attenzione all'uso del linguaggio, subentrando nell'uomo l'attenzione per la retorica, la grammatica, la filologia. A mio avviso il termine *λόγος* in Jankélévitch riprende la complessità semantica originaria greca per cui starebbe ad indicare *il discorso come manifestazione del pensiero*, tant'è che un *fatto linguistico*, nella riflessione jankélévitchiana, diventa un *fatto di coscienza*, e non solo perché il linguaggio (genericamente inteso) è organo-ostacolo del pensiero ma anche perché la coscienza-cognizione ha necessità di esprimersi linguisticamente: lo psichico ha una sua grammatica che si arricchisce col complicarsi della coscienza.

Dalla disamina che il filosofo porta avanti a proposito della decadenza, ne deriva la sua apparente assoluta imprescindibilità: è chiaro che il divenire ci obbliga a questa decadenza – *la degenerazione è la malattia del progresso* –,[80] ma cosa

[79] Ivi, pp. 25 e segg.
[80] Ivi, p. 39.

comporta questo comporta per l'uomo? Nient'altro che l'allontanarsi dell'*uomo decadente* si allontana giorno dopo giorno dalla propria biologia, dai propri istinti e dalla propria autentica naturalità.[81] Da qui l'introduzione dell'austerità come unica soluzione plausibile, come rimedio ad una decadenza che sembra inevitabile.

Jankélévitch costruisce il significato dell'austerità a partire da alcune risonanze etimologiche platoniche: da una parte recupera il significato dell'aggettivo *austero*, inteso nel senso di *aspro,* in opposizione alla evidente dolcezza delle voluttà – «Dans le *Théétète* (178 c), Platon oppose αὐστηρόν à γλυχύ, l'austère au doux, au sucré» –,[82] dall'altra invece, partendo dall'analisi di un passo del *Filebo* (il 61 c) che «parle de l'échanson, οἰνοχόος, chargé de mélanger dans le coupes le miel du plaisir, μέλι, et l'eau pure, sobre, austère de la prudence et de la réflexion, φρόνησις»,[83] riprende l'idea dell'austerità come calmieramento del piacere attraverso la mescolanza con la ragione – «il s'agit donc de mélanger l'ébriété et la sobriété (συμμειγνύναι)».[84]

Proprio in questa ricerca di equilibrio basata sull'immissione, in una vita libidinosa, dei principi di un'austerità raziocinante, la coscienza si mostra in tutta la sua ambiguità, talvolta ostacolante. Difatti, se per certi versi l'austerità può, senza dubbio, rettificare l'andamento di una vita votata alla degenerazione-decadenza lussuriosa, è vero anche che la coscienza stessa dell'austerità e il compiacersi coscienzioso in essa, beandosi di una presunta virtuosità acquisita, generano l'effetto opposto. Un simile compiacimento, infatti fa cadere la soggettività nuovamente nel circolo vizioso dal quale la si era voluta a forza tirar fuori, cosicché la morale diventa moralismo, e la spontaneità si risolve in artificiosità e sterile meccanismo di inflessibile ossequio alle regole prestabilite – quel che manca, insomma, è *il cuore.* E mancando questo l'austerità si tramuta in rigorismo, estremismo formalista, ascetismo,[85] e inizia ad acquisire un pericoloso

[81] Ivi, pp. 40 – 41.
[82] Ivi, p. 50.
[83] *Ibidem.*
[84] *Ibidem.*
[85] *Ibidem.*

habitus estetizzante, civettuolo, superficiale, in cui il piacere, che si era voluto estirpare, non esita a ripresentarsi sotto altre spoglie rivolgendosi al proprio lezioso artificiale manierismo.

Al di là della problematica concernente l'austerità, messa in questi termini, sembra che coscienza e piacere si inseguano reciprocamente e senza sosta. In realtà ancora una volta l'intento di Jankélévitch è quello di riportare l'attenzione alla costituzione biologica umana, e alla considerazione del piacere – come il serpente che tenta Adamo – non tanto nei termini di una deviazione aberrante che procede da cause esterne rispetto all'originaria integr(al)ità antropologica ma, più *seriamente*, come una manifestazione dell'intossicazione ontologica e metafisica dell'uomo,[86] senza la quale egli cesserebbe di esistere e con la quale dunque è chiamato a convivere. Alla luce della «symbiose constitutionnelle âme-corps qui est le statut même de l'amphibie»,[87] il piacere diventa «une participation instinctive et passionnée que l'organisme, et la psyché à sa suite, et en général le complexe psychosomatique prennent à certaines sensations privilégiées»,[88] e diventa quindi qualcosa che attiene – e anche in qualche modo *affetta* – sia il corpo che la coscienza. Di certo si può fare economia di un bene quando è lussuoso, superfluo, ma poiché è pressoché impossibile fare economia della coscienza, altrettanto impossibile è fare economia del corpo, giacché non lo si può trattare come oggetto da lesinare, da usare con parsimonia o su cui è possibile applicare una qualche forma di risparmio, senza, per questo, venir lesi della nostra stessa possibilità di esistenza.[89]

Tuttavia Jankélévitch complica il rapporto tra corporeo e spirituale, arrivando a sostenere che l'anima non può aderire alla sua stessa esistenza carnale e proprio per questo motivo il piacere si configura allora come *il gusto di questa aderenza*:[90] ciò vuol dire che se da una parte la coscienza prova piacere nel *raffinamento* di sé,

[86] Ivi, p. 225
[87] Ivi, p. 221.
[88] *Ibidem*.
[89] *Ibidem*.
[90] Ivi, p. 222.

e nel processo di astrazione che coincide con un allontanamento – o meglio con un presunto allontanamento perché si rimane comunque sul piano ideale – dal proprio corpo, dall'altra, essa prova piacere anche nell'aderire a quel corpo; solo che questa aderenza comporta un naturale depotenziamento della ragione, una degradazione – risultando il sapere in questo caso inoperante e inefficace anche perché l'attrazione verso il piacere carnale sopravvive pure inesplicabilmente nella mortificazione più totale e integerrima.[91]

Tenendo conto del fatto che nella coscienza si combattono due forze e considerando anche il complesso (e la complessità) psicosomatica, si comprende bene per quale motivo l'austerità, soprattutto quando è violenta, mal si adatta a riequilibrare le nostre due sfere vitali, entrambe necessarie, e cioè corpo e coscienza, perché l'austerità *mortifica* la simbiosi (e il *gusto sensibile* che gli è inerente) che è il regime stesso della vita – «les termes inconciliables de ce problème font le côté inachevé et même à la rigueur impossible de toute morale».[92] L'austerità moderna risulta essere, proprio per questo, crudele e mortale, ma anche fondamentalmente insufficiente perché si trova a dover fare i conti con il piacere, nemico abulimico, insaziabile, impalpabile e sfuggente, con una natura fondante (cioè essenziale) e deformabile (nel senso che è sia metamorfica che proteiforme) – «n'est pas un être, mais un divenir et un dinamysme» –;[93] e anche quando il piacere può essere individuato nella sua "momentanea" configurazione, sarebbe comunque impossibile da estirpare una volta per sempre – difatti, come scrive Jankélévitch, « n'est pas une aberration corrigible une fois pour toutes par l'application mécanique d'un coefficient compensateur, mais il est, comme la perfidie elle-même, une perversion imprévisible ».[94]

[91] *Ibidem*.
[92] Ivi, p. 230.
[93] Ivi, p. 231.
[94] *Ibidem*.

3.1.4. Come il ragno la tela: l'uomo secerne menzogna[95]

Ho ritenuto opportuno compiere questo *excursus* teorico sull'austerità e il piacere perché mi sembra fondamentale per comprendere la fluidità della coscienza e il suo connaturato movimento *alterante-decadente*. Con questa definizione che fa da base teoretica, occorre ora entrare più nel dettaglio della "coscienza mostruosa", sottolineando e approfondendo alcune dinamiche peculiari, cruciali, finora presentate, *en passant,* che fanno da ponte modulante della coscienza stessa e in effetti si tratta di *puntuare* la nascita della menzogna. A tal proposito riprendo il già citato episodio biblico del Genesi – la drammatizzazione della piega *elementare-elementale* all'interno del dominio psichico – che il filosofo, nella sua esegesi, analizza nei termini di una *prima menzogna* la quale, al suo apparire, mostra un effetto retroattivo: «tutto ciò che precede la menzogna diventa per reazione sospetto, tutto suona falso, tutto prende un accento inautentico, apocrifo, insincero, tutto ciò che meritava la nostra fiducia suscita ora la nostra sfiducia».[96] Il peccato rende Adamo più sospettoso, diffidente, e così il soggetto che prende coscienza di sé inizia a dubitare di tutto, si chiede il perché delle cose, acuisce lo spirito critico: tutto ciò che era *dato* (per scontato) ora è messo in discussione, perfino il pensiero è incriminato. D'altra parte l'*escalation* peccaminosa è ormai avviata: «la sporcizia si espande a macchia d'olio. Sempre più numerose sono infatti le cause di disordine e di commistione che agiscono nello spessore della continuazione».[97] Ciò che avviene nella coscienza si presenta pure nelle Scritture, che ci «suggeriscono implicitamente l'idea di questo crescendo frenetico, di questo accelerando passionale che scorrono da una prima debolezza: il crimine di Caino, violenza omicida, si aggiunge alla disobbedienza infinitesimale di Adamo».[98] Difatti il fratricidio di cui si macchia Caino è di certo peggiore del "quasi innocente" *peccato d'intenzione* a cui la curiosità ha spinto

[95] *Il puro e l'impuro*, cit., p. 119.
[96] *Il male*, cit., p. 30.
[97] *Il puro e l'impuro*, cit., p. 30.
[98] *Ibidem*.

Adamo, e nettamente inferiore rispetto a tutti i crimini e le violenze narrate nella Bibbia. La figura di Caino è il paradigma dell'unione tra un'ulteriore piega coscienziale – Caino è perfettamente cosciente del peccato che sta commettendo – e la menzogna – Caino progetta il suo peccato di nascosto, da grande *menteur* consapevole della propria potenza ingannevole –. Insomma il peccato, il *male attualizzato*, «scava così nella coscienza gallerie sempre più segrete, corridoi sempre più sotterranei, trincee sempre più clandestine».[99]

Ma va evidenziato subito quanto sia ambiguo il rapporto tra coscienza e menzogna. Jankélévitch tematizza questo rapporto in uno dei volumi del *Traité des vertus*[100] (in particolare in un capitolo dedicato alla sincerità) che occorre ora analizzare. Anzitutto mi sembra interessante sottolineare la definizione di coscienza che viene fuori da queste pagine; il filosofo riprende qui una frase di S. Petropavlovski[101] per chiarire la tematica della coscienza e per evidenziare la sua duplicità intrinseca: «Io la chiamo la doppia relazione, o il rapporto di due rapporti».[102]

È proprio questa dualità a essere il *terreno fertile* della menzogna, che trova nella doppiezza coscienziale[103] la possibilità stessa del pensiero menzognero. In

---

[99] Ivi, p. 31.

[100] *Traité des vertus II (tome 1)*, cit., pp. 182 – 220, e anche *Id., Du Mensonge*, Confluences, France, 1940; tr. it. di M. Motto, *La menzogna e il malinteso* Raffello Cortina, Milano, 2000.

[101] Siméon Petropavlovski, *K philosophii Igi*, Pétrograd 1906.

[102] *La menzogna e il malinteso*, cit., p. 7.

[103] Interessante è la riflessione sulla *doppiezza* coscienziale (che entra come "problema" nella questione morale), sull'insidiosità della coscienza che rende insidioso anche ogni ragionamento etico, compiuta da Laura Boella, riflessione che ha una base analitico-etimologica nella "lettera" jankélévitchiana. La Boella scrive: «Lo specifico approccio jankélévitchiano alla morale è confermato dalla ricorrenza di clausole di stile che vale la pena enumerare: *inscrire en faux* (accusare di falso, negare), *fausse reconnaissance/méconnaissance* (falsa coscienza come emblema dell'autoriflessività dell'io, amor proprio), *en porte à faux* (letteralmente falsa porta che passa a significare escamotage, malinteso, equivoco e menzogna). A questa costellazione incentrata sul falso, si può aggiungere quella dell'inganno: *être dupe* (essere vittima di un inganno, credulone), *l'esprit dupe de coeur* (questo è un tema dei moralisti francesi, che allude all'inganno, contrabbando, malinteso, falsa giustificazione operati dall'intelligenza quando le passioni non vanno d'accordo con la ragione e viceversa). Appare chiaro che la falsità e l'inganno, le manovre e gli abusi della coscienza sono l'operatore fondamentale dei comportamenti morali, ciò che ne qualifica in prima istanza la contraddittorietà e ambiguità». (L. Boella, *Morale in atto. Virtù, cattiva coscienza, purezza della vita morale nella riflessione di Vladimir Jankélévitch*, Unicopli, Milano, 2012, p. 58).

effetti, il mentitore, per essere tale, deve a un tempo essere cosciente di sé e avere cognizione della propria menzogna (come pure di voler essere un mentitore) – «come la maturità è simultaneamente la coscienza di sé e della giovinezza, così la coscienza menzognera è una coscienza *a fortiori* e doppiamente cosciente, dato che essa comprende in sé l'ingenuità superandola».[104] Dal fatto che il menzognero deve essere due volte cosciente ne consegue che è anche due volte colpevole, una per essere cosciente e un'altra per aver mentito: la menzogna è il *doppio vizio*, è la spia che indica che ci troviamo davanti a un essere perfettamente cosciente. D'altronde proprio la primissima bugia del bambino è la testimonianza più immediata della verginità perduta e della presenza, in lui, di una certa *profondità inquietante*, che è quella della coscienza:[105] mentire indica che lo spirito è al suo supremo stadio di distacco da sé e che «l'esistenza *in sé*, unita, nesciente, si piega su se stessa per essere *per sé*».[106]

Dal discorso di Jankélévitch si deduce una verità fondamentale e cioè che questa particolare *disposizione della coscienza*, cioè la menzogna,[107] si attualizza (nel senso che dalla potenzialità menzognera si passa all'atto volontario della menzogna) grazie a due fattori: il tempo e il contesto sociale (o anche, in linguaggio jankélévitchiano, con *la presenza dell'Altro*). Il tempo è lo *strumento* che permette, anzi che produce, *l'alterazione coscienziale*, difatti esso è considerato da Jankélévitch come *l'organo della smentita*: la cronologia, il susseguirsi di istanti senza soluzione di continuità, è la *conditio sine qua non* dell'alterazione della coscienza, la quale fa sì che il soggetto sia continuamente se stesso e *altro da sé*, anzi tanto più è se stesso quanto più si altera, e segue il movimento sinuoso del divenire. Questo comporta che l'individuo si smentisce con costanza, poiché dissomiglia dal (proprio) sé precedente quasi con la stessa

[104] *La menzogna e il malinteso*, cit., p. 7.
[105] Ivi, p. 10. «La prima menzogna costituisce dunque anche la prima ruga sulla fronte ben liscia dell'innocenza, la prima complicazione annunciatrice di doppiezza, la prima ombra che comincia a offuscare il lino immacolato del nostro candore». (Ivi, p. 11).
[106] *Ibidem*. «In questo modo si riconosce subito che ciò che definisce la menzogna è una disposizione di coscienza, e non il fatto esteriore, epifenomenico, di dire la non-verità». (*Ibidem*).
[107] *Ibidem*.

frequenza con cui dissomiglia dal (proprio) sé successivo – «il divenire – glossa Jankélévitch – fabbrica delle persone ineguali».[108]

Ma non è solo questo – e cioè l'ambito temporale – la condizione *congenita-congeniale* umana che diventa il terreno fertile della menzogna: il filosofo evidenzia oltre alla coordinata dell'alterazione, che ha a che fare nello specifico con la coscienza individuale, anche quella dell'alterità (che concerne, invece, l'incontro tra coscienze). È questo il vero motivo per cui si viene *ispirati* – e non indotti, perché è pur sempre una volontà! – a mentire per la prima volta, è quell'incontro che fa intravedere alla coscienza la possibilità di mascherare il vero, di fingere.

> La ragion sufficiente che fa della menzogna un inganno, ossia una induzione in falsità, è il contesto sociale o più esattamente (dal momento che il due è già un plurale elementare) la presenza dell'Altro; basta la presenza di un *io* e di un *tu* perché, senza influsso diretto, si sviluppi una certa corrente come risultato della sola copresenza. È il testimone invisibile e virtuale, il cui sguardo mi impone la prima tensione del faccia a faccia, il primo pudico imbarazzo – "c'è qualcuno dietro questa tappezzeria"; è il bellimbusto indiscreto davanti al quale la civettuola si compone. Che si tratti di meritarne la stima o di allontanarne la concorrenza, che sia la risorsa della mia vanità piuttosto che l'ostacolo ai miei interessi, l'Altro, soltanto mediante la pressione del nostro entrare in rapporto, induce in me la tentazione di fare dei maneggi. Ma quest'altro è appassionante solo se è il mio prossimo, *instar mei*, cioè se è come me, pur non essendo me.[109]

La presenza di un altro Io, ovverosia di un altro *essere cosciente* come me – difatti il prossimo si mostra uguale a me nell'aver raggiunto un grado di consapevolezza di sé ma al tempo stesso proclama la sua diversità –, mi obbliga ad assumere una certa *postura* (coscienziale), a dispormi in modo tale da entrarci in rapporto, ad "*acconciarmi*": utilizzo questo termine che ha in sé un'ambivalenza

[108] Ivi, p. 13.
[109] Ivi, p. 21.

semantica perché sta ad indicare, in senso transitivo, il *predisporre qualcosa* (ad esempio *acconciare l'animo*), e in senso riflessivo richiama invece da una parte l'abbigliarsi o adornarsi in un certo modo (e quindi fa riferimento al piano dell'apparenza, della visività corporea), e dall'altra indica anche la stipula di un accordo, che può avvenire in maniera più o meno tacita, tra due persone (*accordarsi reciprocamente*). In tal senso, allora, non importa quale sia il fine della relazione – perché una relazione, anche se solo duale, è già data, prima ancora di definirne i connotati, per la sola presenza di un Altro –, ci sentiamo immediatamente in diritto di "ricomporci", o meglio di "comporci" (in uno), nell'atteggiamento, prima ancora che nel discorso, anzi nella coscienza prima ancora che nel comportamento.

È chiaro che la *duplicità* sul piano sociale implichi una *doppiezza* sul piano coscienziale, così come il *duale* nella coscienza è preludio del *duale* in ambito sociale. Ma perché l'incontro con un'altra identità dovrebbe indurci necessariamente a "darci un tono", e per di più menzognero? Vista così la questione, si potrebbe quasi incorrere nell'equivoco di ritenere che ogni coscienza, al di là della volontà individuale, si configuri sempre come *coscienza menzognera*; o piuttosto – anzi meglio – essendo la menzogna una certa configurazione della coscienza, o una sua determinata *tonalità* che si attualizza a partire da circostanze specifiche, è anzi l'esito degenerativo di una situazione in cui l'uomo è da sempre calato, e che appare già, radicalmente, *viziata*? Siamo forse "condannati" al vizio?

Queste considerazioni jankélévitchiane, di risonanza lévinasiana,[110] mi sembra obblighino a delle riflessioni ulteriori in particolare su una tematica che pure è

[110] …almeno per ciò che concerne l'inevitabile presenza dell'Altro, anche se Jankélévitch approda a conclusioni teoretiche differenti. Per un'analisi del "faccia a faccia" imprescindibile col prossimo si veda E. Lévinas, *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 2010. Sulla prossimità tematica tra Jankélévitch e Lévinas si veda A. Tonon, *responsabilità. Lévinas e Jankélévitch*, in «Etica di frontiera» (a cura di C. Vigna e S. Zanardo) Vita e Pensiero, Milano 2008; E. Plourde, *E. Lévinas et V. Jankélévitch. Un «grain» de folie et un «presque-rien» de sagesse pour notre temps*, in «Laval théologique et Philosophique» 49(1993), n. 3, pp. 407-421, AA.VV. (a cura di Laura Boella), *Seminario. Letture e discussioni intorno a Lévinas, Jankélévitch, Ricoeur*, Unicopli, Milano 1988, AA. VV. (sous la direction de Flora Bastiani), Bergson, Jankélévitch, Lévinas, Éditions Manucius, Paris 2017 ; in particolare si ricordi l'omaggio lévinasiano a Jankélévitch 206. E. Lévinas,Vladimir Jankélévitch, in E. Lévinas, *Fuori dal Soggetto*, trad. it. a cura di F.

legata alla coscienza "sociale" (o meglio alla coscienza *in società*) e i cui confini con la menzogna spesso non sono così netti come possa sembrare: il malinteso. Probabilmente non c'è riflessione più adatta ad introdurre la teoria del malinteso in Jankélévitch di quella baudelairiana da lui stesso ripresa: «Il mondo va avanti solo grazie al malinteso. È grazie al malinteso universale che tutti si trovano d'accordo. Se infatti, per disgrazia, ci si comprendesse, non ci si potrebbe più mettere d'accordo».[111] Il malinteso per il filosofo non è tanto un tratto peculiare del vivere in società, una *funzione sociale*, quanto piuttosto un *modus vivendi* talmente connaturato alla socievolezza – considerata nel senso generico della *convivenza* sociale – da arrivare ad identificarsi con essa, [112] perché si configura come una rete di convenzioni, un cerimoniale, condiviso tacitamente, che regola i rapporti tra le coscienze. Tra gli individui si stabilisce, in virtù del malinteso, un certo *ordine provvisorio*, un accordo in grado di smussare la spigolosità delle differenze individuali, si fissano regole per la condotta, per la comunicazione, si statuiscono rituali, si accettano principi come fossero incontrovertibili, in un generale silenzio-assenso. Certo, nel malinteso ci si *intende male*, ci si *fraintende*, ma è forse l'unico modo per aggirare l'impossibilità della *comprensione* – come pure l'incapacità di instaurare un rapporto *simpatetico* e perfettamente *sincronico* con l'Altro;[113] il malinteso è un rimedio momentaneo, e sicuramente instabile per natura – poiché strutturantesi a partire dalle coscienze singole che non sono di certo essenze immutabili ma anzi, soggette al divenire, risultano essere a loro volta estremamente mutevoli – che permette di vivere «tra quei cannibali che noi siamo», configurandosi così un «male reso necessario dalla stupidità e cattiveria

P. Ciglia, Marietti, Genova 1992, pp. 85-91, J. Hansel, *Jankélévitch et Levinas*, in «Vladimir Jankèlévitch, L'empreinte du passeur», Le Manuscrit, Paris 2007, pp. 107-118; F. Schwab, *Levinas et Jankélévitch*, professeurs de dénuement, in *Levinas autrement*, sour la dir. De R. Burggraeve, J.Hansel, M-A, Lescourret, J.-E Rey, J.-M. Salanskis Peeters, Louvain, 2011.

[111] C. Baudelaire, *Il mio cuore nudo*, Rizzoli, Milano 1998, LXXVII.

[112] V. Jankélévitch, *La menzogna e il malinteso*, cit., p. 81.

[113] Ivi, p. 91.

degli uomini».[114] Il malinteso è la calma apparente, è la finzione di un'armonia prestabilita, l'imbroglio che ci vede vittime e complici.

È chiaro che due elementi concorrono alla costituzione del malinteso: da una parte la dissomiglianza basica-basilare delle coscienze, dall'altra la sostanziale-essenziale differenziazione tra esoterico ed essoterico, forma e contenuto, pneumatico e corporeo. Queste due coordinate contribuiscono ad alimentare il malinteso perché è la società stessa a costituirsi a partire da questi principi, o meglio ad essere condizionata dall'impegno incessante a far emergere gli elementi di uguaglianza e somiglianza all'interno dell'insieme composto-composito del dissimile,[115] proprio come l'identità individuale, l'Io, che è frutto di uno sforzo costante di configurazione e rimodulazione di sé, atto a restituire, all'esterno, una *facies* superficiale univoca rispetto a quella – e di quella – plurivocità interiore-intima, la quale è strettamente dipendente dalla continua alterazione coscienziale.

L'esempio più immediato di attualizzazione delle dinamiche del malinteso è il linguaggio – considerato dal filosofo esattamente come la «fonte per antonomasia dei malintesi quotidiani»: la codificazione linguistica non si è resa solo necessaria al fine di evitare la Babele della confusione e dell'incomunicabilità tra gli uomini, ma – ed è ciò che sottolinea Jankélévitch nel suo discorso teso a configurare i dispositivi alla base del malinteso – esso è stato una risposta all'esigenza di espressione della vita interiore, pur rivelandosi, questo genere di *escamotage,* una sostanziale inadeguatezza rispetto all'enorme e inesprimibile ricchezza dello spirituale.

Il *senso*, quindi, *rincorre il segno*, indefinitamente, pur essendo destinato a non raggiungerlo mai, ed è proprio a partire da questa divergenza strutturale, da questo scarto profondo dato dalla presenza costante di un residuo irriducibile, un *non so che*, che si costruisce l'intera *filologia del malinteso,* la quale assume due forme diverse: *Paronimia* e *Allegoria.* Nel primo caso si tratta di *omonimia* o *Equivoco* cioè dell'errore (inteso nel senso del malinteso) derivante dal fatto che uno stesso

[114] Ivi, p. 81.
[115] Ivi, p. 55 e p. 60.

segno possa essere il significante di più idee.[116] A questo Jankélévitch risponde sostenendo che non c'è un numero sufficiente di tasti sulla *tastiera del linguaggio* per esprimere le sfumature infinitamente diverse del sentimento e della coscienza:[117] «si può forse immaginare un lessico dei movimenti emozionali coestensivo del dizionario della terminologia affettiva?».[118] Per quanto concerne invece l'Allegoria, il filosofo ripropone, sul piano linguistico, il rapporto allegorico tra anima e corpo: in questo caso la Lettera, che è il *corpo del logos*, *significa* – nel senso che esprime *mediatamente*, e quindi di conseguenza *traduce-tradisce – l'anima del logos*.[119]

Messa in questi termini, risulta esserci una falla nel processo di traducibilità della verità spirituale e chiaramente è così: c'è una distinzione radicale tra un *pensiero pensato* e un *pensiero detto*, e c'è anche differenza tra *verità verbale*, *proferita a fior di labbra*, quella propria della pratica linguistica, e *verità provata*, quella vissuta nella propria carne – l'esperienza del dolore acuisce questa disuguaglianza.[120] Tuttavia, per quanto la seconda non sia, per essenza, la prima, quella è pur sempre *qualcosa* di questa, come l'apparenza lo è della sostanza, ed è, a suo modo, una verità.

Il malinteso si genera nella considerazione dell'equivalenza esatta tra le due entità veritative: l'esempio addotto da Jankélévitch, a tal proposito, e che mi sembra molto pregnante, concerne l'esperienza amorosa, tutta giocata sulla credenza errata (di ascendenza platonica) che la forma sia una cristallizzazione delle qualità spirituali.[121] Uscire dal malinteso dei sessi comporta una valutazione

---

[116] Ivi, p. 72.
[117] *Ibidem*.
[118] *Ibidem*.
[119] Ivi, p. 73. Jankélévitch aggiunge a tal proposito: «Solo l'espressione musicale non è tenuta a scegliere tra la letteralità del verbo e il suo spirito, tra il primo e il secondo grado, tra il grammatico e il pneumatico: il discorso fauréano, per esempio, rappresenta al contempo il verbo immediato e la cifra complessa, ed è errata ogni interpretazione che gli fa esprimere piuttosto quello, mentre suggerisce uno stato d'animo in generale senza esprimere niente in particolare». (Ivi, p. 74).
[120] Ivi, p. 61.
[121] «A sua volta tuttavia lo splendore può essere senza quella verità che si crede lo irradi – ed ecco allora l'eterno malinteso d'amore: le donne per esempio non sono tutto ciò che significano, al contrario, non significano che ciò che sono, e bisogna dire che la loro stessa esistenza o presenza costituisce tutto il loro

oggettiva del reale da parte della coscienza, significa prendere la forma per ciò che è, nella sua incontestabile evidenza sensibile, quindi *tel quel*, ristabilendo così l'equazione originaria secondo cui l'apparenza non è (propriamente) *ciò che significa* ma *ciò che pare*: «la Bellezza è tutta apparenza […] nel senso forte di Apparizione, non certo esibizione di altro, rivelazione di ciò che è velato […], incarnazione o teofania, ma semplice visibilità della forma; non certo *incorporazione* ma *corporeità*».[122]

D'altra parte, il malinteso ha comunque una vita breve, la verità della discrasia tra forma e sostanza verrà, prima o poi, a galla, la fascinazione amorosa sarà dissipata, e così pure l'incantesimo che vedeva i due amanti protagonisti: «Quasi tutti gli uomini lo hanno pensato almeno una volta nella vita: non è questa stupida, questa megera, questa mediocre borghese, la donna che avevo sposato, che ho voluto sposare»![123]

Il desiderio, dal canto suo, alimenta questo, come altri generi di malintesi, e favorisce la convenzione sociale, perché pratica, attraverso la coscienza, la *rappresentazione* e la *presentificazione*, a livello psichico, dell'oggetto desiderato facendo in modo che la distinzione tra *essenza* e *modo*, *quid* e *quod*, non sia così netta come invece risulta essere nell'ambito del reale, e che anzi tra i due enti ci sia un rapporto identitario. A questo Jankélévitch aggiunge: «Che riguardi le parole o i sentimenti, il malinteso è dunque un errore relativamente legittimo che è

---

senso: c'è sì una sfinge ma non vi è enigma. E ci indigniamo del fatto che la bellezza, che annuncia agli uomini il regno della grazia e non so quale vita profonda di cui non abbiamo alcuna idea, abbracci una cosa stupida, così mediocre, così superficiale; ci irritiamo d'aver messo tanto mistero dove non c'era niente, e che tutto il mistero fosse in noi. Ne viene per le coscienze non sufficientemente avvertite l'inevitabile disinganno che rende prima o poi un matrimonio d'amore un matrimonio infelice. Colei che è tanto bestia quanto bella in qualche modo imbroglia, rompendo la convenzione allegorica. Siamo derubati. Avevamo diritto a tutto e non alla metà di quel tutto. E allora la nostra immaginazione ingannata, negando inganno e truffatore, completerà nuovamente la verità totale del *kalokagathos*. Le donne più chiaroveggenti temono a ragione questo terribile potere illusionistico dell'immaginazione maschile, hanno paura di non essere all'altezza dell'operazione cristallizzante che le idealizza, di promettere troppo per poter mantenere tutto ciò che si crede la loro bellezza abbia promesso». (Ivi, pp. 68 – 69). Per la critica all'identificazione platonica del bene e del bello si veda ivi, p. 67.

[122] Ivi, p. 71 (il corsivo è mio).

[123] Ivi, p. 78.

possibile solo perché le coscienze sono ipersensibili, complicate e suscettibili».[124] Da una parte, quindi, la complicazione strutturale doppia della coscienza non ci impedisce di farci vedere le cose così come sono (anzi a non farcele valutare per quello che appaiono), dall'altra invece la dinamica del desiderio rafforza l'inganno perché, non potendo concretizzare il desiderato, ovvero far sì che l'oggetto del desiderio esista, si palesi, abbia una sua consistenza empirica, fa semplicemente in modo da ritenerlo possibile: attraverso l'incantesimo della confusione ci convinciamo che è proprio lì, davanti ai nostri occhi, tutto quello che abbiamo sempre desiderato e che non c'è nient'altro oltre quello che vediamo; così si arriva *a credere ciò che si desidera e ad intendere ciò che si crede* –[125]e sottolinea il filosofo, effettivamente «il desiderio ha la testa dura e non vuole comprendere ciò che invece comprende, ahimè! sin troppo bene».[126]

Chiaro è, a questo punto del discorso, il motivo per cui Jankélévitch sostiene che il malinteso appartiene al genere degli *errori ben fondati*,[127]; difatti il fondamento è l'apparenza, l'evidenza sensibile che non può, in alcun *modo* o *maniera*, esprimere la misteriosa e inesauribile ricchezza della coscienza. «Se le coscienze avessero meno segreti, se fossero meno passionali, meno timide, meno ironiche, meno nervose, meno pronte a prendersela, sarebbero comprese o incomprese, ma mai "fraintese"»:[128] bisogna interpretarle, le coscienze, perché non le si può prendere così come sono, troppo complicate, troppo complesse al loro interno, e tanto più sono coscienti, tanto più è facile che siano equivocate, a differenza dei bambini in cui non c'è scarto tra pensiero, azione, sentimento, ma tutto è in loro unico, coerente, genuino, *trans-parente.*

La società, *sbrigativa* e *frettolosa*,[129] anziché risolvere il malinteso, agevola l'errore perché agisce superficialmente, considera piuttosto l'apparenza, la

[124] Ivi, p. 76.
[125] Ivi, p. 52.
[126] Ivi, p. 54.
[127] Ivi, p. 51.
[128] Ivi, p. 58. Interessante è riportare la nota jankélévitchiana a questa frase: «In russo "nédorazaouimiénoié" esprime meglio di "malinteso" questo grosso errore di *disintellezione*». (*Ibidem*).
[129] *Ibidem*.

circostanza, la modalità, «si interessa a ciò che fate piuttosto che alle ragioni per cui lo fate; conta solo la pratica, non la motivazione che è inesprimibile, ingombrante, infinitamente sfumata».[130] È il malinteso che ci permette di non approfondire troppo, di guardare al di là del proprio presente, di vivere *spensierati*, «di far andare avanti i nostri affari e di guadagnare, bene o male, tempo».[131]

Compresa quindi l'origine (l'attitudine desiderante di ogni coscienza) e chiarito qual è l'ambito del malinteso (quello sociale), bisogna ora concentrarsi sulla modalità primaria attraverso cui le coscienze praticano il malinteso: il silenzio. Si seguono dei *clichés*, li si accettano, di generazione in generazione, diventano principi indiscutibili nella – e della – relazione con l'Altro, il tutto tacitamente. Proliferano i malintesi, gli equivoci, si tramandano i segreti più ovvi senza dire niente, la verità di fatto rimane ai margini della pratica dialogica, la si sottintende, è *tra le righe*; un esempio in tal senso è quello della morte, della cui esistenza tutti sono a conoscenza e che tuttavia tutti evitano nei loro discorsi quotidiani (o, quando la includono, fanno *come se* la cosa non li riguardasse, e si potesse non esserne coinvolti); o anche il malinteso sessuale, un altro dei segreti di Pulcinella «di cui è conveniente non parlare mai seduti a tavola in famiglia»:[132] anche l'atteggiamento risulta essere ambiguo, «tutti sono a parte del segreto e tutti fingono resistenza, bisbigliano e assumono un'aria misteriosa per fare una confidenza che è su tutte le bocche del quartiere»;[133] l'apparenza mostra che «gli uomini non hanno vita sessuale»[134] e a quello si vuole credere, questa è l'immagine che si vuole restituire all'esterno, e tuttavia «è sottinteso che se la cavano»:[135] il

[130] *Ibidem*.
[131] Ivi, p. 91.
[132] Ivi, p. 89. «Vi è forse qualcosa di più comico? Tutti sono a parte del segreto e tutti fingono resistenza, bisbigliano e assumono un'aria misteriosa per fare una confidenza che è se tutte le bocche del quartiere». (*Ibidem*). «Il malinteso non è solo astensione. Esso soprattutto fonda una pseudo-causalità storica, un ordine precario e completamente di facciata […]» (Ivi, p. 90).
[133] Ivi, p. 89.
[134] *Ibidem*.
[135] *Ibidem*.

risultato di questa ambivalenza che si genera tra coscienze è «di lasciare al caso, nell'ambiente borghese, l'educazione sessuale».[136]

Indipendentemente dai vari tipi di malinteso – il malinteso, infatti, come d'altronde il desiderio, ha un carattere multiforme –[137] ciò che qui occorre sottolineare è la distinzione, dal punto di vista coscienziale, con la menzogna: dal discorso che porta avanti Jankélévitch, a mio avviso il malinteso diventa quasi una *norma* – inteso non nel senso di *legge* ma di *pratica normativa* – che regola il vivere civile, una modalità di disciplinamento del rapporto tra coscienze, di *connivenza-convivenza*; mentre per quanto riguarda la menzogna il discorso è evidentemente diverso. «Tutti mentitori, falsari e buffoni»,[138] sostiene il filosofo, perché in effetti tutti partecipano, in grado più o meno maggiore, al *grande malinteso* che è la società, ma altrettanto non si può dire dei menzogneri:

> non vi è ancora menzogna se colui che ingarbuglia l'essere e il non-essere vi si ingarbuglia per primo, se è vittima lui stesso di una illusione dei giochi di parole. La menzogna è manovra: implica che si mantenga il controllo della propria doppiezza e che si giochi con tutto questo non-essere.[139]

Il malinteso, insomma, non è un inganno, una frode, ma un gioco sottile che cerca di ovviare all'impotenza delle parole, è un contratto in cui i contraenti sono parimenti complici; nella menzogna, invece, c'è sempre una coscienza che predomina sull'altra, e sfrutta le dinamiche del malinteso, come pure le ambiguità linguistiche, a proprio vantaggio. Jankélévitch non lo dice esplicitamente ma, considerando i vari tipi di malinteso,[140] si potrebbe sostenere che la menzogna è

---

[136] *Ibidem*.

[137] A proposito dei vari tipi di malinteso, Jankélévitch distingue due varietà essenziali, e cioè una in cui la vittima è in buona fede (*coscienza relativamente incosciente*) e un'altra in cui la vittima è consapevole del malinteso (*coscienza cosciente*); a loro volta queste due varietà si suddividono in altri due tipi, a seconda che l'Altro sia o meno volontariamente coinvolto nell'equivoco, se insomma stia "al gioco" (cfr. a tal proposito Ivi pp. 82 – 83).

[138] Ivi, p. 88.

[139] Ivi, p. 16.

[140] Ivi, pp. 82 – 84.

una specie particolare di malinteso, e si comprenderebbe così meglio ciò che il filosofo vuole intendere quando sostiene che la menzogna è contemporaneamente sociale e antisociale: «*antisociale* perché l'universalità della malafede implica contraddizione […] e *sociale* perché la menzogna smussa gli angoli, concilia in apparenza gli incompatibili e rende meno doloroso l'intreccio degli interessi».[141] Il lato "sociale" della menzogna è ciò che essa condivide col malinteso – il fatto cioè di reggersi sulla struttura condivisa delle convenzioni – mentre quello "antisociale" è dato dall'atteggiamento fraudolento che attua la coscienza, la quale approfitta della sua naturale doppiezza, compiendo un'ulteriore ripiegamento dentro di sé dal quale si genera la bugia, la disonestà, la fraudolenza.

L'immagine del ragno che costruisce la sua tela è, a mio avviso, molto chiara e utile a comprendere la dinamica della menzogna:[142] così come la tela è tessuta dai ragni allo scopo di intrappolare le loro prede riutilizzando un materiale viscoso autoctono, che cioè i piccoli costruttori riescono a secernere dalle loro stesse ghiandole, altrettanto la coscienza fa, della propria duplicità e complicazione coscienziale, costituita da retro-calcoli e retro-pensieri, un uso diabolico, perché è sua precisa intenzione falsificare la verità, fuorviare l'Altro.

È evidente che Jankélévitch si rende conto del sottilissimo *limen* esistente tra menzogna e malinteso, il quale, a conti fatti, non è che un piccolo pensiero, un'impercettibile piega dello psichico, considerato anche che «l'uomo è un essere impastato e imputridito nella menzogna, […] un essere concepito nella menzogna, che ragiona nella menzogna, che nuota nel pieno della menzogna».[143] L'innocente, il *gaffeur*, per Jankélévitch è l'unico in grado di compiere la *chirurgia dello scandalo*,[144] di rendere pubblico il tratto di clandestinità delle ipocrisie della società: con una sola frase, irriguardosa, stonata, indelicata, cruda, estranea al

[141] Ivi, p. 23, il corsivo è mio.
[142] Ivi, p. 119.
[143] Ivi, p. 111.
[144] Ivi, p. 97.

contesto – «lo zar è nudo» –[145] l'innocente mostra di non scendere a patti con le regole, il buon costume, la codardia dei luoghi comuni e delle frasi di circostanza. Si tratta del più improbabile e maldestro dei delatori, il meno scaltro tra tutti i Pulcinella, colui che non riesce a cogliere le sfumature, che non è in grado di portare avanti un ragionamento complesso per mancanza di perspicacia, e che, proprio per non essersi "piegato" ai cerimoniali condivisi dalle coscienze, riesce a far saltare l'intero sistema – «dato che non osa nessuno, bisogna pure che un imbecille qualsiasi si faccia carico di parlare di corde là dove non dobbiamo»:[146] la sua voce è insomma la voce della verità che protesta, che vuole riportare l'equilibrio tra lo spirituale e il corporeo, tra l'essenza e l'apparenza. E non è un caso che per Jankélévitch la *gaffe suprema*[147] sia proprio la morte: la *gaffe* è infatti «la somministrazione massiccia, intempestiva e inopportuna di quelle verità che una posologia civilizzata dosa goccia a goccia».[148] E così come l'innocente con la sua azione improvvisa erompe nel complesso delle strutture sociali svelando l'arcano, la morte è l'intrusione improvvisa nel circolo-circuito delle circostanze. Se l'entrata in scena del *gaffeur* è il momento che, in gergo teatrale, si definisce come l'*agnitio*, cioè lo svelamento rapido della vera identità dei personaggi, la morte rende manifesta la verità della persona, ristabilisce la frivolezza dell'apparenza e la profondità dell'essenza, riapre il diaframma originario tra *quid* e *quod*. Potremmo ripetere con Lucrezio: «Eripitur persona, manet res»[149] ovvero *cade la maschera, rimane la cosa*!

L'innocente, che manca di consapevolezza di sé, è l'unico agente dello scandalo: si dovrebbe dedurre che per la coscienza ormai imputridita non c'è davvero nessuna possibilità di redenzione? Il filosofo ragiona su quello che probabilmente è l'unico rimedio possibile alla menzogna e al malinteso, non

---

[145] Il riferimento è alla celebre favola de *I vestiti nuovi dell'imperatore* di Andersen, rielaborata da Tolstoj e riportata integralmente da Jankélévitch (Ivi, pp. 49 – 50).
[146] *Il Non-so-che e il Quasi-niente*, cit., p. 343.
[147] *La menzogna e il malinteso*, cit., p. 99.
[148] Ivi, p. 98.
[149] Cfr., Lucrezio, *De rerum natura*, Libro III, verso 59.

essendoci terapia efficace *a priori* quando si tratta di generare i propri pensieri – non è forse la terapia una costruzione di pensieri? –, e cioè «una supercoscienza più avvolgente che ne sarebbe la coscienza. Questa coscienza più grande di quella di Ulisse è la sincerità…e non intendo la sincerità "citeriore" dell'innocenza, ma la sincerità "ulteriore" per grandi adulti impuri».[150] Sarebbe necessario un gesto di *stra-ordinaria* franchezza in grado di dissolvere il malinteso e stabilire una fiducia tra coscienze. Credo sia importante qui rimarcare il fatto che Jankélévitch ha teorizzato il malinteso dal punto di vista – sì – coscienziale ma soprattutto filologico e che si sia trovato ad individuare invece nell'ordine morale l'unica soluzione possibile, a dimostrazione dell'impossibilità di separare (se si parla di coscienza) l'ambito teoretico e quello morale. «È dunque necessario, se si può dir così, cominciare dall'abbraccio, e il resto verrà in sovrappiù, senza neppure pensarci. […] Tutto è semplice se c'è il cuore».[151] Per guardare il mondo con gli occhi meravigliati, stuporosi e innocenti dei bambini bisogna (ri)partire dall'unica radice *virginale virtuosa* in grado di spezzare il *circolo vizioso nella* coscienza e *tra* le coscienze: *bisogna tornare ad amare!*

[150] *La menzogna e il malinteso*, cit., pp. 41 – 42.
[151] Ivi, p. 121.

3.2 Amore, ovvero il filo di Arianna

Si j'avais à écrire ici un livre de morale,
il aurait cent pages et 99 seraient blanches.
Sur la dernière, j'écrirais :
'Je ne connais qu'un seul devoir et c'est celui d'aimer'.
Albert Camus, *Carnets I* (mars 1935-février 1942)

Nell'introduzione alla traduzione italiana (a cura di Francesco Alberoni) di alcuni passi tratti dal *Traité des vertus*, Robert Maggiori, allievo di Vladimir Jankélévitch, qualifica il *Maître à penser* come "filosofo dell'Amore".[152] Al lettore attento non sfugge di certo una strana occorrenza/coincidenza che vede la parte finale di molti degli scritti jankélévitchiani fare centro attorno alla tematica amorosa.[153] L'intento ora è quello di partire dall'asserzione di Maggiori, per poter poi entrare nel vivo del rapporto problematico tra l'amore e la coscienza – il mito apuleiano di Amore e Psyche[154] è, come vedremo, paradigmatico in tal senso.[155]

Nel secondo volume (tomo secondo) del *Traité* dal titolo *Les vertus et l'amour*, Jankélévitch dà una definizione dell'amore, che a mio avviso è utile analizzare:

> Dans le labyrinthe tortueux où le Minotaure voulut égarer Thésée, le simple amour est le fil d'Ariane qui débrouille d'un coup les complications diaboliques et permet de retrouver sinon la voie droite, via recta, du moins le plus court chemin vers le monde extérieur et le ciel libre : guide infaillible,

[152] V. Jankélévitch, *Trattato delle virtù*, scelta a cura di Francesco Alberoni, Garzanti, Milano 1966, p. 17 e segg.
[153] Il riferimento è, ad esempio, a *Philosophie première, Il puro e l'impuro, Il paradosso della morale, L'Austerité et la vie morale.*
[154] Cfr., Apuleio, *Metamorfosi*, libro V.
[155] Cfr., E. Lisciani Petrini, *Angelus vagulus*, in «aut aut» 1995, n. 270, pp. 91-103; poi in «Lignes» 1996/2, n. 28, pp. 119-132.

> Ariane met fin aux allées et venues de la conscience et lui ouvre la voie de l'évasion.[156]

Dal percorso compiuto sinora, volto a rilevare le *nervature* coscienziali così come si presentano nella trattazione jankélévitchiana, l'immagine della coscienza che vien fuori non può essere cristallizzata nel tempo ma deve fare i conti con una rimodulazione continua, con la possibilità, a ogni movimento, che il più spontaneo dei sentimenti si traduca nell'esatto opposto, che si insinui qualche forma minima di menzogna che possa corrompere la purezza dell'amore vero: basta poco, una smorfia, uno sguardo di troppo, un mezzo pensiero, un'intenzione sviata, un approfondimento, per cadere nell'*egotropismo*, ovverosia nell'egocentrismo portato all'ennesima potenza, nel ritorno su se stessi.

La coscienza è il *circolo vizioso*, il labirinto dove apparentemente non c'è via d'uscita e dove (visto dall'interno) si ha sempre l'impressione di girare in tondo; l'amore, invece, è *il filo di Arianna* che permette alla coscienza – la quale si plasma nel movimento costante tra il sé e il se stesso, tra la distanza e la prossimità al foro interiore della propria intimità – di uscire fuori di sé e di incontrare l'Altro, di passare dall'alterazione (in sé) all'alterità (extra-coscienziale) attraverso un cambiamento direzionale, di interrompere il circuito diabolico a cui sembra dover essere ancorata inevitabilmente: l'amore è l'occasione dell'*estroflessione* virtuosa, ma è anche *estroversione*, nel senso è che è tutta *versata* nell'esteriorità di se stessa pur mantenendo la propria posizione nominale, il *minimo ontico* – « l'amour aimant est une conscience entièrement extroversée dans le monde ».[157] L'amore si configura, quindi, come ciò che spezza l'incantesimo di Narciso perché lo *dis-trae* da sé, gli fa distogliere lo sguardo dalla propria immagine per rivolgerlo verso il suo prossimo – d'altronde era necessaria la presenza di Arianna per far uscire Teseo dal labirinto, da solo non ce l'avrebbe fatta!

---

[156] V. Jankélévitch, *Traité des vertus II* (rééd complète et remaniée du texte de 1949), tome 2: *Les vertus et l'amour*, Bordas, Paris; 2a ed. Flammarion, Paris 1986, (tome 2) p. 268.
[157] Ivi, p. 314.

Il movimento d'amore, dal punto di vista coscienziale, è chiaramente *alterocentrico*[158] perché si basa sul disinteresse per se stessi a favore dell'interesse per un altro individuo: questo, e altri principi, sono alla base della paradossalità della questione amorosa, così come viene affrontata da Jankélévitch. Ma prima di concentrarmi sugli elementi che fanno dell'amore puro una contraddizione in essere, un'illogicità, ritengo utile chiarire anzitutto la posizione della coscienza rispetto all'amore: «il faut que la conscience perde son raissonable équilibre»[159] – scrive a tal proposito il filosofo –, è necessario che la coscienza *deponga le armi*, che la ragione si indebolisca, che l'Io abdichi al posto di un Altro, e che quindi la *bilancia della ragione* – intesa come *r(el)atio* – tra il me stesso e l'Altro penda non più a favore mio ma a favore di un'altra persona. L'amore è (nel)la perdita totale del controllo razionale, perché non bada al *proprium* a cui la coscienza sarebbe naturalmente diretta, ma si presenta come *spontaneità disinteressata*, è un vettore *efferente* e *centrifugo* rispetto all'egoità.[160] Si tratta quindi di uno stato dello psichico privo di pieghe coscienziali, senza complicazioni di sorta, senza *tautologia*: proprio per questo motivo l'amore puro è completamente innocente – difatti l'innocenza è priva del movimento autoreferenziale. Jankélévitch lo dice in maniera molto chiara: «Le pur amour veut des âmes simples», il che significa «sans pli de conscience, et non pas dédoublées ni sur elle-mêmes recourbées, mais entièrement déversées ou extroversées dans la personne de leur aimé ; et cette coïncidence innocente, cette perdition extatique sont la marque du véritable amour».[161]

L'amore puro non conosce deviazioni, perché è esso stesso una deviazione, né accetta distorsioni in quanto è, anzi deve essere, potremo dire, nella sua stessa essenza, *monadico*, cioè unico e indivisibile.[162] Non a caso, una delle caratteristiche dell'amore è la trasparenza: «l'amour a quelque chose de

[158] Ivi, p. 179.
[159] Ivi, p. 177.
[160] Ivi, p. 264.
[161] Ivi, p. 267.
[162] Ivi, p. 354.

radioscopique – c'est à dire qu'il passe au travers du corps et que toute chair lui devient transparente».[163] L'amore vero è la verità stessa, così come l'innocente è la verità incarnata: sul volto dell'innamorato, come su quello del bambino, gli si legge tutto, non c'è doppiezza, non c'è finzione. L'amore è l'*intrusione* nell'intimità, è l'esperienza sinestetica, *prosaico-corporea* ma allo stesso tempo *metafisico-trascendente*, ciò che rende tangibile l'intangibile, visibile l'invisibile.[164]

In quanto è rottura delle convenzioni sociali, dei malintesi, della menzogna, e anzitutto della circolarità della coscienza, l'amore si presenta come l'assoluto cominciamento – come direbbe Valéry, «Tutto comincia con un'interruzione» –[165] è l'iniziativa coraggiosa che con un gesto inaugura un ordine totalmente diverso dal precedente – che ha più a che fare con la metempiria che con l'empiria, perché recide il velo dell'apparenza, andando al di là delle modalità circostanziali

---

[163] Ivi, p. 266.

[164] Nel suo testo dedicato alla musica di Debussy, che è una musica *misteriosa*, Jankélévitch sostiene che le figure femminili debussyane sono caricate di mistero e, a tal proposito, fornisce delle indicazioni proprio sull'innocenza: «*La damoiselle élue, Mélisande*, l'egiziana della quinta *Épigraphe, la fille aux cheveaux de lin*, son queste le enigmatiche figure femminili nelle quali il mistero debussyano si è incarnato e condensato. E se vogliamo finalmente chiamarlo con il suo nome, diremo che questo mister è un mistero di innocenza, poiché, essendo privo di profondità allegorico-dialettica, si risolve interamente nel puro fatto di esserci, nella limpida e superficiale verginità dell'apparenza. […] L'innocenza interrogata dall'angoscia: non è solamente l'argomento dl quarto atto ma anche quello della sconvolgente scena che, alla fine del terzo, mette di fronte Golaud al piccolo Yniold, cioè l'apprensiva coscienza alla puerile trasparenza. E analogamente nel quinto atto l'innocenza dice alla coscienza: io non so quel che so, io non capisco quel che dico; l'innocenza sa qualcosa, ma non sa quel che sa, essendo messaggera e portavoce, di una verità che essa non riflette, poiché essa *è* questa verità medesima». (*Id., Debussy e il mistero*, cit., p. 115). L'innocente per eccellenza è infatti Mélisande che «testimonia dell'assurdità del destino in generale, ed è per questo che è felice-ma-triste, triste benché soddisfatta, triste malgrado il suo vasellame d'oro, il suo ricco corredo e il suo bravo marito; e avendo tutto ciò che occorre per essere felice ella stessa si stupisce del suo inesplicabile tormento, arrivando quasi a rimproverarsi della sua ingratitudine» (Ivi, p. 116). Invece il compositore che, per Jankélévitch, *rappresenta* l'innocenza è Ravel (Cfr., *Id*., *Maurice Ravel*, Paris, Editions du Seuil, 1959; tr. it. di Laura Lovisetti Fuà, *Ravel*, Milano, SE, 2013, p. 150), che è *profondo* come solo la superficie sa essere: «Il bambino non è un adulto in miniatura. Ma v'è ben altro. L'artista più scaltro che mai sia esistito fu anche la creatura più puerile che si possa immaginare, puerile come il principe Myškin di Dostoevskij; enigmatico, silenzioso e discreto come l'incomprensibile di Musorgskij; anima credula 'piccolina, magrolina', sembra sentirsi a suo agio soltanto in compagnia dei maggiolini, dei gatti e dei bambini. Ance Ravel è un piccolo usignolo, una *solovuška*, come la vergine Fevronia». (*Ibidem*).

[165] P. Valéry, *Cattivi pensieri*, a cura di Felice Ciro Papparo, Adelphi, Milano 2006, p. 156.

dell'individuo – e si presenta per questo come un mo(vi)mento di instaurazione e innovazione.[166]

Jankélévitch distingue, a tal proposito, tra l'egoismo e l'amore: in entrambi i casi si parla di "primi movimenti" dal punto di vista della coscienza, tuttavia la differenza tra i due è abissale, e questo perché quando si parla di egoismo ci si riferisce ad una *primarietà* che fa leva sull'istinto, quindi su un moto «fondé dans l'hérédité et dans l'immémoriale préexistence de notre nature phylogénique»,[167] il quale sembra *naturale* ma invece è soltanto acquisito e perpetuato in virtù della facilità con cui è possibile attuarlo, è insomma frutto di un automatismo (ontogenetico e forse anche filogenetico, se si segue il testo dedicato da Jankélévitch alla questione della decadenza) consolidato col tempo e nel tempo – azzarderei quasi di *un'abitudine* –, basato sul ritmo iterativo e ciclico della riflessione.[168] L'amore, al contrario, non è *facile* ma è *semplice* (nel senso che è assolutamente "privo di complessità"), e introduce la novità all'interno del dominio dello psichico, ingarbugliato e intricato indefinitamente.

Si inizia a delineare qui uno degli elementi cardine di paradossalità della tematica amorosa: «c'est plutôt l'égoisme qui est en effet naturel, et c'est justement cette naturalité de l'égoisme qui fait toute la surnaturalité violente et paradoxale de l'amour. La vocation morale est bien une vocation anti-naturelle, sinon une vocation contre-nature».[169] Se *la coscienza è fatta per prendere coscienza,*[170] ciò significa che per sua stessa costituzione è portata spontaneamente a congiungersi col proprio sé; l'amore, quindi, il cuore della morale, è visto come una sopra-natura, anzi un'anti-natura perché si pone in relazione contrastiva con la naturalità egocentrica, ma non è nemmeno uno sforzo, difatti necessita di una libera predisposizione all'apertura all'Altro, perché «l'amore non nasce su ordinazione, ma spontaneamente; bisogna averne voglia, e non ci sono ricette per forzarlo; ma

[166] Cfr., V. Jankélévitch, *Traité des vertus* II (tomo 2), cit., pp. 264 – 265.
[167] Ivi, p. 265.
[168] *Ibidem*. Sulla distinzione tra amore e egoismo si cfr., Ivi p. 188.
[169] Ivi, p. 287.
[170] Cfr., *Traité II (tome 2)*, p. 206.

è anche tale il suo umore bizzarro che esso sopravvive alla coscienza di essere assurdo e infondato».[171]

Nel discorso jankélévitchiano sembra evidente che – considerato dal punto di vista della coscienza che vuole sviluppare se stessa – amare non ci è congeniale, ma non è nemmeno una fatica, coincide piuttosto con una specie di rilassamento, un defaticamento dell'iperbolica coscienza *pe(n)sante*, e per questo il suo equilibrio non può che essere precario, così come avviene nell'intuizione; difatti la postura che assume la coscienza nell'atto intuitivo metafisico è la stessa dell'amore:[172] la purezza dell'intenzione è quella dell'amore.

Dopo aver preso in considerazione l'amore dal punto di vista del movimento coscienziale, per comprendere ora la paradossologia amorosa, occorre analizzare nello specifico le caratteristiche che fanno dell'amore un'esperienza contraddittoria.

[171] *Trattato delle virtù*, cit., p. 191

[172] «L'amour, sous ce rapport, ressemble à l'intuition qui va et vient comme une acrobate de la transcendance à l'immanence, du dehors au dedans e du connaître à l'être, et qui capte en voltige, par éclairs et par bribes, quelques messages instantanés». *Traité des vertus* II (tome 2), pp. 284 – 285. Approfondirò il nesso tra amore e intuizione nelle conclusioni della tesi.

3.2.1. «Parce que c'était lui»[173]

«Si l'on me presse de dire pourquoi je l'aimais,
je sens que cela ne peut s'exprimer qu'en répondant :
Parce que c'était lui,
parce que c'était moi.»
(M. de Montaigne, *Essais*, livre 1, chapitre 28).

«Tu sei la ragione per cui io esisto. Tu sei tutte le mie ragioni»
(Dal film *A beautiful mind*)

«Se non si ama tutto non si ama niente»
(J. P. Sartre, *Il diavolo e il buon Dio*, III, 10, 2)

Un paragrafo del *Traité des vertus*, centrale per la trattazione amorosa, dedicato in particolare all'*ordo amoris*, reca il titolo «Parce que c'était lui»[174] di diretta ascendenza montaigneiana. Pare evidente che l'amore che ci presenta Jankélévitch è un *amore anipotetico,*[175] un *amore oblativo* – direi – cioè assolutamente *disinteressato* e *incondizionato*: se non c'è la complicazione della ragione, non c'è nemmeno una ragione che direzioni l'agire virtuosamente amoroso. È scontato che il filosofo non si riferisca al tipo di amore rivolto al proprio sé, all'*amor (del) proprio*: è questo, infatti, quello che si identifica come *l'amore impuro* per eccellenza, l'amore cioè che è macchiato, inquinato dalla coscienza, e che si presenta come una degenerazione dell'amore puro. Nel momento esatto in cui l'amore innocente è sporcato con un minimo retropensiero, un compiacimento impercettibile del compiuto gesto d'amore, compare l'amor proprio:

> Come in quei microscopi ultrasensibili in cui l'immagine si confonde subito alla minima pressione della mano, l'amore, *ancora* puro, ossia

[173] Ivi, p. 207.
[174] Questo paragrafo, insieme al successivo (Ivi, pp. 207 e segg), è contenuto nella traduzione a cura di F. Alberoni (*Trattato delle virtù*, cit., pp. 179 e segg).
[175] *Traité* II (tomo 2), p. 281. «*Anipotetico* : dal greco ἀνυπόθετος, 'non condizionato', 'incondizionato'». (*Il non-so-che e il quasi-niente*, cit., p. 438).

> '*inesistente'*, situato al di là dell'essere, si intorbida alla minima tangenza, per un millesimo di millimetro e per un milionesimo di secondo, per un movimento impalpabile e fuggitivo del nostro umore; una dose infinitesimale di interesse personale, l'affioramento di un remoto secondo fine potrebbero bastare a far avvizzire e a intorbidare questa purezza.[176]

Mi sembra importante però chiedersi a questo punto perché Jankélévitch valuti l'amore puro come *inesistente* e perché esso è propriamente *al di là dell'essere*: le due cose, nella teoresi jankélévitchiana, si collegano per il fatto che il filosofo considera (tenendo sempre presente la distinzione tra *quid* e *quod*) *l'esistenza in generale* come «le fait de l'être et le fait de l'essence elle-même»,[177] al di là quindi dell'esistenza concreta, considerata dal punto di vista empirico, e così pure l'*essere in generale.* A mio avviso il filosofo fa riferimento qui al fatto che l'amore sia *in-ex-istente* nel senso che è ciò che nel dominio empirico permette alla coscienza di sublimare se stessa – e non a caso l'amore è definito, nel testo dedicato alla concezione metafisica (ovverosia *Philosophie première*), come «le point de tangence de l'âme avec l'absolu».[178] Tuttavia se, nel movimento amoroso, la coscienza non riesce a sorvolare la *quiddità circostanziale* (la sostanza) e a giungere alla *quoddità meta-fisica* (all'essenza), il movimento stesso ne risulta inquinato: ricercare la ragione del gesto d'amore è già intaccarne la fondamentale innocenza – «Toute l'essence de l'amour est d'aimer!».[179]

Per non ricadere nella circolarità auto-ponentesi della coscienza, la soggettività non deve direzionarsi verso il proprio Ego o l'amore si trasformerebbe in vuoto ego(centr)ismo: l'amore ha bisogno di un Tu a cui rivolgersi, un Tu che è *l'accusativo intenzionale*, e per questo è sempre transitivo, in quanto non può prescindere dalla presenza dell'Altro, che incarna il mistero del *quod*[180] – «un amore che non ama nessuno, un amore che s'inebria e si esalta al suono delle

---

[176] V. Jankélévitch, *Il paradosso della morale*, cit., p. 208.
[177] *Philosophie première*, cit., p. 78.
[178] Ivi, p. 244.
[179] *Traité des vertus* II (tome 2), cit., p. 309.
[180] *Trattato delle virtù*, cit., p. 179.

proprie parole, quest'amore è una semplice figura retorica».[181] *L'amore cerca il suo Altro,* nel senso che necessita del soggetto-oggetto dell'affezione sentimentale, e tuttavia l'Altro non è propriamente la ragione dell'amore perché *l'amore comincia senza ragione.*[182]

La motivazione addotta da Montaigne per spiegare l'origine dell'amore è esemplificativa del discorso jankélévitchiano:

> Perché è colui che è… Perché sei tu! Ecco in verità una bella ragione! Ora, è appunto l'assenza di ragione che è qui la ragione. L'"irritante" ragione! Tale ragione non è piuttosto un'insensatezza? La "ragione" infatti annuncia di solito una causa distinta dal sentimento che adduce, e proprio in questo il *perché* è esplicativo e sintetico. […] Amare qualcuno "perché è lui", è amarlo perché lo si ama, il che non è più ragionare, né interpretare, né concatenare un *ergo* a un *autem,* ma segnare il passo; in una tautologia la conclusione ripete il fatto puro, ingiustificabile, indeducibile che la frase principale ha enunciato: nella "tautegoria" amorosa, il perché rimanda al perché interrogativo e si risponde con la domanda. L'amore di qualcuno è causa sui; poiché non ha una vera causa, si direbbe altresì che si gonfia da solo per una sorta di diallelo o di causalità circolare.[183]

Le celebri frasi di Montaigne, che toccano così profondamente Jankélévitch,[184] lo fanno ragionare sull'improponibilità di un approccio intellettualistico al territorio amoroso. La problematica che si sta delineando in queste righe è strettamente dipendente dalla dinamicità della coscienza: se la coscienza razionale sfuma nell'istante d'amore, essendo l'amore puro sostanzialmente innocente, è naturale che non ci sia *una ragione,* che non ci sia logica che tenga quando si parla di amore. Se non si è in condizione di metter*si* in questione (perché farlo significa essere già in uno stadio avanzato dal punto di vista della coscienza), non è possibile dare una risposta al "perché" dell'amore, non si è in grado di dare motivazioni al

[181] Ivi, p. 187.
[182] Ivi, p. 186 – 187.
[183] Ivi, pp. 185 – 186.
[184] Ivi, p. 186.

fatto di amare che non sia semplicemente l'atto d'amare stesso: le ragioni non ci sono che retrospettivamente – «L'amore comincia senza ragione, ma le ragioni gli "vengono dopo"» –[185] quando la coscienza *ri-flette* su di sé e cerca i motivi della sua, in apparenza, assurda scelta. «Noi ci cercavamo prima di esserci visti…» –[186] sostiene Jankélévitch, facendo l'eco a Montaigne –: l'amore precede la coscienza del proprio oggetto d'amore, è unione simpatetica di anime senza il predominio dell'una sull'altra.

Si potrebbe replicare al filosofo che un amore senza "cognizione", o meglio un amore senza motivazione, si riduce *all'amore dell'amore*, ma a questo egli risponderebbe senz'altro riconducendo, ancora una volta, la pratica d'amore alla necessità di dirigersi verso un Altro soggetto:[187] «non è l'amore che è amato, ma è la seconda persona; l'amante fa tutto quel che fa non per amore dell'amore, ma per amore dell'amato».[188]

Tuttavia *nessuno vuole amare senza ragione,*[189] la cattiva coscienza protesta contro l'innocenza in cerca di una causa, e così arriva a creare la sua motivazione, a *rap-presentarsela* (ovvero a presentificare l'oggetto d'amore dinnanzi al tribunale della propria coscienza); perché il desiderio sia *plausibile* è necessario che abbia una forma, che si *con-figuri*. La ragione mette in atto quel processo di *cristallizzazione* che serve ad afferrare il *phantasma* dell'amato, a concretizzarlo, a riempire una *silhouette, en chair et en os,* ad abbellirla con dei dettagli per lui significanti, ma per l'amore assolutamente insignificanti: tutta questa procedura intellettuale nasce dal bisogno di giustificare il proprio amore, ma porta

---

[185] Ivi, p. 187

[186] Ivi, p. 186.

[187] Jankélévitch vuole comunque salvare la concretezza dell'ipseità individuale e allo stesso tempo l'essenza metafisica dell'amore: «Se il nostro amore mirasse non all'essenza unica e inestimabile e impagabile dell'amato, ma agli epiteti, alle modalità oggettivali, alle maniere d'essere pellicolari di questo amato, il nostro amore non sarebbe altro che stima, e l'"amato" di un tal "amore" sarebbe facilmente sostituibile; se l'amato fosse amato per altro che se stesso, e per esempio per le qualità della sua intelligenza, per qualcosa di concettuale e di formale, la sua scomparsa sarebbe agevolmente compensata: giacché ogni cosa astratta è intercambiabile con ogni cosa astratta. In questa moltitudine di esemplari qualunque, chiunque altro andrebbe bene!» (Ivi, p. 196).

[188] *Ibidem*.

[189] Ivi, p. 188.

inevitabilmente ad una trasfigurazione del sentimento che, nella traduzione *plastico-immaginifica*, risulta tradito.[190]

Jankélévitch ritiene che l'imperativo d'amore sia *categorico*,[191] - e per questo è possibile considerarlo come il pilastro della morale jankélévitchiana – quindi privo di motivazione, fondamentalmente alogico, e che sia necessaria una specie di – non totale cecità, piuttosto – *miopia d'amore*, affinché l'amore puro possa essere degno di chiamarsi tale. Il *disinteresse* è la cifra costitutiva della purezza amorosa e si basa sul rifiuto della *prosopolessia*,[192] cioè dell'attenzione verso l'effimera circostanzialità che concerne l'Altro.

L'amore è *absolutus*, cioè letteralmente distaccato da tutto: bisogna «amare l'uomo senza *quatenus*», il che «vuol dire amare *tout court* e in modo assoluto, amare e basta».[193] Il minimo interesse, infatti, frena la totalità dello slancio sentimentale e così accade che nel momento in cui l'amante prende coscienza di un impercettibile particolare del proprio amato o, addirittura, si rende conto della sua natura contingente, della sua essenziale caducità, l'amore si è già sporcato perché si è introdotto un limite, ma anche perché nella sua innocenza si è infiltrata la compiacenza: l'amore non è più "per sempre" ma ha una data di scadenza.[194]

Jankélévitch ci sta qui dicendo che nel momento esatto in cui l'amato ha cognizione del proprio amore smette automaticamente di amare, e il suo amore si

---

[190] «Indubbiamente basterebbe dire: *amo*… Ma la verbosa e ciarliera cattiva coscienza si crede obbligata a sommergere il monosillabo in una marea di ragionamenti, di spiegazioni e di perifrasi: così gli amanti di Terenzio spiegano perché le loro desiderate sono così desiderabili. È l'inesauribile malafede dell'amore che inventa per le necessità della causa queste motivazioni retrospettive: gli innamorati, infatti, non sono mai a corto di argomenti in materia! L'ebbrezza è così ben più grande della bottiglia, e questo spiega perché l'amore è letteralmente una poesia, ποίησις, e una creazione di miti: l'amore è 'poetico' esattamente come la forza è laboratorio d'ideale, di diritto e di normatività; la dialettica abbellente della fede che cambia le obbiezioni stesse in argomenti, costituisce anche tutta la genialità dell'amore, ed è noto con quale acutezza Stendhal ha descritto, sotto il nome di cristallizzazione, questo lavorio immaginativo e giustificante: mentre l'amata è già amata, amata perché è amata, amata senza ragione, amata di un amore immotivato, ingiustificato e forse immeritato, noi la onriamo di tutte le perfezioni suscettibili i giustificare tale amore». (Ivi, pp. 188-189).

[191] *Il paradosso della morale*, cit., p. 57.

[192] Ivi, pp. 56 e segg.

[193] Ivi, p. 65.

[194] Cfr., *Trattato delle virtù*, cit., p. 187.

tramuta in una sterile e ridicola commedia.[195] Comunque la si consideri, la coscienza non è che *l'interferenza* in ambito amoroso, è l'elemento di disturbo. Difatti l'amore è incompatibile con la coscienza ed è anzi più forte di – e sopravvive a – questa, non dipendendo dalla sua esistenza:[196] si capisce ora meglio per quale ragione l'amore risulta essere fondamentalmente *in-comprensibile* (cioè, alla lettera, *non compreso* nel dominio della coscienza).[197]

Il primo dei principi che fanno dell'amore una contraddizione *risolta* e *vissuta*[198] – risolta proprio perché è vissuta, e pure soggetta alla dinamicità del divenire – direziona il sentimento verso un'assoluta totalità: l'amore non è solo coincidenza con l'oblio di sé (quindi con la mancanza di coscienza del proprio sé)[199] ma è anche la scelta dell'Altro nella sua totalità e interezza, senza remore, senza riserve.[200] In questo senso è da intendersi la concezione jankélévitchiana secondo cui l'amore sarebbe una *buona coscienza*, difatti si ama *sine ulla exceptione*,[201] «non come una coscienza infelice e timida che non osa andare fino in fondo a niente e che l'eccesso terrifica»:[202] la buona coscienza è qui da intendersi come l'estrema obbiettività della *ratio*, cioè come una coscienza che «osa essere se stessa unicamente, interamente, assolutamente», a discapito dell'Altro.[203] Chi ama, lo fa «"con tutta l'anima"»,[204] attraverso un'opera di *con-versione* radicale di sé che corrisponde ad un'*inversione* direzionale da parte della coscienza.[205]

---

[195] Ivi, p. 204. «Che direste di un amato che, andando a un appuntamento, decidesse in anticipo di non aspettare in nessun caso più di una mezz'ora? Direste che questo 'innamorato' cerca dei pretesti per rompere e delle scuse per sottrarsi». (*Ibidem*).
[196] Ivi, p. 191.
[197] *Ibidem*.
[198] Ivi, p. 180.
[199] Ivi, p. 190.
[200] «L'amante, come l'artista, elegge la persona intera, e prendendo tutto in blocco, qualità e difetti compresi, con i difetti che costituiscono delle qualità per cristallizzazione immaginativa». (Ivi, p. 202).
[201] Ivi, p. 203.
[202] *Ibidem*.
[203] *Ibidem*.
[204] *Il paradosso della morale*, cit., p. 73.
[205] *Ibidem*.

3.2.2. Mourir d'amour pour lui[206]

L'amore di cui parla Jankélévitch non si configura come un sentimento flebile, ma si presenta piuttosto come una vera e propria passione amorosa in cui vengono messi in campo anima e corpo, smisuratamente – d'altronde se ci fosse *economia* in amore così come nell'innocenza non ci sarebbero né amore né innocenza perché l'economia richiede una *coscienza economa*, nel senso di *vigile*, in grado di soppesare –,[207] fino all'estremo limite della condizione di esseri finiti e caduchi: «*vivere per l'altro fino al punto di morire d'amore per lui*».[208] Dopo il principio dell'assenza di motivazioni quando si ama qualcuno,[209] è questo il secondo principio che fa dell'amore un vero e proprio paradosso:

> Vivere-per-te *allude esplicitamente*, in modo indiretto, alla possibilità della morte. Ma vivere-per-te-fino-a-morirne, il secondo paradosso, *evoca esplicitamente* il sacrificio mortale e la propria morte. È un impegno che ci impegna, teoricamente, fino all'assoluto. Questo secondo paradosso mette in gioco il grado d'amore. È evidente che vivere fino a morirne non avrebbe senso se il vivente fosse imperituro per la sua costituzione ontologica, se esso fosse a priori incapace di morire (il che è assurdo) e, conseguentemente, condannato all'immortalità obbligatoria: egli vivrebbe allora per i suoi fratelli

[206] Cfr., *Traité des vertus* II (tome 2), cit., p. 235. Una canzone di Charles Aznavour reca il titolo *Mourir d'aimer*, ma non è questo il caso: Jankélévitch, infatti, sottolinea che il sacrificio della "propria" vita (che è paradigmaticamente il sacrificio del *proprium*) non è per l'amore, genericamente inteso, ma per l'amore verso una persona, *quella* persona, in particolare, per *amore dell'Altro*.

[207] Cfr., *Traité des vertus* II, (tome 2), pp. 76 – 77. «*Hactenus*! Diciamo parlando di linguaggio di una coscienza economizzatrice delle sue risorse e delle sue forze. Fin qui, ma non oltre! Ecco la decisione arbitraria del saggio e del prudente gestore del dovere chiuso. *Hactenus* appartiene in effetti al vocabolario delle società commerciali e dei commercianti avvezzi a mercanteggiare». (*Ibidem*).

[208] *Trattato delle virtù*, cit., p. 203. A proposito del disequilibrio totale tra Io e Tu, e della bilancia spostata a favore dell'Altro, si veda J. Hansel, *Jankélévitch. Une philosophie du 'charme'*, cit., pp. 98 e segg.

[209] «Enunciando il primo paradosso (vivere per l'altro, ma senza morirne), dicemmo che la paradossia di questo paradosso consiste nell'esclusione di ogni "per questo", di ogni causalità o motivazione.» (*Il paradosso della morale*, cit., p. 68).

> senza sforzo, senza merito e senza rischi […]. Le parole "sacrificio", "eroismo", "coraggio", "virtù", non avrebbero dunque più senso…[210]

Perché l'amore possa dirsi assoluto è necessario che l'uomo sia disposto a tutto, anche a cedere ciò che ha di più prezioso: la propria vita. Nella formula jankélévitchiana non si vive per l'Altro "fino alla morte" ma "fino a morirne": mi sembra utile indicare qui una differenza che è sottile ma abissale, difatti nel primo caso la morte – che è in funzione sostantivale – è esclusa dal circolo d'amore e anzi il "fino a" indica esattamente la morte come il limite invalicabile dell'amore, ne traccia, per così dire il confine; quando si ama, invece, si ignora sia l'avverbio *quatenus* (nel senso di "giacché" o "dal momento che", in quanto introduce la motivazione, la cui assenza nella scelta dell'amato è alla base del primo paradosso) che l'avverbio *hactenus* «che significa: fin qui, ma non oltre; fino a questo punto, ma non più lontano»;[211] proprio per questo motivo nel secondo caso la morte – che è in funzione verbale, inteso come "atto di morire" – è inclusa, e anzi è parte integrante dello slancio amoroso.

La morte è l'indice della totalità del sentimento d'amore: se non c'è rischio non c'è amore, e così se l'uomo fosse immortale non ci sarebbe né l'uno né l'altro. Ma il paradosso dell'amore è dato dal fatto che per quanto l'uomo sia un essere finito, il suo amore è infinito perché il movimento intenzionale è fondamentalmente puro,[212] esclude insomma la coscienza della morte come limite invalicabile: chi ama non pensa al fatto che morirà, non ha cognizione della sua finitezza, e il suo amore è salvo. L'importante è fare *come se* la morte non dovesse mai sopraggiungere, è necessario sospendere la cognizione della propria mortalità per far sì che l'amore si possa definire infinito – in fondo «l'amore utilizza innocentemente questa ambiguità e la semi-indeterminatezza che ne deriva».[213]

---

[210] Ivi, p. 66.
[211] Ivi, p. 69.,
[212] Ivi, p. 71.
[213] Ivi, p. 79.

Tuttavia l'aporia tra amore e morte si ripresenta qui con le stesse modalità con cui è presente tra coscienza e morte – non a caso Jankélévitch lo descrive nei termini di un *paradosso della neutralizzazione reciproca*:[214] l'una cerca di inglobare l'altra ed entrambe si riconcorrono a vicenda, ma la morte ha sempre l'ultima parola – «il pensiero ha ragione *contro* la morte giacché ne ha coscienza, ma la morte ha ragione *del* pensiero, perché annienta l'*essere pensante*».[215] Jankélévitch è chiaro in questo: «L'amore e la morte tirano ognuno dalla sua parte la nostra carne squarciata e palpitante».[216] E per quanto l'uomo ami, il suo amore non riuscirà mai a strapparlo dalla morte, non potrà renderlo immune da essa: l'onnipotenza dell'amore, in questo campo, non è che metaforica.[217]

Se però si era detto che la morte è necessaria all'amore, è d'obbligo anche che l'amato sia vivo per poter amare – questo paradosso si complica ulteriormente: «Innanzitutto, esistere: *è il minimo*!».[218]

L'amore ha bisogno non solo di un Tu a cui riferirsi ma anche di un Io, di «un soggetto logico-grammaticale al nominativo».[219] Per comprendere questa dinamica tra essere e amore, Jankélévitch semplicizza la molteplicità di stadi tra l'uno e l'altro polo individuando tre modalità: la prima è quella del *corpo senza testa e senza anima*[220] cioè dell'egoità più acuta, dell'*essere-senza-amore*; nella lettura che ne fa il filosofo, l'ego è il *trampolino di lancio* dell'amore perché è proprio il peso dell'iperbolico egocentrismo che, complice anche la cattiva coscienza che scalpita nell'intimità, la coscienza morale latente e preesistente (che diventa dolorosa per l'ancoraggio al corpo, principio naturale di contraddizione antropologica),[221] *dà il la* all'amore, lo rende possibile. Il secondo caso è quello,

---

[214] Ivi, p. 102.
[215] Ivi, p. 67.
[216] Ivi, p. 79.
[217] *Ibidem*.
[218] Ivi, p. 150, (trad. mia).
[219] *Ibidem*.
[220] Ivi, p. 152.
[221] «Ma inversamente, questa coscienza virtuale non potrebb'essere diventata dolorosamente attuale senza quel piccolo pezzo di spazio che si chiama corpo e in cui essa trova il suo punto di attacco e di dissonante contraddizione». (*Ibidem*).

all'estremità opposta, dell'*amore-senza-essere*, di un amore estatico, immacolato, mistico, che però diventa così trasparente da perdere, insieme alla consistenza, anche l'esistenza: la pericolosità dell'assenza di essere comporta un'estroversione totale nell'Altro e allo stesso tempo un'indeterminatezza circa il proprio essere dovuta all'annullamento di sé a favore del soggetto amato, ma «l'amante puro, muore di purezza, e la sua stessa purezza lo rende incapace di amare».[222]

L'ultimo momento è piuttosto un *movimento*, continuo, costante, difficile da realizzare, che però reca in sé tutta la concretezza della concezione jankélévitchiana dell'amore, un amore che non nasce puro ma lo diventa, dialetticamente, attraverso conflitti, sacrifici, epurazioni: essere e amore non sono in opposizione contrastiva ma hanno bisogno di un equilibrio che non è dato, in termini posologici, dalla giusta quantità dell'uno e dell'altro, ma da un'operazione sincronica e poietica di essere e amore; il soggetto si lascia plasmare dall'amore, accetta che l'amore riempia il proprio essere: «L'essere, noi diciamo, non è qualcuno. E quanto all'ego, esso è a mala pena qualcuno; ma sarà qualcuno quando anche lui amerà qualcuno».[223] Essere e amore, quindi, sono in contraddizione solo se si pretende di stabilire una priorità tra i due termini, quando in realtà essi sono *coessenziali*; difatti per il filosofo l'essere *preesiste* all'amore, ma l'amore *previene* l'essere:[224] entrambi sono *primi* ma mentre l'essere è *primo perché antico*[225] nel senso che è antecedente *crono-logicamente* all'amore, quest'ultimo è descritto nei termini di un *evento* (cioè di qualcosa che «interviene, avviene o sopravviene, accorre»), e in questo senso è *fondativo dell'essere*, è sempre nascente, sul *punto di essere*;[226] si potrebbe dire che mentre l'essere è primo in quanto *primario*, l'amore è primo perché *primigenio e prioritario*.[227]

---

[222] Ivi, pp. 152 – 153. «Assolutamente separato dalla prima persona, l'amore sarebbe un amore in pena, un amore nel vuoto». (Ivi, p. 152).
[223] Ivi, p. 153.
[224] Ivi, p. 155.
[225] *Ibidem*.
[226] *Ibidem*.
[227] In verità per quanto si ammetta una sostanziale sfumatura della primarietà che pertiene all'essere e all'amore, Jankélévitch sostiene che «a dispetto di ogni logica, si precedono, se mi è concesso dirlo, reciprocamente, si comprende come l'alternativa non sia rigorosa, come essi possano a volte stingere l'uno

Chiaramente tra i due estremi descritti (*essere-senza-amore* e *amore-senza-essere*) non c'è un'unica posizione di equilibrio bensì una molteplice varietà di amore impuro con vari tipi di mescolanza.[228] Tuttavia, rispetto all'analisi sulla tematica della coscienza, questo discorso di Jankélévitch è interessante perché ci fa immediatamente ragionare sulla qualità dell'innocenza d'amore: il genere d'amore che ci presenta il filosofo ha a che fare piuttosto con un'innocenza non originaria, infantile, ma un'innocenza *come quella* infantile, un'innocenza "ulteriore", conquistata, grazie all'amore,[229] un rinnovamento del proprio sé corrotto dal gonfiarsi della coscienza su se stessa. D'altra parte l'amore, la virtù per eccellenza, è precario come tutte le altre virtù,[230] proprio a causa di quel confine sottilissimo tra innocenza e coscienza. La tipologia di amore auspicata da Jankélévitch è piuttosto un *movimento intenzionale*, uno slancio emotivo, che non annulla totalmente il proprio sé, è una specie di abnegazione in cui l'Io ha una valenza, e la mantiene, a patto di non compiacersi della sua posizione: «non per questo è vero che la tua vita valga in ogni caso più della mia: è vero soltanto che farei meglio a non saperlo».[231] Nel rapporto d'amore, l'Io non è meno importante del Tu, ma nel momento esatto in cui l'Io prende coscienza della propria *postura nominale* può facilmente giungere a credere che essa sia superiore a quella di un Altro, è insomma in grado di rivendicare i propri diritti considerandoli prioritari:[232] si comprende, con quest'asserzione jankélévitchiana, che non è tanto il grado minimo coscienziale ad essere un problema per – e a mettere in pericolo la –

sull'altro; lungo dal giocare a nascondino, essi si associano spesso in complessi instabili e sospetti; a volte sono in ragione inversa, a volte, paradossalmente, in ragione diretta l'uno dell'altro; e poiché l'ambivalenza dura all'infinito, si respingono e si attirano contemporaneamente, l'essere e l'amore si fuggono e si ritraggono a gara l'un l'altro, in una specie di appassionato rilancio». (Ivi, p. 157).

[228] Ivi, p. 208.

[229] Si approfondirà questa questione (cioè quella di *un'innocenza ulteriore*) nelle conclusioni della tesi.

[230] Ivi, p. 162.

[231] Ivi, p. 209.

[232] Ivi, pp. 183 e segg. Dal pudore che la minima piega del mentale si passa facilmente alla rivendicazione di sé e dei propri diritti: «Alla fin fine lo statuto dei miei diritti e della mia dignità non è fondato né sull'evidenza né sull'inevidenza: è piuttosto avviluppato nell'ambivalenza e nell'ambiguità; è essenzialmente sconcertante. Attutita dalla sordina del pudore, la rivendicazione rivendica sottovoce, si fa timida, evasiva e a volte quasi confidenziale: nella penombra, l'evidenza diventa sfumata e l'insolente certezza, privata della sua sicurezza dogmatica, appare ambigua e nebbiosa.» (Ivi, p. 200).

purezza del sentimento amoroso, quanto piuttosto la *cognizione* del proprio amore, che coincide di necessità con la cognizione del proprio sé, quindi con un *eccesso* di coscienza. Difatti «il prezioso, inestimabile movimento dell'intenzione, non appena prende coscienza di sé, diventa schema inerte e moneta falsa».[233]

Il filosofo era ben consapevole del fatto che la morale non è un insieme di precetti astratti che, se seguiti, sono in grado di rendere l'uomo un essere assolutamente puro, perché l'esistenza è sempre una mescolanza di cui a maggior ragione la morale deve tenere conto.

3.2.3 Gli ostacoli dell'amore

Compresi i paradossi dell'amore, e compreso anche che la coscienza, genericamente intesa, boicotta la purezza d'amore, occorre ora entrare nel vivo della questione per indagare il modo in cui, nello specifico, la coscienza funge da ostacolo al sentimento. In un paragrafo de *Il paradosso della morale* Jankélévitch esplicita gli ostacoli dell'amore; «il primo è naturalmente l'istinto sordido e la bestialità, l'*autos* e la sua animalesca *filautia*; affinché l'essere umano si trasformi in persona umana e in soggetto del dovere, egli deve innanzitutto svuotarsi della sua egoità sostanziale»:[234] è chiaro che il primo ostacolo sia l'istinto naturale della coscienza che la porta a coincidere col proprio sé, di conseguenza si rivela necessaria un'operazione di svuotamento dello psichico, che implica una deposizione dell'Io – «Che divenga una specie di nulla sotto lo sguardo dell'altro!».[235] Questa operazione preliminare è utile in quanto «la seconda persona, quella dell'interlocutore (il tu), diventa pneumaticamente la prima»,[236] ciò significa che l'Altro «mi sloggia dalla mia egoità e prende il mio posto»[237]:

[233] Ivi, p. 197.
[234] Ivi, p. 191.
[235] *Ibidem*.
[236] Ivi, p. 193.
[237] *Ibidem*.

questo non implica che il Tu si impossessi dell'Io, ma che il Tu diventi *la mia nuova prima persona*,[238] nel senso che la felicità dell'Altro e la sua esistenza diventino, con un atto di rovesciamento rivoluzionario, care all'amato tanto da considerarle proprie.[239] Evidentemente il *vacillamento della coscienza* risulta essere prioritario,[240] ma ad esso si deve aggiungere anche un'*intenzione transitiva*;[241] difatti l'amore implica *un'interpenetrazione dell'influsso efferente e dell'influsso afferente,*[242] poiché si configura non solo come un movimento di estraniamento (direzionato altrove rispetto al proprio sé, nello specifico verso un Altro) ma anche (anzi proprio per questo) come la mediazione stessa con l'Altro, il tramite per l'alterità. «L'amore: ciò vuol dire a un tempo *qualcuno da amare* e *qualcuno per amare*».[243] Questo sentimento si oppone, invece, al movimento di *introversione*, *retroversione* e *perversione* della coscienza di sé che svia il soggetto dalla *vocazione* amorosa.[244]

Il secondo ostacolo è *l'altruismo professionale*:[245] l'uomo che si dedica alla filantropia e che ne fa abitudine, che si compiace delle proprie buone azioni, perde

---

[238] *Ibidem*.

[239] In questo senso è da intendersi l'espressione jankélévitchiana: «l'amante è un io che ha il suo io fuori di sé» cioè «non si mette al posto dell'altro per metodo e transfert introiettivo continuo, rappresentandosi espressamente la situazione dell'amato, ma è di primo acchito e immediatamente a tale posto, e soffre o si rallegra con l'amato, senza laboriosa strategia, senza aver bisogno di ripensare sempre a sé né di ripassare tutto attraverso sé: egli è a questo posto una volta per tutte fin dall'inizio». (*Trattato delle virtù*, cit. pp. 194 – 195).

[240] *Il paradosso della morale*, cit., p. 167.

[241] *Ibidem*.

[242] *Ibidem.* In un saggio dedicato all'Amore (*De l'amour*, 1974, ora in «Premières et Dernières pages», cit., pp. 246-255.), Jankélévitch tratteggia magistralmente il movimento di *efferenza* tipico dell'esperienza amorosa. Si tratta, nello specifico, di un testo posto come prefazione a una monografia di Louis Sala-Moulins dedicata a *La Philosophie de l'amour dans l'oeuvre de Raymond Lulle* (La Haye-Mouton, Paris 1974). Nella filosofia di Raymond Lulle, Jankélévitch ritrova non solo l'intuizione bergsoniana e il tema del "puro amore" di Fénelon, ma anche il paradosso d'amore e il legame che esso intesse con la filosofia. Mi sembra utile ricordare qui questo saggio perché vi sono esplicitati molti dei temi tipici jankélévitchiani: «Ramon Lulle tient fermement à l'intentionnalité de l'amour […]. Bergson, très lullien en cela, décrit ce jeu dialectique de flux et reflux dans l'intuition, dans l'intellection et dans l'introspection continuellement renvoyées de l'avoir ou savoir sans être, à l'être sans avoir ni savoir, de la clairvoyance sans amour à la coïncidence aveugle, et réciproquement». (*De l'amour*, cit., pp. 249 e segg.).

[243] *Il paradosso della morale*, cit., p. 167.

[244] Ivi, p. 201. Jankélévitch parla di amore nei termini di una *vocazione* proprio per sottolineare l'opposizione *all'istintualità* egocentrica.

[245] Ivi, p. 191.

lo slancio originario dell'amore, la sua costitutiva innocenza; in questo caso la coscienza ha il tempo di riformarsi: il vero amore è un *quasi-nulla* e non dura che un attimo, infatti la successione cronologica e la riflessione di coscienza sono le due dimensioni del compiacimento –[246] «il puro amore è tale soltanto per la durata di un istante, ossia al di fuori di ogni durata: un istante prima, esso era ancora impuro; un secondo dopo sarà già di nuovo impuro».[247]

L'immagine utilizzata da Jankélévitch per descrivere lo slancio amoroso dell'amante in relazione al divenire temporale mi sembra molto pregnante: «L'amante appassionato, situato nel cuore di quell'eterno presente *il cui centro è dappertutto e la circonferenza in nessun luogo,* aspetterebbe piuttosto, se fosse necessario, fino alla fine del mondo, e, se potesse, anche al di là della fine dei tempi».[248] Amare significa quindi riuscire a situarsi, dal punto di vista dello psichico, in una dimensione astorica e atemporale e ciò è possibile solo se ci si libera dalla *zavorra della coscienza* che, essendo cumulativa, si situa, invece, nell'intervallo temporale – d'altronde l'amante non ha nemmeno cognizione del tempo che scorre, «non guarda l'orologio […], non conta né i centimetri né i minuti».[249]

Il terzo ostacolo è «il movimento di retroversione scrupolosa dell'uomo»:[250] l'Io che inizia a costituirsi, preferisce ignorare l'Altro e decide di continuare il suo egoico movimento di ri-gonfiamento del proprio sé; la differenza tra quest'ultimo ostacolo e il primo, a livello coscienziale, è evidente: mentre nel primo caso si tratta di una coincidenza istintiva e naturale, fisiologica, in quest'ultimo caso l'egocentrismo si tramuta in egoismo, e il sé non si ripiega con spontaneità su stesso in maniera riflessiva ma il ripiegamento avviene in maniera volontaria,

---

[246] Cfr., *Le pardon,* Aubier-Montaigne, Paris, 1967; tr. it. di Liana Aurigemma, *Il perdono,* IPL, Milano, 1969, p. 170.
[247] *Il paradosso della morale,* cit., p. 102.
[248] Ivi, p. 74.
[249] *Ibidem*.
[250] Ivi, p. 102.

quindi *morbosamente*,[251] si crea insomma il circolo vizioso e iperbolico tipico della decadenza della coscienza.

È palese come tutti gli ostacoli della coscienza si riducano in realtà al *detestabile Io*[252] o, per la precisione, non tanto all'Io in quanto soggetto (amante) quanto piuttosto al desiderio innato di fare dell'Io oggetto del proprio "sguardo mentale": d'altra parte l'uomo è gravato da una *tara originaria* che è l'alternativa tra la felicità e la conoscenza.[253] Nella lettura jankélévitchiana, la coscienza ha in sé un'ambiguità perché è intesa, dal filosofo, al tempo stesso *lucida* e *generatrice di opacità*:[254] la coscienza da una parte fa vedere *chiaramente*, nel senso che permette di vedere la realtà con distacco e obiettività, ma dall'altra è l'elemento che rende l'innocenza, che è alla base di ogni sentimento puro, *precaria, fragile, instabile.*[255]

Mi sembra utile a questo punto, per riassumere il rapporto che la coscienza instaura col proprio oggetto misconoscibile (che sia l'amore – come in questo specifico caso – o anche Dio, la musica, la morte e il tempo) riprendere l'interpretazione che Jankélévitch dà, in vari luoghi testuali, di due miti (e cioè quello di Eros e Psiche, e di Orfeo ed Euridice) e di una bella immagine che si ritrova nell'intervista di Béatrice Berlowitz.

> Anche Eros scompare non appena Psiche, o la nostra coscienza, la nostra coscienza innamorata dell'amore stesso, pretende di conoscere il nome di questo amore divino: «Ho la sfortuna di non sapere chi amo!». La favola di Psiche, così sovente meditata da un secolo che cercò nella semplicità del non-so-che un contrappeso alla propria supercoscienza, si congiunge con la parabola di Animus e Anima; racconta l'innocenza tentata dalla curiosità; […]. Al primo, indiscreto

[251] Ivi, p. 192.
[252] Ivi, p. 200. «L'io è detestabile. Nascondete questo io che non tollero di vedere. Indubbiamente l'io non è fatto per vedere se stesso. Ma alla fine…tutti questi scrupoli per un monosillabo? Tutti questi scrupoli e tormenti della malafede?» (*Ibidem*). *Questo detestabile Io* è anche il titolo di un capitolo di *Da qualche parte nell'incompiuto,* (Einaudi, Torino 2012, pp. 5 e segg.).
[253] Cfr., *Il paradosso della morale*, cit., p. 201.
[254] *Ibidem*.
[255] *Ibidem*.

> sguardo di Psiche, l'ineffabile Chronos si dissolve ancor più rapidamente dell'ineffabile Eros.[256]

Il mito di Eros e Psiche è per Jankélévitch il paradigma dell'ineffabilità (e inafferrabilità) dell'amore: Psiche (la coscienza) è condannata ad amare senza poter vedere il volto del proprio amato alla luce (della ragione), senza "possederlo", pena la sua irrimediabile perdita. Difatti Psiche, innocente, dapprima accetta di abbandonarsi all'amore senza riserve, *incondizionatamente*, è totalmente coinvolta nel suo sentimento il quale, proprio per questo, si mostra in tutta la sua purezza e veemenza; Psiche *è* il suo amore, non c'è scarto, non c'è confine. Tuttavia quando viene insediata dalla curiosità – d'altronde le voci delle sorelle non sono che la rappresentazione esteriore delle sue voci interiori –, inizia a mettere in discussione il suo rapporto con Eros, a creare una distanza, a farsi furba, scaltra, pensa ad un *escamotage*, vuole cogliere l'Altro di sorpresa, nella notte, illuminarlo con una lampada per poterlo guardare negli occhi. Ma Eros la precede e fugge insieme al tempo: d'altra parte il desiderio di possesso[257] che dirige lo sguardo è già al di là del sentimento d'amore. Il contesto letterario in cui il filosofo introduce (perlomeno nel caso succitato) la favola apuleiana è proprio la trattazione dell'istante infinitesimale, che è la particella elementare fuggevole di cui è fatto il divenire. Tuttavia, a mio avviso, l'intento di Jankélévitch qui non è tanto concentrarsi sulla temporalità ma sull'amore che è legato alla temporalità nella misura in cui lo è la coscienza stessa, la quale proprio nel tempo tende a realizzare se stessa, coincidendo col sé e correndo così il rischio dell'autocompiacimento sotteso all'amore di sé: il narcisismo prende qui il sopravvento sull'amore.

A mio avviso è molto interessante il riferimento alla parabola di Animus e Anima di Claudel, in cui è Anima a fare la parte di Eros e Animus quella di

---

[256] V. Jankélévitch, *Il non-so-che e il quasi-niente*, cit., p. 65.
[257] Cfr., *Traité des vertus II (tome 2)*, cit., pp. 280 – 281.

Psiche:[258] Claudel in questo racconto significativo narra esattamente il momento in cui Animus ha smesso di guardare, rapito, la sua cara Anima, e ha deciso invece di rivelare la sua natura vanitosa, vanagloriosa, presuntuosa. Non è un caso che l'ignorante e sciocco (l'*innocente*), tra i due, sia proprio Anima, che non parla e invece custodisce in sé il più grande dei segreti, mentre Animus è colui che ha letto molti libri, quello istruito, è il borghese per eccellenza (perché – direbbe Jankélévitch – si adagia sul divenire, ed è il professionista che non affronta la vita con il giusto spirito di avventura, che non è insomma l'eterno dilettante). Accade un giorno, all'improvviso, che Animus, tornato a casa, sente Anima cantare una canzone che lui, che tutto aveva letto, non aveva però mai udito prima, qualcosa che, nonostante i suoi studi approfonditi, non conosceva: è lo scacco della ragione dinnanzi al *non-so-che* che non potrà mai lucidamente comprendere. Animus cerca con astuzia di cogliere di sorpresa Anima mentre sta cantando ma appena la guarda, lei si blocca, come Eros scappa via al primo sguardo di Psiche: si tratta della condanna della coscienza ad avere sempre una supercoscienza che la ingloba, una coscienza di coscienza, o un pensiero di pensiero, con l'impossibilità conseguente di non riuscire a cogliere l'essenziale senza il rischio di smarrirlo per sempre, e l'essenziale, in questo caso, è l'amore – come si è dimostrato dall'analisi di *Philosophie première* anche l'annullamento di un pensiero è esso stesso la formulazione di un pensiero.

Il mito di Orfeo ed Euridice dà a Jankélévitch la possibilità di ragionare su altre caratteristiche dell'amore:

---

[258] Jankélévitch non lo dice apertamente ma è molto probabile, a giudicare anche dalla terminologia utilizzata dal filosofo, che la parabola di Animus e Anima sia il racconto di Paul Claudel (*Parabola d'Animus e d'Anima, per far comprendere certe poesie di Arthur Rimbaud,* in *Positions et propositions, I*, Gallimard, Paris 1928, p. 551); per il testo, e un'interessante lettura, si rimanda a Fra Anselmo M. Tommasini, *Animus e Anima*, in «Rivista di Filosofia Neo-scolastica», Anno XXXII, fasc. 1, pp. 86-100. https://www.google.it/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwiliJyN1InuAhWCQkEAHVC4BckQFjACegQIBBAC&url=http%3A%2F%2Fwww.v-ivanov.it%2Fwp-content%2Fuploads%2F2011%2F01%2Ftommasini_animus_e_anima_rivista_di_filosofia_neo_scolastica_1940.pdf&usg=AOvVaw1Xa4CNY0SECQLl_26CF9GL

> Orfeo perde Euridice perché non gli basta immaginare la sua presenza tremante; questo sapere derisorio non gli basta e allora si volta, l'imprudente, per assicurarsi della sua felicità e verificarne la presenza. E perché Orfeo non doveva guardare Euridice? Perché, prendendo coscienza di questo dono gratuito, diventava un proprietario che gode del suo avere compiacendosene e vivendo di rendita rispetto all'impalpabile… Trasformava l'amata in oggetto prezioso. Lo stesso accade per quella opportunità così fragile che cammina dietro di noi; non bisogna guardarla né soprattutto interrogarla, né farcela confermare. Non rivolgiamole domande, altrimenti farà ritorno agli Inferi, da Plutone, nell'Ade da dove è venuta. Che la nostalgia ci basti![259]

Anche in questo caso, come nel mito di Eros e Psyche, c'è una fatale perdita, conseguenza di uno sguardo nefasto – che è poi l'occhio indiscreto della coscienza razionale – (quello di Psyche su Eros e di Orfeo su Euridice): guardare implica "oggettivare la presenza", estrarla dal flusso dinamico della vita, reificarla, crearne un dagherrotipo mentale. Orfeo che non *si fida* e non *si affida* alla gratuità dell'amore, all'intangibile non-so-che, si gira indietro (come la coscienza agisce retrospettivamente) perché non accetta che Euridice, in realtà, è sempre avanti a lui ed è indietro solo se tenta di afferrarla – in questo senso è da intendersi l'amore (e il non-so-che) come sempre *altrove*, come *e-vento*, perché appartiene sempre al futuro e, come il futuro, è impossibile farne oggetto di sapere. L'oscillazione tra *coscienza* e *fuori coscienza* corrisponde in fondo, a livello sentimentale, all'altalena tra *amore rapace* e *amore puro*, il primo è antropofago perché ha uno scopo – «divora l'amato per farne il proprio alimento»[260] mentre il secondo è condivisione, apertura verso l'Altro, al di là di ogni personale tornaconto, al di là di ogni ragione – d'altronde «l'amore non ha la pretesa di essere coerente».[261]

---

[259] V. Jankélévitch, *Da qualche parte nell'incompiuto*, cit. p. 215. Cfr. anche *La cattiva coscienza*, cit., p. 228: «Psyche non perde, forse, la sua felicità, per aver guardato il volto di Eros?».
[260] *Da qualche parte nell'incompiuto*, cit., p. 106.
[261] Ivi, p. 107.

È proprio a causa della coscienza che l'uomo sembra destinato ad un gioco acrobatico tra *sapere senza essere* ed *essere senza sapere*.[262] Jankélévitch ce lo spiega con un'altra immagine contenuta nell'intervista tenuta dall'allieva Berlowitz:

> Per conoscere intuitivamente la fiamma occorrerebbe non solo veder danzare la piccola lingua di fuoco, ma sposarne dal di dentro il calore: aggiungere all'immagine la sensazione esistenziale della bruciatura. La farfalla non può che avvicinarsi quanto più è possibile alla fiamma, sfiorare il suo calore bruciante e giocare alla lettera col fuoco – ma se, avida di conoscerla ancor meglio, giunge a penetrare imprudentemente nella fiamma stessa, cosa ne resterà se non un pizzico di ceneri?[263]

Come l'uomo, la farfalla deve rassegnarsi a guardare la fiamma da lontano se non vuole incenerirsi; la coscienza è sempre in differita rispetto all'esperienza, o al sentimento, perché quando tenta di sfiorarla non può che dissolversi. E così l'uomo deve sopportare l'idea che l'amore, quello vero, può solo *viverlo* – la sua fragilità è quella della coscienza –, che di esso non può avere, *a posteriori*, che un sapere incompleto e insufficiente, e, durante, un *sapere non saputo*. D'altra parte è proprio l'amore che, come *innocenza rinnovata*,[264] riabilita la coscienza rompendo il cerchio pericoloso tra sé e sé, e rimanendo eccedente rispetto a qualsiasi categorizzazione psichica. La condizione umana è alla ricerca costante di un equilibrio, mai raggiungibile, tra la *priorità* dell'innocenza e l'*a priori* della coscienza, entrambe modalità "prevenienti" che si superano a vicenda.[265] «La

[262] Ivi, p. 16.
[263] Ivi, pp. 15 – 16.
[264] Con l'amore siamo nello stadio dell'*innocenza ulteriore*: «L'innocence ultérieure est plus grande que l'innocence citérieure, car entre celle-ci et celle-là tout le possible a été confirmé. Les traits qui caractérisaient la première innocence en ont pris une coloration méritoire plus émouvante. Cette insouciance qui a passé au feu de l'épreuve, cette humilité que la victoire n'a pas démentie, ce sérieux qui ne s'est pas dénaturé en tragique durant le passage par le feu de la douleur et de la tentation corrigent le portrait de l'innocence juvénile par les retouches d'une maturité plus belle encore. […] L'innocence est amour parce qu'elle est simplicité ; et pour ces deux raisons, elle accède au mystère. La simplicité est bien le chef de l'innocence». (M. Barthélemy, *'Traité des vertus'*, cit., p. 433).
[265] *Il paradosso della morale*, cit., p. 202.

coscienza è tutta riflessione; ma è anche affettazione nascente sempre pronta a sdoppiarsi, a rimirarsi e ad ammirarsi in uno specchio, ad ascoltarsi, insomma sempre occupatissima a far la bella»;[266] e proprio quando sembra essere tornati all'innocente punto di partenza (per quanto questa innocenza non possa mai essere come quella originaria dell'infanzia) l'Io si *as-trae* dal pieno coinvolgimento amoroso, e la coscienza «anziché guardare dritto davanti a sé l'oggetto della sua mira intenzionale, sbircia di lato la propria immagine, e con la coda dell'occhio si osserva mentre recita la commedia della sua vita. Anche questo è coscienza!».[267] Forse l'unica soluzione sarebbe *ridiventare bambini*,[268] accettare di *dis-perdersi* nell'amore per ritrovarsi, pur convivendo con la minaccia, sempre incombente, della repentina deformazione di sé, del *per-vertimento* dell'innocente sentimento ad opera del pensiero: «Dunque, non pensateci, e soprattutto…zitti! non ne parlate!».[269]

[266] *Ibidem*.
[267] *Ibidem*.
[268] *Ibidem*.
[269] *Ibidem*.

Conclusioni

Un piccolo giardino di verità[1]

Per possedere qualcosa o qualcuno,
occorre non abbandonarglisi,
non perderci dietro la testa,
restargli insomma superiore.
Ma è legge della vita che si gode solamente
ciò in cui ci si abbandona.
(Cesare Pavese, *Il mestiere di vivere*, 16 novembre 1937)

Dans le temps qui lie ciel et terre se cache le plus beau des mystères
Penses-y quand tu t'endors, l'amour est plus fort que la mort
(François Hardy, *Tant de belles choses*)

Con l'amore si chiude il cerchio della coscienza. Ma è davvero possibile parlare di coscienza in termini di *circolarità*? Il movimento coscienziale può intendersi in senso *uroborico*? È proprio Jankélévitch a sciogliere questo dubbio:

> en sorte qu'à l'image du cercle il faudrait sans doute substituer celle de la spirale, qui tourne en avançant, et qui associe l'ignorante innocence à la docte innocence n'est ni circulaire ni cyclique, il est littéralement une médiation. Le dénouement nous ramène au principe, mais à un principe enrichi, épuré, archangélisé […]. Schelling appelle *Erinnerung* ce processus circulaire en vertu duquel la fin renvoie au commencement. Dans son langage théosophique Swedenborg nous parlait déjà de cette « Erinnerung » quand il décrivait le

[1] Cfr., V. Jankélévitch, *Da qualche parte nell'incompiuto*, cit., p. 57.

passage de l'innocence enfantine, qui est innocence externe, à l'innocence angélique ou céleste, qui est innocence interne, c'est-à-dire Sagesse.[2]

L'intento di riproporre questo brano estrapolato dal *Traité* di Jankélévitch risponde a due esigenze: anzitutto quella di fare chiarezza sulla *silhouette* della coscienza che vien fuori dall'analisi dei testi jankélévitchiani ma anche quella (parallela) di rilevare come, sia possibile applicare quella stessa immagine all'evoluzione della teoria delineata dal filosofo a proposito dell'ambito dello psichico. Per la prima questione, la lettura di quelle righe non lascia margini di errore interpretativo: il filosofo sostituisce alla forma *circolare* quella a *spirale*.[3]

---

[2] *Id.*, *Traité des vertus III*, cit., pp. 375 – 376. L'*Erinnerung* è proprio la cifra dell'Odissea schellinghiana: «Lo svolgimento, infatti, porta al principio, ma al principio trasfigurato, perché gli opposti sono riconciliati. Schelling chiama 'Erinnerung' questo processo, per cui il terzo momento è reminiscenza del primo e per cui l'inizio non diventa chiaro che alla fine». (F. Pittau, *II volere umano nel pensiero di Vladimir Jankélévitch*, cit., p. 155).

[3] Nell'intervista fatta dalla Berlowitz, Jankélévitch ritorna sull'immagine della spirale (segno, questo, di una perfetta coerenza nella speculazione filosofica jankélévitchiana), ma questa volta a proposito del tempo (e non è un caso, visto che la coscienza è strettamente legata al divenire temporale): «Girate, girate, cari cavallini di legno… Tutto ciò che gira è invito alla gaiezza e alla danza. Gli uomini provano una soddisfazione profonda nel ritornare incessantemente al loro punto di potenza: è una fonte inesauribile di divertimento. Il movimento circolare è infatti uno schema ludico. Il girotondo, il *kolo* jugoslavo sono movimenti sul posto che rinchiudono la mobilità nell'immobilità. È un gioco. Io supero, ma solo in apparenza, l'irreversibilità del tempo; mi muovo e tuttavia resto sul posto; resto sul posto, ma nel tempo continuo a divenire e a invecchiare poiché i giri si succedono. Il primo giro influenza invisibilmente il secondo: e se è vero che i giri si ripetono "identicamente", ogni giro, in una certa misura, risente dei precedenti. Il girotondo è divertente forse perché è l'immobilità della rotazione disegna segretamente una spirale… La temporalità rende completamente relativa l'opposizione del movimento rettilineo e di quello rotatorio: la spirale è un progresso che tira per le lunghe; anziché avanzare in linea retta, per la strada più corta, avanza pigramente, descrivendo orbite e spirali.» (*Da qualche parte nell'incompiuto*, cit., pp. 97 – 98). Francesco Corsini attribuisce a ragione, quest'immagine a spire non solo alla vita in generale ma anche all'intera filosofia jankélévitchiana che ha «l'allure d'una voyage» e che «n'arrive jamais au bout», percorsa da parte a parte da una sottile nostalgia delle cose perdute: «La nostalgie est alors le désir d'accomplir ce voyage 'érotique' (au sens de l'Éros du *Banquet*) dans la perspective de se réaliser : chercher ce qu'on a déjà trouvé, désirer ce que nous possédons déjà, devenir ce que l'on est […]. Il faillait que la conscience entreprenne ce chemin, qu'elle abandonne l'innocence enfantine pour partir vers l'experience […]. La béatitude incociente devait éprouver l'ivresse de la liberté, l'enrichissement de la connaissance ; le péché et la faute étaient nécessaires afin que la conscience ait une vraie valeur». (F. Corsini, *Mémoire et nostalgie*, cit., pp. 181 – 182). Stessa interpretazione della filosofia di Jankélévitch – che mi sembra molto sensata e in linea con la mia lettura della coscienza – è offerta anche da I. De Montmollin «D'un point de vue éthique, la philosophie du je-ne-sais-quoi est animée d'un dynamisme caractéristique, qui signifie: 'Deviens ce que tue est'. Elle n'est pas sans rapperel l'esprit de Kierkegaard et de Nietzsche qui, par-delà leurs divergences

A ben vedere nella dialettica della coscienza, per il carattere fondamentalmente irreversibile del divenire, è impossibile che conclusione e inizio coincidano: l'Ulisse tornato a Itaca non è più l'Ulisse che ha intrapreso il viaggio, così come l'adulto non sarà mai più il bambino che è stato (una *coscienza adulta* è per forza di cose una *coscienza adulterata*) – da qui il carattere nostalgico dell'intera Odissea della coscienza.[4] Per la seconda questione, invece, il rimando a Schelling (senza dubbio non un caso isolato nei testi jankélévitchiani) è una dimostrazione evidente di quanto la teoria della coscienza *spiraliforme* in Jankélévitch non sia una riproposizione – *tel quel* – di quella schellinghiana, ma rappresenti piuttosto

---

doctrinales, étaient déjà, chacun à sa façon, en quête d'une *authenticité existentielle*». (I. De Montmollin, *La philosophie de Vladimir Jankélévitch*, cit., p. 193).

[4] Mi permetto qui di aprire una parentesi (a mio avviso doverosa) a proposito dell'Odissea della coscienza: è chiaro che l'idea di una coscienza "peregrina" sia di derivazione schellinghiana, e tuttavia un'altra coordinata entra in questo tema e cioè quella propria del pensiero ebraico al quale Jankélévitch, per nascita – i genitori, infatti, sono ebrei russi immigrati in Francia – e per libera inclinazione filosofica, pure appartiene. Per ciò che concerne, nello specifico della presente tesi, la tematica della coscienza, ci tengo a sottolineare che Jankélévitch dedica un testo alla *coscienza ebraica* (*Sources*, Paris, Editions du Seuil, 1984; tr. it. parziale di Daniel Vogelmann, *La coscienza ebraica*, Firenze, Giuntina, 1995) in cui è possibile ritrovare molti degli assunti teorici che animano la riflessione jankélévitchiana sulla coscienza – per come è descritta, la *coscienza ebraica* è il paradigma della coscienza umana – d'altra parte è Jankélévitch stesso a dirlo: «La lacerazione ebraica, in questo, è una forma privilegiata della lacerazione umana in generale» (ivi, p. 36). Il primo tra questi è il dinamismo coscienziale, il movimento che è «la maniera di esistere di una coscienza che porta in se stessa degli elementi contradditori, il modo di essere di un uomo che è straniero e indigno, che vuole a un tempo assomigliare e 'dissomigliare'» (ivi, p. 28); in secondo luogo il peregrinare «che si oppone alla tendenza all'insediamento [e che] fu sempre considerato come uno dei tratti fondamentali di Israele» (*ibidem*); poi la nostalgia «della condizione residenziale» [e il fatto che è] «condannato all'eterna migrazione» (ivi, p. 29); questa coscienza «che niente di stabilito può appagare» (*ibidem*) è quella dell'ebreo (ma anche del filosofo) «che è altrove, ha gli occhi rivolti verso altre cose, si interessa a cose diverse da quelle a cui si interessa l'ambiente che lo circonda» (ivi, p. 30), è una coscienza «squartata, lacerata» e pure «energicamente scossa da questa discordanza fra due verità che, entrambe, rivendicano il loro diritto, esigono di essere riconosciute, ma che, singolarmente, sono insufficienti, incomplete, e si rimandano l'una all'altra» perché la «peculiarità dell'ebreo non è mai stata quella di cercare la soluzione nella sintesi conciliatrice: lasciamo questo compito a Hegel e ai suoi amici» (ivi, p. 34) – come non leggere qui una chiara eco della filosofia positiva schellinghiana! –. L'unica soluzione a questa lacerazione è il tempo: «L'uomo non sarebbe forse in generale il pellegrino del tempo? […] Il tempo, in questo, è la stessa via, *οδός*» (ivi, pp. 39 - 41). Altri temi come la tentazione nelle sue varie forme (ivi, pp. 67 e segg.), l'*Heimat* lontana e desiderata che, come il non-so-che, è «dappertutto e da nessuna parte» (ivi, p. 30), e l'amore inteso nel senso di una «nostalgia dell'unità perduta» (ivi, p. 114) mi sembra siano fondamentali per comprendere quanto l'Odissea della coscienza jankélévitchiana debba moltissimo al pensiero ebraico (a proposito dei temi ebraici nel pensiero di Jankélévitch si veda anche E. Fubini, *Temi musicali e temi ebraici nel pensiero di Vladimir Jankélévitch*, in «aut aut», 1995 n. 270, pp. 125-134; poi in *In dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 205-216).

una sua personalissima riscrittura: ogni "ritorno" testuale alle riflessioni di Schelling, a proposito della coscienza, produce quindi sempre un certo scarto teoretico rispetto *all'origine/originale*.

Ho finora parlato di *teoria della coscienza* ma è chiaro che in Jankélévitch non si tratta tanto di una *teoresi* o *dottrina del coscienziale*, o, peggio ancora, di una *scienza della coscienza* dalla connotazione universalistica che tiene conto (com'è il caso di Schelling) dello sviluppo lineare della Coscienza *astratta* ed *estratta* dalle umane contingenze. Dietro l'*affascinante* (e a tratti *fascinosa*) speculazione filosofica jankélévitchiana è presente – non così latente come si possa pensare – un'attenzione *metodica* e *metodologica* alla coscienza intesa non in senso assolutistico-trascendente ma in senso morale-antropologico. La coscienza umana è considerata non come *oggetto* o *dato (biologico)* ma, a partire dal suo movimento dialettico di auto-superamento del proprio sé, come *divenire continuo*, come una *tendenza-tentazione a farsi coscienza*.

Ritengo ora opportuno puntualizzare, con Jankélévitch, i mo(vi)menti della coscienza staccandoli dal flusso dinamico dello psichico, le *con-figurazioni* più che le *figure* (e per questo motivo mi permetto di includere il filosofo all'interno dell'articolato campo fenomenologico, e in particolare di quello hegeliano più che husserliano)[5] attraverso una lettura comparata di alcuni brani tratti da *Il puro e l'impuro* e dal *Traité des vertus*.

---

[5] In effetti alcuni esegeti jankélévitchiani hanno attribuito carattere fenomenologico alla filosofia di Jankélévitch (si pensi – solo per citare qualche esempio – al testo di C. Migliaccio, *L'odissea musicale nella filosofia di Vladimir Jankélévitch* (CUEM, Milano 2000) che sottopone ad analisi la musicologia jankélévitchiana attribuendole carattere fenomenologico; a quello di R. Villa, *V. Jankélévitch*, (in «Belfagor», vol. 41 n. 2, pp. 161-174, Casa Editrice Leo S. Olschki, 31 marzo 1986); e al testo di F. Pittau, *Il volere umano nel pensiero di Vladimir Jankélévitch*, (Libreria editrice dell'Università Gregoriana, Roma 1972), nel quale Pittau, che pure riconosce la difficoltà di attribuire alla speculazione jankélévitchiana carattere fenomenologico, opta alla fine per una fenomenologia in senso esistenziale; si veda in particolare p. 186). A proposito della coscienza, a ben vedere anche Laura Boella vi applica carattere fenomenologico: «Jankélévitch imposta il problema della sincerità mettendo in gioco le sue analisi della vita della coscienza, quella fenomenologia che inizia dalla "cattiva" coscienza e arriva alla "buona" coscienza solo dopo un'odissea che dovrebbe ricomporre le parti di una coscienza lacerata tra il suo carattere menzognero e la sua innocenza, tra l'infelicità, ipocrisia e travestimento della sua riflessività e la purezza della spontaneità e inconsapevolezza». (L. Boella, *Morale in atto. Virtù, cattiva coscienza, purezza della vita morale nella*

Il volume III del *Traité des vertus*, dal titolo *L'innocence et la méchanceté*, presenta, nella parte finale, a mo' di *résumé*, *les quatre moments de l'odyssée morale*, tra i due poli de l'*innocence-en-deça* e l'*innocence-au-delà*,[6] poli, a ben vedere, che risultano i cinque gradi (o meglio *piani* – perché così vengono definiti) della coscienza indicati ne *Il puro e l'impuro*.[7]

La differenza numerologica dei livelli delineati da Jankélévitch deriva dal fatto che il proposito di scrittura dei testi presi in esami è sostanzialmente diverso perché mentre nel primo caso (quello del *Traité*) si tratta di una specie di *compendio* delle virtù dal punto di vista morale – di quella morale che però nella filosofia jankélévitchiana rimane sempre slegata da ogni sterile precettistica[8] e concerne piuttosto «l'uomo nella sua essenzialità e totalità, l'uomo in quanto uomo; puramente e semplicemente» –,[9] nel secondo caso il filosofo ha voluto invece compiere una disamina innovativa a proposito dei concetti di *puro* e *impuro* svincolandoli dall'orizzonte metafisico e ancorandoli invece alla costitutiva impurità umana.

Analizzo di seguito le tappe della coscienza morale indicate nel *Traité*:

«1. *l'innocenza citeriore*, o l'incoscienza infantile di prima della tentazione: non dubita di niente, la gioiosa spensieratezza, e non si accorge di poter essere

---

riflessione di Vladimir Jankélévitch, cit., 85). Addirittura Philonenko nella sua monografia jankélévitchiana parla di *fenomenologia della coscienza* (A. Philonenko, *Un système de l'éthique concrète*, cit., p. 123).

[6] Cfr., *Traité III*, cit, pp. 293 e segg. Nella traduzione italiana di Alberoni (cit.) da me utilizzata si veda pp. 293 e segg.

[7] Cfr., *Il puro e l'impuro*, cit., p. 195. Una gradualità nel dominio dello psichico è pure definita da Jankélévitch nel testo *Il paradosso della morale* (cit., pp. 83 e segg.); tuttavia ho preferito qui non prendere in considerazione questa differenziazione degli *esponenti della coscienza* perché, a ben vedere, in questo caso il filosofo si limita semplicemente a riproporre, in una diversa formulazione teoretica, la specificità coscienziale caratterizzata dal trascendimento continuo di sé, dallo sdoppiamento, dal gigantismo dell'ego – «ogni coscienza trova sopra di sé un'altra supercoscienza che è a sua volta la coscienza della supercoscienza» (ivi, p. 84) –; Jankélévitch utilizza a tal proposito, proprio nel *Traité*, un'espressione simpatica chiaramente mutuata dalla favola di Fedro:« *le moi-grenouille* gonfle ridiculement sa médiocre part» (cfr., *Traité III*, op. cit., p. 395, corsivo mio).

[8] «Ma nella morale? Nella morale il cammino percorso è quasi subito perso di nuovo. Gli uomini si comportano rispetto alla vita morale come si comportano rispetto alla loro salute: aspettano il momento in cui il medico prende il suo blocchetto e fa una bella richiesta; oppure aspettano il risultato dell'analisi. Ora, quello che ha un senso nella vita dell'organismo non ne ha nessuno nella vita morale!» (*Da qualche parte nell'incompiuto*, cit., p. 55).

[9] Ivi, p. 53.

qualcosa»;[10] si tratta esattamente di quello «stadio disperato di un essere interamente immerso nella confusione»,[11] il grado, *ante coscientiam*, primitivo-primigenio dell'uomo che non ha ancora consapevolezza del proprio sé e di sé come individuo nel mondo.

«2. La mediocre *semicoscienza*, che si "ricrede", ossia scopre per riflessione su di sé che potrebbe essere qualcosa, ma subito rompe freneticamente l'equilibrio in favore dell'Io»:[12] è la primigenia intenzione impura che si inscrive nello psichico producendo una prima doppiezza, è lo stadio in cui l'innocente capisce di poter giocare con l'equivoco, di potersi servire, a proprio vantaggio, di menzogna e astuzia; si tratta però di un tipo di coscienza che se da un lato risulta essere trascendente rispetto al proprio sé, dall'altro si rivela anche immanente, ancora troppo invischiata nell'ego, furba ma non intelligente, opportunista ma non abbastanza saggia perché la sua verità sarà sempre e solo parziale (troppo legata al suo relativissimo punto di vista, al suo ego-centrismo), insomma; mediocre-mediana, *miope*, *rabberciata*, *striminzita*;[13]

«3. *l'estrema coscienza della saggezza* che è l'equilibrio dell'Io e degli Altri, l'equilibrio ritrovato tra due squilibri»:[14] è la *surcoscienza* della menzogna, la volontà (pura – almeno nelle premesse –) di sciogliere l'imbroglio, è il desiderio di prendere le distanze dalla propria doppiezza.[15] In questo caso l'Io rinuncia alla sua posizione di preminenza rispetto all'Altro e si pone esattamente allo stesso

[10] V. Jankélévitch, *Trattato delle virtù*, cit., p. 293, il corsivo è mio.
[11] *Il puro e l'impuro*, cit., p. 195.
[12] *Trattato delle virtù*, cit., p. 293.
[13] *Il puro e l'impuro*, cit., pp. 195 e segg.
[14] *Trattato delle virtù*, cit., p. 293.
[15] «Allo stesso modo la coscienza dolorosa di mentire, se è ingenua e sincera, senza affettazione né compiacimento, è già una specie di guarigione: è lo stesso dolore a costituire la salvezza! Chi si sa malvagio o mentitore non lo è più tanto, lo è già un po' di meno nella misura in cui lo sa, e lo confessa, e soprattutto ne ha vergogna». (*Il puro e l'impuro*, cit., p. 199).

livello, diventa *uno tra altri*,[16] agendo con quella saggezza (ironica),[17] che è «principio di modestia»,[18] ovvero *soppesando.*

A questo stadio, ne *Il puro e l'impuro*, Jankélévitch aggiunge altri due stadi che corrispondono ai due rovesciamenti della coscienza prima nel compiacimento di se stessa e poi in una nuova supercoscienza più sottile e più "innocente", sublimata, che tenta l'auto-smascheramento di sé.

È chiaro – come ho sottolineato prima – che questa *occasione testuale* è legata, in senso stretto, ad evidenziare il *crescendo dialettico*[19] della coscienza, a differenza invece del *Traité* in cui le *oscillazioni coscienziali* si configurano all'interno di un percorso (non predeterminato ma sempre *in fieri*) che è quello proprio dell'Odissea della coscienza (morale); e infatti in questo testo il *vortice coscienziale* va dal livello "equilibrato" in cui la coscienza riesce a stabilire la giusta distanza tra sé e le cose/gli Altri, ad un quarto e ultimo (ma non definitivamente ultimo) livello che è, tuttavia, sempre soggetto all'inquinamento rapido ad opera dell'Io che si arroga il – e si arrocca nel – diritto di una presunta indiscussa superiorità, facendo in modo che lo slancio innocente possa essere vittima del repentino e pericoloso sovvertimento nell'esatto opposto. Nello specifico questo quarto stadio è «[quello del]*l'innocenza ulteriore* [la quale] ristabilisce, ma in senso inverso, ossia a vantaggio dell'Altro, lo squilibrio compensato dal logos».[20] È, questo, il piano dell'amore, che comporta sempre una

---

[16] *Trattato delle virtù*, cit., p. 294.

[17] Il riferimento è ovviamente alla postura che assume la buona coscienza (ovvero l'ironica) (cfr., V. Jankélévitch, *L'ironia*, cit.).

[18] *Trattato delle virtù*, cit., p. 294. Gli stati della coscienza pur avendo (come sottolineato nel capitolo dedicato a Schelling) un'attinenza abbastanza evidente con l'Odissea schellinghiana, hanno anche un legame con la riflessione di Nikolaj Aleksandrovič Berdjaev (in particolare con il testo del 1931 *O naznačenii čeloveka*, cioè *La destinazione dell'uomo*) come osserva I. De Montmollin (Id., *La philosophie de Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 46 e segg.).

[19] *Il puro e l'impuro*, cit., p. 199.

[20] *Trattato delle virtù*, cit., p. 294. La Grimmer sintetizza così gli stadi della coscienza morale : « S'il ne s'agit, chez Jankélévitch, plus de l'histoire transcendante d'une conscience que nous pourrions désigner comme collective, mais d'un mouvement immanent à la conscience individuelle, on y retrouve cependant les mêmes moments cruciaux. Ainsi nous avons 1/l'innocence citérieure qui est inconscience (de soi) et insouciance, 2/ la (demi-) conscience individuelle sous ses diverses formes (conscience de soi, mauvaise conscience, conscience soucieuse, etc.) qui deviendra dans un deuxième temps conscience égoïste, 3/ la

sproporzione tra il proprio *io* a favore di un altro e diverso io. Il momento precedente a tale stadio è quello della saggezza, ma in questo la coscienza è *sapiente*, come precisa Jankélévitch, quando scrive: «certo, è lucida la saggezza, che tiene la bilancia uguale tra tutte le monadi e ridicolizza l'insaziabilità dell'ego, la sua inesauribile voracità, la sua ripugnante ghiottoneria; ma è superlucido l'amore che sceglie per il suo dialogo […] l'insostituibile semelfattività della seconda persona».[21]

---

conscience universelle qui est certes juste et équitable, mais par là même absolument impersonelle et 4/ l'innocence ultérieure qui est (sur-)conscience personelle.» (É. Grimmer, *De dieu à l'homme*, cit., p. 676). A proposito dell'innocenza ulteriore e della coscienza Silverio Zanobetti scrive : «L'innocenza ulteriore, al contrario di quella citeriore che è l'innocenza che si concepisce come ritorno in un paradiso perduto, è senza spazio, colta al livello dell'istante e della temporalità dinamica. La purezza in Jankélévitch non ha niente a che fare con il purismo morale di Kant; la purezza veramente pura è impura, cioè rivolta verso le circostanze concrete della realtà […]. L'innocenza è legata alla trasparenza: trasparente per gli altri e gli altri trasparenti per l'agente stesso. La coscienza non trasparente è specchio per gli altri, la sua opacità rinvia gli altri a se stessi; gli altri non diventano altro che specchi, superfici riflettenti in cui l'agente non ritrova che sé. Il tentativo etico è quello di trattenere l'innocenza nella coscienza per quanto possibile: la coscienza tra l'altro è stata la prima, e inevitabile, tentazione in cui è caduta l'innocenza». (Silverio Zanobetti, *Il ritmo della vita e il tempo della musica*, Clinamen, Firenze, 2016, p. 40). Tuttavia a mio avviso non si tratta qui tanto di *trattenere l'innocenza nella coscienza*: anzitutto perché quanto più si cerca di trattenerla tanto più l'innocenza sfugge ma anche perché innocenza e coscienza sono incompatibili *par excellence* perché appena *si forma* la coscienza, l'innocenza è già svanita. Tra l'altro nello stesso testo proprio Zanobetti ammette che «La coscienza in etica vive sempre nell'oscillazione, nella vibrazione tra innocenza e coscienza, tra intenzione senza calcolo e ripiegamento su stessa». (Ivi, p. 104). Di "innocenza conquistata" parla anche Laura Boella la quale scrive che è quella propria dell'adulto «dopo l'odissea morale, nella quale confluiscono la semplicità bergsoniana, la purezza del cuore di Fenelon, la povertà dello spirito dell'idiota dostoevskjiano. Si tratta di un'innocenza che ha la forza di sostenere la verità, cioè il paradosso della finitezza che rende precario e imperfetto ogni anelito morale». (L. Boella, *Morale in atto. Virtù, cattiva coscienza, purezza della vita morale nella riflessione di Vladimir Jankélévitch*, cit., p. 110). A riprova della, poi, del movimento identitario tra coscienza e filosofia (dato dal fatto che l'odissea della coscienza si "conclude" con l'innocenza ulteriore e l'iperbole metafisica con l'*intravisione* innocente) riprendo qui la parte finale di un saggio interessante scritto da quell'allievo di Jankélévitch, sempre riconoscente, che è Xavier Tillette, il quale, a ragione, parla di una *filosofia citeriore* (che è – potrei dire – la vera filosofia innocente, virginale, sempre nascente, jankélévitchiana) «qui se prive de l'amour de la rive ultérieure, éveille pourtant au monde invisible, un monde invisibile, une Kitiège e l'âme. Et certes pour entendre le son surnaturel des cloches il faudrait être Fevronia, la vierge pure, collant son oreille au sol sans que personne ne la voie. C'est donc *presque* impossible. Mais un philosophe s'adresse à nous, *comme s'il voyait l'invisible*. Une pensée qui vole aux antipodes et aux symptotes, qui scrute l'infinitésimal et l'« étincelle brévissime', nous initie au mystère de la ville non vue, jumelée avec la Jérusalem céleste». (X. Tillette, *Une Kitiège de l'âme*, ct., p. 73)

[21] *Trattato delle virtù*, cit., p. 295. Il percorso dell'Odissea morale delineato da Jankélévitch sembra assomigliare, nelle varie tappe, alle vicende del protagonista de *L'enfant et les sortilèges* di Ravel, opera lirica (con testo di Colette) molto cara a Jankélévitch, presente spesso nei suoi discorsi (si cfr., ad esempio, *Da qualche parte nell'incompiuto*, cit., p. 212). La prima piega che si inscrive nella coscienza

Credo sia pertinente qui l'allusione alla monade leibniziana (ma si badi che non è l'unico riferimento nei testi di Jankélévitch[22]), soprattutto alla luce delle riflessioni jankélévitchiane a proposito della fallibilità e vulnerabilità della nostra coscienza, la quale non può essere costantemente presente a se stessa, né può avere in atto, nella sua mente, insieme il suo passato, il suo presente e il suo futuro:[23]

> aucune conscience – specifica Jankélévitch – n'est intégralement et continuellement surconsciente : car on ne peut tout surveiller, ni tout le temps ; quelques instants de somnolence, de rêvasserie ou de relâchement, quelques plages d'inconscience et d'inattention temporaire, suspendant de loin en loin notre vigilance, suffisent à faire de la conscience la plus consciente une dupe toute désignée ; la menace perpétuelle de l'assoupissement expose sans cesse aux surprises cette faible conscience que guette la fatigue.[24]

A legare, insomma, la riflessione jankélévitchiana a quella leibniziana c'è l'assunto di una *coscienza che non è sempre cosciente.*[25] A questo, Jankélévitch aggiunge che l'uomo è *in generale* innocente in rapporto al suo destino e *relativamente* innocente in rapporto alla sua vita:[26] c'è quindi sempre un certo grado di innocenza, non fosse altro perché la coscienza è strettamente legata all'esperienza (difatti, aver coscienza lo si può solo di ciò di cui si fa esperienza).

---

dell'innocente bambino inizia con un «J'ai pas envie…» e attraverso varie peripezie si conclude con il coro degli animali che intona «Il est bon, l'Enfant, il est sage, bien sage, il est si sage, si bon» e il protagonista che, invece, tendendo le braccia verso la madre, intona il suo «Maman».
Per il libretto:
https://www.google.it/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwia64uPh6TvAhUFqxoKHWvVDrAQFjABegQIARAD&url=http%3A%2F%2Fwww.dicoseunpo.it%2FR_files%2FEnfant_sortileges.pdf&usg=AOvVaw1_VOtZ99cWhZYycUO38t3x
Per un'analisi dell'opera raveliana nella filosofia jankélévitchiana si rimanda a C. Migliaccio, *L'odissea musicale nella filosofia di Vladimir Jankélévitch*, cit.

[22] Si veda ad esempio un passo del *Traité* in cui Jankélévitch si rifà a Leibniz per spiegare la posizione della coscienza che è allo stesso tempo dentro e fuori di sé, parte di un'armonia prestabilita e tuttavia libera (cfr., *Traité III*, cit., p. 360).

[23] Ivi, p. 359.

[24] *Ibidem*.

[25] «notre conscience n'est pas toujours consciente à cent pour cent» (*Ibidem*).

[26] Ivi p. 358. A proposito della tematica dell'innocenza nella filosofia di Jankélévitch si rimanda allo studio di M.-J. Konigson-Montain, *L'innocence et la réflexion infinie*, in «Lignes» 1996/2, n. 28, pp. 106-118.

A ben vedere le fasi tratteggiate da Jankélévitch, nel suo tentativo di articolare il percorso della coscienza, si riducono ad un duplice elastico movimento di *allontanamento* e *approssimazione* al proprio sé, in un moto pendolare che oscilla tra *presenza* e *distanza* rispetto al 'punto' più intimo dell'interiorità: è esattamente quello che Pier Aldo Rovatti, utilizzando una pertinente immagine, chiama *altalena della coscienza*.[27] In più, occorre aggiungere che la situazione coscienziale si complica se si tiene conto del fatto che l'uomo è contemporaneamente *spettacolo* e *spettatore*, è capace insomma di essere–allo stesso tempo, al nominativo e all'accusativo, soggetto-oggetto della (sua stessa) attenzione: «je suis moi-même, et non pas en outre mais dans le même acte je suis l'ami émerveillé qui me regarde».[28]

L'intento di Jankélévitch è fare luce sulle *contra(ddi)zioni* della coscienza, vista come l'organo/ostacolo della pura intenzione,[29] lo strumento e l'impedimento dello slancio puro, privo di doppi fini: senza un minimo di coscienza non potrebbe esserci nemmeno intenzione; ma l'Io è sempre pronto a macchiare, della sua (pre)potenza, la purezza dell'intenzione. Occorre, però, precisare che il discorso jankélévitchiano non è mai volto a *demonizzare* la coscienza,[30] quanto piuttosto a evidenziare la natura *modulare* e *cadenzata* della coscienza, rilevando, nell'andamento ritmico dell'andante coscienziale, il quale non è per niente progressivo e lineare,[31] perché «la purezza esiste soltanto nelle brevissime distrazioni dell'innocenza e nelle fratture istantanee della coscienza»[32], delle precise scansioni.

---

[27] Pier Aldo Rovatti, *L'altalena della coscienza*, in «aut aut», 1987, 219, pp. 1-14

[28] V. Jankélévitch, *Traité III*, cit., p. 382.

[29] Ivi, p. 388.

[30] Difatti «il deteriorarsi dell'innocenza per abuso di coscienza è […] intrinseco all'esercizio stesso di questa coscienza senza cui l'uomo non sarebbe un uomo…»; si veda, *Da qualche parte nell'incompiuto*, cit., p. 56.

[31] «come potrebbe l'idea di progresso non essere in tutti i casi derisoria? In che modo il tirocinio potrebbe essere qualcosa d'altro da una buffonata? Se io mi scoprissi ogni mattina un po' più innocente, ogni mese un po' più puro, oggi più di ieri e molto meno di domani, non sarei molto semplicemente un pagliaccio?» (Ivi, p. 54).

[32] Ivi, p. 55.

Vorrei soffermarmi ora proprio sullo stadio *terminale* (ma non *finale*) di questa mappatura coscienziale, corrispondente a quello dell'amore puro, innocente; in tal modo si fa chiarezza anche sull'idea che Jankélévitch ha della filosofia, una filosofia che, a mio avviso, presenta tutte le caratteristiche per essere definita: *filosofia erotica*.

Nel paragrafo dedicato all'amore, ho osservato, infatti, che nella maggior parte dei testi jankélévitchiani, la *chiusa* del discorso fa sempre riferimento, più o meno esplicitamente, all'amore. L'*amore*, quindi, sta alla fine dei suoi testi, come pure alla fine dell'Odissea della coscienza: in quest'ultimo caso, però, esso viene 'rappresentato' come un ritorno all'innocenza perduta, un ritorno che (in linea con l'immagine del vortice) non coincide *tout court* con l'inizio, in quanto l'adulto innamorato, incurante del tempo che passa, al di là di ogni *ragione(volezza)*, agisce *più* che *pe(n)sare* – e quindi alla lettera "non pesa" (da ciò il carattere propriamente squilibrato dall'esperienza amorosa), agisce anzi *prima ancora di pensare*, tornando ad essere, insomma, *come* un bambino: «love is a babe», diceva Shakespeare,[33] (e Jankélévitch ci ricorda, che «Amour est en enfant de bohème qui n'a jamais connu de loi», [34]) un bimbo che guarda il mondo «avec des yeux toujours neufs», puerili, appunto,[35] riuscendo, così, a vivere, anche se solo per un istante, una «nouvelle enfance»[36]!

A partire dalle riflessioni jankélévitchiane è possibile allora stabilire delle precise concordanze tra filosofia (prima o *metafisica*) e amore, a partire anzitutto dal *disinteresse* che modula entrambe. L'amore puro, in effetti, è senza scopo alcuno, e anche la filosofia, pur connotata di solito come espressione di una raggiunta "maturità" della *ragione*, quando, in un 'vortice' scritturale (che è, a tutti gli effetti e sotto ogni riguardo, *la cifra* propria, stilistica e concettuale assieme,

---

[33] W. Shakespeare, *Sonetto 115*.
[34] *Traité II (2)*, cit., p. 221.
[35] *Traité III*, p. 426.
[36] *Ibidem*. Mi sembra opportuno qui ricordare il bel titolo, esplicativo dell'intera concezione morale (ed esistenziale) jankélévitchiana, che I. De Montmollin sceglie per il terzo capitolo della sua monografia su Jankélévitch e cioè *Une destination : l'enfance* (I. De Montmollin, *La philosophie de Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 193 e segg).

della 'scrittura' filosofica jankélévitchiana) *discorre* dei termini *primi e ultimi*, «non ci fa promesse, e d'altra parte, se anche ne facesse, non le manterrebbe», proprio perché, «se ci si colloca sul terreno delle finalità utilitaristiche, la filosofia non *serve* a niente… Ma non starebbe proprio in questo, paradossalmente, la sua ragion d'essere?».[37]

Le consonanze tra amore e filosofia non finiscono qua, si rivelano anzi anche a partire dalla postura che la coscienza assume in entrambe le esperienze, che è poi quella propriamente *intuitiva* (*intravisiva*):[38]

> «L'amour, sous ce rapport, ressemble à l'intuition qui va et vient comme une acrobate de la transcendance à l'immanence, du dehors au-dedans et du connaître à l'être et qui capte en voltige, par éclairs et par bribes, quelques messages instantanés».[39]

Lo statuto e l'*andamento* della filosofia è, come quello dell'amore, strutturalmente e alla radice *inquieto*, caratterizzato, cioè, da un lato, dall'instabilità e dalla precarietà,[40] dalla continua e instancabile ricerca di un

---

[37] *Da qualche parte nell'incompiuto*, cit., pp. 76 – 77. La filosofia insegna non volendo, col suo stesso procedere, d'altra parte si può forse dire che la filosofia di Jankélévitch, pur nel suo continuo procede negandosi, nel dire disdicendo, non ci abbia insegnato niente?! Vale la pena riprendere qui la bella, e a tratti poetica, conclusione del saggio che François George ha dedicato a Jankélévitch : «Alors qu'enseigne-t-il donc, ce professeur qui n'a pas fondé de système, qui n'a même pas pensé, l'étourdi, à offrir à l'humanité en détresse quelque principe souverain garantissant la philadelphie universelle, qui se contente de détailler notre grand instant, de commenter notre petite foi, de décrire avec quelle obstination désespérée nous nous attachons à ce pays sans importance qui est le nôtre, comme la nostalgique s'entête de nos Pas-de-Calais perdu ? Presque rien, c'est évident : que le secret de la vie et de la mort est bien gardé, que le mystère est ordinaire, que le fées sont d'exquises danseuses, que la dimanche soir les trains vont très vite, que quoi qu'on dise il est des modes qui ne passent pas sur terre, et que le cœur s'y portera toujours». (F. George, *La pensée en personne*, in «L'Arc», 75, 1979, pp. 13-22, p. 22).

[38] «Al limite, la conoscenza potrebbe accedere alla verità 'assoluta' solo nella strettoia del *brevissimo* del lampo intuitivo» (*Da qualche parte nell'incompiuto*, cit., p. 71).

[39] *Traité II (2)*, cit., p. 285. Ne *Il puro e l'impuro* Jankélévitch aggiunge anche: «l'Amore (…) è l'intuizione pura e semplice, l'intenzione per eccellenza, la sola intenzione pura» (*Il puro e l'impuro*, cit., p. 219).

[40] D'altra parte, come osserva anche Lisciani Petrini, è la filosofia jankélévitchiana ad essere attraversata da una profonda instabilità che è quella propria della vita, che è – aggiungerei – quella propria della coscienza: «l'intero quadrante che così si disegna è attraversato da un senso della precarietà, della fragilità del divenire e della realtà tutta, da un senso di dissolvenza delle cose, che getta su questa filosofia – pur dai tratti lussureggianti – più di un riverbero, se non luttuoso, almeno melanconico: nel senso di quella "melancholia" düreriana, che nasce appunto dalla "facies hippocratica" della vita stessa, da quella morte

possesso (quello dell'amato per l'amante e dell'oggetto di sapere per il filosofo) che non si riuscirà mai ad ottenere,[41] e da un altro lato, da un tentativo, a volte *disperato*, di mettersi tra parentesi, di circoscriversi, di chiarirsi. Ed è talmente vero, questo duplice statuto del *filosofare* e del suo 'supporto' *parlante*, se solo si pensa al fatto che l'uomo-che-parla è destinato al fallimento se cerca di racchiudere 'tutto' nel e in un sistema linguistico, nella e in una logica razionale, pretendendo insomma, *per fare un esempio pertinente*, di classificare, con il *logos* (discorso e ragione assieme), il suo sentimento amoroso, il quale, a ben vedere, poiché è sempre allo stato nascente, può solo, e forse *deve*, essere *vissuto*, pena la perdita della purezza originaria. L'essenza dell'amore, *nei fatti*, sta sempre nell'atto stesso di amare, così come la vera filosofia non sta *solamente* nel *dire* (e con molta probabilità, *sta* più nel *dis-dire*, se si segue la speculazione jankélévitchiana) ma nel *fare*, in un *certo fare*, meglio ancora, in *un fare* che, *in primis* e costantemente anche, *disfa e disdice*, ma senza presunzione e piuttosto *in totale meraviglia*, e dunque "a bocca aperta", o leggermente *dischiusa*, l'assetto dato: sia esso il proprio assetto esistenziale, o quello del *mondo-di-là-da me*.

Ed è proprio questo il vero *problema* della filosofia, pari questo *problematizzare* a quello di colui/colei che ha appena iniziato ad amare e già inizia ad interrogarsi, *non credendo ai suoi occhi e alle sue orecchie*, sulla natura del proprio slancio emotivo.

> Non ha ancora cominciato a filosofare – scrive Jankélévitch – che subito si domanda se esiste veramente, perché esiste e a che scopo. Infatti non è nemmeno sicura di esistere! Trascorre il suo tempo a tastarsi, a definirsi! In questo meravigliarsi di esistere, c'è già tutta la filosofia. […] La filosofia comincia da se stessa. Come l'amore. Cioè seduta stante e sul campo… Sì, la filosofia passa il suo tempo a cercarsi, ma questa ricerca iniziale è già

che la contiene in sé come il proprio buco nero, sul quale continuamente s'avvolge consumandosi». (E. Lisciani Petrini, *Charis. Saggio su Jankélévitch*, cit., p. 57).

[41] «L'amour est-il désir de possession ? Mais on ne va jamais jusqu'au bout de la possession, sous peine de la nier et de se contredire, puisque le comble du droit propriétaire serait de pouvoir détruire sa propre propriété». (*Traité II, tome 2*, cit., p. 279).

> filosofica! Anzi, è tutta la filosofia. In quello stesso momento in cui cerchiamo cos'è la filosofia, noi facciamo filosofia! La filosofia è già cominciata. Come il tempo, c'era già, occupata a definirsi![42]

Filosofia e amore condividono dunque (per la comune radice dell'innocenza che altro non è se non «la cime de l'âme»[43]) un genere di *sapere non con-saputo*, una verità di cui non si ha consapevolezza e che pure in qualche modo si possiede perché vi si coincide, un *non-so-che* (inteso, più che alla stregua di un *non sapere*, come un *sapere del non*), dicibile a questa maniera: «Profondeur superficielle et sans arrière-pensées, la transparente innocence sait quelque chose, mais elle ne sait pas *qu*'elle le sait : ce qu'elle sait est donc un *je-ne-sais-quoi*…».[44]

Si comprende bene, allora, alla luce di queste conclusioni teoriche, il significato della presenza, in molte delle opere jankélévitchiane, dell'Eros (figlio di Poros e Penia) del *Simposio* di Platone. Difatti, per le sue caratteristiche, Eros riesce bene a prestarsi come figura esemplificativa sia dell'approccio filosofico che dell'esperienza amorosa: si tratta, nello specifico, di «une indigence en quête d'opulence ou une ignorance en quête de savoir, une insuffisance avide d'intensité et de densité vitales»,[45] sempre «besogneux, dynamique, insatiable».[46]

La filosofia jankélévitchiana condivide con l'amore l'impossibilità della sedentarietà e il destino di un continuo vagabondaggio («Dove va questo vagabondo?», si chiede Jankélévitch a proposito di Charlot, «*da qualche parte nell'incompiuto*»,[47] risponde, facendo l'eco a Rilke) e insieme di una giusta dose di coraggio. Prima ancora di essere *erotica* – ed *eretica*, secondo il bel titolo che Brigitte Imbert-Vier ha dato al suo saggio su Jankélévitch –,[48] o forse, e meglio

---

[42] *Da qualche parte nell'incompiuto*, cit., p. 77.
[43] *Traité III*, cit., p. 435.
[44] Ivi, p. 434.
[45] *Traité III*, cit., p. 186.
[46] *Traité II*, cit., p. 278. Poco prima Jankélévitch scrive anche : «Comme l'Éros du *Symposium*, Amour perd le sommeil, le manger et le boire, et il est ardent à l'infini, toujours outré du désir d'aimer davantage, un élan infatigable le porte au-delà de toute réalisation actuelle». (*Ibidem*).
[47] *Da qualche parte nell'incompiuto*, cit., pp. 129 – 130.
[48] Cfr., B. Imbert-Vier, *Une philosophe hérétique*, in «Écrit pour Vladimir Jankélévitch», cit., pp. 23-38.

ancora, insieme a questo suo tratto 'primitivo-inaugurale', la filosofia, è, come voleva il Bruno degli *Eroici furori*, *eroica*, tanto quanto è *eroico* l'amore, *coraggioso* come solo uno slancio può essere, pieno di speranza, con uno sguardo sempre innocentemente rivolto al futuro.[49] E non è un caso che Jankélévitch abbia dedicato proprio al coraggio alcuni paragrafi del suo *Traité des vertus*, nei quali sottolinea che «le courage est la vertu inaugurale du commencement»,[50] essendo non «un savoir mais une décision».[51] Col coraggio, che è la capacità di osare, di afferrare l'occasione propizia, il filosofo riabilita l'effettività, l'azione, la spontaneità, la flagranza dell'evento (rispetto al quale la coscienza è sempre in differita) e conferma più volte nei suoi testi la *necessaria* apertura all'Altro/altro, una *inevitabile breccia* che rompe la circolarità *autoreferenziale* e *autoriferita* della coscienza[52]. Ma non è forse questo il senso dell'amore, e quello della filosofia?

Rilevare la concordanza tra amore e filosofia è, inoltre, utile, a mio avviso, a dimostrare anche come non ci sia alcuna differenza tra il percorso che compie la coscienza morale e la coscienza dal punto di vista epistemologico (che in questa tesi sono stati, ma solo metodologicamente, divisi nella trattazione).

A ben vedere, per la postura che assume la coscienza, anche i livelli dell'Odissea sono perfettamente concordi con quelli dell'*iperbole metafisica* illustrata nel testo *Philosophie première* (e da me analizzata nel secondo capitolo della tesi) e come non ci sia distinzione tra i due tipi di coscienza: in ambedue i casi, infatti, si assiste, alla fine, ad una miracolosa coincidenza tra *quid* e *quod*, essendo entrambi

---

[49] Come osserva opportunamente Laura Boella: «La virtù del virtuoso è eroica perché senza intenzione, è drastica, dispendiosa e gratuita, spreca energie sovrabbondanti in esercizi acrobatici, è generosità a fondo perduto, senza domani, è eccesso e insieme sforzo e lotta contro difficoltà create ad arte, escogitate per il proprio perfezionamento. Nel virtuoso c'è anche volontarismo e solitudine eroica, nonché trasfigurazione e sublimazione della sua figura». (L. Boella, *Fare il contrario. La riflessione morale di Vladimir Jankélévitch*, in «aut aut» 1995, n. 270, pp. 31-40, p. 38).

[50] *Traité II (tome 1)*, cit., p. 89.

[51] Ivi, p. 90.

[52] «C'est cela, oser: non point louvoyer ni communiquer avec le monde par le truchement d'un tiers et l'intermédiaire des moyens termes, mais retrouver la directe et dangereuse relation transitive du moi au toi». (Ivi, p. 123).

esperienze *ai margini della coscienza razionale* (come solo l'innocenza può essere) che instaurano un legame di *stra-ordinaria* coincidenza con l'Altro/l'altro (sia essa, quest'*alterità*, espressa da un altro soggetto, come per l'amore, o individuata in un peculiare "oggetto", come per la filosofia):

> «L'amour, disions-nous, ne connaît plus cet Autre avec lequel il s'identifie, et le savoir ne coïncide pas encore avec cet objet qu'il connaît – *car je ne sais pas ce que je suis et je ne suis pas ce que je sais*. Et pourtant il y a une sympathie gnostique qui trouve le moyen de connaître et de coïncider avec le connu».[53]

L'intera speculazione jankélévitchiana è volta proprio a ricucire lo slabbro che l'eccesso di ragione ha creato tra filosofia e vita, tra morale e coscienza, tra riflessione e sentimento, tra *Quid* e *Quod*.[54] A partire da queste corrispondenze speculative non risulterà, allora, azzardato sostenere che nella "*teoria" della coscienza* (intesa sempre non in senso *sistemico* ma *sistematico*) si nasconde anche una vera e propria *teoria della filosofia:*[55] «l'interrogazione filosofica è la

---

[53] *Traité I,* cit., pp. 264 – 265, il corsivo è mio.

[54] «*Les vertus et l'amour* s'ouvrent sur une idée bien différente : la morale – en l'occurrence, l'amour – unit, dans une synthèse qui n'a rien d'hégelien, l'empirique et le métempirique, le *quod* et le *quid*». (J. Hansel, *Jankélévitch. Une philosophie du 'charme'*, cit., pp. 87 – 88. Per Jankélévitch l'esperienza d'amore, l'intuizione meta-fisica, lo slancio puro privo di retropensieri e di scopi razionali, alla base della Filosofia prima, sono in grado di unire *quid* e *quod*, istante e intervallo, forma vuota della materia e contenuto informe (cfr., *Traité des vertus I,* cit.). Filosofia e amore (che è il fulcro della morale jankélévitchiana, attorno a cui ruotano tutte le virtù) sono versati sul lato del Fare, difatti: «L'acte morale fait apparaître l'absolu du commandement moral, qui est d'agir, de commencer 'séance tenante', tout de suite ou jamais. Ce n'est pas l'objet qui importe, le contenu et la continuité empirique – le *quid*, mais le fait même d'agir – la discontinuité métempirique du *quod*». (E. Lisciani Petrini, *Angelus vagulus*, in «Lignes», cit., p. 110). E ancora : «Ainsi la réflexion philosophique 'possibilise' l'impossible coïncidence de son être et de son faire en devenant réflexion infinie et la décision morale affirme le pouvoir du sujet de régler au plus près l'imperfection de ses actes sur l'absolu de l'*innocence*» (Ivi, p. 117). Vorrei sottolineare, seguendo anche la riflessione di Lisciani Petrini, come in Jankélévitch il percorso della filosofia e quello della vita vanno di pari passo e non sono né differenti tra loro né distaccati: è evidente, infatti come il «filosofo apra la strada a un diverso esercizio del pensare – che diventa anche un diverso modo di abitare il mondo». (E. Lisciani Petrini, *Vladimir Jankélévitch. Pensare al margine*, cit., p. 11).

[55] Alla Berlowitz che, nella sua intervista, dice: «La filosofia – scrive Thomas Mann – condivide la sorte della democrazia. Essa è costretta a essere militante, è molto semplicemente l'istinto di conservazione che la spinge in questa direzione», Jankélévitch risponde «La necessità di lottare per la filosofia è forse quasi altrettanto vitale della lotta di un tempo per la libertà. L'antifilosofia rischia, per la sterilizzazione e il prosciugamento alla fonte, di fabbricare una generazione di bruti manipolabili e perfettamente docili,

coscienza delle scienze» –[56] sostiene infatti Jankélévitch –, e questo perché essa è attraversata dalla stessa angoscia che attraversa la coscienza umana, e perché condivide con essa da una parte lo stato di perenne incompiutezza e dall'altra l'anelito a disancorarsi dalle nocive macchinazioni retoriche, dalle categorizzazioni che pretendono di definire il mistero, e a 'mettere in questione' i gigantismi del pensiero che inquinano l'intimità radicalmente innocente.

Come riuscire dunque, in conclusione, a preservare questo nostro *piccolo giardino di verità*[57] dalla continua *palpitazione 'dialettica'*[58] che è propria della coscienza diveniente? *Remare contro corrente* o meglio, come in questo caso, *en contre-temps*? Ma come lo si potrebbe?! Mantenendo, forse, le giuste distanze tra l'impalpabile sé e l'ingombrante Io, *ripiegandosi in* e *su* se stessi, *come un'ostrica nella conchiglia*?[59]

La verità è che l'uomo, per quanto si sforzi, non è in grado di sorvegliare *tutti i movimenti della sua anima, tutte le intermittenze del suo cuore.*[60] «Glissez, mortels, n'appuyez pas» –[61] ci avrebbe detto, invitandoci a *farlo,* Pierre-Charles Roy. *Lasciarsi scivolare*, allora, *abbandonandosi, con spontaneità e innocente fiducia,* seguendo l'invito di Paul Valéry, a « être léger comme l'oiseau, et non comme la plume».

---

incapaci non solo di reagire ma di comprendere la posta in gioco. Essi non sapranno nemmeno più cosa si tratta di preservare. Ciò che si tratta di preservare è la coscienza della filosofia, che è la coscienza tout court, e di conseguenza la filosofia tout court. Infatti, la coscienza della filosofia e la filosofia non sono che un'unica e identica cosa». (*Da qualche parte nell'incompiuto*, cit., p. 82). Si capisce bene, alla luce della sua idea di filosofia, il motivo per il quale Jankélévitch si sia voluto rivolgere più volte (soprattutto con i suoi corsi radiofonici) non agli specialisti della professione filosofica ma alle persone semplici «non preoccupate né da una problematica concettuale, né da una tecnica verbale […]» (*Ibidem*); è proprio di queste persone "innocenti" la capacità di giungere alla verità.

[56] Ivi, p. 78.

[57] Ivi, p. 57.

[58] Ivi, p. 56.

[59] Ivi, p. 55.

[60] Ivi, p. 57.

[61] Lucien Jerphagnon riprende proprio questa espressione di Pierre-Charles Roy (a riassumere l'invito sotteso all'intera filosofia di Vladimir Jankélévitch), senza tuttavia riportarne la fonte: «Travaillez beaucoup, n'y pensez pas trop, espérez toujours sans vous attendre à rien. *Glissez, n'appuyez pas*. Dites-en le moins possible, ou mieux : dites le contraire. Et oubliez le tout. Et oubliez encore que vous l'avez oublié». (L. Jerphagnon, *Entrevoir et vouloir : Vladimir Jankélévitch*, cit., p. 77, corsivo mio).

Anche perché, e dicendolo alla maniera di Jankélévitch: «non c'è nulla che immunizzi meglio contro il male di divenire quanto il fatto di *divenire in tutta franchezza*»![62]

O meu olhar é nítido como um girassol.
Tenho o costume de andar pelas estradas
Olhando para a direita e para a esquerda,
E de, vez em quando olhando para trás…
E o que vejo a cada momento
É aquilo que nunca antes eu tinha visto,
E eu sei dar por isso muito bem…
Sei ter o pasmo essencial
Que tem uma criança se, ao nascer,
Reparasse que nascera deveras…
Sinto-me nascido a cada momento
Para a eterna novidade do Mundo…
Creio no mundo como num malmequer,
Porque o vejo. Mas não penso nele
Porque pensar é não compreender …
O Mundo não se fez para pensarmos nele
(Pensar é estar doente dos olhos)
Mas para olharmos para ele e estarmos de acordo…
Eu não tenho filosofia: tenho sentidos…
Se falo na Natureza não é porque saiba o que ela é,
Mas porque a amo, e amo-a por isso,
Porque quem ama nunca sabe o que ama
Nem sabe por que ama, nem o que é amar …
Amar é a eterna inocência,
E a única inocência não pensar…
(Fernando Pessoa, *O meu olhar é nítido como um girassol*)[63]

[62] *L'avventura, la noia, la serietà,* cit., p. 134 (corsivo mio).

[63] Fernando Pessoa, *O meu olhar é nítido como um girassol,* «O Guardador de Rebanhos – Poema II». «Il mio sguardo è nitido come un girasole/ Ho l'abitudine di camminare per le strade/ guardando a destra e a sinistra/ e talvolta guardando dietro di me…/ E ciò che vedo a ogni momento/ è ciò che non avevo mai visto prima, / e so accorgermene molto bene. / So di avere lo stupore essenziale/ che avrebbe un bambino se, nel nascere, si accorgesse che è nato davvero…/ Mi sento nascere in ogni momento/ per l'eterna novità del Mondo…// Credo al mondo come a una margherita, / perché lo vedo. Ma non penso ad esso, / perché pensare è non comprendere…/Il mondo non si è fatto perché noi pensiamo a lui/ (pensare è un'infermità negli occhi) / ma per guardarlo ed essere in armonia con esso…// Io non ho filosofia: ho sensi/ Se parlo della Natura, non è perché sappia ciò che è, / ma perché l'amo, e l'amo per questo/ perché chi ama non sa mai quello che ama/ né sa perché ama, né cosa sia amare…// Amare è l'eterna innocenza, e l'unica innocenza è non pensare…» (Trad. mia).

BIBLIOGRAFIA JANKÉLÉVITCHIANA

1. VLADIMIR JANKÉLÉVITCH, *L'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling,* Alcan, Paris, 1933, rist. anast., Paris, l'Harmattan, 2005

2. *Id., La mauvaise conscience,* Librairie Felix Alcan, Paris 1933; tr. it. di Domenica Discipio, *La cattiva coscienza,* Bari, Dedalo, 2000.

3. *Id., Gabriel Fauré et ses mélodies*, PLON, Paris, 1938.

4. *Id., L'alternative,* Alcan, Paris, 1938.

5. *Id., Du Mensonge*, Confluences, France, 1940; tr. it. di M. Motto, *La menzogna e il malinteso,* Raffello Cortina, Milano, 2000.

6. *Id., Le Mal,* B. Arthaud, Paris, 1947; tr. it. di Fernanda Canepa, *Il male,* Marietti, Genova, 2003.

7. *Id., Debussy et le mystère,* Editions de la Baconnière, Neuchatel, 1949; tr. it. di Carlo Migliaccio, a cura di Enrica Lisciani Petrini, *Debussy e il mistero,* SE, Milano, 2012.

8. *Id., L'austerité e la vie morale,* Flammarion, Paris, 1956.

9. *Id., Le nocturne: Fauré, Chopin et la nuit, Satie et le matin,* Albin Michel, Paris, 1957.

10. *Id., Henri Bergson,* Presses universitaires de France, Paris, 1959; tr. it. di Giuliano Sansonetti, *Henri Bergson,* Morcellania, Brescia, 1991.

11. *Id., Maurice Ravel,* Editions du Seuil, Paris, 1959; tr. it. di Laura Lovisetti Fuà, *Ravel*, SE, Milano, 2013.

12. *Id., Le pur et l'Impur*, Flammarion, Paris, 1960; tr. it. di Valeria Zini, a cura di Enrica Lisciani Petrini, *Il puro e l'impuro*, Einaudi, Torino, 2014.

13. *Id., L'Aventure, l'Ennui, le Sérieux,* Ed. Montaigne, Aubier, Paris 1963; tr. it. di Carlo Alberto Bonadies, *L'avventura, la noia e la serietà,* Einaudi, Torino, 2018.

14. *Id., L'Ironie ou la bonne conscience,* Flammarion, Paris, 1964; tr. it. di Fernanda Canepa, *L'ironia,* Il melangolo, Genova, 2003.

15. *Id., Le pardon,* Aubier-Montaigne, Paris, 1967; tr. it. di Liana Aurigemma, *Il perdono,* IPL, Milano, 1969.

16. *Id., Traité de vertus,* Mouton, Paris, 1968-72; tr. di Elina Klersy Imberciadori, *Trattato delle virtù,* Garzanti, Milano, 1996.

17. *Id., Pardonner?,* Le Pavillon, Paris, 1971; tr. it. di Daniel Vogelmann, *Perdonare?,* Giuntina, Firenze, 2004.

18. *Id., Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien,* Editions du Seuil, Paris, 1980; tr. di Carlo Alberto Bonadies, *Il non-so-che e il quasi-niente,* Einaudi, Torino, 2011.

19. *Id., Le Paradoxe de la morale,* Editions du Seuil, Paris 1981; tr. it. di Ruggero Guarini, *Il paradosso della morale,* Hopefulmonster, Firenze 1986; *Il paradosso della morale,* Orthotes, Napoli, 2020.*

20. *Id., La présence lointaine. Albéniz, Séverac, Mompou,* Éditions du Seuil, Paris, 1983.

21. *Id., Sources,* Editions du Seuil, Paris, 1984; tr. di Daniel Vogelmann, *La coscienza ebraica,* Giuntina, Firenze 1995.

22. *Id., L'imprescriptible,* Editions du Seuil, Paris 1986.

23. *Id., Premières et dernières pages,* Editions du Seuil, Paris, 1994.

24. *Id., Une vie en toutes lettres: lettres à Louis Beauduc, 1923-1980,* Editions Liana Levi, Paris, 1995.

25. *Id., La musique et l'ineffable,* Paris, Seuil, 1983; tr. it. di Enrica Lisciani Petrini, *La musica e l'ineffabile,* Bompiani, Milano, 1998.

26. *Id., Liszt, rhapsodie et improvisation,* ed. Flammarion, France, 1998; tr. it. (in parte) di Alessandro Arbo, *Dell'improvvisazione,* Edizioni Solfanelli, Chieti, 2014.

27. *Id., Penser la mort?,* Editions Liana Levi, Paris, 2000; tr. it. / a cura di Enrica Lisciani Petrini, *Pensare la morte?,* Cortina Raffaello, Milano, 1995.

28. *Id., Plotin, "Enneades" 1.,3 : Sur la dialectique,* Cerf, Paris, 1998.

29. *Id., Cours de philosophie morale,* Editions du Seuil, Paris 2006; tr. it. di Antonio Delogu, *Corso di filosofia morale: appunti raccolti alla Libera università di Bruxelles*, Raffaello Cortina, Milano, 2007.

30. *Id., La mort,* Flammarion, Paris, 2010; tr. it. di Valeria Zini, *La morte*, Einaudi Torino, 2009.

31. *Id., L'irréversible et la nostalgie*, Flammarion, France, 2010.

32. *Id., Philosophie première. Introduction a une philosophie du presque,* Quadrige, Puf, Paris 2011, tr. it di Francesco Fogliotti, a cura di Lucio Saviani, *Filosofia prima: introduzione a una filosofia del "quasi"*, Moretti & Vitali, Bergamo 2020.*

33. *Id., Georg Simmel, filosofo della vita,* Mimesis, Milano, 2013.

34. *Id., L'ipseità e il 'quasi-niente',* a cura di Gianluca Valle, Solfanelli, Chieti 2017.

35. Vladimir Jankélévitch e Béatrice Berlowitz*, Quelque part dans l'inachevé,* Gallimard, Paris, 1978; tr. it. Valeria Zini, *Da qualche parte nell'incompiuto*, Einaudi, Torino, 2012.

36. Vladimir Jankélévitch, Françoise Schwab, Jean-François Rey, Jean-Marie Brohm, *L'esprit de résistance: texte inédits 1943-1983*, Albin Michel, Paris, 2015.

37. Vladimir Jankélévitch, *L'enchantement musical. Inedits*, Albin Michel, Paris, 2017.

*Per la presente tesi è stata utilizzata l'edizione del 1987 de *Il paradosso della morale* e la versione francese di *Philosophie première.*

SCRITTI SU VLADIMIR JANKÉLÉVITCH

1. AA.VV. (a cura di Monique Basset), *Écrit pour Vladimir Jankélévitch*, Flammarion, Paris 1978.

2. AA. VV., *Jankélévitch*, «L'Arc» 75(1979).

3. AA.VV. (a cura di Laura Boella), *Seminario. Letture e discussioni intorno a Lévinas, Jankélévitch, Ricoeur*, Unicopli, Milano 1988.

4. AA. VV., *Vladimir Jankélévitch*, in «Lignes», 1996, n. 28.

5. AA. VV., *Vladimir Jankélévitch*, in «Bulletin de Littérature Ecclésiastique », CVII/2, avril-juin 2006, pp. 125-247.

6. AA. VV., (sous la direction de Françoise Schwab, Jean-Marc Rouvière), *Vladimir Jankélévitch. L'empreinte du passeur*, Le Manuscrit, Paris 2007.

7. AA. VV., (a cura di/sous la direction de E. Lisciani Petrini), *In dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, Vrin/Mimesis, Paris/Milano-Udine, 2009.

8. AA. VV., (sous la direction de Françoise Schwab), *Présence de Vladimir Jankélévitch. Le charme et l'occasion*, Atti del colloquio svoltosi presso l'École Normale Supérieure di Parigi del dicembre 2005, Beauchesne, Paris 2010.

9. AA.VV. (sous la direction de Hugues Lethierry), préface de Alexis Philonenko, *Agir avec Jankélévitch: Colère et mensonges*, Chronique Sociale, 2013.

10. AA. VV. (edited by Alan Udoff), *Vladimir Jankélévitch and the Question of Forgiveness*, Lexington Books, Lanham 2013.

11. AA. VV. (sous la direction de Flora Bastiani), *Bergson, Jankélévitch, Lévinas*, Éditions Manucius, Paris 2017.

12. BALLANTI, G., *Un filosofo dei nostri tempi: Vladimir Jankélévitch*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», XLIV(1952), II, pp. 127-138.

13. BAROU, J. P., *Notes dissonantes*, in «L'Arc» 75(1979), pp. 87-88.

14. BARTHELEMY, M., *Le "Traité des vertus" de Vladimir Jankélévitch: étude critique*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 56(1951), 4, pp. 406- 435.

15. BARTHELEMY, M., *Autour du Bergson de M. V. Jankélévitch*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 65(1960), n. 4, pp. 511-524.

16. BASSET, M., *«Des pensées qui tendent au silence»*, in *Écrit pour Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 275- 290.

17. BAZZANELLA, E., *Vladimir Jankélévitch, Debussy e il mistero*, in «aut aut», 1992, n. 250, pp. 134-136.

18. BAZZANELLA, E., *Tempo e Linguaggio. Studio sul pensiero di Vladimir Jankélévitch*, Milano, Franco Angeli, 1994.

19. BERLOWITZ, B., *Jankélévitch et la mort*, in «Critique», XXVI(1970), 278, pp. 640-646.

20. BERTHEAU, A. E., *Bibliographie de Vladimir Jankélévitch*, in *Écrit pour Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 291-299.

21. BOELLA, L., *Fare il contrario. La riflessione morale di Vladimir Jankélévitch*, in «aut aut» 1995, n. 270, pp. 31-40.

22. BOELLA, L., *Il ritmo della vita morale in Vladimir Jankélévitch*, in *In dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 187-194.

23. BOELLA, L., *Morale in atto, Virtù, cattiva coscienza, purezza della vita morale nella riflessione di Vladimir Jankélévitch*, Milano, Unicopli, 2012.

24. BROHM, J.-M., *Vladimir Jankélévitch. L'éthique de la Résistance*, in *Présence de Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 273-283.

25. CAINARCA, P., *"La Mort"*, in *Seminario. Letture e discussioni intorno a Lévinas, Jankélévitch, Ricoeur*, cit., pp. 59-76.

26. CAHEN, G., *L'ironie ou l'art de la pointe*, in «Lignes»1996/2, n. 28, pp. 10-20.

27. CLEMENT, B., *Au rhapsode*, in *Écrit pour Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 107-115.

28. *Id.*, *L'amour de la vie*, in «L'Arc», 75(1979), pp. 1-3.

29. *Id.*, *Le messager du printemps*, in «magazine littéraire», juin 1995, n. 333, pp. 24-27.

30. COGLIANI, M., *L'existence charnelle des son*, in *In dialogo con/ En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 307-320.

31. COIGNARD, A., *Sur la trace de l'autre: Tabucchi, Jankélévitch, Levinas,* in *Bergson, Jankélévitch, Lévinas*, cit.

32. CORBEL, E., *La culture musicale de Jankélévitch, in Vladimir Jankélévitch. L'empreinte du passeur*, cit., pp. 141-150.

33. CORSINI, F., *Mémoire et nostalgie, in Vladimir Jankélévitch. L'empreinte du passeur*, cit., pp. 171-182.

34. CORSINI, F., *Nostalgie close et nostalgie ouverte*, in *In dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 143-151.

35. CSEPREGI, G., *La musique et le corps. Vladimir Jankélévitch sur l'art du piano*, in Id., *Sagesse du Corps*, Editions du Scribe, Aylmer 2001.

36. DAMBUYANT, M., *Traité des vertus (tt. I-III)*, in «Journal de psychologie nomale e pathologie», 1974 (71), pp. 372-373.

37. DAVID, A., *En finir avec l'Allemagne*, in *Vladimir Jankélévitch. L'empreinte du passeur*, cit., pp. 279-296.

38. DAVIDSON, A., *Le charme de Vladimir Jankélévitch*, in *Présence de Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 29-33.

39. DE FONTENAY, E., *Le livre, l'ami, la mort*, in *Écrit pour Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 223-236.

40. *Id., Un heros de notre temps*, in «L'Arc», 75(1979), pp. 29-30.

41. DE GANDILLAC, M., *Souvenirs sur Vladimir*, in «Magazine littéraire», juin 1995, n. 333, pp. 28-29.

42. *Id., Souvenir d'un camarade*, in *Vladimir Jankélévitch. L'empreinte du passeur*, cit., pp. 29-50.

43. DE MONTMOLLIN, I., *La philosophie de Vladimir Jankélévitch. Sources, sens, enjeux*, P.U.F., Paris 2000.

44. DELOGU, A., *Introduzione, Jankélévitch un grande moralista*, in V. JANKÉLÉVITCH, *Corso di filosofia morale*, cit., pp. IX-XXIII.

45. *Id., La noia in Vladimir Jankélévitch*, in *In dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 153-166.

46. DISCIPIO, D., Introduzione alla trad. it. di V. Jankélévitch, *La cattiva coscienza*, cit., pp. 7-40.

47. DOPP, J., *Vladimir Jankélévitch, L'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, in «Revue néo- scolastique de philosophie», 39(1936) deuxième série, n. 49, pp. 148-149.

48. FABRIS, A., *La noia, il nulla. Tra Jankélévitch e Heidegger*, in «aut aut», 1995, 270, pp. 61-75.

49. *Id., L'impossible relation avec l'absolu. À propos de Philosophie première de Vladimir Jankélévitch*, in *In dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 69-82.

50. R. FRANCHINI, *La filosofia del come*, «Pensieri sul 'mondo'», ed. Luciano, Napoli 2000.

51. FACCO, M. L., *II "Traité des vertus" di Vl. Jankélévitch*, in «Giornale di Metafisica», 30(1975), 4, pp. 405-433.

52. *Id., "Le paradoxe de la morale" di Vladimir Jankélévitch*, in «Filosofia oggi», VI(1983), 3, pp. 357-367.

53. *Id., Vladimir Jankélévitch e la metafisica*, Genova, Università di Genova, 1985.

54. FERRARI, M., *Il giovane Jankélévitch tra Simmel e Bergson*, in «Transformacao» (37)2014, pp. 209-218.

55. FEYDER, V., *Avec*, in «L'Arc», 1979, n. 75.

56. FORTUNATO, M., *Les vertus du fantasme*, in *In dialogo con/ En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 119-128.

57. FRANZINI, E., *Grazia e creazione in Vladimir Jankélévitch*, in Seminario. Letture e discussioni intorno a Lévinas, Jankélévitch, Ricoeur, cit., pp. 31-44.

58. FREGOSI, R., *L'instant philosophique fondateur de l'incertitude démocratique. (Tentative d'importation du « presque rien » jankélévitchien dans*

la théorie des transitions à la démocratie), in «Lignes» 1996/2 (n° 28), pp. 146-156.

59. FUBINI, E., *Temi musicali e temi ebraici nel pensiero di Vladimir Jankélévitch*, in «aut aut», 1995 n. 270, pp. 125-134; poi in *In dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 205-216.

60. GABETTA, G., *Introduzione a Jankélévitch*, in «aut aut», 1987, 219, pp. 15-20.

61. *Id., V. Jankélévitch, "II paradosso della morale"; Trattato delle virtù*, in «aut aut», 1987, 219, pp. 43-48.

62. *Id., Il mistero in piena luce, Filosofia e musica in Jankélévitch*, in «aut-aut», 1988 n.225.

63. *Id., Le temps et la mort dans la philosophie de Jankélévitch*, in «Critique», XLV(1989), 500-501, pp. 26-31.

64. GARDA, M., *La "verve" musicale di Vladimir Jankélévitch*, in «aut aut», 1995, 270, pp. 113-124.

65. *Id., Musique et subjectivité*, in *In dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 231-245.

66. GARFITT, T., *Jean Grenier entre Chestov et Jankélévtch: l'instant, la liberté, le choix, la création*, in *Léon Chestov-Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 199-213.

67. GEORGES, F., *La pensée en personne*, in «L'Arc», 75(1979), pp. 13-22.

68. *Id., Les difficultés de l'existence*, in *Écrit pour Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 269-274.

69. GREBLO, E., *V. Jankélévitch, "La coscienza ebraica",* in «aut aut», 1986, 216, pp. 151154.

70. *Id., V. Jankélévitch, "Henri Bergson",* in «aut aut», 1992, 250, pp. 129-133.

71. GRIMMER, E., *De l'effectivité ou de la présence absente de Schelling chez Jankélévitch*, in «Archives de philosophie» 73(2010) 2, pp. 267-283.

72. *Id., De Dieu à l'homme: l'apport de Schelling dans l'anthropologie éthique de Vladimir Jankélévitch*, in «Revue Philosophique de Louvain» 108 (2010), pp. 663-686.

73. *Id., Étude sur les notions de personne et de personnalité chez Schelling et Jankélévitch*, thèse soutenue à l'Université de Poitiers, Novembre 2015.

74. *Id., Vladimir Jankélévitch ou la fécondité d'un double héritage*, in *Bergson, Jankélévitch, Lévinas*, cit.

75. *Id., L'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling d'après V. Jankélévitch*, in «Revue de Métaphysique et de Morale» 42(1935), pp. 77105.

76. GUETTA, A., *Jankélévitch: il perdono e l'imperdonabile*, in *Seminario. Letture e discussioni intorno a Lévinas, Jankélévitch, Ricoeur*, cit., pp. 101-107.

77. HANSEL, J., *Jankélévitch et Levinas*, in *Vladimir Jankélévitch. L'empreinte du passeur*, cit., pp. 107-118.

78. *Id., Jankélévitch. Une philosophie du charme*, Édition Manucius, Paris 2012.

79. *Id., Forgiveness and "Should We Pardon Them ?": the Pardon and the Imprescriptible*, in *Vladimir Jankélévitch and the Question of Forgiveness*, cit., pp. 111- 126.

80. *Id., « Élection » et « exception » : l'unicité du moi Levinas et Jankélévitch*, in *Bergson, Jankélévitch, Lévinas*, cit.

81. HEBRARD, R., *Lettre ouverte à Vladimir Jankélévitch*, in «L'Arc», 75(1979), pp. 4-6.

82. HUBER, G., *Jankélévitch et Israël, in in Vladimir Jankélévitch. L'empreinte du passeur*, cit., pp. 297-316.

83. IMBERT-VIER, B., Un philosophe hérétique, in *Écrit pour Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 23-38.

84. Id., *Il favore dell'istante*, trad. it. di E. Lisciani Petrini, in «au taut», 1995, n. 270, pp. 23-30.

85. Id., *La faveur de l'instant*, in «Lignes»1996/2, n. 28, pp. 61-70.

86. JERPHAGNON, L., Vladimir Jankélévitch ou de l'Effectivité. Présentation, choix des textes, bibliographie, Seghers, Paris 1969.

87. *Id., Le theme de l'«ipseitas moritura» dans œuvre de Vladimir Jankélévitch*, in «Revue philosophique de la France et de l'Étranger», 1970, n. 3, pp. 287-298 ; poi in Présence de Vladimir Jankélévitch, cit., pp. 159-171.

88. *Id., Hapax: l'amour, la mort et la philosophie première*, in «Lignes» 1996/2, n. 28, pp. 71-76.

89. *Id., Au-delà du sérieux*, in *Vladimir Jankélévitch. L'empreinte du passeur*, cit., pp. 335-346.

90. Id., *De l'entrevision*, in *Présence de Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 115121.

91. Id., *Entrevoir et vouloir : Vladimir Jankélévitch*, Les Belles Lettres, Paris, 2016.

92. KLEIN, P.–M., *Le philosophe et sa mort*, in «Lignes» 1996/2, n. 28, pp. 21-32.

93. *Id., La métalogique de la mort*, in *Présence de Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 123-135.

94. Id., *Jankélévitch et le mystère de la soudaineté*, in *Vladimir Jankélévitch. L'empreinte du passeur*, cit., pp.55-66.

95. LATINI, M., *L'avant-dernier mot*, in *In dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 175-186.

96. LE DOEUFF, M., *Irons-nous jouer dans l'île*, in *Écrit pour Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 189-203.

97. *Id., La Liberté*, in *Présence de Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 263-271.

98. LE GUYADER, A.,*L'imprescriptible! Pardonner? (Penser les crimes contre l'humanité avec Jankélévitch)*, in «Lignes» 1996/2, n. 28, pp. 33-52.

99. *Id., Jankélévitch et la question du droit*, in *Vladimir Jankélévitch. L'empreinte du passeur*, cit., pp. 217- 262.

100. *Id., Ambivalence du droit et paradoxe des Droits de l'Homme selon Jankélévitch*, in *Présence de Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 231-261.

101. LETHIERRY, H., *Penser avec Jankélévitch: une âme résistante*, Chronique sociale, Lyon 2012.

102. LÉVINAS, E., *Vladimir Jankélévitch*, in LÉVINAS, E., *Fuori dal Soggetto*, trad. it. a cura di F. P. Ciglia, Marietti, Genova 1992, pp. 85-91.

103. LISCIANI PETRINI, E., *Memoria e poesia. Bergson, Jankélévitch, Heidegger*, Napoli, E.S.I, 1983.

104. *Id., Una filosofia «dans l'inechevé»: in memoria di Vladimir Jankélévitch*, in «Fenomenologia e scienze dell'uomo», 1986, n. 4, pp. 99-107.

105. *Id., Il velo di Iride*, introduzione alla trad. it. di V. JANKÉLÉVITCH, *Debussy e il mistero*, cit., pp. 9-23.

106. LISCIANI PETRINI, E., *L'apparenza e le forme. Filosofia e musica in Jankélévitch*, Nuovi Tempi Moderni, Napoli 1991.

107. *Id., Vladimir Jankélévitch: la meraviglia dell'erranza*, in «Tellus», 1993, 9, p. 13.

108. *Id.*, recensione a V. JANKÉLÉVITCH, *Henri Bergson* (Morcelliana 1991) in «Filosofia e teologia», 2(1993), pp. 426-431.

109. *Id., "quel gioco col silenzio",* in «Paradosso», 7(1994), pp. 139-158.

110. *Id., Lo zar nudo, il gaffeur e la morte: pensare "ai margini della vita",* introduzione alla trad. it. di V. JANKÉLÉVITCH, *Pensare la morte?*, cit., pp. 7-21.

111. LISCIANI PETRINI, E. (a cura di), *Vladimir Jankélévitch. Pensare al margine*, in «aut aut» 1995, n. 270, pp. 5-13.

112. *Id., Angelus vagulus*, in «aut aut» 1995, n. 270, pp. 91-103; poi in «Lignes» 1996/2, n. 28, pp. 119-132.

113. *Id., Qualcosa di semplice di infinitamente semplice*, trad. it. del cap. Il di V. JANKÉLÉVITCH, *Quelque part dans l'inachevé*, Gallimard, Paris 1978, in «aut aut» 1995, n. 270, pp. 15-22.

114. *Id., La musica dei mormorii*, trad. it. del cap. XXII di V. JANKÉLÉVITCH, *Quelque part dans l'inachevé*, Gallimard, Paris 1978, in «aut aut» 1995, n. 270, pp. 105-113.

115. *Id.*, *La scommessa impossibile*, introduzione alla trad. it. di V. JANKÉLÉVITCH, *La musica e l'ineffabile*, Bompiani, Milano 1998, pp. VII-XXII.

116. *Id.*, recensione a V. Jankélévitch, *Philosophie morale* (Flammarion, Paris 1998, pp. 1173) in «Il Pensiero», XXXVIII(1999), pp. 113-116.

117. *Id., Il nazismo e l'essere*, in «Micromega», 2003, 5, pp. 137-149.

118. *Id.*, *Jankélévitch: lo "charme" della musica*, in «Prospettiva persona», 47(2004), pp. 33-37.

119. *Id., Con Jankélévitch, verso una nuova "filosofia della musica"*, in AA.VV. Filosofia e storiografia (Studi in onore di G. Cotroneo), Soveria Mannelli, Rubettino 2005, pp. 213-223.

120. *Id.*, *Jankélévitch*, voce dell'Enciclopedia filosofica, vol. VI, Bompiani, Milano 2006, pp. 5922-5924.

121. *Id., Quartetto per un'ontologia del virtuale: Bergson, Jankélévitch, Merleau-Ponty, Deleuze*, «Il Pensiero», n. LXVII, 2008/1, pp. 5-34.

122. *Id., Il pensiero filosofico- musicale di Vladimir Jankélévitch*, in C. Migliaccio (a cura di), Introduzione alla filosofia della musica, Utet - De Agostini, Novara 2009, pp. 200-213.

123. *Id., "Perché noi siamo solo la buccia e la foglia",* introduzione alla trad. it. di V. JANKÉLÉVITCH, *La morte*, cit., pp. IX-XXXIII.

124. *Id., Introduction. Une pensée "pour le "XXIe siècle",* in *In dialogo con/en dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 13-25.

125. *Id., Philosopher "depuis" la musique*, in *In dialogo con/en dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 321-335.

126. LISCIANI PETRINI, E., SCHWAB, F. (a cura di/sous la direction de*), Nota biografica/Notice biographique*, in *In dialogo con/en dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 359-364.

127. *Id., Jankélévitch inactuel/actuel*, in *Présence de Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 175-189.

128. *Id., Grazia vivente*, introduzione alla trad. it. di V. JANKÉLÉVITCH, *Il non-so-che e il quasi-niente*, Einaudi, Torino, 2011, pp. IX-XXXII.

129. *Id., "Porque sólo somos la certeza y la hoja...",* acerca de *La Mort* de Vladimir Jankélévitch, in «LOGOS», 44(2011), pp. 331-354.

130. *Id., L'ineffabile nella vita quotidiana*, introduzione alla trad. it. di V. JANKÉLÉVITCH – B. BERLOWITZ, *Da qualche parte nell'incompiuto,* cit., pp. IX-XXVI.

131. *Id., Charis. Saggio su Jankélévitch*, Mimesis, Milano 2013.

132. *Id., Elogio dell'equivoco*, introduzione alla trad. it. di V. JANKÉLÉVITCH, *Il puro e l'impuro*, cit., pp. VII-XXVII.

133. *Id., Jankélévitch. Quando l'equivoco fa bene*, in «aut aut», vol. 363, 2014, pp.167-187.

134. *Id., Vladimir Jankélévitch*, in AA. VV. *Il pensiero ebraico del Novecento*, a cura di A. Fabris, Carocci, Roma 2015, pp. 200-217.

135. Id., *La "Grazia" del reale. Alcune considerazioni a partire da Vladimir Jankélévitch*, in «Spazio filosofico», 2016, pp. 367-375.

136. Id., *Le philosophe combattant: ethique et politique chez Jankélévitch*, in «CITES». Vol. 70. pp. 39-52.

137. LOONEY, A. T., *Vladimir Jankélévitch. The Time of Forgiveness*, Fordham University Press, New York, 2015.

138. LUBRINA, J. J., *Vladimir Jankélévitch. Les dernières traces du maître*, J. Lyon, Paris 1999.

139. MADAULE, J., *Vladimir Jankélévitch*, in Écrit pour Vladimir Jankélévitch, cit., pp. 7-22.

140. MAGGIORI, R., *Franchir, le seuil du réel*, in «L'Arc», 75(1979), pp. 23-28.

141. MAGGIORI, R., BAROU, J. P., Intervista inedita a Vladimir Jankélévitch, in «Liberation», 8-10 juin 1985.

142. MAGGIORI, R., *Vladimir Jankélévitch, filosofo dell'amore*, in V. JANKÉLÉVITCH, *Trattato delle virtù*, Milano, Garzanti, 1987, pp. 17-26.

143. Id., *Vladimir Jankélévitch et la morale de l'amour*, in «Critique», XLV(1989), 500-501, pp. 3-8.

144. MANIEZZI, G., *Amore e perdono nella filosofia morale di Vladimr Jankélévitch*, tesi di laurea magistrale, Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, settembre 2013.

145. Id., *Vladimir Jankélévitch: il presagire di un Altrove*, in «Il Pensare», III(2014), n. 3, pp. 80-91.

146. MASSIN, M., *Consentir au charme?*, in *Présence de Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 35-55.

147. MATASSI, E., *L'ineffable et l'utopique comme dimension de l'écoute: Jankélévitch et Bloch*, in *Vladimir Jankélévitch. L'empreinte du passeur*, cit., pp. 119-136.

148. Id., *Vladimir Jankélévitch et l'écoute mortelle*, in *In dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 261-268.

149. MAUREL, J., «*Des pas sur la neige…»,* in «L'Arc», 75(1979), pp. 31-41.

150. *Id., La surprise. L'amour fou de la philosophie,* in *Écrit pour Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 39-68.

151. *Id., La philosophie et les heures. D'intelligence avec Jankélévitch*, in «Lignes» 1996/2, n. 28, pp. 176-189.

152. MIGLIACCIO, C., *Morte, ironia e verve musicale. La temporalità nella musica di Debussy secondo Jankélévitch*, in *Seminario. Letture e discussioni intorno a Lévinas, Jankélévitch, Ricoeur*, cit., pp. 77-99.

153. *Id., Bergson pour maître,* in «magazine littéraire», juin 1995, n. 333, pp. 36-38.

154. *Id., Du déguisement au dégrisement. (Note sur la philosophie de la musique chez Vladimir Jankélévitch),* in «Lignes» 1996/2, n. 28, pp. 157-167.

155. *Id., Odyssée musicale dans la philosophie de Vladimir Jankélévitch*, Presses universitaires du Septentrion, Lille 2000.

156. *Id., Le sérieux de la musique*, in *In dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 217-229.

157. NOGUEZ, D., *Cinq petits riens sur l'humour*, in *Écrit pour Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 69-80.

158. OLIVEIRA, C. S. G., *"L'oscuro chiarore",* in *In dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 277-289.

159. PAGLIACCI, D., *Il tempo di perdonare. L'enigma del perdono in Jankélévitch e Ricoeur*, in AA.VV., *Libertà, evento e storia*, a cura di M. Signore G. Scarafile Il Messaggero Padova 2006.

160. *Id., Il primato dell'amore sulla giustizia. L'ipotesi di Vladimir Jankélévitch* in «ANNALI DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA. UNIVERSITÀ DI MACERATA»; XXXVII; Pisa: Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, pp. 293 – 315.

161. PANSERA M. (1994). Esprimere l'inesprimibile: musica e filosofia nel pensiero di Vladimir Jankélévitch, in Marolda P. (a cura di), *Segno Comunicazione Azione* (pp. 191-209). Milano, Franco Angeli, 1994.

162. PERIGORD, M., *Vladimir Jankélévitch ou improvisation et 'Kairos'*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 79(1974), 2, pp. 223-252.

163. *Id., L'irréversible et la nostalgie*, in «Revue de Synthèse», 1975, tome XCVI, 77-78, pp. 211-215.

164. PHILIPE, A., *De la musique au silence*, in «L'Arc», 75(1979), pp. 81-85.

165. PHILONENKO, A., *Jankélévitch. Un système de l'éthique concrète,* Ed. Du Sandre, Paris 2011.

166. PINGAUD, B., *Irréversible, irrévocable, le récit,* in «L'Arc», 75(1979), pp. 42-49.

167. PITTAU, F., *II volere umano nel pensiero di Vladimir Jankélévitch*, Libreria Editrice dell'Università Gregoriana, Roma 1972.

168. POLITIS, H., *Sermons humoristiques (Les Ecrits d'Erik Satie)*, in *Écrit pour Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 83-105.

169. *Id., Jankélévitch kierkegaardien*, in «L'Arc», 75(1979), pp. 76-80.

170. *Id., Jankélévitch interprète de Kierkegaard*, in «Lignes» 1996/2, n. 28, pp. 7789.

171. RIVERSO, E., *Vladimir Jankélévitch o alle soglie dell'ineffabile*, in «Giornale di Metafisica», (XIV)1959, 4, pp. 502-537.

172. RONCHI, R., *L'evidenza assurda. Note a "La mort" di Vladimir Jankélévitch*, in «aut aut», 1995 n. 270, pp. 41-59.

173. ROSSET, C., *Musique et réalité*, in *Écrit pour Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 131-135.

174. *Id.*, *Le sérieux de la vie*, in «L'Arc», 75(1979), pp. 74-75.

175. ROUVIÈRE, J.-M., *La philosophie s'adresse au premier venu*, in *Vladimir Jankélévitch. L'empreinte du passeur,* cit., pp. 11-12.

176. ROVATTI, P. A., *L'altalena della coscienza*, in «aut aut», 1987, 219, pp. 1-14.

177. *Id.*, *Le sens des mots. Les oscillations de la conscience*, trad. fr. par Ch. Alunni, in «Critique», XLV(1989), 500-501, pp. 21-25.

178. *Id.*, *Elogio della litote*, in «aut aut»,1995, n. 270, pp. 77-84.

179. *Id.*, *Éloge de la litote*, in *In dialogo con/ En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 109-117.

180. SALA-MOLINS, L., *Hypostasier le néant? Les aristos de l'indifférence*, in *Écrit pour Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 205-222.

181. SALA-MOLINS, L. (a cura di), *Vladimir Jankélévitch*, fascicolo della rivista «Lignes», n. 28, 1996, contenente gli Atti del Colloque svoltosi all'Università di Toulouse nel marzo 1995.

182. *Id.*, *En guise de prologue*, in «Lignes» 1996/2, n. 28, pp. 5-9.

183. SANTUCCI, G., *L'art d'effleurer*, in *In dialogo con/ En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 297-306.

184. SAVIANI, L., *Conversion, vocation et ascèse dans la métaphysique*, in *In dialogo con/ En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 85-95.

185. SCHWAB, F., *Parcours d'une vie*, in «magazine littéraire», juin 1995, n. 333, pp. 18-23.

186. *Id.*, *Penser la mort*, in «magazine littéraire», juin 1995, n. 333, pp. 42-44.

187. *Id.*, Préface a *V. JANKÉLÉVITCH, Une vie en toutes lettres*, cit., pp. 7-39.

188. *Id.*, Préface a *V. JANKÉLÉVITCH, Philosophie morale*, cit., pp. 5-26.

189. *Id.*, Portrait de *Vladimir Jankélévitch d'après une correspondance inédite*, in «Lignes» 1996/2, n. 28, pp. 133-145.

190. *Id., Vladimir Jankélévitch : une âme résistante*, in «Bulletin de Littérature Ecclésiastique », CVII/2, avril-juin 2006, pp. 213-224.

191. *Id., La temporalité enchantée*, in *Vladimir Jankélévitch. L'empreinte du passeur,* cit., pp. 201-212.

192. *Id., Vladimir Jankélévitch. Les paradoxes d'une éthique résistante*, in «Revue d'éthique et de théologie morale», 2009/2, n. 254, pp. 27-50.

193. *Id., Una morale del rifiuto*, in *In dialogo con/ En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 129-142.

194. *Id., Vladimir Jankélévitch : philosophe de la vie*, in «Kitej», 2010, n. 1, pp. 3743.

195. *Id., Bergson, Jankélévitch : élans vitaux,* in «Kitej», 2010, n. 1, pp. 65-81.

196. *Id., Vladimir Jankélévitch : Actuel, Inactuel*, in *Présence de Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 13-23.

197. *Id., Liszt et Jankélévitch : deux âmes semblables,* in *Présence de Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 57-71.

198. *Id., Vladimir Jankélévitch, L'esprit de la Résistance, avant-propos a V. JANKELEVITCH, L'Esprit de résistance*, cit., pp. 9-29.

199. *Id., La guerre, une parenthèse inoubliable*, in *L'Esprit de résistance,* cit., pp. 33-52.

200. *Id., L'Imprescriptible*, in *L'Esprit de résistance,* cit., pp. 175-180.

201. *Id., L'épreuve du pardon*, in *L'Esprit de résistance*, cit., pp. 269-273.

202. *Id., Bergson et Jankélévitch. La sympathie du temps*, in *Bergson, Jankélévitch, Lévinas*, cit.

203. SERRES, M., *Espaces et temps*, in *Écrit pour Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 137-154.

204. SÈVE, B., *Sfumatura e costruzione*, in *In dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 247-260.

205. SOMME, L. T., *L'organe-obstacle et l'exposant malin: une lucide éthique en quête d'innocence*, in *Présence de Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 199-209.

206. SUARÈS, G., *Vladimir Jankélévitch (Qui suis-je?)*, Lyon, La Manufacture, 1986.

207. SUARÈS, G., *L'éblouissement Jankélévitch,* Paris, L'éclats, 2013.

208. TARIZZO, D., *La volontà di mentire – su Vladimir Jankélévitch*, in *In dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 167-174.

209. TASMAN, A., *Quelques réflexions musicales*, in «L'Arc», 75(1979), pp. 55-58.

210. TILLIETTE, X., *Une Kitiége de l'âme*, in «L'Arc», 75(1979), pp. 65-73.

211. TONON, A., *Tra istante e intervallo. Le oscillazioni di Jankélévitch*, Orthotes, NapoliSalerno 2014.

212. TROTIGNON, P., *Le simple*, in *Écrit pour Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 177-187.

213. *Id., Les agrapha dogmata de Vladimir Jankélévitch*, in «Lignes» 1996/2, n. 28, pp. 168-175.

214. *Id., Témoin par temps couvert*, in *Vladimir Jankélévitch. L'empreinte du passeur*, cit., pp. 347-354.

215. VACCARO, G. B., *Ontologia e etica in Vladimir Jankélévitch*, Ravenna, Longo Editore, 1995.

216. VALABREGA, J. P., *Hommage au philosophe et au moraliste*, in «L'Arc», 75(1979), pp. 62-64.

217. VILLA, R., *Vladimir Jankélévitch*, in «Belfagor», XLI(1986), II, pp. 161-174.

218. VITIELLO, V., *L'incantesimo di Alcina e l'anello del tempo*, in «aut aut», 1995, n. 270, pp. 85-90.

219. *Id., Necessità dell'Ineffabile*, in *In Dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 55-68.

220. VIZZARDELLI, S., *Sul realismo mistico di Vladimir Jankélévitch*, in «La nuova estetica italiana» a cura di L. Russo, Aesthetica Preprint Supplementa, 2001, n. 9, pp. 205-214.

221. *Id., Battere il tempo. Estetica e metafisica in Vladimir Jankélévitch*, Quodlibet, Macerata 2003.

222. *Id., Le réalisme mystique de Vladimir Jankélévitch*, in *In dialogo con/en dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 39-52.

223. WAHL, J., *La philosophie première de Vladimir Jankélévitch*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 60(1955), 1-2, pp. 161-217.

224. WOLFRAM BREUKER, D., *La «démonique hyperbole» ou la Philosophie première de Vladimir Jankélévitch: (une théologie du «nescioquid»?)*, in «Lignes» 1996/2, n. 28, pp. 90-105.

225. WORMS, F., *La meraviglia e l'indignazione*, in *In dialogo con/ En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 97-107.

226. *Id., L'émerveillement et l'indignation. Les deux exclamations de Vladimir Jankélévitch dans les moments philosophiques du xxe siècle*, in *Présence de Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 103-113.

227. ZACCHINI, S., *Le «logos» du silence: la philosophie de la musique de Jankélévitch,* in Vladimir Jankélévitch. L'empreinte du passeur, cit., pp. 183-199.

228. *Id., Les pauses, le néant, le silence,* in *In dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 269-275.

229. *Id., Jankélévitch et les instants mystérieux de Debussy*, in *In dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 291-296.

230. ZANOBETTI, S., *Il ritmo della vita e il tempo della musica*, Firenze, Clinamen 2016

ALTRI TESTI CITATI

1. (a cura di) D'ANGELO P. e VELOTTI S., *Il "non so che": storia di una idea estetica*, Aesthetica, Palermo 1997.
2. AGAMBEN G., *Gusto*, Quodlibet, Macerata 2015.
3. BAUDELAIRE C., *Il mio cuore nudo*, Rizzoli, Milano 1998.
4. BERGSON H., *Storia dell'idea di tempo: corso al Collège de France 1902-1903*, tr. e a cura di Simone Guidi, Mimesis, Milano, 2019.
5. *Id.*, *Durée et simultanéité*, 1a ed. Felix Alcan, Paris, 1931, Presses Universitaire de France, Paris 1972, tr. it. Fabio Polidori, *Durata e simultaneità*, R. Cortina Editore, Milano, 2004.
6. *Id.*, *La pensée et le mouvant*, Presse universitaire de France, Paris, 1938, tr. it. Francesca Sforza, *Pensiero e movimento*, Bompiani, Milano 2010.
7. *Id.*, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Presse universitaire de France, Paris, 1970, tr. it. Federica Sossi, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Cortina, Milano, 2002.
8. *Id.*, *L'Évolution créatrice*, Presses universitaire français, Paris 1907, tr. it. e a cura di Marinella Acerra, *L'Evoluzione creatrice*, Rizzoli - Bur, Milano 2013.
9. *Id.*, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Alcan, Paris 1932, tr. it. a cura di Adriano Pessina, *Le due fonti della morale e della religione*, Laterza, Bari 2020
10. BREHIER, É., *Schelling*, Alcan, Paris 1912.
11. BRUNSCHVICG, L., *Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Alcan, Paris 1927.

12. CANCRINI A., *Syneidesis: il tema semantico della "con-scientia" nella Grecia antica*, in «Lessico intellettuale europeo», Edizioni dell'Ateneo Roma, 1970.
13. CLAUDEL P., *Positions et propositions, I,* Gallimard, Paris 1928.
14. DERRIDA J., *Mémoires – pour Paul de Man*, Galilée, Paris 1988.
15. DIDEROT D., *Œuvres complètes*, Hermann, Paris 2004.
16. DRAGOTTO E., *Dire Dio nonostate…: riflessioni sull'analisi di E. Lévinas*, La Cittadella, Mantova 2016.
17. FREUD S., *Eine Schwirigkeit der Psychoanalyse* (1917), tr. it. *Una difficoltà della psicanalisi* (1916), in «Opere», Boringhieri, Torino, 1978.
18. GAGLIONE R., *Una* promenade *nella 'musicologia satirica': Vladimir Jankélévitch e Giovanni Morelli*, in «I Quaderni del Conservatorio Domenico Cimarosa di Avellino», Il Cimarosa, Avellino 2017.
19. *Id.*, *Un'utile perdita di tempo. L'improvvisazione ironica in Vladimir Jankélévitch* in «Improvvisazione», Annuario Kaiak n. 3, a cura di I. Pelgreffi, Mimesis, Milano 2018.
20. GRACIÁN B., *Oracolo manuale e Arte della prudenza*, Laterza, Bari 1927.
21. ITALIA P. M. C., *Du je ne sais quoi. Leopardi e Montesquieu*, in *Il critico poetante. Scritti in onore di Antonio Prete*, Pacini, Pisa 2011, pp. 159 – 168.
22. JERPHAGNON L., *A propos d'un je-ne-sais quoi*, in 'Revue des Deux Mondes', novembre 1994, pp. 37-42.
23. KIERKEGAARD S. A., *La ripetizione*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2008.
24. LUCREZIO, *De rerum natura*, BUR, Trento 2012.
25. MACHIAVELLI N., *Tutte le opere, secondo l'edizione di Mario Martelli (1971)*, Bompiani, Milano 2018.
26. MÁRAI S., L'isola, Adelphi, Milano 2007.
27. MARCEL G., *Schelling fut-il un précurseur de la philosophie de l'existence?,* in «Revue de Métaphysique et de Morale, 62e Année, No.1 (Janvier-Mars 1957), pp. 72 – 87.

28. OMERO, *Odissea*, tr. di Rosa Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino 2008.
29. PAPPARO F. C., *Sciogliere-legare. Esercizi di soggettivazione*, Paparo, Napoli 2015
30. *Id.*, *Allucinare il mondo. Note sulla filosofia di Michel Henry*, Paparo, Napoli 2013.
31. *Id.*, *Incanto e misura*: *per una lettura di Georges Bataille*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli, 1997.
32. PAVESE C., *Il mestiere di vivere: diario 1935-1950*, Einaudi, Torino, 2019.
33. PLATONE, *Cratilo*, Fabbri, Milano, 2000.
34. Id., *Gorgia*, Fabbri, Milano, 2000.
35. PORTERA T., *Il y a levinasiano e i suoi presupposti interpretativi*, in «Dialeghestai», anno 5 (2004).
36. PROCESI L., *La genesi della coscienza nella Filosofia della mitologia di Schelling*, Mursia, Milano, 1990.
37. PULPITO M., *Temps/durée, Teoria del divenire e concezione del tempo unico nel pensiero di Henri Bergson*, in «I castelli di Yale», III, 3, pp. 99-115
38. SALA-MOLINS L., *La philosophie de l'amour chez Raymond Lulle*, La Haye-Mouton, Paris 1974.
39. SILESIUS A., *Il Pellegrino cherubino*, I, 5, (a cura di) Giovanna Fozzer e Marco Vannini, Edizioni Paoline, 1989
40. SCHELLING F. W. J., *System des transcendentalen Idealismus* (1800), trad. it. di Michele Losacco, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, Laterza, Bari 1965.
41. *Id.*, *Introduction à la philosophie de la mythologie*, 2 volumes, tr. it. Samuel Jankélévitch, Paris, Aubier, 1945.
42. SCHOPENHAUER A., *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Mondadori, Milano, 2000.
43. SEMERARI G., *Introduzione a Schelling*, Edizioni Laterza, Bari 1971.

44. SHAKESPEARE W., *Sonetti*, Feltrinelli, Milano 2013.
45. SVEVO I., *La coscienza di Zeno*, a cura di M. Lavagetto, Mondadori, Milano 2006.
46. TOMMASINI A. M., *Animus e Anima*, in «Rivista di Filosofia Neo-scolastica», Anno XXXII, fasc. 1, pp 86-100.
47. VALÉRY P., *Cattivi pensieri*, a cura di Felice Ciro Papparo, Adelphi, Milano 2007.
48. , *Id*., *Oeuvres*, par Michel Jarrety, Le Livre de Poche, Librairie Général Française, Paris 2016.
49. VANZAGO L., *L' evento del tempo: saggio sulla filosofia del processo di A. N. Whitehead*, Mimesis, Milano, 2005.

SITOGRAFIA

(ultima consultazione 30/03/2021)

1. www.google.it/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwia64uPh6TvAhUFqxoKHWvVDrAQFjABegQIARAD&url=http%3A%2F%2Fwww.dicoseunpo.it%2FR_files%2FEnfant_sortileges.pdf&usg=AOvVaw1_VOtZ99cWhZYycUO38t3x

2. mondodomani.org/dialegesthai/articoli/tiziana-portera-01

3. www.lesauterhin.eu/lapprenti-sorcier-une-ballade-de-goethe/

4. royaumebleu.wordpress.com/2019/05/12/apprenti-sorcier-personnage-poeme-goethe/

5. it.wikipedia.org/wiki/L%27apprendista_stregone_(ballata)

6. it.quora.com/Cosa-significa-la-parola-russa-тоска-tosca-Esistono-termini-equivalenti-in-altre-lingue-europee

7. books.google.it/books?id=VQheAAAAcAAJ&pg=PA270&lpg=PA270&dq=statua+dell'occasione+lisippo&source=bl&ots=xhTH4UUErJ&sig=ACfU3U32b-Gh9_NQB-aDzpJbXX9yHHWraw&hl=it&sa=X&ved=2ahUKEwjJg7fTj7vqAhVHwqYKHQ41BF0Q6AEwDHoECAoQAQ#v=onepage&q=statua%20dell'occasione%20lisippo&f=false

8. www.thelatinlibrary.com/cato.dis.html

9. www.testietraduzioni.com/cantanti/c/carmina-burana/fortunae-plango-vulnera.html

10. youtu.be/KUUGJfgMoj0

11. mondodomani.org/dialegesthai/articoli/tiziana-portera-01

12. www.google.it/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwiliJyN1InuAhWCQkEAHVC4BckQFjACegQIBBAC&url=http%3A%2F%2Fwww.v-ivanov.it%2Fwp-content%2Fuploads%2F2011%2F01%2Ftommasini_animus_e_anima_rivista_di_filosofia_neo_scolastica_1940.pdf&usg=AOvVaw1Xa4CNY0SECQLl_26CF9GL

13. www.google.it/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwia64uPh6TvAhUFqxoKHWvVDrAQFjABegQIARAD&url=http%3A%2F%2Fwww.dicoseunpo.it%2FR_files%2FEnfant_sortileges.pdf&usg=AOvVaw1_VOtZ99cWhZYycUO38t3x