

IL DIRE E LA SOSTITUZIONE IN EMMANUEL LEVINAS. VERSO L'AN-ARCHEOLOGIA DEL SENSO (1)

SOMMARIO: 1) Soggettività; — 2) Prossimità; — 3) Significazione; — 4) Conclusione.

1. - SOGGETTIVITÀ

1.1. *Umanesimo infranto*

Il pensiero di E. Lévinas (e se fosse più di un pensiero?) si arricchisce progressivamente al suo interno e sembra quasi non concedere la gioia di vedere — una volta per tutte — il suo inizio, né il

(1) Emmanuel Lévinas è nato il 30 dicembre 1905 in Lituania. Ha studiato a Strasburgo, Friburgo e Parigi. Fu tra i primi ad introdurre in Francia il pensiero di Husserl; insegnò prima all'Università di Poitiers, poi a Parigi Nanterre, e infine alla Sorbona. Membro dell'Institut International de Philosophie, è anche un convinto praticante della religione ebraica. Per una bibliografia quasi completamente esaustiva sull'opera di Emmanuel Lévinas e sugli studi circa il suo pensiero, rimandiamo al prezioso lavoro di Roger Burggraeve:

BURGGRAEVE, R., *Emmanuel Levinas: Une bibliographie*, in: *Salesianum*, 39 (1977), n. 4, ottobre-dicembre, pp. 633-692.

Id., *Emmanuel Levinas. Une bibliographie. Complement* (1977-1981), in: *Salesianum*, 44 (1982), n. 3, luglio-settembre, pp. 459-478.

Molti studi di Lévinas sono apparsi sotto forma di articoli in periodi notevolmente diversi e sulle più svariate riviste. Indichiamo qui gli studi più significativi nella loro collocazione definitiva.

— *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Parigi, Alcan, 1930; 2ª ed., Parigi, J. Vrin, 1963; 3ª ed., 1970; 4ª ed., 1978, 224 p.

— *De l'existence à l'existant*, Parigi, Editions de la Revue Fontaine, ristampata da J. Vrin, 1947; 2ª ed., 1978, 175 p.

— *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (ristampa conforme alla prima edizione seguita da nuovi saggi), (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), Parigi, J. Vrin, 1949; 2ª ed., 1967; 3ª ed., 1974; 237 p.

— *L'ontologie est-elle fondamentale?*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 56 (1951), n. 1, gennaio-marzo, pp. 88-98.

— *Liberté et Commandement*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 58 (1953), n. 3, luglio-settembre, pp. 264-272.

— *Le moi et la totalité*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 59 (1954), n. 4, ottobre-dicembre, pp. 353-373.

— *La pensée de Martin Buber et la judaïsme contemporain*, nella raccolta: *Martin Buber. L'homme et le philosophe*, Bruxelles, Editions de l'Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles, 1968, pp. 43-58.

principio, né l'incontrovertibilità della partenza. Ci chiediamo se è lecito voler ricercare il punto di avvio di tutto questo discorso o se

— *Quatre Lectures Talmudiques* (Collection « Critique »), Parigi, Editions de Minuit, 1^a ed., 1968; 2^a ed., 1976, 189 p.

— *Le nom de Dieu d'après quelques textes talmudiques*, in: *L'analisi del linguaggio teologico. Il nome di Dio* (Archivio di Filosofia), Padova, Cedam, 1969, pp. 155-167.

— *L'Etat de Cesar et l'Etat de David*, in: *Rivelazione e storia* (Archivio di Filosofia), Padova, Cedam, 1971, pp. 71-80.

— *Vérité du dévoilement et vérité du témoignage*, in: *La testimonianza* (Archivio di Filosofia), Padova, Cedam, 1972, pp. 101-110.

— *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972, 113 p.; 2^a ed., 1979.

— *Ideologie et Idéalisme*, in: *Demitizzazione e Ideologie* (Archivio di Filosofia), Padova, Cedam, 1973, pp. 135-145.

— *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Phaenomenologica 54), La Haye, Martinus Nijhoff, 1972, X-233 p.; 2^a ed., 1978. È comparsa recentemente anche la traduzione italiana: *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza* (a cura di Silvano Petrosino e Maria Teresa Aiello), Milano, Jaca Book, 1983, 229 p. L'introduzione è curata da Silvano Petrosino.

— *La laïcité et la pensée d'Israël*, nella raccolta: A. AUDIBERT, e. a., *La laïcité* (Bibliothèque des Centres d'Etudes supérieures spécialisées. Université d'Aix-Marseille), Parigi, P.U.F., 1960, pp. 45-58.

— *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (Phaenomenologica VIII), La Haye, Martinus Nijhoff, 1961; 2^a ed., 1965; 3^a ed., 1968; 4^a ed., 1971; 5^a ed., 1974, XVIII-284 p. Traduzione italiana: *Totalità e Infinito. Saggio sulla esteriorità* (a cura di Adriano DALL'ASTA), Milano, Jaca Book, 1980, 315 p. L'introduzione è curata da S. PETROSINO.

— (Interventi ai tre primi Colloques des Intellectuels Juifs di lingua francese) in: *La Conscience Juive. Données et débats*, Parigi, P.U.F., 1963, pp. 15-16, 26-27, 31, 45-46, 49-50, 53, 73-74 (primo colloquio « *L'expression d'une inquiétude* », il 25-26 maggio 1957); pp. 114, 163, 166, 177-178, 203 (secondo colloquio « *Timidité et audace de la pensée juive* », il 27-28 settembre 1959); pp. 358-359, 426 (terzo colloquio « *Morale juive et politique* », il 25-27 settembre 1960).

— *Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme* (Collection « Presences du Judaïsme »), Parigi, Albin Michel, 1963, 331 p.; 2^a ed. rivista e completata, Parigi, Albin Michel, 1976, 382 p.

— *Martin Buber prophète et philosophe* (In memoriam), in: *Informations catholiques internationales*, n. 243, 1965, 1 luglio, pp. 31-32.

— *Franz Rosenzweig: une pensée juive moderne*, in: *Revue de théologie et de philosophie*, 98 (1965), t. XV (3^a série), n. 4, pp. 208-221.

— *De la conscience à la veille. A partir de Husserl*, in: *Bijdragen*, 35 (1974), n. 3-4, luglio-dicembre, pp. 235-249.

— *Sur Maurice Blanchot* (« Essais »), Montpellier, Fata Morgana, 1975, 84 p.

— *Noms propres: Agnon, Buber, Celan, Delhomme, Derrida, Jabès, Kierkegaard, Lacroix, Laporte, Picard, Proust, Van Breda, Wahl* (« Essais »), Montpellier, Fata Morgana, 1976, 196 p.

— *Jean Wahl. Sans avoir ni être*, nella raccolta: Jeanne HERSCH, ed., *Jean Wahl et Gabriel Marcel* (Bibliothèque des Archives de Philosophie - nouvelle série n. 21), Parigi, Ed. Beauchesne, 1976, pp. 13-31.

— *La révélation dans la tradition juive*, nella raccolta: *La révélation* (Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis n. 7), Bruxelles, Editions des Facultés universitaires Saint-Louis, 1977, pp. 55-77.

— *Du sacré au saint* (Cinq nouvelles lectures talmudiques), Parigi, Ed. de Minuit, 1977, 183 p.

— *Herméneutique et au delà*, in: *L'ermeneutica della filosofia della Religione* (Archivio di Filosofia), Padova, Cedam, 1977, pp. 11-20.

— *Le temps et l'autre*, Montpellier, Fata Morgana, 1979, 92 p.

invece ci troviamo di fronte a un modo di *dire* che non consente di mettere in luce l'*archè* ⁽¹⁾.

È il problema del senso e della sua origine; una questione più ampia di quella dell'essere, perché implica già il *senso dell'essere* e compare nel suo modo più radicale come la questione della possibilità del nascere di qualunque questione: il perché del perché, insomma. Il non visitare la domanda o il porla in modo sbagliato, il non trovare una risposta o l'arroganza di un risultato scorretto e creduto esaustivo, sono gli spettri che manifestano la crisi dell'umanesimo contemporaneo. Questa crisi si sperimenta spesso anche come percezione dell'inefficacia umana in un contesto in cui i mezzi di azione e la grandezza delle ambizioni emergono sempre di più. « I morti senza sepoltura nelle guerre e nei campi di sterminio accreditano l'idea di una morte senza domani e rendono tragico-comico la preoccupazione di sé e illusoria la pretesa dell'*animale razionale* a occupare un posto privilegiato nel cosmo e la capacità di dominarlo e di integrare la totalità dell'essere nella coscienza di sé » ⁽²⁾.

Il *perché del perché* e le sue derivate devono essere poste in un altro contesto, la coscienza non basta più ad accoglierle e tanto meno a esaurirle, e la psico-analisi sembra proprio — come civetta nella notte — condannare e smascherare l'inganno della coincidenza di sé con il cogito. Questa falsa identità va considerata meno sbrigativamente per accorgersi che il senso è da cercare in un mondo che non porti tracce umane e che sia puro da ogni ideologia. Le scienze

— *Le Dialogue. Conscience de Soi et proximité du prochain*, in: *Esistenza, mito, ermeneutica* (Archivio di Filosofia), Padova, Cedam, 1980, pp. 345-357.

— *La filosofia di Karol Wojtyła*, in: *Vita e Pensiero*, LXIII (1980), n. 4, aprile, pp. 30-33.

— *Note sul pensiero filosofico del Cardinale Wojtyła*, in: *Communio*, numero 54, novembre-dicembre, 1980, pp. 99-103.

— *De Dieu qui vient à l'idée*, Parigi, J. Vrin, 1982, 271 p.

— *De l'évasion* (con introduzione di J. ROLLAND), Montpellier, Fata Morgana, 1982, 122 p.

— *Ethique et Infini* (Collection « L'espace intérieur », 26, diretta da R. MUNIER), Parigi, Fayard, 1982, 135 p.

— *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques* (Collection « Critique »), Parigi, Ed. de Minuit, 1982, 235 p.

Gli studi più citati in questo articolo verranno indicati con le seguenti sigle: EDE: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*; HAH: *Humanisme de l'autre homme*; AE: *Autrement qu'être ou au de là de l'essence*; EI: *Ethique et Infini*.

(2) In questa prospettiva sembra più utile prendere in considerazione prevalentemente i seguenti scritti di E. LEVINAS:

— *Langage et proximité*, edito per la prima volta in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Parigi, J. Vrin, 1967, 2ª edizione; noi lo leggiamo in EDE, pp. 217-236.

— *Humanisme de l'Autre Homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972, pp. 113; questo libro riprende: *La signification et le sens*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 69 (1964), n. 2, aprile-giugno, pp. 125-156; *Humanisme et anarchie*, in *Revue Internationale de Philosophie*, 85-86 (1968), 22ª annata, n. 3-4, pp. 323-337; *Sans identité*, in *L'Ephémère*, n. 13, 1970, pp. 27-44; questi saggi sono precedenti nell'edizione del 1972 da un *avant-propos* molto importante, pp. 9-16.

(3) HAH, p. 67; cfr. anche F. FILONI, *Dio e l'alterità nel pensiero di Emmanuel Lévinas*, in: *Aquinas*, XXII (1979), n. 1, gennaio-aprile, p. 34.

umane, da parte loro, devono essere più accorte per non cadere disattente nelle loro interne contraddizioni: non possono postulare da un lato la necessità di ricorrere all'uomo di scienza, e dall'altro professare un dubbio sistematico sull'io che si ascolta e che si tocca, perdendosi in significazioni culturali non controllate.

Lévinas sembra proporre — per un nuovo e diverso umanesimo — il superamento del soggettivismo, però senza finire ancora nell'anonimato dell'essere e del sistema. Non sono pochi coloro che rifiutano il soggettivismo, ma la forma tradizionale di questo rifiuto non è più sufficiente. « Detto diversamente, il rifiuto del relativismo soggettivo, sotto la sua forma tradizionale non tiene conto della crisi che supera e si crede in possesso del logos stesso che tuttavia aveva perduto. Superando il relativismo nell'umano esso ne opera un recupero » (4).

Secondo Lévinas risulta così piuttosto debole il passaggio che introduce il ritorno di Dio e del mondo a partire dal cogito di Cartesio, anche se questo procedimento viene presentato con la veste nuova della deduzione trascendentale di Kant e della deduzione fenomenologica di Husserl. La crisi dell'umanesimo contemporaneo troverebbe il suo fondamento proprio nell'aver posto il primato dell'io e dell'interiorità della coscienza, fino a rendere l'uomo cattivo creatore di senso. « Bisognerà mostrare che la necessità di pensare è iscritta già nel senso della trascendenza » (5). Solo così si può cogliere l'inizio di un discorso o se si vuole un *primato di senso*, cioè ammettendo che l'uomo — eterno secondo — non ha la vocazione a raggiungere e a possedere la verità, piuttosto, è la verità — se ancora si può usare con circospezione questa parola — che fa esistere l'uomo. Se l'uomo fosse fondato in se stesso e non in un'aliquale *alterità*, la sua esistenza stessa apparirebbe in funzione del suo scomparire, e il suo povero compito consisterebbe soltanto nel costituirsi momento necessario perché brilli l'idea generale dell'essere. « Messa al posto delle strutture intelligibili, la soggettività non avrebbe alcuna finalità interna. Assisteremmo alla rovina del mito dell'uomo, fine in sé, lasciando apparire un ordine né umano, né inumano, che si ordina, certamente, attraverso l'uomo e le civiltà che egli avrebbe prodotto ma che si ordina in fin dei conti attraverso la forza propriamente razionale del sistema dialettico o logico-formale. Ordine non-umano al quale conviene il nome — che è l'anonimato stesso — di materia » (6).

La questione della possibilità e del senso di ogni interrogativo rimanda così a un nuovo approccio con la soggettività umana, perché il vecchio modo di porre il primato dell'uomo e l'enfasi dell'umanesimo conosce già i propri fallimenti. Lévinas intravede anche a un altro livello la dissoluzione della soggettività e precisamente nel luogo in cui convergono scienze umane e filosofia: la convergenza avviene nell'*universalizzazione*. Le scienze umane conducono la sogget-

(4) HAH, p. 69.

(5) AE, p. 9. Per AE riportiamo sempre la nostra traduzione italiana.

(6) HAH, p. 70.

tività all'anonimato universale della struttura e la filosofia di Heidegger all'essenza astratta dell'essere. Il risultato è comune: « Il mondo interiore è contestato da Heidegger come dalle scienze umane » (7). Viene così radicalizzato l'antipsicologismo di Husserl, cosicché, se è giusto dire in qualche modo che il soggetto emerge con Cartesio, è ancora più corretto affermare che la fine della soggettività incomincia con il secolo ventesimo.

L'esito dell'umanesimo heideggeriano rivela la sua falsità su un duplice fronte: da un lato, aprendosi al trionfo dell'intelligibilità matematica in un modo tale che il soggetto si trova confinato nell'ideologia, senza nessun rispetto per la sua unicità, la sua persona e il suo destino di eletto; dall'altro, l'uomo diventa *semplicemente* messaggero, poeta, o se si vuole, *pastore dell'essere*. I frutti pericolosi di questo umanesimo tradito sono il ritorno a una filosofia della sostanza e a una reificazione dell'uomo. Davanti a questo risultato, Lévinas cerca la strada del senso percorrendo quel cammino che possa salvare l'unicità e la sua dignità dal dominio livellatore dell'essenza.

Perché la coscienza, quale via maestra nel definire la soggettività, ha condotto l'uomo all'evanescenza del senso e quindi alla crisi dell'umanesimo? Secondo Lévinas la risposta è abbastanza semplice: perché la coscienza non sopporta di non avere principio. « La ragione è un'archeologia » (8). Infatti la ragione, che è una funzione della coscienza, è proprio quella facoltà che ha come essenziale il cominciamento. La coscienza non può essere coscienza se non di qualcosa che è *presente*, e anche il passato è una *coscienza presente del passato*. La coscienza è sempre un meraviglioso inizio, vede con chiarezza il suo incominciare. « Azione, libertà, cominciamento, presente, rappresentazione — memoria e storia — articolano in diverse maniere la modalità della coscienza » (9).

Se ogni conoscenza razionale, ogni contenuto di coscienza può risalire alla sua origine e al suo principio, non per questo è lecito identificare la coscienza con la soggettività e affermare di conseguenza che l'uomo raggiunge con chiarezza la sua origine. Il fallimento dell'umanesimo contemporaneo è dovuto a questa identificazione. Il segreto sta proprio in questo: è impossibile definire la soggettività circoscrivendola completamente *dal principio alla fine*. Questo conduce allo smarrimento del senso. Lévinas propone allora di interpretare il soggetto includendo — se così si può dire — nella definizione l'impossibilità di risalire all'origine. Anche il più ardito sostenitore della ragione dirà sempre di conoscere il soggetto come un soggetto *an-archico*.

1.2. Vulnerabilità

Bisognerà definire il soggetto a prescindere dall'atto di libertà della sua origine. Ma non è questo un procedimento che conduce a pensare il soggetto come passività assoluta? E dire passività è ancora

(7) HAH, p. 90.

(8) HAH, p. 72.

(9) HAH, p. 72.

parlare di un soggetto? O piú precisamente: « La causalità umana concorre con il senso della soggettività? » ⁽¹⁰⁾.

Il tentativo di Lévinas va nel senso di mostrare come si possa trovare un significato per la libertà stessa dell'uomo a partire da dove appare piú grande la sua inconsistenza. Tutto questo esigerà inoltre una nuova cautela che consiste nel restare lontano da un approccio che rigetti il soggetto nell'essere dell'ente, sia nella direzione della materia come in quella del sistema. La passività radicale del soggetto dovrà presentarsi come il luogo privilegiato in cui la sua stessa libertà può venire esercitata. Il soggetto non raggiungerà nella luce il suo principio, ma camminerà fino a quel punto estremo in cui si sente già messo in questione da Altri.

Lévinas propone di interpretare questa *apertura* dell'essere messo in questione non alla maniera heideggeriana, secondo la quale è l'essenza dell'essere che si apre, per poi mostrarsi in quella confidenza estrema che è subito raccolta dalla coscienza. Hanno ragione le scienze umane di dire che tutto nell'uomo è *aperto*, che tutto è *al di fuori* ma questa apertura non è da intendere come un'esposizione di soggettività che si perde in mezzo alle cose e alla materia. Questa apertura è definita da Lévinas come « passività del vulnerabile, condizione (o in-condizione) attraverso la quale l'essere si mostra creatura » ⁽¹¹⁾.

La parola *vulnerabilità* vuole esprimere un concetto e insieme non vuole rinunciare all'immagine, che non è semplicemente abbellimento, ma procedimento di avvicinamento all'oggetto focalizzato. La dovezia dell'immagine permette a Lévinas di parlare di un'apertura che è « la vulnerabilità di una pelle offerta, nell'oltraggio e nella ferita, al di là di tutto ciò che può mostrarsi, al di là di tutto ciò che, dell'essenza dell'essere, può esporsi alla comprensione e alla celebrazione » ⁽¹²⁾. Lévinas ama accostare la vulnerabilità del soggetto al senso della particella pronominale *si* (*on*) la quale agisce pur non avendo nominativo. Il soggetto in quanto vulnerabilità può cogliersi fenomenicamente nell'umiltà del suo soffrire, che non è semplicemente la passività del subire. È uno scoprirsi senza difesa alcuna, ma un sentirsi già liberi.

È proprio sulla vulnerabilità, caratteristica non categoriale del soggetto, che si fonda la sincerità intellettuale, l'ossessione per gli altri e la loro vicinanza, che non è semplicemente — e non è ancora — *coscienza* di una prossimità. Solo la veridicità e la franchezza possono esporsi fino alla ferita, e dove c'è questa esposizione c'è *Dire*. Questo *Dire* ha un senso che è anteriore alla verità che svela, cioè al suo contenuto. È proprio l'esperienza del *Dire* che esprime la soggettività del soggetto, e poiché è un *Dire* con un significato che precede il suo contenuto si rivela come qualcosa che precede l'essenza e quindi la coscienza; è un *Dire* che permette la vera *an-archia*, è giovinezza.

La giovinezza — dice Lévinas — è un *prima d'essere* ed è un

(10) HAH, p. 91.

(11) HAH, p. 94.

(12) HAH, p. 92.

diversamente dall'essere (autrement qu'être). È necessario che « la filosofia ritorni al linguaggio per tradurre (...) il puro e l'indicibile » ⁽¹³⁾. La parola *giovinezza* cerca di tradurre il puro, quel senso della soggettività che c'è nel *Dire* prima del *detto*, ciò che indica il *sovrappiù del senso dell'essere* che non si può né misurare né ridurre. Per questo la giovinezza non può essere banalizzata come cronologia secondo il senso comune, essa non è l'età della transizione e del passaggio, ma quello spessore del soggettivo che porta sempre all'autentico, che avvicina alla fonte. La giovinezza è « definita attraverso la sincerità, che non è la brutalità della confessione o la violenza dell'atto, ma vicinanza d'altro, presa a carico del prossimo, che viene dalla vulnerabilità umana » ⁽¹⁴⁾.

1.3. Disinteressamento

La possibilità di un umanesimo autentico dipende dalla capacità di sostenere l'*an-archia*. È un'attenzione che la tradizione della filosofia occidentale non ha sempre saputo mantenere nella misura in cui la spiritualità del soggetto si è trattenuta nella coscienza, nell'esposizione all'essere e nel sapere. Lévinas cerca di correggere la rotta, descrivendo il *diverso dall'essere* come nozione più originaria, la quale si raggiunge partendo dalla sensibilità, interpretata non come sapere ma come *prossimità*. « *Anarchicamente* la prossimità è così una relazione con una singolarità senza la mediazione di alcun principio e di alcuna idealità. Concretamente a questa descrizione corrisponde una relazione con il prossimo, significanza distinta dalla famosa *donazione di senso*, dal momento che la significazione è questa stessa relazione con il prossimo, l'uno-per-l'altro » ⁽¹⁵⁾.

La nozione di prossimità ci aiuta a sostenere l'*an-archia* e a salvare la soggettività. Se la coscienza esige il principio e si esprime come messa in luce dell'essenza, sostenere l'*an-archia* è un avvicinarsi al diversamente dall'essere, in modo tale da poter incontrare il totalmente Altro da cui ci si alimenta senza comprendere l'*archè*. È un procedimento di differenziazione dell'essere — né perché lo afferma, né perché lo nega — dove l'*an-archia* non è un fatto di disordine con-

(13) HAH, p. 95.

(14) HAH, p. 101; riportiamo il riferimento significativo agli avvenimenti storici del '68 parigino, cfr. HAH, p. 110, nota 9: « È interessante notare come in mezzo ai 'sentimenti' più dominanti del maggio 1968 emergeva il rifiuto di un'umanità che si definiva non attraverso la sua vulnerabilità più passiva di ogni passività, o per il suo debito verso l'altro — ma attraverso la sua soddisfazione, i suoi guadagni, le sue conquiste. Da tutto ciò sono derivati il capitalismo e lo sfruttamento di cui si contestavano le condizioni: la persona intesa come accumulazione in essere, attraverso i meriti, i titoli, le competenze professionali — tumefazione ontologica pesante sugli altri fino a cancellarli, tendente a costruire una società gerarchizzata, mantenentesi al di là delle necessità di consumazione e che nessun afflato religioso riesce a rendere egualitaria. Dietro un capitale in *avere*, pesava un capitale in *essere* ».

(15) AE, p. 127; per quanto riguarda il rapporto fra *disinteressamento* e l'*ideologia* cfr. anche E. LEVINAS, *Idéologie et Idéalisme*, in: *Demitizzazione e Ideologia* (Archivio di Filosofia), Padova, Cedam, 1973, pp. 135-145.

trapposto a uno statuto dell'ordine, ma esprime l'impresa che l'Altro esercita sul Medesimo come interrogazione, persecuzione e parola. Evidentemente l'*an-archia*, in questo contesto, precede ogni senso politico o antipolitico, anzi si configura — proprio a partire dalla sua definizione interna — come qualcosa che non si può erigere a principio nel senso in cui lo pongono gli anarchici. Essa non può mai essere sovrana perché non è oggettività spaziale che ci permette di recuperare l'inizio, al contrario ci spinge a definire il soggetto includendo negativamente come determinante proprio ciò che gli è *esteriore*.

Per un abuso di linguaggio ci troviamo così introdotti al pre-originario, a quell'aspetto della soggettività così prezioso che è precedente l'Io (*Moi*), anteriore alla sua libertà e alla sua non-libertà. Siamo vicini all'emergere dell'interiorità, la quale è « responsabilità prima di essere intenzionalità » ⁽¹⁶⁾, e questa vicinanza ci impone di delineare più in concreto il *diversamente dall'essere*.

Secondo Lévinas, chi resta prigioniero del regno delle essenze, dell'essere o della coscienza, atrofizza a poco a poco il senso e quindi l'uomo; infatti « il concetto dell'essere, epurato da ogni contenuto che lo determina, non si distingue, dopo Hegel, dal puro nulla » ⁽¹⁷⁾. Dire di appartenere all'essere o di nutrirsi all'interno della dialettica essere-nulla diventa insufficiente ai fini della domanda di senso, perciò è necessario raggiungere un'area semantica in cui il senso preceda l'essenza. Nell'uomo ci deve essere un'altra parentela da quella che lo rapporta all'essere, una significazione più ampia al di qua della sua negazione, perché il vuoto che lascia la negazione dell'essere è già riempito dall'*il y a* ⁽¹⁸⁾.

Giustamente si impone una domanda: l'apertura al di là dell'essenza è reale e possibile, o ci farebbe ritornare il soppiatto — dopo aver visto, toccato, preso, avvicinato, ecc. — a tematizzare l'essere? Cioè, « l'apertura può avere un significato diverso da quello dello svelamento? » ⁽¹⁹⁾.

Lévinas vede nell'esito criticistico della filosofia occidentale — fondato sulla possibilità di comprendere l'essere — l'impossibilità di oltrepassare questo schema. Infatti, qui l'essere è fondamentalmente un *inter-esse* e l'essenza è *interessamento* che appare in maniera positiva come *conatus* degli enti, cosicché il gesto o il dramma dell'interessamento dell'essenza non può che essere la guerra, o se si vuole, quel tipo di guerra che può anche conoscere delle paci *ragionevoli*, cosicché la lotta di tutti contro tutti diventa scambio e commercio in cui non c'è più spazio per ogni vera trascendenza.

Se si vuole restituire al soggetto la possibilità radicale del senso — cioè la trascendenza — è necessario innescare un'operazione di *disinter-essamento* che, superata la mortificazione dell'essenza, si presenterà invece come responsabilità primordiale nel *Dire* di Altri. La filosofia diventerà, allora, non l'impero di un criticismo esasperato e

(16) HAH, p. 75.

(17) AE, p. 221.

(18) Cfr. AE, p. 4.

(19) AE, p. 225.

in ultima istanza impotente, ma esaltazione di un linguaggio dove la parola permetta a tutto ciò che la segue, la rapporta e la codifica, di *sostenere* il senso. Attraverso il *Dire* la filosofia ricercherà quell'«apertura di sé all'altro che non è un condizionamento o una fondazione di sé in qualche principio — fissità d'abitazione sedentaria o nomade — ma relazione tutta diversa dall'occupazione di un luogo, di un costruire, di un istallarsi — la respirazione è trascendenza in guisa di de-claustrazione; non rivela ogni suo senso che nella relazione con altri, nella prossimità del prossimo, che è responsabile per lui, sostituzione a lui. Questo pneumatismo non è non-essere, esso è *disinteressamento*: terzo escluso dell'essenza, dell'essere e del *non-essere* » (20).

Proprio attraverso questa relazione pre-originaria, assolutamente unica in quanto relazione con l'alterità d'Altri è possibile veder nascere dei significati, i quali significano nell'essere il *diversamente dall'essere*; il senso che viene da Altri, questo suo dire, non può mai essere rinchiuso nella conchiglia del sé: è una voce che viene dall'altra riva e che non si riduce mai al già detto. Lévinas richiama a questo proposito lo spirito più vero della filosofia di Husserl in quanto metodo di lettura di tutta la realtà, tentativo di andare alle cose stesse. Non accetta però nessuna decomposizione logica e nessuna ricostruzione dialettica. « Resta invece fedele all'analisi intenzionale nella misura in cui questa significa la restituzione delle nozioni all'orizzonte del loro apparire, orizzonte misconosciuto, dimenticato e spostato nell'ostensione dell'oggetto, nella sua nozione... » (21).

La nozione di *significazione* mostra con più precisione la necessità di risalire sempre dal detto al Dire, perché il senso del detto filosofico e più ancora dell'uomo non venga smarrito proprio nella sua sorgente. Infatti, l'uomo deve sempre essere ricercato nella sua condizione di straniero; al suo livello originario mai nessuno è a casa sua, è sempre prigioniero e legato a un'altra terra. Nel pensiero di Lévinas si sente con forza il riferimento all'eco della schiavitù ebraica in terra d'Egitto, per cui il ricordo della schiavitù evoca di per se stesso lo statuto dell'umanità. Anzi è così radicato, che anche quando si è liberi si è votati al prossimo e *nessuno può salvarsi dagli altri*. Apparentemente simile, ma radicalmente diversa dalla prospettiva di Sartre, la vicenda del *disinteressamento* diventa non-indifferenza ad Altri e responsabilità illimitata.

Per questo, come la figura della filosofia non può essere la totalità identificatrice o la semplice essenza dell'essere, così lo statuto dell'antropologia (*senso*) non è quello di un *Io* che riposa su di sé e ritorna sempre a comprendersi puntualmente come identità. Se fosse così l'uomo sarebbe soltanto istallato in una regione ontologica, persevererebbe nell'essere come ogni sostanza, ma resterebbe senza nessun privilegio all'interno della realtà. La realtà naturale non avrebbe mai come scopo l'uomo. Se tutto si esaurisce nell'essere, l'umane-

(20) AE, pp. 228-229.

(21) AE, pp. 229-230.

simo contemporaneo ha ragione quando — misurando il senso dell'essere con l'essere — vede nella morte il segno dell'insensatezza di ogni preoccupazione che l'Io si assume, in riferimento alla sua esistenza e al suo destino. Solo ciò che non può essere misurato con l'essere o determinato dalla coscienza, solo quello che la morte non può ricondurre all'assurdo perché non è lo scacco di una decisione sospesa, può sostenere un vero umanesimo. Si tratta — come vediamo subito — della responsabilità preoriginaria per l'altro.

1.4. Responsabilità

La struttura meta-ontologica e meta-logica dell'*anarchia* del soggetto introduce alla decantazione della figura della *responsabilità*, la quale non si giustifica attraverso nessun approccio preliminare. La responsabilità del soggetto di fronte ad Altri è senza mediazione e indeclinabile, tuttavia essa non è mai assunta in *tutta* libertà; essa è qualcosa di più di ciò che potrebbe domandare uno spazio di attività al soggetto. La responsabilità è Bene. È una passività assoluta in cui il termine determinante non si è mai presentato al determinato nella coscienza o nel ricordo.

Venendo prima della libertà o della non libertà del soggetto, la responsabilità esprime il sequestro che Altri opera, *facendo subire* il Bene. È proprio a questo punto che l'etica fa il suo ingresso nel discorso filosofico; in quanto il Bene entra a dominare, costituisce una situazione che è radicalmente opposta al fatto di scegliere il bene a partire da una bipolarità assiologica. Possiamo forse ricordare qui che *Bonum est diffusivum sui*. Infatti « l'impossibilità di scelta non è qui l'effetto della violenza — fatalità o determinismo — ma dell'elezione irrecusabile da parte del Bene, la quale è per l'eletto, sempre e comunque compiuta. Elezione attraverso il Bene che non è precisamente azione, ma la non violenza stessa. Elezione, cioè investitura dle non-intercambiabile » ⁽²²⁾.

Questa obbligazione del Bene è qualcosa a cui è impossibile sfuggire, si esprime come responsabilità dell'obbedienza a un valore di cui non c'è l'anti-valore. Questo valore a cui il soggetto è originariamente imparentato, nel senso che ad esso lega le sue origini, non si offre mai come tema perché l'offrirsi nel tema implicherebbe il suo apparire come *principio*, mentre esso è più antico del principio. È qualcosa di memorizzabile, che si può nominare solo per un abuso di linguaggio, e che in questo senso può anche chiamarsi Dio.

La passività pura che precede la libertà definisce la responsabilità del soggetto come qualcosa che non deve niente alla mia libertà in quanto al suo sorgere, ma che subito si precisa come responsabilità *per altri*. Di fronte ad Altri che interpella è impossibile restare semplicemente *spettatore*, io sono già soggetto che parla e che dice. Non resta più nessuno spazio per il gioco e per il teatro. Tutto diventa grave. « Precisamente, il Dire non è un gioco. Anteriore ai segni ver-

(22) HAH, p. 77.

bali che esso coniuga, anteriore ai sistemi linguistici e ai riflessi semantici — premessa delle lingue — esso è prossimità dell'uno all'altro, assunzione di approccio (*engagement d'approche*) l'uno per l'altro, la significanza stessa della significazione (...). Il Dire originale o preoriginale — la fazione della pre-fazione (*le propos de l'avant-propos*) — allaccia un intrigo di responsabilità »⁽²³⁾.

Lévinas non manca di affermare che proprio in questa prospettiva del pre-originale, nella quale compare l'irrecusabilità suprema della responsabilità del soggetto verso Altri, è possibile rileggere il topos tradizionale della filosofia cristiana della creazione ex-nihilo. Però precisa che « la nozione di creazione non è introdotta qui come concetto ontologico in una risalita alla causa prima dell'essere a partire da un dato né in una risalita all'origine del tempo a partire dal presente... »⁽²⁴⁾. Non è possibile, infatti, introdurre attraverso questo procedimento la creazione come una tesi tematizzata nel presente della coscienza, perché a questo livello, non più originario ma già includente la libertà o la non-libertà del soggetto, non si è più sul piano della responsabilità originaria; al contrario ci può già essere la pretesa di un soggetto che non si riconosce creatura.

Il piano della responsabilità, quello del Dire prima del detto, quello dell'assoluta passività del soggetto investito dal Bene non può mai sopprimere l'esteriorità radicale di Altri, e non si trasformerà mai né in un eros, né in un entusiasmo, perché queste due figure denunciano una situazione di possesso, in cui la differenza fra posseduto e possidente scompare.

Inoltre, la responsabilità entra nella sfera dell'essere quando il soggetto — tutto preso nella tentazione di staccarsi dal Bene — si incarna. Però non è il fatto di essere un soggetto incarnato che turba l'originaria obbedienza al Bene, bensì è perché il soggetto, nonostante il turbamento, resta ubbidiente al Bene — all'Altro — che resta altro e soggetto. Turbato emerge come soggetto carnale, cioè sull'orlo dell'eros, cioè essere la cui essenza di essere è proprio questa ambiguità. « È l'ambiguità insormontabile del male che è la sua essenza. Il male seducente e facile è, può darsi, incapace di rompere la passività della soggezione pre-liminare (...). Il male si mostra peccato, cioè responsabilità, malgrado sé, del rifiuto della responsabilità »⁽²⁵⁾.

Se, come abbiamo mostrato, la responsabilità originaria si coglie nel Dire, riprendendo quest'analisi bisogna subito aggiungere che il prezzo della *manifestazione* di questa responsabilità lo si paga nella subordinazione del Dire al detto; si passa così al sistema linguistico, alla tematizzazione e all'ontologia.

A questo punto Lévinas si chiede se la responsabilità, quando si manifesta e si tematizza, viene tradita consacrando così il fallimento del Dire. Si innesta qui un problema metodologico circa la possibilità che il pre-originario del Dire possa consegnarsi nel *saputo*

(23) AE, p. 6.

(24) HAH, p. 108, nota 17.

(25) HAH, p. 81.

senza risentire dei limiti che la tematizzazione impone subordinandolo all'ontologia. Se si vuole, è il problema della possibilità di una an-archeologia del senso. Secondo Lévinas avviene senz'altro « un tradimento al prezzo del quale tutto si mostra, perfino l'indicibile e attraverso il quale è possibile l'indiscrezione rispetto all'indicibile che è probabilmente il compito stesso della filosofia » ⁽²⁶⁾.

Il compito della filosofia è perciò quello di trasmettere in tema l'indicibile della responsabilità. È *tradizione* il compito della filosofia, cioè trasmettere nonostante il tradire. Torna a proposito il riferimento all'antica scuola scettica, la quale testimonia — secondo Lévinas — la capacità di *tradurre* e di *tradire* ⁽²⁷⁾. Pensare la responsabilità — e il soggetto — come « diversamente dall'essere esige, può darsi, tanta audacia da attaccare lo scetticismo il quale non teme di affermare l'impossibilità dell'enunciato osando proprio *realizzare* questa impossibilità attraverso l'enunciato stesso di questa impossibilità » ⁽²⁸⁾.

Anche la questione dell'*esistenza* non può più essere posta al di fuori o prima di quella della responsabilità. Proprio il problema dell'esistenza di Dio, posto al di fuori di questo contesto di responsabilità o di significazione, se da un lato sarebbe il segno di avere il *cuore pulito* e di non nascondersi dietro il *niente* della *parola*, dall'altro esprimerebbe invece — ancora una volta — il fascino e il prestigio della totalità, verso la quale rispunta sempre la filosofia dell'essere e dalla quale partono tutte le certezze popolari.

Lévinas riconosce la possibilità di raggiungere l'affermazione di Dio a partire da una filosofia dell'essere, ma di fronte a questa ipotesi si chiede se viene veramente salvaguardata la *trascendenza* e la natura propria della *filosofia*. Scrive: « Si può certamente cercare di assicurare il disinteressamento umano partendo dall'efficacia suprema di Dio, di fondare il religioso su una filosofia dell'unità e della totalità dell'essere chiamato Spirito, sacrificare a questa unità che assicura l'efficacia di Dio sul mondo, la trascendenza, malgrado le inversioni della totalità in totalitarismo. Si può tutto questo! L'ambiguità diacronica della trascendenza si presta a questa scelta, a questa opzione per l'ultimità dell'essere. Ma questa scelta è solo filosofia? » ⁽²⁹⁾.

Lévinas richiama che la significazione nella responsabilità è più radicale e indipendente dalla sua finalità ontologica e dal funzionalismo matematico. Sarebbero proprio questi due obiettivi i responsabili — nella filosofia occidentale — delle cattive norme che guidano l'intelligibilità e il senso. Il senso sarebbe emerso perciò come un mezzo in rapporto a un fine, il fine come espressione della volontà e questa volontà compresa come Divinità, la quale alla fine è una volontà che si vuole. Ma poi rimane aperto l'interrogativo: il fine della teologia ha bisogno dei mezzi?

Il primato della ragione teorica — correlato alla totalità dell'essere e allo smarrimento della responsabilità — e l'essenza teorica della

(26) AE, p. 8.

(27) Cfr. AE, p. 217.

(28) AE, p. 9.

(29) AE, pp. 120-121.

ragione e della significazione si sono così affermate in questa visione formalista e matematica dell'intelligibilità, la quale è capace di dare quella *soddisfazione* (ma non il *Desiderio*) che la prossimità dell'uno-per-l'altro non potrà mai concedere.

2. PROSSIMITÀ

2.1. Ricorrenza e sostituzione

La temporalità del soggetto, che mostra l'ambiguità dell'essere e del diverso dall'essere, deve essere pensata come *Dire*. Infatti, nel soggetto « l'essenza riempie il detto — o l'epos del Dire; ma il Dire attraverso il suo potere di equivocazione — cioè attraverso l'enigma di cui detiene il segreto — sfugge all'epos dell'essenza che l'ingloba e significa al di là secondo una significazione che esita tra questo al di là e il ritorno all'epos dell'essenza. Equivoco o enigma — potere inalienabile del Dire o modalità della trascendenza » ⁽³⁰⁾.

La trascendenza presente nel soggetto si segnala proprio sottraendosi all'essere e presentandosi nella responsabilità. Sono gli attributi negativi che enunciano l'al di là dell'essenza e si rendono positivi traducendo l'Infinito nella responsabilità. Prima di ogni tematizzazione, il Bene mi investe e non dipende dalla mia volontà, è lui che mi sceglie invitandomi alla risposta. Il valore non si fonda, si accoglie. La soggettività si svuota così della sua essenza, si *sostituisce* ad Altri, si *disinteressa*, diventa l'uno-per-l'altro e si esprime come *significazione* o *dire dell'Infinito*. Riecheggiando la frase di Sartre, Lévinas può scrivere: « La significazione precede l'essenza » ⁽³¹⁾. Costituito sulla significazione o sulla responsabilità ad Altri, il soggetto non può essere inteso semplicemente come specificazione del concetto più generale dell'anima, e la bontà — più *alta* dell'essere — alimenta il dono di un Dire irriducibile a grammatica.

Mentre per Sartre e per Hegel il *se stesso* è posto a partire dal *per sé*, Lévinas non dà per scontato che l'identità dell'io possa ridursi a un ripiegamento su se stesso. La coscienza non è assunta come nozione che esaurisce la soggettività; in quanto sapere di sé attraverso di sé, la coscienza resta un ambito troppo ristretto per la definizione del soggetto. A partire dalla nozione di *presente*, il soggetto si comprende invece come profondamente incapace di risalire alla sua origine e di raccogliere nella coscienza il suo principio. Esso si perde in un passato che non può ricordare, e che perciò non può — mediante nessuna memoria — convertire in presente. È una creatura,

(30) AE, p. 12. L'originalità del *dire* così come è elaborata da Lévinas costituisce anche lo spazio teorico per fondare lo statuto filosofico del *dialogo*. La decantazione del rapporto tra coscienza di sé e prossimità del prossimo, in riferimento al sapere e all'etica, all'immanenza e alla trascendenza, forniscono una nozione di *dialogo* molto più ricca di quella comunemente assunta dal senso comune: cfr. E. LEVINAS, *Le Dialogue. Conscience de Soi et proximité du prochain*, in: *Esistenza, mito, ermeneutica* (Archivio di Filosofia), Padova, Cedam, 1980, pp. 345-357.

(31) AE, p. 16.

« ma orfana di nascita, oppure atea che ignora senza dubbio il suo creatore, perché se lo conoscesse assumerebbe ancora il suo cominciamento » ⁽³²⁾.

Mentre la coscienza è capace di iniziativa nella sfera dell'essere e procede mediante figure che conducono all'unità dell'idea, il soggetto che non si riduce a coscienza non può ricostruire intorno a sé la totalità ponendosi come ragione che non lascia niente al di fuori. Il soggetto an-archico si ipostatizza diversamente: si espone cioè alle ferite e agli oltraggi di ciò che sta al di fuori, è votato, senza possibilità di dimettersi, verso ciò che è oltre se stesso, disponibile a offrirsi all'Altro che lo alimenta. L'Io è il termine di un verbo transitivo; anche quando è soggetto, in un certo senso, è già un accusativo. In questa maniera il soggetto si presenta nel *detto* solo dopo la sua passività radicale, tipico di chi c'è perché ha già ricevuto. Il *se stesso* della coscienza è già sempre un termine in ipostasi, e l'identità è già il frutto dell'essersi sostituito ad Altri. « Se il ritorno a sé della coscienza può compiersi, è per il fatto che si è già prodotto una ricorrenza dell'ipseità » ⁽³³⁾. Il *se stesso* non ricorda la sua origine perché non è fatto per il presente; passività o pazienza, è incommensurabile con la coscienza che tutto uguaglia e tutto riconduce a sé. Incapace di riposare in pace nella sua identità, non è da pensare tuttavia come scissione dialettica che riduce a uguaglianza tutte le differenze. Piuttosto si deve riportare a una responsabilità anteriore ad ogni impegno assunto, deve essere situato al di fuori di tutti gli spazi dell'essenza, deve essere posto dove è possibile una responsabilità per la libertà di Altri.

Questo essere per la libertà dell'Altro, non può intendersi come *soggettività impegnata*, perché l'assunzione di impegno (*engagement*) implica già una coscienza teorica che sconvolge ogni passività. La modalità con cui l'uno è implicato nell'uno-per-l'altro non è l'approccio all'essere ma è la *bontà*, la quale precede il sapere e se anche può presentarsi nell'essenza, tuttavia l'essenza non la potrà mai completamente contenere. La bontà è la stessa an-archia del soggetto, e non può essere pensata come spiritualismo della coscienza o avventura dell'essere, non è assegnazione di senso ma la sua stessa sorgente. La prossimità dell'Altro è Bontà, di fronte alla quale io appaio e mi pongo nella passività di un'assegnazione che precede ogni mia domanda e che costituisce l'umanità dell'uomo per me. Questa « significazione come prossimità è la nascita latente del soggetto » ⁽³⁴⁾.

Questa situazione in cui l'indennità si inverte in passività più passiva di quella congiunta all'atto compie la sostituzione dell'Io ad Altri. Alla domanda spontanea che si interroga sul persistere della libertà, bisogna rispondere che c'è libertà, ma una libertà diversa da quella dell'assoluta iniziativa. « Il sé è sub-jectum: è sotto il piede dell'universo — responsabile di tutto » ⁽³⁵⁾.

(32) AE, p. 133.

(33) AE, p. 135.

(34) AE, p. 178.

(35) AE, p. 147.

La sostituzione non è l'istaurazione di un ente che è *per sé* ma *per tutti*: il *per sé* significa coscienza di sé, il *per tutti* significa responsabilità per gli altri, e di conseguenza è supporto e possibilità dell'universo.

La sostituzione precede ogni scelta, non è un atto, ma non è neppure il suo contrario, è passività, cioè qualcosa che è al di qua dell'alternativa atto e non atto (quasi essere e nulla), è *diversamente* (altrimenti) rispetto alla sfera dell'essere.

2.2. Prossimità e ossessione

Se la coscienza riesce a tematizzare il molteplice riportandolo all'identità, il linguaggio invece raggiunge il prossimo con un contatto che non è nella luce dell'idea. Questa immediatezza, che non è neppure intuizione, è *ossessione*, cioè qualcosa che supera la coscienza non per difetto ma per eccesso, in quanto eccezione dell'approccio. Il fatto che il prossimo non entri sotto un tema significa che si instaura una rettitudine di relazione in cui esplode un'urgenza estrema di assegnamento che non è semplicemente mancanza di indugio ma anacronismo. Nell'ossessione della prossimità non si definisce un senso spaziale per il soggetto, egli prescinde dalla categoria dello spazio, viene prima del luogo, ed è piuttosto da intendere come inquietudine.

La *prossimità* non è coscienza di una vicinanza tra due enti, non compie il falso miracolo della riduzione delle differenze a unità dialettica. È ossessione « dove la differenza freme come non indifferenza, non figura semplicemente, come una relazione in mezzo a tutte quelle che, reciproche o, almeno reversibili, formano il sistema dell'intelligibilità dell'essere » ⁽³⁶⁾. La prossimità precede sempre; l'Altro che è prossimo ossessiona il soggetto in un tempo diacronico, che è al di fuori del tempo recuperabile dalla coscienza del soggetto e dalla sua reminiscenza. Infatti la coscienza non è la prima vocazione a cui la soggettività è chiamata; all'inizio c'è una rottura di sincronia « attraverso la differenza del Medesimo e dell'Altro nella non indifferenza dell'ossessione esercitata dall'Altro sullo stesso » ⁽³⁷⁾.

Non è difficile allora capire perché la soggettività non è qualcosa che è preliminare alla prossimità nella quale essa verrebbe in un secondo tempo a impegnarsi. Al contrario, è proprio a partire dalla prossimità ossessionante che si può affrontare il difficile problema del soggetto, del soggetto incarnato innanzitutto, e poi del soggetto libero e cosciente. Proprio l'opposto di tutto ciò che può prodursi nell'anima, la prossimità di Altri che ossessiona è più antica di ogni astrazione e sostiene la differenza. Scrive Lévinas che il prossimo *mi assegna* prima che io lo *disegni*: « Il prossimo come altro non si lascia precedere da nessun precursore che possa dipingere o annunciare il suo profilo (...). Egli mi ordina, prima di essere riconosciuto. Relazione di parentela prima di ogni biologia, 'contro ogni logica' (...).

(36) AE, p. 105.

(37) AE, p. 107.

La comunità con lui incomincia con la mia obbligazione davanti al suo sguardo. Il prossimo è fratello » (38).

La prossimità non permette mai la soppressione del singolare e per questo non potrà mai concedersi a nessuna forma di idealismo. L'obbligazione che il soggetto prova di fronte alla prossimità del prossimo gli fa sentire la colpa del suo fondamentale *ritardo*, una colpa incancellabile. Questo è anche il senso della non-fenomenicità del volto. Il volto sfugge, è già prima ed è già dopo. Impossibilità di sintonia, per la quale nessuna speculazione riesce a porre rimedio, è un approccio che Lévinas chiama *infinzione* o *gloria dell'Infinito*.

L'ossessione della prossimità suscita inquietudine a prescindere dai contenuti e precede il detto che comunica mediante proposizioni e messaggi. È un segno *esteriore* che non è ancora discorso, e che non è ancora accordato secondo un sistema già comune all'interlocutore. Questo dire originale è *fraternità* perché si tratta di una relazione che offre senso senza passare per l'idea. Questo linguaggio è l'ossessione di un Io *assediato* da Altri e dagli altri ed è dolore per lo sbaglio dell'altro; è insostituibile ed è una presenza come condizione di *ostaggio*. Il soggetto avverte che tutto dipende da lui, sente su se stesso la gravità di tutto il mondo. A questo proposito, Lévinas parla di *espiazione* come qualcosa che riesce a unire identità e alterità.

L'io è quest'espiazione originaria e involontaria — perché anteriore alla volontà — che è nata come presa su di sé della gravità dell'Altro. Diventa impossibile ogni gioco. Tutto è serio. « L'avvenimento etico della 'espiazione per un altro' è la situazione concreta che designa il verbo 'non essere'. E attraverso la condizione di ostaggio che ci può essere nel mondo pietà, compassione, perdono e prossimità » (39).

Ancorato al di fuori di sé, soggetto an-archico, l'uomo è perseguitato oltre il suo sbaglio, è accusato anche di ciò che non ricorda, è giudicato a prescindere dalla sua libertà, e proprio in questo senso è innocenza estrema. Nella persecuzione il soggetto è raggiunto e toccato senza la mediazione del Logos. Tutto questo — precisa Lévinas — non deve essere inteso nel senso di un qualsivoglia peccato originale, ma al contrario fa trapelare la *bontà originaria* della creazione.

La persecuzione e il sacrificio sono la modalità forse più antica — irraggiungibile (che per la ragione diventa inspiegabile?) — con cui l'Altro ha raggiunto l'Io. La contrapposizione conduce sempre all'identità, e lo sbaglio di Eraclito non è indifferente perché « non è sicuro che all'inizio ci fu la guerra. Prima della guerra c'erano gli altari » (40).

(38) AE, p. 109.

(39) AE, p. 234; cfr. anche p. 150.

(40) EDE, p. 234; il riferimento è al frammento di Eraclito: « Polemos (la guerra) di tutte le cose è padre e di tutte il re, e gli uni rivela dei, gli altri uomini, gli uni fa schiavi, gli altri liberi » cit. in *I presocratici* (a cura di A. PASQUINELLI), Torino, Einaudi, 1976, p. 178.

2.3. Linguaggio e ragione

Il linguaggio può essere pensato almeno in due modi: primo, come ascolto e trasmissione di messaggi indipendentemente dalla trasmissione e dall'ascolto, cioè a prescindere dalla comunicazione; e secondo, il linguaggio può essere considerato come avvenimento positivo e preliminare rispetto alla comunicazione.

Lévinas, assumendo il linguaggio in questa seconda accezione, vede in esso l'*approccio* e il *contatto primordiale* con il prossimo, in cui starebbe la sorgente segreta del pensiero e dell'enunciato verbale che lo porta. Il linguaggio non si distingue perciò dalla prossimità, ma mette in luce il suo significato di *origine della parola*. « Senza tentare di esporre questa nascita latente, il presente studio è consistito nel pensare insieme *linguaggio* e *contatto*, analizzando il contatto al di fuori delle 'informazioni' che esso può raccogliere sulla specie degli esseri, analizzando il linguaggio indipendentemente dalla coerenza e dalla verità delle informazioni trasmesse — cogliendo in esse l'avvenimento della *prossimità* » ⁽⁴¹⁾.

Il pensiero e la verità sono la forzatura rivolta ad Altri perché diventi mio interlocutore nel tema. Una forzatura che non riesce ma si ferma nell'ambiguità e nell'enigma, proprio a confermare che la prossimità non potrà mai essere ricondotta all'intenzionalità. Lévinas ha chiamato *volto* questa impossibilità di fissare il prossimo nel dato e di diluire l'etica in sapere. Il linguaggio è proprio il segno in cui si manifesta, prima di ogni contenuto, il fatto stesso del *dire*, cioè la struttura di un rapporto prima ancora di avere identificato qualcosa. Il dire, ogni volta che si propone, rovina la sintesi del detto, fa ricominciare da capo, non sopporta la totalità costituita, non ha mai finito di proporre la verità. « Questo primo dire non è certamente una parola. Ma è Dio » ⁽⁴²⁾.

Questo linguaggio *etico* viene da un approccio che si stacca dal fenomeno, e la fenomenologia può al massimo seguire il rivolgimento della tematizzazione in etica attraverso la descrizione del volto. Il volto non può mai fissarsi nella verità. Anche la filosofia non fa altro che servire la giustizia, proprio nel momento in cui tematizza la differenza tra l'Io e l'Altro, tra il sapere e la prossimità, tra la verità e il linguaggio. Essa conduce e richiama sempre l'abnegazione e la disponibilità, l'inquietudine e l'ossessione dell'uno per l'altro, dà voce alla responsabilità. Dice Lévinas che « la filosofia — nella sua stessa diacronia — è la coscienza della rottura della coscienza. In un movimento alternante, come quello che conduce dallo scetticismo alla refutazione che lo riduce in ceneri, e dalle sue ceneri alla sua rinascita, la filosofia giustifica e critica le leggi dell'Essere e della Città e ne ritrova la significazione che consiste nel distaccare dall'uno-per-l'altro assoluto, e l'uno e l'altro » ⁽⁴³⁾.

Il linguaggio in cui si mantiene la prossimità non disdegna la

(41) EDE, p. 235.

(42) EDE, p. 236.

(43) AE, p. 210.

ragione; si potrebbe dire che è una *ragione* che precede il soggetto pensante, una *ragione* preoriginale. La filosofia non può ignorare la *ragione* della non-indifferenza, della responsabilità, del rischio bello, della significazione ricevuta, della coppia scetticismo e rifiuto dello scetticismo. Questa *ragione* deve fare la sua comparsa a fianco della *Ragione della rappresentazione*, del sapere della deduzione servita dalla logica sul piano universalizzante dell'essere. Il senso vero dello scetticismo riporta allo spessore etico dell'umiltà, perché lo scetticismo pur accogliendo la razionalità e la logica del sapere, sospetta sulla possibilità di ogni chiusura, ed enuncia la rottura dove il discorso come tale fallisce se dimentica di essere un Dire che non può consegnarsi irrimediabilmente al detto.

La prossimità pur essendo all'origine del sapere resta sempre una diacronia; e la filosofia, non potendo ridursi alla logica è la smentita stessa di ogni totalizzazione. La relazione sociale è di più della logica e il ritorno permanente dello scetticismo « ci richiama il carattere politico — in senso molto largo — di ogni razionalismo logico, l'alleanza della logica con la politica » (*).

3. SIGNIFICAZIONE

3.1. *Idealità ed enigma*

La filosofia intesa come discorso ordinato al presente si è costituita per lo più come *comprensione* dell'essere, o ontologia, o fenomenologia. Infatti, se si vuole proferire un discorso che intenda rifiutarsi in tutti i modi al presente, significherebbe voler andare al di là della ragione, oltre il suo principio. A prima vista, oltre il presente sembrerebbe di andare oltre il sensato. Il tentativo più audace che la tradizione filosofica più comune ha compiuto passa attraverso la proclamazione del superlativo dell'essere supremo, che si comprende nella genericità della sua messa a tema.

Però, quando il linguaggio *dice* introduce almeno la possibilità di un rimando che esige di essere considerata, in quanto potrebbe conservare la *traccia* di un *al di là* dell'essere detto, dove ci possa essere un tempo diverso da quello che sperimentiamo; un tempo, cioè, in cui tutto ciò che sembra andare al di fuori non venga immediatamente ricondotto al presente attraverso la memoria e la speranza; un tempo non rinchiuso su se stesso.

Ci chiediamo se è possibile costruire una filosofia in cui si possa avvicinare o essere avvicinati dalla trascendenza, intesa come un pensiero che osa andare al di là dell'essere, oppure — se si vuole — come un approccio che possa spingersi oltre il pensiero. Riproposto così il problema, secondo Lévinas tutto dipende in concreto dalla

(44) AE, p. 217; cfr. anche E. FERON, *Ethique, langage et ontologie chez Emmanuel Lévinas*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 82 (1977), n. 1, gennaio-marzo, pp. 64-87.

possibilità di registrare un significato che non sia solo *sincronizzato* con il discorso fatto, e che neppure possa essere ri-ordinato al suo interno. Deve essere una significazione che sopraggiunge in uno scompiglio (*dérangement*) irriducibile. Lo scompiglio irriducibile sarebbe subito ricondotto all'ordine se l'altro, portato dal discorso filosofico, comparisse subito con lo splendore esauriente di tutta la sua presenza nella coscienza del Medesimo. Lévinas nega questa possibilità, la quale condurrebbe alla mortificazione del senso e opta per una esteriorità radicale dell'Altro, « come un invito alla ricerca di un ordine nuovo, dove si risolverebbe questo primo disaccordo: la discordanza diventa problema » (45).

Il luogo che presenta la distanza della discordanza è *il volto che parla*; l'espressione interrompe l'ordine. L'Altro non può che manifestarsi in uno scompiglio in cui non si dà mai un ordine stabile e costituito una volta per sempre. Lo scompiglio che viene dall'Altro « vi entra in un modo così sottile che se ne è già ritirato a meno che noi non lo riteniamo. Si insinua, si ritira prima di entrare. Resta soltanto per colui che vuole dargli buon seguito » (46). Lévinas richiama — quali esempi inverativi capaci di esprimere questo procedere — la struttura della Rivelazione teologica, la modalità della diplomazia e l'ardire discreto delle 'avances' di un amante.

Il modo che l'Altro assume per manifestarsi, senza tuttavia rientrare completamente nell'ordine della coscienza, ma al contrario ricercando *ri-conoscenza* nella conservazione dell'incognito, Lévinas lo esprime nella nozione di *Enigma*. È una parola greca che, secondo la sua etimologia, si oppone bene all'apparire indiscreto e vittorioso del fenomeno. Infatti, l'Enigma non è un semplice equivoco, perché l'equivoco manifesta con chiarezza i diversi significati che potrebbe insinuare. Nell'Enigma invece viene subito cancellato con l'apparizione quello che si poteva aspettare sotto forma di tema. La trascendenza, allora, non potrà mai apparire nel fenomeno ma solo come Enigma. Dice Lévinas che essa si presenterà come una « verità irriducibile al fenomeno, e per questo, essenziale a un mondo che non può più credere che i libri su Dio attestano la trascendenza come fenomeno e l'Assoluto come apparizione (...). Il Dio 'che dimora con il contrito e con l'umile', al margine, 'verità perseguitata', non è solamente 'consolazione' religiosa, ma il disegno originale della 'trascendenza' » (47).

Costruire una filosofia che sappia mantenere lo *scompiglio della trascendenza* è l'aspirazione e lo sforzo di E. Lévinas. Essa non sarà da intendere come un pensiero immaturo, acerbo o iniziale, paziente perché sa di un destino migliore. Non si tratta di qualcosa di provvisorio che poi diventerà presto, con un po' più di esercizio e di rigore, *intelligenza* completa e *luce*. È inutile tentare; il passato dell'Altro, per definizione, non è mai stato presente. In questo senso allora si può dire che il centro di noi stessi è fuori di noi e che le *grandi espe-*

(45) EDE, p. 205.

(46) EDE, p. 208.

(47) EDE, p. 209.

rienze della nostra esistenza non sono mai state propriamente visute.

Anche le grandi religioni ci parlano di un passato che nel senso piú rigoroso non è mai stato davvero un *presente* e un *fenomeno*. La pazienza di un'analisi dettagliata mostrerebbe la fecondità di questa intuizione a proposito delle religioni. L'Enigma si manifesta a diversi livelli esperienziali; la sessualità non è forse anch'essa l'aspettare un volto che è già conosciuto ma sempre sconosciuto e da conoscere? Anche i detti, gli scritti, i proverbi, le poesie non sono pur sempre da interpretare? « Ogni parlare è un enigma » ⁽⁴⁸⁾.

La soggettività in quanto tale — se è vero che è anche idealità e coscienza — è sempre esperienza di un enigma, introduzione a quella trascendenza che scompiglia l'Essere. L'Enigma non permette la chiusura della filosofia nella totalità ed è sempre portatore di un senso che stravolge ogni fenomeno, però è anche estremamente discreto e facilmente può anche non essere udito. Non è solo qualcosa che accade per le *conoscenze finite*, quasi un limite del soggetto, ma alla conoscenza in quanto tale, proprio perché essendo essa *com-prensione* riposa sul fenomeno, sull'essere, l'essenza, l'ordine, la luce.

La modalità dell'Enigma non può essere la *certezza* o la *incontrovertibilità*, ma sarà il *forse*, il *rischio*, l'*attenzione*. Il modo dell'Enigma non può essere che l'Etica, e la sua risposta è il *Desiderio* o la *Rivelazione*. Siamo introdotti ad un'intimità piú forte di quella dell'essere presente alla coscienza, siamo spinti oltre il presente. Scrive Lévinas « L'anacronismo per eccellenza di un *passato* che non fu mai un *adesso* e l'approccio all'Infinito attraverso il sacrificio — ecco la parola dell'Enigma » ⁽⁴⁹⁾.

Tuttavia resta pur sempre vero che noi cogliamo qualcosa dell'Enigma passando attraverso l'idealità e la *messa a tema*. Non si dice che sia l'idealità e la messa a tema a dar senso all'Enigma, ma che l'Essere si manifesta a partire da un tema. Che senso può avere per una filosofia che ha colto la radicalità dell'Enigma l'avere a che fare con l'espressione tematizzata, la quale viene identificata e compresa dai segni linguistici? Che il segno linguistico e il tema non siano anch'essi un invito verso il livello dell'Enigma e della prossimità? Dall'idealità non si può risalire verso l'altezza dell'*an-archia* o dell'*an-archeologia* del senso?

Riprendiamo con pazienza il cammino che dal linguaggio conduce all'Enigma e alla prossimità. Il linguaggio è una manifestazione della verità, cioè qualcosa che prende a prestito l'essere e lo mostra mediante l'intenzionalità della coscienza; infatti, il mondo si rende presente ad essa senza lasciarsi ricreare o ricostruire, però la presenza del mondo non è, secondo Lévinas, « il semplice piede del mondo sul soggetto. (...) La presenza della coscienza è il fatto che *questo* che si disegna nell'esperienza è già pretesto o inteso o identificato, quindi pensato *come questo, come quello o come presente*, cioè

(48) EDE, p. 212.

(49) EDE, p. 216.

precisamente pensato » ⁽⁵⁰⁾. Perciò ogni problema che ricerchi il vero o il falso suppone già un *a priori* che è l'intendimento del senso. Solo così ho coscienza di qualcosa, solo così si può ridurre il molteplice.

La coscienza non è semplicemente anticipazione logica o temporale ma è *indifferenza* (non-responsabilità) nei confronti dell'esperienza. L'enunciato del senso implica a monte l'aver già nominato l'essere come *questo* o come *quello*. Il termine della coscienza, il suo oggetto è già colto nella sua identità e quindi nella sua idealità. Si è costituito così la figura dell'identità della coscienza che comprende, del linguaggio che si esprime in tema, senza per niente affermare la funzione creatrice del soggetto. Lévinas riconosce alla filosofia di Husserl di aver restituito all'essere i suoi diritti contro ogni soggettivismo, però ne vede il limite proprio nel fatto che il soggetto conferirebbe un senso ideale all'essere senza il quale l'essere non saprebbe mostrarsi.

Secondo Lévinas, il vero idealismo di Husserl — se così vogliamo dire — consiste nel *dare un senso* all'essere pregiudicando così la sua più completa significazione. « La coscienza conferisce un senso, non ipostatizzando l'immanente *dato*, ma prendendo il dato 'per questo' o 'per quello', che esso sia immanente o trascendente » ⁽⁵¹⁾. Il risultato di questo procedere consiste nel fatto che ciò che appare non può apparire che con un significato, ma questo significato rimanda immediatamente all'intenzione proclamatrice (*kerygmatica*) del pensiero. In questo senso la coscienza avrebbe una funzione attiva ed esprimerebbe l'a-priorità dell'a-priori. Lévinas precisa che non si deve opporre l'intelligenza e il pensiero alla sensibilità, quasi che da una parte ci sia attività spontanea e dall'altra pura recettività passiva. Piuttosto ciò che conta nel determinare la coscienza è la spontaneità strutturata — al di là dell'attività o della passività — che si esprime come *enunciazione, predicazione e linguaggio*.

Allora proprio a causa di queste strutturazioni il pensiero non può mai raggiungere il particolare se non attraverso l'universale e quindi in qualche modo conferendo il senso. Se la coscienza fosse veramente solo così, allora è precluso ogni approccio all'Enigma e alla prossimità in quanto in qualche modo compreso. L'analisi può essere approfondita sbloccando questo vicolo cieco se si concentra l'attenzione proprio sull'archeologia del discorso che la coscienza fa mediante enunciazione, predicazione e linguaggio. Lévinas formula così il problema: « Si può certamente domandarsi se, dietro il discorso, non si nasconde un pensiero filosofico refrattario ai prestigii e alle pretese del discorso e se, là, esso non ha di mira il singolare che il discorso non può esprimere senza idealizzare » ⁽⁵²⁾.

L'imposta di questo problema permette a Lévinas di concludere con una descrizione più precisa della coscienza; essa si può intendere in due modi: primo, una coscienza obiettivante, la quale si esprime solo all'interno di strutture universalizzanti; secondo, una coscienza *ate-*

(50) EDE, p. 218.

(51) EDE, p. 220.

(52) EDE, p. 222.

matica, la quale avviene come tempo. Lévinas, privilegiando questa seconda afferma che la nascita del discorso e quindi dell'universalità tematizzante avviene proprio quando si attua la separazione tra sentiente e sentito; è lì che la coscienza si sveglia come coscienza obiettivante. Nel suo retroterra ci sarebbe però un altro ordine di coscienza, la quale sarebbe *sintesi passiva* di ciò che avviene. Confondere questi due ordini di coscienza significa « misconoscere l'ordine proprio della coscienza e della significazione da cui è assente la polarizzazione soggetto-oggetto, l'iniziativa e l'intenzione di un soggetto che si propone in un tema. (...) La coscienza, in quanto opera passiva del tempo, di una passività più passiva di ogni passività, semplicemente antitetica all'attività, di una passività senza riserva, di una passività della creatura all'inizio della creazione, senza soggetto per assumere l'atto creatore, per intendere — se si può dire — il verbo creatore, — la coscienza in quanto opera passiva del tempo che nessuno aziona — non può descriversi con la categoria di una coscienza che ha di mira un oggetto » ⁽⁵³⁾.

Così anche il senso che poi si esprime nell'universalità del tema e dell'espressione linguistica verrebbe ultimamente da un *al di là* rispetto al momento in cui la coscienza coglie l'oggetto. Secondo Lévinas, la filosofia occidentale ha percepito bene l'affermazione di questo *al di là*, ma — impaziente — non è stata capace di lasciarlo al suo giusto livello d'Infinito; al contrario l'ha subito recluso nell'idea e l'ha interpretato in termini di essere, subordinando tutto all'ontologia e di conseguenza alla totalità e alla verità, uccidendo così ogni Enigma.

Il pensiero di Lévinas vuole smascherare quel *cattivo infinito* (*mauvais infini*) secondo cui la relazione con l'interlocutore presuppone l'essenza universale della verità; al contrario è tutto proteso a mostrare che l'opera logica del discorso e della verità presuppone la relazione singolare con l'interlocutore, la quale non è sapere ma prossimità. Realizzato nell'Enigma, la prossimità costituisce quel linguaggio originario e non universalizzante che trova il suo fondamento nell'Altro e costituisce il punto preciso in cui avviene continuamente il cambiamento dell'*intenzionale* in *etica* e dove questo approccio costituisce proprio l'*apertura* della coscienza. Non è la coscienza che genera la responsabilità, ma al contrario è la responsabilità che genera e sostiene la coscienza.

Da ultimo a conferma e parallelo di questo esito, si può accennare che anche nella sfera del sensibile l'immediatezza della sensazione non è un sapere ma un avvenimento di prossimità. C'è una significazione primordiale della sensazione stessa che non può essere ricondotta allo schema del pensiero che pensa qualcosa. Si tratta di una prossimità all'essere di cui l'analisi intenzionale non è capace di rendere conto. In questo senso il sensibile non è un qualcosa di superficiale rispetto al pensiero, ma è qualcosa semplicemente di diverso. La sensibilità — poesia — è una pura comunicazione che prece-

(53) EDE, p. 223.

de la proposizione, è un messaggio senza parola che a suo modo mette a contatto.

3.2. Significazione e cultura

La realtà data si costituisce come identità nella misura in cui possiede ed esaurisce in se stessa ogni sua significazione. Dato e significato, realtà e comprensione coinciderebbero; identità e significato sarebbero, nonostante tutto, una cosa sola. Secondo Lévinas, questo modo di pensare è tipico di ogni intellettualismo. Scrive infatti: « L'intellettualismo — che sia razionalista o empirista, idealista o realista — si ricongiunge a questa concezione. Per Platone, per Hume e anche per i positivisti logici contemporanei la significazione si riduce a dei contenuti dati alla coscienza » (54). Intendere così la significazione vuol dire non permettere di andare oltre l'identità del dato e anche se la percezione sembra essere imperfetta, il contenuto che deve recepire è comunque legato al dato che affronta. *L'al di là* che sembra insinuarsi è sempre qualcosa dell'oggetto: « Ogni assenza ha per *terminus a quo* e per *terminus ad quem* il dato » (55). Per superare questa concezione è indispensabile pensare il rinvio all'*al di là* della recezione immediata non come un'imperfezione della percezione, ma come un'*ec-cellenza* che rivela un altro ordine rispetto alla percezione, un ordine che trascende completamente la recettività pura del contenuto.

L'al di là a cui rimanda la percezione sarebbe qualcosa che è estraneo al dato già per definizione, per cui l'impossibilità di coglierlo non è attribuibile all'imperfezione dello strumento. La prospettiva viene capovolta: la significazione non sarebbe qualcosa che sfugge alla percezione, ma al contrario è ciò che la rende possibile. La significazione che viene prima del dato non è un insieme di dati assenti ma è l'orizzonte in cui il dato può avere senso e acquisire una definizione.

Anche le parole di per sé non potrebbero avere un senso se non fossero legate a una significazione che le precede, a un contesto alla luce del quale traducono contenuti e dati. Ogni esperienza diventa una *lettura* e un'*esegesi*; non è un'intuizione ma un'ermeneutica. Così gli oggetti assumono significato a partire da una significazione e non viceversa. È l'alterità del senso che sostiene la recettività e la nascita degli oggetti. « In nessun modo ci sarebbe stata *nascita prima della significazione* a partire da un essere senza significazione e al di fuori di una posizione storica dove il linguaggio si parla » (56). Se seguiamo ora con attenzione il problema del linguaggio — nell'interesse generale che oggi riscuote — ci accorgiamo di come il linguaggio determini la nozione stessa di cultura. Essenza del linguaggio sarebbe quella di far risplendere, oltre il dato, l'essere nell'insieme. Il

(54) HAH, p. 20; secondo Lévinas anche Husserl, che pure segna la fine di questa nozione di significazione, continua a mantenere l'intellettualismo.

(55) HAH, p. 21.

(56) HAH, p. 24.

fatto particolare prenderebbe una significazione a partire dall'insieme⁽⁵⁷⁾. Perché il dato concreto venga rischiarato è necessario che si produca l'insieme dell'essere: la significazione è necessaria alla percezione stessa, come il contesto alla parola. Il soggetto, se da un lato riflette l'essere, dall'altro è già dalla parte dell'essere e opera il raccoglimento, o ancora, scrive Lévinas, « la visione non si riduce all'accoglienza dello spettacolo che essa accoglie »⁽⁵⁸⁾.

Questo raccoglimento dell'essere non è un raggruppamento qualsiasi di oggetti, ma qualcosa che li rende significanti. Radunare insieme è esprimere, cioè rende possibile la significazione. *Espressione* acquista un senso nuovo: non è tanto un mezzo di comunicazione in vista della trasformazione per i nostri bisogni. Se fosse così rimarrebbe sempre comandata da un pensiero previo; al contrario, quando il soggetto, *si esprime*, attraverso la parola, il gesto e la lingua essa si abbandona al mondo culturale preesistente a cui già appartiene. Nell'espressione e nel gesto culturale il soggetto non riconduce la significazione all'interiorità del suo pensiero; anzi il pensiero è già inserito nel contesto della cultura mediante il linguaggio e il gesto e, nella sua complessità, mediante il corpo. Il pensiero non può che essere un pensiero incarnato, e l'incarnazione non è un accidente. « Il corpo è il fatto che il pensiero è immerso nel mondo che pensa e che per conseguenza esso esprime questo mondo nello stesso tempo che lo pensa. Il gesto corporeo non è una scarica nervosa, ma celebrazione del mondo, poesia »⁽⁵⁹⁾.

La significazione si produce nell'essere mediante il linguaggio di spiriti incarnati, e la cultura non è qualcosa che viene a sopraggiungersi interamente alla recettività, ma ne è piuttosto l'altra faccia. È vero che il significato supera il dato ma non perché non siamo capaci di captarlo, piuttosto perché ci precede e ci alimenta come soggetti incarnati dotati di persecuzione. L'esteriorità e l'eccedenza del senso — la cultura — è scritta nella struttura stessa dell'essere e si manifesta attraverso l'espressione. Non si può comprendere la significazione soltanto mediante la folgorazione del pensiero; essa può essere colta solo tenendo presente e restando inseriti in tutto lo spessore della storia. Proprio la fenomenologia contemporanea è riuscita — più di ogni altro pensiero filosofico — a far emergere « la funzione trascendentale di tutto lo spessore concreto della nostra esistenza corporea, tecnica, sociale e politica, ma attraverso quella stessa, l'interferenza nella 'storicità fondamentale' della relazione trascendentale e dei rapporti fisici, tecnici e culturali che costituiscono il mondo »⁽⁶⁰⁾.

(57) Cfr. HAH, pp. 25-26.

(58) HAH, p. 26.

(59) HAH, p. 28.

(60) HAH, p. 32; Lévinas richiama il pensiero di Platone: la separazione del mondo delle Idee, al di là del senso mitico, manifesta come la significazione preceda il linguaggio e la cultura che la esprime. Il 'precedere' non indica semplicemente correlazione. Anche la filosofia contemporanea è sensibile a questo aspetto: in Heidegger l'essere si rivela a partire dal nascosto, dal non-detto, che i poeti e i filosofi esprimono in parole pur sapendo di non riuscire mai a

Lévinas si preoccuperà di purificare ulteriormente la Fenomenologia da ogni pericolo di intellettualismo, cosicché dalla realtà e dalla cultura vedrà partire una ricca gamma di significazioni; tra queste, in genere, viene fissata e codificata quella o quelle significazioni che rispondono di più ai *bisogni* dell'uomo, in vista propriamente della *soddisfazione*. Si tratta della *dimensione economica* del significato. La *dimensione economica* è solo in funzione del suo rovesciamento, diversamente il pericolo di questa dimensione si consumerebbe riducendo ogni significato a economia e conferendo all'essere un senso che emerge soltanto come lavoro e non come *celebrazione*, come manipolazione e non come *rispetto*.

Seguendo questa direzione, la percezione abbraccerebbe soltanto la scienza e la prassi, l'uomo sarebbe un groviglio di complessi e la società si manterrebbe soltanto come un intreccio di strutture economiche. L'esito tecnicistico porterebbe al livellamento di ogni originalità; il trionfo della generalizzazione dell'essere renderebbe l'attività dell'uomo qualcosa destinato soltanto alla trasformazione, senza la possibilità di salvare il gratuito del fine oltre ogni funzionalità. Ogni bisogno umano rischierebbe di diventare semplicemente un bisogno animale ⁽⁶¹⁾.

A loro volta i significati che si sprigionano dalle diverse culture hanno una loro preistoria e una loro origine, e al di là di esse si può risalire alla ricerca di un *senso unico* che continuamente le ha alimentate e le alimenta, luogo in cui senza equivoco si intrattiene tutta l'umanità. Il fenomeno del senso lo cogliamo allora a un duplice livello, dove si distinguono, « da una parte, le significazioni, nel loro pluralismo culturale, e d'altra parte, il senso, orientazione e unità dell'essere, avvenimento primordiale in cui vengono a situarsi tutti gli altri procedimenti di pensiero e ogni via storica dell'essere » ⁽⁶²⁾.

Lévinas vede nell'epoca contemporanea una stagione in cui il *senso* si è smarrito, non tanto perché emerge l'assurdità del non-senso, ma piuttosto per il fatto che sussiste un fenomeno di isolamento tra le varie significazioni, senza un *senso unico* che le sappia orientare. Questo non significa la negazione del pluralismo, ma la denuncia della mancanza del *senso del senso*, o, per dirla con le immagini, manca « la Roma dove conducono tutte le strade » non c'è « il cantico dei cantici » ⁽⁶³⁾.

Secondo Lévinas, la figura teorica che nella nostra epoca ha denunciato la mancanza dell'orientazione unitaria del senso è l'episodio paradossale dell'affermazione della *morte di Dio*. Come il senso si è perso nella riduzione alla struttura economica dell'uomo, dove il soggetto è semplicemente *soggetto di bisogni* che si riposa solo nella *sod-*

dire tutto. Anche per Merleau-Ponty la significazione dell'essere risplende senza esaurirsi nelle opere dei poeti e degli artisti. La significazione non è semplicemente correlativa al pensiero, e il pensiero non è semplicemente correlativo al linguaggio. Si parla invece di *storicità fondamentale* di un essere sullo stesso piano dove esprimente, espresso, espressione sono fianco a fianco.

(61) Cfr. *Totalità e Infinito*, Jaca Book, Milano, 1980, pp. 109-187.

(62) HAH, p. 37.

(63) HAH, p. 37.

disfazione, così Dio, rappresentando un sistema costituito in funzione dell'uomo preoccupato esclusivamente di sé — un Io-Medesimo eternamente ripiegato su se stesso — non ha più nulla da dire all'uomo il quale ne proclama la sua morte. Se il restauro di Dio avviene ancora sotto la preoccupazione della sua funzione economica, nessuna religione sarà mai sufficiente e capace di aiutare l'uomo a ritrovare il senso e la sua orientazione unitaria.

Tutta quest'analisi sulla significazione e la cultura ci permette di vedere come la filosofia contemporanea si compie in una molteplicità di significati culturali, ma costituiti in forma tale che si rivelano incapaci di passare dall'*economia-interiorità* all'*esteriorità*. Ci troviamo di fronte a una cultura che insinua il rifiuto di Altri cioè non è aperta a un'etica metafisica. È una situazione di *diaspora*.

La ricerca si sviluppa inseguendo un altro interrogativo: è possibile, e se è possibile a quali condizioni si può procedere, per risalire attraverso i vari significati culturali, all'unità di senso senza sacrificare la libertà? La condizione che orienta verso l'unità di senso mantenendo la libertà — scrive Lévinas — « non può essere posta che come un movimento che va dall'identico verso un Altro, che è assolutamente altro. Comincia all'interno di un identico, in un Medesimo, in un Io — essa non è un senso della storia che domina l'Io, perché l'orientazione irresistibile della storia rende insensato il fatto stesso del movimento, essendo l'Altro già scritto nel Medesimo, la fine nell'inizio. Un orientamento che va liberamente dal Medesimo all'Altro, è Opera » (64).

Nell'*opera* il Medesimo non ritorna mai su se stesso, non conosce gratitudine da parte dell'Altro, non è neppure acquisizione di meriti e tanto meno possesso. In questo senso l'opera è un'azione per il mondo che viene, ed è superamento della propria epoca verso una epifania che va sempre oltre il se stesso. L'opera non è mai nella linea del *bisogno*, ma in quella del Desiderio d'Altri (65).

A questo punto, la significazione e la cultura — in quanto Desiderio d'Altri — viene ricondotta all'etica, al cui interno soltanto è possibile risalire all'orientazione originale di senso. Solo attraverso Altri il fenomeno — in quanto significazione primordiale — si introduce nell'essere: così altri è presente sia nell'insieme culturale, cioè a partire dal contesto, sia *significando* per se stesso, cioè, Visitazione. Diventa perciò importantissimo ricercare l'anteriorità del senso che si nasconde prima dei *segni* culturali, proprio perché « prima della Cultura e dell'Estetica la significazione si situa nell'Etica, presupposto di ogni cultura e di ogni significazione. La morale non appartiene alla Cultura: essa permette di guidarla, essa scopre la di-

(64) HAH, p. 41.

(65) Lévinas vuole risalire alla *gratuità totale* dell'azione; solo questo può salvare la nostra epoca cfr. HAH, p. 43: « La nostra epoca non si definisce per il trionfo della tecnica per la tecnica, come essa non si definisce attraverso l'arte per l'arte, come non si definisce attraverso il nichilismo. Essa è azione per un mondo che viene, superamento della sua epoca — superamento di sé che richiede l'epifania dell'Altro e tale è il nocciolo della tesi che queste pagine sostengono ». Cfr. riferimenti a Léon Blum e al *Cantique des Colonnes* di Valéry.

menzione dell'altezza » ⁽⁶⁶⁾. Se non si è capaci di distinguere tra significazione e concreta manifestazione culturale e l'arte che la prolunga, ci si troverebbe sprovvisti e incapaci di qualsiasi giudizio di valore di fronte al pullulare delle culture. I fatti e i valori sarebbero la stessa cosa. L'esito sarebbe lo smarrimento e il disorientamento dell'uomo.

Lévinas stabilisce un raffronto con Platone e con Husserl. Infatti scorgere una significazione a partire dall'Altro, cioè prima della cultura, del linguaggio e della storia è in un certo senso ritornare al platonismo, dove l'Idea precede la storia. Inoltre sembra essere una forma di platonismo che si ritrova in Husserl nella misura in cui egli postula la riduzione fenomenologica e la costituzione del mondo culturale nella coscienza trascendentale. Ma Lévinas non si riconosce in questi raffronti, preferisce sostenere l'originalità della significazione percorrendo la strada della *rettitudine morale* e dell'*opera*, convinto così di recuperare da un lato la saggezza greca, e dall'altro l'apporto più vero della filosofia contemporanea.

3.3. Il *dire* e la *fedeltà*

Mediante l'approfondimento della nozione del *Dire*, a prescindere dal *Detto*, Lévinas vuole presentare la modalità originaria del soggetto, il quale compare non tanto *fissato* nell'essenza ma piuttosto come *diversamente dall'essere*. Il senso dell'analisi ci mostrerà che il soggetto, in quanto finito, è costretto ad arrendersi di fronte a una scienza mai finita, ma porrà l'inizio della finitudine come responsabilità dell'uno-per-l'altro nella prossimità. Solo così emerge l'eccellenza della responsabilità, altezza e significazione, di fronte alle quali l'essere e la coscienza si subordinano nella concretezza della relazione sociale. Riprendendo la questione ci si chiede: perché tutto questo percorso non si compie attraverso l'*essenza* ma attraverso il *Dire*?

Lévinas incomincia a notare che la parola *essere*, prima ancora di venire specificata come ente ed essenza, innanzitutto *dice*. Questo *dire* è un fatto che viene ancor prima del contenuto che esprime. Il *Dire* precede il *Detto*. Il mostrarsi perciò dell'essere nel *Detto* pone immediatamente il problema previo del senso del *Dire*. Il mostrarsi dell'essere pone perciò una domanda: « ecco un problema preliminare alla questione del *chi?* o del *che cosa?* Perché c'è una domanda nell'esibizione? » ⁽⁶⁷⁾.

Se andiamo più a fondo ci accorgiamo che la questione è quella del perché ogni ricerca si fa innanzitutto *domanda*. Costruire la risposta significa tener presente che la manifestazione dell'essere, che è avvenimento primario per la coscienza, è sempre qualcosa che appare nel presente. L'essere è sempre legato al presente. Se si vuole cogliere qualcosa di *radicalmente passato*, ciò che non fu mai presente, ciò il cui principio non può essere colto che come *an-archico*,

(66) HAH, p. 54.

(67) AE, p. 30.

si deve procedere e risalire all'*al di là* dell'essere e della sua manifestazione, la quale traduce solo un momento della significazione. Risalire all'origine e al passato della significazione è possibile soltanto percorrendo non le strade dell'*essere* o quelle del *Detto*, ma solo quella del *Dire*. La ricerca si fa domanda proprio perché l'apparire dell'essere rimanda immediatamente a ciò che lo precede. Però questa domanda può essere inoltrata solo su un terreno che non appartiene alla sfera dell'intelligibilità ma a quella della prossimità ad Altri. Il soggetto in quanto *dice*, prima ancora di proporre un contenuto è già situato nella sfera della prossimità, cosicché la conoscenza è già frutto di questa vicinanza e non viceversa. Il soggetto potrà significare nell'essere e nella conoscenza solo perché si è già sostituito ad Altri e quindi si è aperto alla prossimità dell'interrogazione che apparirà nell'essere e nell'intelligibilità.

Ciò che Lévinas vuole mettere in questione è proprio quel modo di pensare che pretende di esprimere il soggetto a partire dall'ontologia, senza accorgersi che l'essere — come ente ed essenza — può esprimersi soltanto come *eco* di un soggetto che *dice*. La significazione completa e pre-natale di questo *Dire* non potrà mai essere raccolta nello schema dell'intelligibilità, perché esso può arrivare al più a cogliere il contenuto del *detto* (essere e coscienza) ma non il *sensu del Dire* (etica).

Di conseguenza anche il linguaggio non è qualcosa che semplicemente riflette l'essere; anzi il linguaggio, nato dal *Dire*, è qualcosa che presenta l'essere e proprio per questo non può ridursi soltanto a un sistema di segni. Davanti a questa impostazione che privilegia l'attenzione primaria da riservare al *Dire* e alla sua relazione nel soggetto, emerge subito il pericolo di una riduzione e di un ingabbiamento del soggetto stesso qualora esso venisse completamente assorbito dall'essere oppure fosse asservito completamente al sistema e assorbito nel *Detto*.

Il soggetto viene assorbito dall'essere quando si ha la pretesa di raccogliarlo completamente nella sua essenza d'essere la quale si manifesta nella verità, proteggendolo apparentemente da ogni ingiustificato soggettivismo. Se chiamiamo obiettività ciò che concerne l'essenza dell'ente, potremmo dire che il soggetto colto attraverso la sua essenza e verità, è colto obiettivamente. Lévinas, invece, denuncia questa falsa obiettività, la quale — schiava del sapere — ha già rinchiuso nell'essere il soggetto, e non è in grado di dire niente di ciò che appare circa il suo apparire in quanto tale; prigioniera del sistema non può dire niente sul sistema in se stesso, ed è indifferente a ciò che può stare al di fuori, ad ogni alterità, al perché del sistema stesso.

Scrive Lévinas che questa « fenomenalità — l'esibizione dell'essenza dell'essere nella verità — è un presupposto permanente della tradizione filosofica occidentale » (68). Così la totalità sperimenta il suo trionfo ed è costantemente protetta da qualsiasi *sguardo indiscreto*

(68) AE, p. 168.

che può venire dall'esterno. Le nozioni che possono esprimere bene questo modo di pensare sono quelle di *struttura* e di *sistema*, le quali sono armoniche e precise al loro interno, ma in ultima analisi — proprio perché refrattarie ad ogni alterità e poste come elementi a sé stanti — finiscono per essere una razionalità e una significazione i cui termini, per se stessi, non hanno alcuna significazione. Un soggetto incapsulato nella *struttura* dell'essere e nel suo *sistema* smarrisce se stesso ⁽⁶⁹⁾.

Il proprio dell'essenza consiste appunto nel suo potere di assorbire il soggetto nella sfera dell'essere, il quale per natura ha un'essenza inglobante (l'essere è e non può non essere). Questo è troppo poco perché il senso della soggettività non può essere ridotto al suo affacciarsi all'essere, al suo comparire come contenuto di un *Detto*. Per trovare il senso dell'uomo è necessario cogliere nel *Dire* il diversamente dall'essere senza esaurire il *Dire* come semplice comunicazione del *Detto*. Prestare attenzione al *Dire* al di là del *Detto* è già un essere immediatamente sospinto verso l'esteriorità. È già responsabilità, la quale esprime proprio « che cosa significa *Dire* prima di significare un *Detto* » ⁽⁷⁰⁾.

Quando infatti, dal *Detto* che esprime l'anfibologia dell'essere — ente ed essenza — si risale al *Dire*, si vuole andare *prima* dell'essenza e *prima* dell'identificazione rappresentativa. Però anche quando la manifestazione del *Dire* si tematizza nel *Detto*, non preclude irrimediabilmente l'accesso alla significazione sua propria, è possibile invece coglierla nella tematizzazione stessa del *Detto* come traccia, rimando e *fedeltà ad Altri* ⁽⁷¹⁾. Oltre la tematizzazione, l'impossibilità del *Dire* — apofasi — significa già la modalità dell'approccio ad Altri, la quale allora introduce il problema del *chi?*: il *chi parla*, il *chi dice*, perché « il *chi?* del *Dire* non è semplicemente una necessità grammaticale » ⁽⁷²⁾. Emerge la sovrana iniziativa d'Altri, a cui il soggetto si avvicina nella sua *de-posizione*, che resta tuttavia un'assoluta unicità, la quale alimentandosi al *Dire* dell'Altro, lascia a lui ogni significanza prima di ogni obiettivazione.

Il *Dire* perciò è sì comunicazione, ma in quanto sorgente della possibilità di comunicare e non semplicemente come traduzione dell'alterità in verità. L'esposizione del *Dire* si mantiene sempre nella *fedeltà* — senza tradimento — che è frutto dell'esposizione dell'uno all'altro, irriducibile ad ogni forma di teoria. In quanto esposizione all'altro, il *Dire* è la passività più passiva, che Lévinas accosta alla nozione della *pazienza* e del *dispiacere*, dove il soggetto soffre senza

(69) Andrebbe qui tracciato il dibattito sorto in Francia in questo secolo circa l'antropologia: cfr. G. GRAMPA, *Dialettica e struttura. Dibattito sull'antropologia nel marxismo francese contemporaneo*, Milano, Vita e Pensiero, 1974, pp. 244; E. CORRADI, *Filosofia della « morte dell'uomo »*. *Saggio sul pensiero di M. Foucault*, Milano, Vita e Pensiero, 1977, pp. 283.

(70) AE, p. 59.

(71) Lévinas usa la parola *allégeance* che in francese ha molti significati: cittadinanza, nazionalità, sollievo, vassallaggio, giuramento di fedeltà, privilegio, ecc. Noi preferiamo tradurre con *fedeltà ad Altri*.

(72) AE, p. 60.

avere *ragione*. Inoltre la significazione del *Dire*, se da un lato non può essere tradotta in termini di coscienza dall'altro non può essere pensata neppure in termini di assunzione di impegno (*engagement*), perché è l'impegno che suppone il *Dire* e mai il contrario. Il soggetto non verrà mai descritto a partire dall'intenzionalità, ma solo e sempre a partire dalla temporalizzazione del tempo ad opera di Altri, la quale raggiunge il soggetto disinteressato e ossessionato dal prossimo.

Precisiamo infine che il soggetto della responsabilità — come l'appercezione trascendentale — non è da intendere come esemplare unico che possa codificarsi nel *Detto*; qui *unicità* vuol dire impossibilità di sottrarsi e farsi rimpiazzare, significa frutto di un'elezione che ha raggiunto e investito la non-indifferenza del soggetto offerto ad Altri. E se si pone il problema dell'uomo in quanto condizionato, allora si deve dire che proprio questa sua radicale esposizione ad Altri — *fedeltà giurata* — costituisce la sua santità. « Paradossalmente — dice Lévinas — è in quanto alienus — straniero e altro — che l'uomo non è alienato » ⁽⁷³⁾.

3.4. Gloria

La Gloria è sempre *gloria dell'Infinito* ⁽⁷⁴⁾. Il volto d'Altri risplende nella sua ancoresi e non mostra mai il suo principio. Davanti a questa an-archia si insabbia il raccoglimento dell'essere. Il soggetto esposto ad Altri è un *dire* la sua Gloria, è la manifestazione che non compare come essere ma come *significazione*.

Andare al di là dell'essere vuol dire andare oltre la fenomenologia, perché l'apparire dell'essere non è l'ultima legittimazione della soggettività. Il senso che precede si manifesta come ec-cellenza della significazione, la quale mantiene la trascendenza rifiutandosi al tema e rapportandosi come prossimità. L'enfasi dell'esteriorità, apofasi, è ec-cellenza, o altezza, o cielo. « Il Regno dei cieli è etica » ⁽⁷⁵⁾, ed è già in mezzo a noi, perché l'ordine che mi espone ad Altri si offre già a me attraverso la *traccia* — gloria povera dell'Infinito — che appare sul volto del prossimo. La gloria dell'Infinito non può essere rinchiusa nell'immanenza, è una dia-cronia di fronte alla quale ogni reminiscenza si trova impotente, un presente irraggiungibile dalla coscienza. Solo attraverso la passività intesa come Io per l'Altro, solo in una tensione estrema verso il comandamento che Altri esercita su di me, solo in un contesto in cui il Medesimo è sempre in ritardo rispetto ad Altri, l'Enigma, gloria dell'Infinito, anima il sog-

(73) AE, p. 76.

(74) Cfr. AE, p. 179; la categoria della *Gloria* è stata ampiamente rivalutata per opera di Von Balthasar, il quale l'ha presa come forma generale della sua teologia. L'impostazione che dà alla teologia fondamentale per certi versi è in linea con lo statuto epistemologico di Lévinas, mentre per altri accusa un maggior obiettivismo; cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. La percezione della forma*, Milano, Jaca Book, 1975, vol. I. Cfr. inoltre E. LEVINAS, *La gloire du témoignage*, in EI, pp. 109-118.

(75) AE, p. 231.

getto. Io sono *ispirato*, la Gloria si manifesta come *ispirazione* su di me. « Essa è il pneuma stesso della psiche. Lo psichismo significa la rivelazione del Medesimo attraverso l'Altro, o ispirazione, al di là della logica del Medesimo e dell'Altro, della loro avversità insormontabile » (76).

Questa *ispirazione* si raggiunge attraverso la responsabilità da cui — dal porsi l'uno per l'altro — nasce l'intelligibilità stessa che introduce la gloria nella sfera dell'essere. Una tesi di questo genere — dice Lévinas — può essere facilmente interpretata come un utopismo soprattutto da parte dell'uomo moderno, il quale — muto e incapace di meraviglia di fronte alla gloria che sta davanti a sé — si considera come un essere tra gli esseri, proprio quando su altri versanti la sua modernità lo farebbe sentire carico di un'esigenza fortissima di uscire da sé. Un pensiero, dice Lévinas, non può non essere un'utopia, quando la profezia del presente mostra « dei popoli in cui ogni individuo è virtualmente un eletto, chiamato a uscire, al suo turno — o senza attendere il suo turno — dal concetto dell'Io, della sua estensione nel popolo, a rispondere di responsabilità: io, cioè *eccomi* per gli altri, a perdere radicalmente il posto — o il suo rifugio nell'essere, a entrare nell'ubiquità che è anche un'utopia » (77).

È proprio questo *essere presente* alla disponibilità che *glorifica* — riceve, manifesta — la gloria. Il soggetto davanti alla gloria dell'Infinito resta senza misteri e senza segreti; è lui piuttosto a racchiudere il mistero e il segreto di Altri, senza riuscire a rappresentarlo nella coscienza e a rifletterlo in tema. La modalità con cui il soggetto trattiene il suo mistero di gloria e insieme lo fa trapelare è la *testimonianza*, che al di là di ogni criticismo è il criterio di manifestazione (per non dire verità) più completo; la testimonianza è vera non di una verità di svelamento, essa non procede mediante correlazione noematica ma come obbedienza nella sincerità, la quale non è un attributo del *Dire* ma il segno del suo compimento. Il soggetto che testimonia si sostituisce e si presenta al posto di un altro, ma in un contesto che non pregiudica la libertà, perché è prima di essa e precede ogni veduta o convinzione personale. Criterio è sempre la *ispirazione* che viene dall'Altro e insieme la disponibilità all'*espiazione* in favore dell'Altro (78).

Così la *gloria dell'Infinito* non può mai essere evidenza, ma è sempre presenza di un soggetto, non nel senso che questo soggetto vede la *gloria dell'Infinito*, ma nel senso che è la *gloria dell'Infinito* a sostenere e ad alimentare — far vivere — il soggetto. In esso si fa voce l'*infinitamente esteriore*, cosicché « la testimonianza non è una 'meraviglia psicologica', ma la modalità sotto la quale l'Infinito an-archico manifesta il suo cominciamento » (79).

(76) AE, p. 180.

(77) AE, pp. 232-233.

(78) Cfr. AE, p. 186, dove Lévinas cita DOSTOJEVSKY, ne *I Fratelli Karamazov*: « Ciascuno di noi è colpevole davanti a tutti e per tutti. e io più degli altri ».

(79) AE, p. 187.

Il *Dire* del testimone è di più di un atto, o di un pensiero, o di un momento dell'essere; iterazione preriflessiva, a prescindere dal contenuto detto, è già testimonianza qualunque possa essere il suo destino ulteriore o il sistema di parole che lo esprime; il *Dire* è già rivelazione — non svelamento — di *Gloria*. Ciò che tiene insieme il *Dire* non è la correlazione soggetto-oggetto, significante-significato, ma è l'Altro che *ha donato* questo segno. Il modo con cui l'Infinito si manifesta al finito è primariamente e prima di tutto etica, ma dove etica non significa qualcosa già 'com-preso' alla luce della ragione, come fondamento trascendentale dell'esperienza morale. Se ci può essere — per dir così — in qualche modo una regione del fondamento essa è sempre l'esteriorità.

Il *Dire* del testimone è anche *profezia*, cioè la presenza dell'Altro nel Medesimo. « Si può chiamare profetismo — scrive Lévinas — questo rovesciamento in cui la percezione dell'ordine coincide con la significazione di questo ordine, fatta attraverso colui che vi ubbidisce. E così il profetismo sarebbe lo psichismo stesso dell'anima: l'altro nel medesimo; e tutta la spiritualità dell'uomo-profetica » ⁽⁸⁰⁾. Solo il profeta rende gloria all'Infinito. Così si mantiene la trascendenza della Rivelazione, la quale può rendersi presente solo se uno l'*ha accolta* e lo *dice*: i segni sono l'umiltà, l'assenso, la preghiera, il ringraziamento. Il vero profeta (il vero filosofo?) è colui che si è già offerto in anticipo, colui che ha detto di sì prima di sapere a che cosa.

Il recupero di questo *passato* mediante la reminiscenza è più paradossale che non predire l'avvenire. Radicalmente preceduti, siamo sempre in ritardo: « Prima che essi chiamino, io risponderò (Is 65, 24) ». È proprio questa *precedenza* che rende possibile il linguaggio. L'uomo può parlare perché la *gloria dell'Infinito* si è già manifestata. Si comprende allora che il profetismo — la vera e l'unica filosofia? — non è mai in senso assoluto generato dal soggetto e non è semplicemente un'informazione che circola tra le altre, le quali si esauriscono facilmente nell'interiorità dell'economia ⁽⁸¹⁾.

Di fronte all'apofaticità dell'Infinito, Lévinas introduce una nuova questione: se l'Enigma dell'Infinito è un *Dire* che in me non si concede alla fenomenicità, alla tematizzazione e all'essenza, tutto quanto si è *detto* può ancora chiamarsi un *discorso filosofico*? « Questo discorso resta coerente e filosofico? Sono obiezioni conosciute molto bene! » ⁽⁸²⁾. Secondo Lévinas, quella coerenza che sembra mancare è proprio ciò che egli ha voluto mettere in questione, e precisamente il riferimento di ogni significazione all'essenza. Imprigionare la *gloria del-*

(80) AE, p. 190.

(81) È un modo di procedere che è totalmente diverso dalla prospettiva cartesiana. Il problema del fondamento non è risolto nel senso del *cogito*. Ci è lecito vedere a questo punto l'impossibilità di giudicare il pensiero, il suo valore, la sua origine. Il più radicale fondamento della filosofia sta dunque nella fiducia, fosse pure la fiducia in un altro che *dice*. Cfr. anche P. RICOEUR, *Della Interpretazione. Saggio su Freud*, Milano, Il Saggiatore, ed. 2ª, 1979, pp. 59-60.

(82) AE, p. 198.

l'Infinito nella sfera dell'essere è proprio quella pretesa coerenza che conduce allo smarrimento del senso, nube che oscura la Gloria.

4. CONCLUSIONE

La tesi di Lévinas consiste nell'affermare un senso al di là della sfera dell'essere, che non si lascia rinchiudere da nessuna totalità; da questo *al di là* dipenderebbe ogni epistemologia e ogni antropologia, in cui l'elemento di congiuntura è l'etica. Ora la sfera ontologica del dato non può modificare o annullare il senso che viene prima, e sta — irraggiungibile passato — al di là dell'essere. Questa affermazione deriva e si regge immediatamente a partire dalla contestazione della affermazione stessa; perché se si contesta la significazione dell'*al di là* è perché la si è in qualche modo compresa. Ma se si è compresa una tale significazione, allora non è già più *al di là*, e negarla vorrebbe dire negare qualcosa che non sta più *al di là* dell'essere, ma che è già racchiusa nella forma dell'essenza.

La contestazione fa emergere a questo punto che l'enunciato *al di là dell'essere* non riesce a rinchiudersi nella sua condizione di enunciazione. Compare perciò il beneficio dell'Enigma, il quale non rappresenta il fallimento del pensiero, ma un'inversione dell'ordine. La rivelazione si compie nel soggetto come ispirazione, come parola che non mostra il suo principio. È un'an-archia che non si concilia con il disprezzo del pensiero, della verità o dell'essere, ma al contrario *dice* qualcosa sul loro senso; legittima cioè gli interrogativi: perché il sapere, perché il problema, perché la filosofia?

Se non ci fosse una *Gloria* e non fossi *esposto* ad Altri, non avrei nessun problema, non prenderei coscienza, non sarei mai un soggetto. La coscienza nasce proprio come questione di fronte alla giustizia (è il giusto che rende gloria) e spiega il perché dell'intelligibilità del sistema e del raccoglimento dell'essere nel presente.

Nella misura in cui, prossimo all'altro, entra un terzo, cioè tutti gli altri dell'altro, l'ossessione che provo richiama misura e sapere; diventa coscienza, e anch'io divento altro per gli altri. Questa preoccupazione di giustizia, resa coscienza della presenza di Altri fra gli altri, sorgente dal *Dire* ed espressa in qualche modo nel *Detto*, è lo *spirito della società*. In questo senso la coscienza è sempre coscienza politica e il suo fondamento è la giustizia in cui altri ha cura del terzo, manifestando così la *gloria dell'Infinito* nella ricchezza della relazione sociale, dove la giustizia è sempre singolarità e rispetto.

La ricerca di Lévinas è volta al recupero dell'an-archeologia del senso. Raggiunta — senza tema — la significazione d'Altri mediante la nozione di prossimità, vede procedere, secondaria alla giustizia, la coscienza, alla cui luce appare il Detto e il tema. Solo a questo livello è possibile il giudizio e con esso la neutralità dell'essenza, in un procedimento che sempre riafferma la funzionalità dell'essere all'etica, condizione di vera metafisica. È proprio la relazione etica che — nella

giustizia e per la giustizia — esige la fenomenicità, cioè la simultaneità tra la coscienza ed essere nel presente del soggetto. Così si manifesta la significazione, ma non in modo tale che il soggetto abbia l'iniziativa, piuttosto nel senso che l'uomo si riconosce frutto dell'iniziativa d'Altri: certamente manifestazione della *Gloria*, che è sempre e solo *gloria dell'Infinito*.

SEVERINO PAGANI

Seminario Arciv. - Venegono Inf.