

RIPRESA CRITICA DEL PENSIERO DI EMMANUEL LÉVINAS (1)

SOMMARIO: 1. Alterità e singolarità. - 2. La consistenza del soggetto. - 3. Evidenza, rivelazione e desiderio. - 4. Conclusione.

1. ALTERITÀ E SINGOLARITÀ

1.1 Oltre Husserl: per mantenere l'alterità

L'influsso della scuola fenomenologica nella formazione e nello sviluppo della filosofia di Lévinas impone una ripresa critica di questo rapporto e una sua discussione. L'ottica del procedimento, tuttavia, conosce già l'impossibilità attuale di risolvere in modo esaustivo la questione, soprattutto sul versante della Fenomenologia (2), ma si propone di raggiungere una chiarezza e una calibratura critica più approssimata in riferimento alla ricerca di Lévinas. Per avvicinarci al problema ci chiediamo se anche Husserl è stato capace di sostenere fino

(1) Questo studio presuppone una iniziale conoscenza del pensiero filosofico di E. Lévinas; per una certa parte rimanda al nostro contributo più analitico *Il dire e la sostituzione in Emmanuel Lévinas. Verso l'an-archeologia del senso*, comparso in *La Scuola Cattolica*, 112 (1984), pp. 22-55, a cui si farà riferimento anche per la bibliografia fondamentale e per i criteri di citazione.

(2) Cfr. S. VANNI ROVIGHI, *Husserl e la fenomenologia*, in: *Storia della filosofia contemporanea*, Brescia, La Scuola, 1980; alle pagine 426-427 si legge: «Ma la coscienza non è solo la realtà più evidente, l'unica immediatamente evidente: è anche la realtà assoluta, il fondamento di ogni realtà, che *nulla re indiget ad existendum* (Ideen I, paragrafo 49, p. 92/107). Il mondo è "costituito" dalla coscienza. Cosa voglia dire il termine "costituzione" è discusso fra gli studiosi di Husserl. R. Sokolowski, che ha dedicato uno studio molto serio a questo argomento, conclude che "costituire", per Husserl, vuol dire *dar significato*. Resterebbe da vedere se "dar significato" vuol dire *creare* il significato o *rivelarlo*, e mi pare che il problema, dal punto di vista dell'interpretazione, resti aperto. Mi sembra che nel primo libro delle *Idee* la costituzione assuma il significato di creazione, mentre nel secondo libro delle *Idee*, quando Husserl espone le sue ricerche sulla costituzione, egli non espone una teoria sul sorgere del mondo, analoga, per esempio, alle deduzioni della *Dottrina della Scienza* di Fichte, ma ci descrive come *si manifesta* il mondo nei suoi tre aspetti di natura materiale, mondo psichico, mondo spirituale»; cfr. anche AA.VV., *La fenomenologia* (Atti dell'XI Convegno del Centro di Studi filosofici tra professori universitari - Gallarate 1955), Brescia, Morcelliana, 1956. Più decisa a favore dell'idealismo di Husserl, S. VANNI ROVIGHI, *La filosofia di Edmund Husserl*, Milano, Vita e Pensiero, 1939, pp. 151-168.

in fondo l'alterità, o se invece essa è una dimensione e un intento assolutamente nuovi della filosofia di Lévinas ⁽³⁾. A noi pare che anche la Fenomenologia di Husserl non è rimasta lontana da questo problema e non ha voluto positivamente ignorare la tematica dell'*autrui*. « Infatti, dopo la VI Ricerca Logica, essa costituisce la costante preoccupazione del padre della Fenomenologia » ⁽⁴⁾.

Non tutti però sono d'accordo circa la capacità di Husserl di *sostenere l'alterità*. Sartre, di fronte alla filosofia trascendentale di Husserl, afferma che nel suo pensiero la posizione dell'esistenza dell'Altro fa riemergere i quadri dell'idealismo. Secondo Sartre, infatti, la Fenomenologia, proprio perché centrata sul principio dell'intuizione, non è capace di presentarsi come una vera teoria dell'*alterità* ⁽⁵⁾.

(3) L'interesse a questa problematica assume dimensioni più ampie e diversificate: cfr. V. DECOMBES, *Le Même et l'Autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Parigi, Minuit, 1979; in modi particolare per il nostro problema vedi: L. KELKEL, *Le Problème de l'Autre dans la Phénoménologie transcendente de Husserl*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 61 (1956), n. 1, gennaio-marzo, pp. 40-52. Cfr. anche J. DERRIDA, *Violence et Métaphysique*, in: *L'écriture et la différence* (Collection « Tel Quel »), Parigi, Du Seuil, 1967, (trad. ital. *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi, 1971): alla pagina 156 dell'edizione italiana si legge: « Ora non sarebbe difficile mostrare fino a che punto Husserl, in particolare nelle *Meditazioni cartesiane* si preoccupa di rispettare nella sua significazione, l'alterità dell'altro. Per Husserl si tratta di descrivere in che modo, l'altro, in quanto altro, nella sua alterità irriducibile si presenta a me. Si presenta a me, lo vedremo più avanti, come non presenza originaria ».

(4) Cfr. L. KELKEL, *a.c.*, pp. 40-41. Inoltre ci sembra utile segnalare il contributo di V. Melchiorre circa il concetto di rappresentazione e il rapporto tra rappresentazione e verità: cfr. V. MELCHIORRE, *Sul concetto di rappresentazione*, in: *Essere e parola*, Milano, Vita e Pensiero, 1982, pp. 111-123; tra l'altro Melchiorre scrive: « Potremmo dire, in linea generale, che ogni conoscenza costituisce una rappresentazione. Husserl direbbe che ogni conoscenza è una costituzione di senso, frase che possiamo liberare da ogni equivoco idealistico sottolineando il valore direttivo del termine "senso": senso come apertura sulla totalità del significato che si va adeguando, ma insieme conversione sul centro da cui parte l'adeguazione e la ricerca. Il senso è allora anche e sempre una rappresentazione, un senso-per o rispetto-a. Husserl, ponendo la questione del senso come "costituzione di senso", ha fatto appunto notare che qui non è in questione il problema dell'alterità dell'essere alla coscienza. Del resto, la semplice posizione del problema, da Cartesio in poi, cela un'evidenza di cui già dispone: se il nulla è in sé impensabile e se poniamo la questione dell'altro, già questa posizione è un pensiero dell'essere, si erge sulla notizia previa di un'alterità. Il problema del conoscere non è dunque quello di un'alterità dell'essere alla coscienza, ma del senso di questa alterità per la coscienza » (pp. 113-114).

(5) Id., *a.c.*, a p. 42 si legge: « Sartre precisa le sue obiezioni ponendo le condizioni necessarie perché una teoria della esistenza d'altri sia valida: 1) L'esistenza d'altri non è da provare, ma, poiché precisamente l'io non congettura altri, l'affermo come una certezza. Lontano dall'inventare una prova, il ruolo di una tale teoria è semplicemente di "interrogarmi nel mio essere", di schiarire e precisare il senso di questa affermazione dell'esistenza d'altri, e di "esplicitare il fondamento stesso di questa certezza". 2) D'altra parte il cogito è il solo "punto di partenza possibile" è "alla immanenza assoluta che bisogna domandare di rigettarci nella trascendenza assoluta: nel più profondo di me stesso devo trovare non delle ragioni di credere ad altri, ma altri stesso come ciò che non è me".

3) Infine, se altri è *per noi*, "ciò non può essere né come fattore costitutivo della

Se invece — come sostiene Kelkel — Husserl fosse capace di mantenere l'*alterità*, anche perché realizza le condizioni poste da Sartre, allora l'apporto della centralità dell'*altro* nel pensiero di Lévinas dipenderebbe in modo più diretto da Husserl ⁽⁶⁾.

Nella progressiva evoluzione del suo pensiero ⁽⁷⁾, Lévinas dipende sempre più in maniera critica dalla Fenomenologia « perché la fenomenologia husserliana ha reso possibile il passaggio dell'etica all'esteriorità metafisica » ⁽⁸⁾; ma dipendendo dalla Fenomenologia la porta avanti in modo originale, cioè curvandola ai suoi stessi limiti, non in forza di criteri estranei ad essa e neppure lasciando da parte il peso e la fortuna del soggetto. È proprio per dare maggiore verità al soggetto e per mantenerlo nella sua originale apertura alla trascendenza che Lévinas cercherà di costruire un'analisi volta a leggere il soggetto in termini di *sostituzione*, anche se tutto questo non dice ancora nulla circa l'effettivo risultato dell'impresa.

Attraverso la radicalizzazione dell'analisi della soggettività, Lévinas ha compreso che non si trattava di un movimento della coscienza verso l'esterno e neppure che la fonte del senso era da concepire come determinata completamente dal contesto del mondo e dall'orizzonte della storia; al contrario il suo cammino filosofico aveva raggiunto il traguardo della Fenomenologia, trovandosi così pronto per una nuova partenza. È una partenza che, situata davanti al percorso della *vera obiettività*, introduce la promessa di una filosofia più completa, certamente non chiusa in se stessa ed esaustiva nel suo versante, ma senz'altro capace di scavare più a fondo.

Questa vera obiettività è anche l'unica trascendenza possibile, quella che non si può più rinchiudere in tematizzazione; quella che, esprimendosi solo in termini etici, può riconsegnare il soggetto come *avvenimento incessante di sostituzione* ⁽⁹⁾.

L'esistenza *essenzialmente pluralista* del soggetto ⁽¹⁰⁾ si costituisce come rapporto con quell'*alterità* radicale che differisce da ogni relazione con qualsiasi ente *contemporaneo*. La Fenomenologia *classica* di Husserl non permetterebbe questa relazione di non contemporaneità, o — se si vuole — di *trascendenza*, neppure a riguardo dell'assoluta-

nostra conoscenza del mondo, né come fattore costitutivo della nostra conoscenza dell'io, ma in tanto quanto interessa il nostro essere concretamente e onticamente nelle circostanze empiriche della nostra fatticità». Secondo Sartre la fenomenologia di Husserl circa l'esistenza d'*altri* non soddisfa queste condizioni: Kelkel invece vuole provare il contrario.

(6) Secondo Kelkel è proprio il modo con cui appare l'*altro* che deve essere tematizzato: un modo che invece di *chiudere*, partendo da me stesso, *apra*; cfr. L. KELKEL, *a.c.*, p. 52: « Se altri è fondato in me, se ogni egologia, al posto di chiudermi in me stesso, mi fa ritrovare l'alter ego al più profondo di me stesso, non è questo — in questa certezza immanente del suo essere — una "prova" più irrefutabile, più apodittica, della sua esistenza per me, se non della mia esistenza per lui? ».

(7) Cfr. S. STRASSER, *Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Levinas*, in: *Revue philosophique de Louvain*, n. 25 (4^a serie), febbraio, pp. 101-124.

(8) TI p. XVII (27).

(9) Cfr. EDE p. 234.

(10) Cfr. *La trace de l'autre*, (TA), p. 63.

mente Altro, Dio ⁽¹¹⁾. Il superamento della Fenomenologia di Husserl si manifesta anche quando Lévinas analizza l'*idea dell'Infinito* ⁽¹²⁾. Invece rimane vicino a Husserl per cinque caratteristiche fondamentali ⁽¹³⁾: 1. È vicino alla Fenomenologia per il posto centrale che il soggetto vorrebbe occupare nella sua filosofia; infatti, la preoccupazione del soggetto permane anche se si tratta di un soggetto che non è emerso dall'anonimato dell'*il y a* come polo di intenzionalità o come ego trascendentale; è un soggetto che non si deduce da ricerche sulla natura o da un'analisi della logica, ma un soggetto che deriva la sua unicità da una filosofia della generazione: «ogni figlio di un padre è figlio unico, figlio eletto, (...) è unico per sé, perché è unico per suo padre» ⁽¹⁴⁾. 2. È vicino alla Fenomenologia per la nozione di *temporalità e temporalizzazione*, che Lévinas per certi aspetti ha in comune con Bergson, Husserl, Merleau-Ponty, Heidegger. 3. Anche la passione di scoprire le origini nascoste di ciò che si mostra e che appare è tipicamente fenomenologica, e in Lévinas arriva fino ai confini dell'*an-archia*, ma non nel senso strutturalista. 4. Il radicalismo inesorabile che non si ferma di fronte alle difficoltà del senso comune e ai pericoli dei paradossi, (come ad esempio la nozione di *prossimità* che insieme è anche nozione di assoluta *assenza da sé*) lo ritroviamo costantemente come l'anima dell'instancabile ricerca di Husserl. 5. E ancora tipicamente fenomenologica la giustificazione delle tesi ottenuta mediante il ricorso e l'appello alle *esperienze fondamentali*. C'è a questo livello un parallelismo marcato tra Husserl e Lévinas; basta ricordare tra le esperienze fondamentali di Lévinas il senso della prossimità, il Desiderio dell'Infinito, ma anche il vuoto della traccia e l'ambiguità dell'enigma.

Tuttavia pensiamo che il rapporto più profondo e insieme più riasuntivo tra Lévinas e la Fenomenologia debba essere ricercato intorno alla nozione di *esperienza*. Ora nella Fenomenologia la parola *esperienza* non significa tanto *impressione sensibile* o *sintesi a priori* di impressioni simili, e neppure si tratta di un *risultato di induzioni* ⁽¹⁵⁾. In genere per la Fenomenologia *esperienza* è qualcosa che si è subito o vissuto in modo tale che questo qualcosa permetta di scoprire un senso nuovo.

Come l'esito esistenzialista della Fenomenologia ha portato a enu-

(11) Cfr. E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Torino, Einaudi, 1976, Libro I, paragrafo 58, pp. 127-128: «Dopo l'abbandono del mondo naturale, ci imbattiamo in un'altra trascendenza, che non è data, come l'io puro, immediatamente con la coscienza ridotta, ma anzi giunge alla conoscenza in modo totalmente diverso e rappresenta per così dire il polo opposto della trascendenza del mondo. Intendiamo la trascendenza di Dio. (...) A questo "assoluto" e "trascendente" noi estendiamo naturalmente la riduzione fenomenologica. Esso deve rimanere fuori del nostro campo di ricerca, se questo ha da essere il campo della coscienza pura».

(12) Cfr. EDE pp. 165-178, questo studio è stato pubblicato per la prima volta in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 62 (1957), n. 3, luglio-settembre, pp. 241-253; cfr. anche J. DERRIDA, *L'écriture et la différence*, Parigi, Du Seuil, 1967, pp. 174-177.

(13) Cfr. S. STRASSER, *a.c.*, pp. 118-121.

(14) TI p. 256 (288).

(15) Cfr. S. STRASSER, *a.c.*, p. 121.

clare esperienze fondamentali quali l'angoscia in Heidegger, la nausea in Sartre, la speranza in Marcel, così in Lévinas troviamo l'esperienza fondamentale del Desiderio. Infatti, nel 1957, Lévinas scriveva: « La verità implicherebbe più che un'esteriorità, la trascendenza. La distanza da sola non è sufficiente per distinguere trascendenza ed esteriorità. *Figlio dell'esperienza*, la verità si spinge molto in alto. Essa si apre sulla dimensione stessa dell'ideale. Ed è così che una filosofia *significa* metafisica e che la metafisica *si interroga* sul divino » (16).

La nozione di esperienza non è statica nell'evoluzione del pensiero di Lévinas, ma si sviluppa sottolineando sempre più la sua caratteristica di essere qualcosa che rimanda a un *prima* come sorgente di senso (17). In quest'espansione semantica della nozione di esperienza non ci sembra tuttavia di notare delle contraddizioni (18), piuttosto rileviamo un approfondimento, nel senso di un più marcato accento su ciò che viene *da fuori* del soggetto, pur rendendosi presente in qualche modo in esso. Forse è proprio a questo livello di approfondimento che Lévinas raccoglie e porta avanti la Fenomenologia, inserendosi nella nozione di esperienza e aprendola, perché lasci più spazio all'alterità, più di quanto Husserl non era riuscito a fare. Derrida nel suo studio su Lévinas, che costituisce ormai un riferimento obbligato (19), aveva subito rilevato che la metafisica levinassiana suppone sempre la Fenomenologia. In primo luogo, presuppone la Fenomenologia perché di essa mantiene il metodo, e mantenendo il metodo si scontrerà presto o tardi a dover rendere conto della natura stessa della filosofia. Infatti, scrive Derrida: « Ora sarebbe fin troppo facile dimostrare che quello a cui rinvia esplicitamente e in ultima istanza questo metodo fenomenologico è la decisione stessa della filosofia occidentale, che sceglie di essere, da Platone in poi, come scienza, come teoria, proprio quello che Lévinas vorrebbe mettere in questione attraverso i procedimenti e il metodo della fenomenologia » (20). La questione si presenterà proprio in questi termini: il pensiero occidentale è veramente totalizzante e per questo violento? Lévinas si stacca veramente dal pensiero occidentale? Riesce a *dire* l'Altro?

(16) EDE p. 165, la sottolineatura è nostra.

(17) In *Totalité et Infini* (TI) (1961) a proposito dell'esperienza, Lévinas si esprime dicendo: « Il rapporto con l'Infinito non può, certo, dirsi in termini di esperienza — infatti l'Infinito eccede il pensiero che lo pensa (...) ma se esperienza significa appunto relazione con l'assolutamente altro — ossia con ciò che eccede sempre il pensiero — la relazione con l'Infinito costituisce l'esperienza per eccellenza » (p. XIII (23)). Nel 1963, in riferimento a Husserl, Lévinas si esprime così: « L'esperienza per essi è una sorgente di significati. Essa è illuminante prima di essere probante » (EDE p. 162). In modo ancora più radicale nel 1975 in *Dieu et la philosophie* scrive: « La tematizzazione di Dio nell'esperienza religiosa ha già fatto sparire o perso la dismisura dell'intrigo che rompe l'unità dell'io penso » (cfr. *Dieu et la philosophie* in: *Le Nouveau Commerce*, 1975, cahier 30-31, p. 108; questo studio è stato ripubblicato in DVI). Sembra qui escludere la possibilità di un'esperienza religiosa vera e propria, se non come un assoluto rimando a un senso anteriore.

(18) Cfr. S. STRASSER, *ac.*, p. 123.

(19) J. DERRIDA, *La scrittura e la differenza*, qui di seguito riprenderemo per comodità dalla versione in edizione italiana.

(20) Id., *La scrittura...*, p. 150.

In secondo luogo, presuppone la Fenomenologia perché mantenendo il metodo, mantiene l'intenzionalità ma dice di trasformarla in *senso etico* ⁽²¹⁾. Riconsideriamo per questo la modalità propria con cui il linguaggio fenomenologico di Lévinas costruisce quel passaggio in cui « l'intenzionale si è fatto etico » ⁽²²⁾. Si tratta di chiederci come è avvenuto questo processo, come il linguaggio etico è capace di esprimersi, e se si tratta ancora di una filosofia. Ripercorriamo le tappe di questo procedimento.

Abbiamo visto che sostenere l'alterità mediante l'impalcatura fenomenologica significa ricercarla nell'intento di raggiungere il dato più originario possibile, a quel livello, cioè, dove il dato possa presentarsi nella maniera più adeguata. La coscienza identificatrice sembra usare violenza contro quest'esigenza di per sé legittima, e si condanna così — proprio a motivo del suo carattere kerygmatico e proclamatorio — all'impossibilità di raggiungere l'alterità come tale.

Il linguaggio fenomenologico, ormai smascherato, resterebbe capace di mantenersi veritiero soltanto come struttura di mediazione, anche se come la mediazione più privilegiata che esista. Questa mediazione sarebbe proprio nello stesso tempo la povertà e la grandezza dell'idealità; così l'identificazione intenzionale farebbe da mediazione che conduce a qualche cosa che sta sempre *al di là*.

Ora, il luogo in cui la mediazione si mantiene e si attua come tale è l'*universalità del pensiero dell'essere*. Così nella filosofia *come logos*, dice Lévinas, l'universale non può che precedere sempre l'individuale, non può che mortificarlo, relegarlo in una zona di senso che si può raggiungere solo se accompagnati dall'universalizzazione dell'idea.

Dopo aver percorso così la Fenomenologia in tutta la sua interezza, Lévinas esce finalmente da essa instaurando la nozione di *prossimità* prima dell'*intenzionalità*. La strumentazione fenomenologica aveva introdotto la nozione di *orizzonte*, e questo ha permesso a Lévinas di elaborare la nozione di *rottura di orizzonte* che è sostenuta dalla distinzione tra *oggettività* e *trascendenza* ⁽²³⁾.

Come ha sottolineato bene De Greef, « sembra che il ricorso al concetto di orizzonte — nozione fenomenologica per eccellenza — per-

(21) Id., *La scrittura...*, a p. 155 viene smascherata come non legittima questa trasformazione: « ...la fenomenologia è certo un teoretismo, ma nella misura in cui ogni pensiero e ogni linguaggio, in linea di fatto e in linea di diritto, partecipano del teoretismo. La fenomenologia misura questa misura. Io so con un sapere teoretico (in generale) qual è il senso del non-teoretico (per esempio l'etico, il metafisico nel senso di Lévinas) come tale, e lo rispetto come tale, come quello che è, nel suo senso. Ho uno sguardo per riconoscere quello che non si guarda come una cosa, come una facciata, come un teorema. Ho uno sguardo per il viso stesso ».

(22) EDE p. 225; per tutto questo problema cfr. anche J. DE GREEF, *Lévinas et la phénoménologie*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 76 (1971), n. 4, ottobre-dicembre, pp. 448-465.

(23) Cfr. J. DE GREEF, *a.c.*, p. 458; inoltre cfr. C. R. VASEY, *Emmanuel Lévinas: from Intentionality to Proximity*, in: *Philosophy Today*, vol. 25 (1981), n. 3-5, pp. 178-195; *Le problème de l'intentionnalité dans la philosophie de E. Lévinas*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 85 (1980), n. 2, aprile-maggio-giugno, pp. 224-239.

mette di avanzare nella nostra riflessione. Lévinas vi ha fatto spesso appello per giustificare il passaggio dal linguaggio fenomenologico ad un linguaggio etico » (24). Appare allora sempre più con chiarezza che anche il passaggio all'etica è nato proprio dall'esigenza di salvaguardare l'assoluta alterità dell'altro, un passaggio che si rendeva possibile soltanto distruggendo la primordialità della rappresentazione (25).

Forse ci si può già accorgere di un elemento di debolezza presente nel pensiero di Lévinas: infatti il passaggio dalla Fenomenologia all'etica è postulato piuttosto dal punto di arrivo, più che non logicamente condotto e motivato lungo il suo stesso procedimento; cioè, il passaggio si produce non come una reale conseguenza intrinseca, ma come un salto. « Bisognerebbe dire, e contro Lévinas, che dalla fenomenologia all'etica il passaggio non è per niente possibile se non come un "salto". La fenomenologia può a rigore andare a dire l'inadeguazione positiva, ma la descrizione dell'inadeguazione gli è interdetta (...). Ma Lévinas vuole andare più lontano; vuole *descrivere l'alterità*, e non soltanto *dirla altro*, vuole fare "una fenomenologia del noumeno", perfino se ad un punto preciso bisogna abbandonare la luce per continuare la descrizione in termini etici, cioè non fenomenologici » (26).

Si direbbe che l'enorme *esigenza di rispetto*, anima di ogni Desiderio, ha condotto Lévinas alla ribellione verso un particolare metodo filosofico, la quale diventa sempre più la questione più generale di *che cosa sia la filosofia*.

La conclusione può formularsi come la discussione circa le possibilità e le contraddizioni del linguaggio nel pensiero di Lévinas. Come scrive Delhomme: « Il nuovo linguaggio (la filosofia di Emmanuel Lévinas ce ne porta l'esempio e l'essenza) deve, per sfuggire al linguaggio generale della filosofia in generale, consentire alla rottura delle sue categorie, fossero pure, come sono, delle categorie di rottura » (27).

Diremo che l'esigenza del *rispetto* non ha *rispettato* l'alveo generale della filosofia? Oppure che si tratta di metterci in relazione con un nuovo modo di intendere la ragione? Forse la paura della violenza ci ha fatto sprofondare in una violenza più subdola e mascherata, perché non compare più nell'esito filosofico ma si è annidata proprio al suo principio?

Ci si deve inoltre domandare se è realmente possibile esprimere filosoficamente l'etica restando esclusivamente al suo interno, o se invece all'etica è concesso soltanto di rapportarsi all'altro ma restando muti. Potremmo dire: si può esprimere in categorie la rottura delle categorie?

Prima di risolvere gli interrogativi, vogliamo ancora portare più in là la domanda. Infatti la questione si allarga a macchia d'olio rispetto alla Fenomenologia. perché per un verso introduce alla discussione della

(24) J. DE GREEF, *a.c.*, p. 461.

(25) EDE pp. 125-135; questo studio intitolato *La ruine de la représentation* comparve per la prima volta in *Edmund Husserl 1859-1959*, una raccolta commemorativa pubblicata in occasione del centenario della nascita del Filosofo.

(26) J. DE GREEF, *a.c.*, pp. 464-465.

(27) J. DELHOMME, *Le troisième langage*, in: *L'Arc, Hegel*, n. 38. p. 72.

filosofia heideggeriana e per un altro abbraccia tutta l'interpretazione della filosofia occidentale.

1.2 Oltre Heidegger: per affermare la singolarità

Per Lévinas, liberare il singolo dalla violenza dell'universale totalizzante vuol dire misurarsi con Heidegger. Egli compare nel suo pensiero quasi esclusivamente come l'oggetto di una polemica. « L'antagonismo heideggeriano di Lévinas ogni tanto si arroventa fino all'indignazione » ⁽²⁸⁾. La motivazione di questa polemica è data dal fatto che l'ontologia heideggeriana è vista come luogo di violenza, essa infatti, « non sfugge alla sua miseria se non addomesticando e uccidendo l'altro » ⁽²⁹⁾. Ora non è questo il luogo per affrontare il pensiero di Heidegger, e neppure ci è chiesto di risolvere la questione circa la pretesa "svolta" o la mantenuta unitarietà della sua ricerca; tuttavia è un dato comune il fatto che dopo *Essere e Tempo* Heidegger abbia proposto con più forza la tematica dell'essere in quanto tale, leggendo la storia della metafisica occidentale come *la vicenda dell'oblio dell'essere*: infatti, la metafisica tradizionale, pur pretendendo di porre la questione dell'essere, avrebbe perso la singolarità preziosa dell'ente ⁽³⁰⁾. A questo punto si innesca la polemica di Lévinas; Heidegger avrebbe ridotto in maniera crudele tutti gli enti a un essere vuoto, incapace di sostenere ogni differenza, e quindi proprio lui, senza saperlo, diventa fautore di quella violenza che voleva smascherare. Heidegger — secondo Lévinas — sarebbe il fondatore di un nuovo peggiore materialismo, dove « il materialismo non sta nella scoperta della funzione primordiale della sensibilità, ma nel primato del Neutro. Situare il Neutro dell'essere al di sopra dell'ente che questo essere determinerebbe in qualche modo a sua insaputa (...) significa professare il materialismo. L'ultima filosofia di Heidegger diventa questo materialismo vergogno-

(28) G. SOMMAVILLA, *Il pensiero non è un labirinto. Dialettica e mistero*, Milano, Jaca Book, 1980, p. 223; cfr. anche F. P. CIGLIA, *Dal nulla all'altro. Riflessioni sul tema della morte nel pensiero di Emmanuel Lévinas*, in: *Filosofia e Religione di fronte alla morte* (Archivio di filosofia), Padova, Cedam, 1981, pp. 213-214; nella nota 1 a p. 214 Ciglia rileva con sorpresa la diversità dell'atteggiamento di Lévinas nei confronti di Husserl — da cui pure si distanzia — e nei confronti di Heidegger. Entrambi sono considerati in polemica, ma la polemica con Heidegger è molto più dura di quella con Husserl. È utile confrontare per Heidegger EE p. 19; EDE, *Avant-propos* della prima edizione p. 5; AE p. 49, nota 28. Per Husserl, EDE pp. 125-126; TI pp. XVI-XVII (26-27); AE pp. 230-231.

(29) J. DERRIDA, *La scrittura...*, pp. 171-172.

(30) Per l'interpretazione di Heidegger la bibliografia si è fatta ormai vastissima. Rimandiamo soltanto a quanto abbiamo consultato per questo lavoro: favorevoli alla « svolta », cfr. P. CHIODI, *L'ultimo Heidegger*, Torino, 1952; K. LOEWIETH, *Saggi su Heidegger*, 1953, (trad. italiana Einaudi, Torino, 1966); per quanto riguarda i rapporti con la fenomenologia, cfr. P. CHIODI, *Esistenzialismo e fenomenologia*, Milano, Comunità, 1963; in riferimento allo strutturalismo, cfr. U. ECO, *La struttura assente*, Milano, Bompiani, 1968; più in generale cfr. U. REGINA, *Heidegger. Dal nichilismo alla dignità dell'uomo*, Milano, Vita e Pensiero, 1970.

so » ⁽³¹⁾. Ne consegue che, come nel suo rapporto con Husserl, Lévinas è preoccupato anche qui di mantenere l'*alterità dell'altro*, e la sua polemica è alimentata dalla giustificata paura di vedere l'altro dissolversi, violentato proprio dalla nozione dell'essere.

Polemizzando con Heidegger, Lévinas manifesta la volontà di eliminare per sempre il rischio di qualsivoglia egologia e di togliere ogni veto che più o meno manifestamente possa impedire l'etica. Credo che Heidegger si saprebbe difendere bene davanti alle insinuazioni di Lévinas, se è vero quanto scrive Derrida: « Secondo Lévinas è il concetto assolutamente indeterminato dell'essere che espone infine altri alla nostra comprensione, vale a dire al nostro potere e alla nostra violenza. Ora Heidegger vi insiste a sufficienza: l'essere *di cui parla* non è il concetto a cui l'essente (per esempio qualcuno) sarebbe sottoposto (...). L'essere è dunque transcategoriale e Heidegger direbbe di esso quello che Lévinas dice dell'altro: è "refrattario alle categorie" » ⁽³²⁾.

Il costante obiettivo di salvare la singolarità del soggetto e l'apofaticità dell'altro dall'anonimato dell'essere heideggeriano non poteva tuttavia esimere Lévinas dall'esprimersi, e in questo senso ha coniato l'espressione *autrement qu'être*. Questo *altrimenti*, questo *diversamente dall'essere* — che per Lévinas non potrebbe essere il nulla perché il nulla non si dà — costituirebbe la struttura del soggetto, la quale sfuggirebbe così ai due esiti nichilistici, cioè da un lato *confondersi con il mondo*, e dall'altro *inghiottire il mondo*, diventare tutto. Questo procedimento avverte sempre più l'avvicinarsi di una aporia che chiamerà in causa l'essenza stessa della filosofia. Infatti, l'Altro può apparire come tale solo se non c'è mediazione; ora l'ontologia, ma se si vuole anche l'ontica, dal momento che concepisce ogni evento come *essere* o come *ente d'essere* non permetterebbe il riconoscimento dell'altro in quanto tale. Quindi non si tratta — nella polemica con Heidegger — di sostituire l'*essere neutro* con un *ontica*, ma di cambiare la nozione di filosofia.

Il senso della polemica con Heidegger lo vediamo perciò soprattutto come cammino progressivo verso l'*etica metafisica*. Dice Lévinas: « Ci opponiamo radicalmente (...) ad Heidegger che subordina all'ontologia il rapporto con l'Altro (...) invece di vedere *nella giustizia e nell'ingiustizia* un accesso originario all'Altro, *al di là* di ogni ontologia » ⁽³³⁾. La polemica con Heidegger serve a elaborare una *distanza* che è di più di una contrapposizione tra ontico e ontologico, e che risulta inoltre attenta a liberarsi appunto da ogni *differenza ontologica* per introdurre un'*ingiunzione etica*, la quale si trova su un piano diverso della *cura dell'essere* ⁽³⁴⁾. La distanza, o meglio la *separazione*, si configura allora in Lévinas come qualcosa che non capovolge la differenza ontologica al fine di conquistare il primato dell'ente rispetto all'essere, e neppure lo confuta e lo rifiuta. Semplicemente si libera

(31) TI p. 275 (307).

(32) J. DERRIDA, *La scrittura...*, p. 178.

(33) TI p. 61 (88); la traduzione e le sottolineature sono nostre.

(34) Cfr. J. L. MARION, *L'idolo e la distanza*, Milano, Jaca Book, 1979, pp. 219-223.

da tutto questo, portando con sé un nuovo modo di intendere la filosofia. Nasce una filosofia che non tollera la totalità e che per questo è refrattaria ad ogni violenza; si impone perciò il problema della natura e del metodo della filosofia.

1.3 *Natura e limite della ragione rappresentativa*

Si tratta di risalire alla sorgente e questo è possibile soltanto sollevando la questione circa la legittimità e il primato dell'ontologia. Pare che un occidentale non possa fare che così ⁽³⁵⁾. Nell'interpretazione di Lévinas l'ontologia contemporanea e soprattutto quella heideggeriana non riesce, anche se vorrebbe, a uscire dalla generalizzazione e dalla reificazione dell'essere. Infatti, la funzione del *rapportarsi ad altro* che è tipica della filosofia compare già abbastanza presto come forma del *comprendere*, cosicché tutta la tradizione occidentale dovrebbe essere messa tra parentesi per ritornare a Parmenide. L'*apertura* all'essere, tipica di Heidegger, sarebbe un'*apertura* già *chiusa* ad ogni originaria alterità. Infatti, scrive Lévinas: « la comprensione, in Heidegger, raggiunge la grande tradizione della filosofia occidentale: comprendere l'essere particolare è già porsi al di là del particolare — comprendere è rapportarsi al particolare che solo esiste, mediante la conoscenza che è sempre conoscenza dell'universale » ⁽³⁶⁾.

La nozione di filosofia che emerge è quella di *comprensione mediante l'universale*: ora secondo Lévinas questo modo di intendere la filosofia non può essere accettato perché non salva l'originalità dell'altro, che viene costretta nella mediazione universalizzatrice. L'ontologia di Heidegger — così come viene interpretata da Lévinas — sarebbe perciò responsabile anche di una nozione insufficiente di filosofia. Per restituire alla filosofia tutta la sua ricchezza è necessario liberarla dalla sottomissione all'universale, e questo è possibile soltanto come *etica*. Solo nell'etico si costruisce la vera trascendenza e si completa la nozione di filosofia. Lévinas non accetta la filosofia come semplice relazione di *sapere*. Infatti, la filosofia come rapporto di *sapere* (comprensione) non riesce a esprimere il fatto che *Altri* non è innanzitutto e prima di tutto un oggetto di comprensione, e solo poi un interlocutore; al contrario è proprio perché l'interlocutore parla che io posso ascoltarlo. La filosofia è, così, innanzitutto *disponibilità etica*. La Parola, che mi viene rivolta senza che io raggiunga o determini la sua origine, è la condizione di possibilità del rapporto etico; essa non è subordinata alla coscienza, anzi è proprio il presupposto indispensabile per una presa di coscienza.

Il problema resta così precisato: possiamo accettare di definire la filosofia come qualcosa che viene prima delle *categorie della pensabilità*, fosse anche della suprema categoria dell'essere? È possibile esprimere una filosofia senza categorie? Il linguaggio riesce a sostenere que-

(35) Cfr. E. LEVINAS, *L'ontologie est-elle fondamentale?*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 56 (1951), n. 1, gennaio-marzo, p. 88.

(36) *Id.*, a.c., p. 92.

sto compito *preliminare*? Si può conoscere l'*assolutamente originario*? Esiste una filosofia che viene prima del conoscere? Si può *esprimere in un detto* una socialità che viene *prima* del comprendere? La significanza del volto può essere detta filosofia?

Noi pensiamo che la filosofia, in quanto ragione speculativa emergente nella relazione teorico-rappresentativa, può essere intesa solo come scienza del comprendere, e — più ancora — come scienza che comprende il limite della propria comprensione; è proprio questa comprensione *del limite* che dà alla struttura formale del conoscere quell'apertura (solo per un tratto dicibile in concetto) verso l'esperienza più complessa della vita, che per la gran parte potrebbe diventare filosofia qualora si esprimesse come incontro con una ragione che sa di non essere il tutto, e che non raggiungendo il principio assoluto in se stessa, non potrà che ammettere una *an-archeologia del senso* che viene dall'altro da sé e che in sé si rischiera in concetto, senza la pretesa di esaurire la totalità del reale.

È opportuno riprendere più analiticamente quest'affermazione per mostrare i pregi e i limiti che emergono dal pensiero di Lévinas, perché — nonostante tutto — l'affermazione di un gesto etico nella misura in cui viene *detto* non può che comunicarsi in concetto. Partiamo dall'affermazione che la fonte della filosofia è greca. Su questo enunciato si trovano d'accordo non solo Husserl e Heidegger ⁽³⁷⁾, ma anche Lévinas ⁽³⁸⁾. Questo dato di partenza comporta immediatamente un modo di pensare la filosofia come *filosofia dell'identità*; da qui deriverebbero due conseguenze: prima, una riduzione del concetto di metafisica; seconda, la subordinazione dell'etica all'ontologia. Tutta la filosofia di Lévinas emerge allora come il tentativo instancabile di distogliere la filosofia dalla sua fonte identificatrice e violenta, per riportarla nel giusto ambito di una metafisica intesa come rapporto etico. Il *logos greco* è affascinato dall'essere, si manifesta come guerra e si fissa nel concetto di *totalità*. Il superamento che Lévinas ha inteso operare è l'abbandono del luogo greco verso una nuova *respirazione*. Lasciandosi alle spalle gli ultimi due greci — Husserl e Heidegger — vuole istituire l'*esteriorità* come categoria suprema, cioè rottura di ogni categoria, dove la verità, lungi dall'essere *raccolta* e *com-presa*, resti perennemente nomade e sconfigga per sempre l'imperialismo della teoria.

Lévinas vede un'*eccedenza* etica che va oltre la luce del sapere, e perciò non sarebbe possibile conservare insieme il primato dell'atto

(37) Cfr. J. DERRIDA, *La scrittura...*, pp. 101-103. Secondo Derrida questo dato comune si sostiene nonostante successive differenziazioni; infatti scrive: « Che Platone appaia ad Husserl come l'istitutore di una ragione e di un compito filosofici il cui telos giaceva ancora nell'ombra; che rappresenti, al contrario, per Heidegger, il momento in cui il pensiero dell'essere si dimentica e si determina in filosofia, non costituisce una differenza decisiva se non come esito di una radice comune che è greca. La differenza è fraterna entro una discendenza, interamente sottoposta ad un medesimo predominio. Predominio dello stesso, anche, che non scomparirà né nella fenomenologia né nella "ontologia" » (p. 102).

(38) TI p. X (20), si legge: « Il volto dell'essere che si rivela nella guerra si fissa nel concetto di totalità che domina la filosofia occidentale ».

oggettivante e l'originalità irriducibile dell'atto non-teorico ⁽³⁹⁾. Bisognerà allora tener presente l'esperienza globale della vita, quale protagonista del gesto etico, solo così si ha l'atto autenticamente filosofico. Inoltre, solo il gesto etico, per Lévinas, potrebbe realmente sostenere il pluralismo — contro la totalità — perché la relazione teorica implicherebbe necessariamente una mediazione logica che neutralizza ogni pluralismo. Di conseguenza solo la morale potrà essere la filosofia prima. Indubbiamente, tutto questo sforzo per mettere in secondo piano nell'atto filosofico la relazione teorica costituisce una notevole forza critica nella filosofia di Lévinas; è infatti una stimolazione che non cadrà così facilmente. Essa costringe a rimanere svegli rispetto a un modo di concepire il pensare che in definitiva è angusto e narcisistico, piegato su di sé, incapace di accogliere quelle esperienze che senza essere mature, tuttavia sono spesso le più nascoste e le più originarie.

Ci troviamo senz'altro di fronte a una filosofia che costituisce un gesto di rottura, come è stato messo in luce da Guibal ⁽⁴⁰⁾. Infatti egli scrive che l'analisi di Lévinas è una ricerca che « mette a nudo le motivazioni egoistiche attraverso le quali noi tentiamo di proteggerci contro lo choc dell'esteriorità e la ferita vivente dell'alterità » ⁽⁴¹⁾. Non è la logica in quanto tale che viene rigettata — infatti in Lévinas lo spazio per la logica è ancora uno spazio preferenziale — c'è ancora cittadinanza per il sapere, ma ciò che viene assolutamente escluso è la *cattiva logica dell'io*. Guibal fa emergere la cattiva logica dell'io a diversi livelli: primo, quando il soggetto rapportandosi alla storia, al sapere, agli altri o a Dio è preoccupato primariamente di cogliere il proprio riflesso; secondo, quando il soggetto dell'atto filosofico invece di essere disponibile al giudizio dell'altro vuole raggiungere a tutti i costi la propria autogiustificazione; terzo, quando il soggetto si pone come libertà assoluta, come imperialismo dell'io che riduce la Parola dell'Altro alla misura di sé; così, per evitare che esso stesso si perda, uccide l'Altro (rapporto di guerra) sotto la forma dell'assimilazione, della soddisfazione, del rifiuto delle differenze, del bisogno o della consolazione religiosa. Si vede come una cattiva logica dell'io e un esercizio sbagliato del comprendere abbia portato Lévinas ad esasperare a tal punto l'esteriorità da non saperla vedere salvaguardata da tutta la filosofia occidentale; di conseguenza esclude l'atto teorico come modulazione primaria della filosofia, perché lo ritiene responsabile di averla resa violenta.

L'esposizione dell'esteriorità liberata dal sapere e sorretta dall'idea dell'Infinito presenta certamente anche tutto il fascino di questa filosofia nei suoi aspetti positivi: le caratteristiche dell'apertura e dell'ascolto, l'attenzione, il rispetto, il gusto della specificità peculiare di ogni esperienza, la pluralità; la gratuità appare come il segreto di ogni sorgente di senso, sovrabbondanza insondata, appello di qualcuno e di qualcosa non prima conosciuto, che ci investe con le sue promesse, che

(39) Cfr. TI p. 95 (124).

(40) Cfr. F. GUIBAL, *...et combien de dieux nouveaux. Lévinas*, Parigi, Aubier-Montaigne, 1980, pp. 140.

(41) *Id.*, *o.c.*, p. 125.

alimenta il Desiderio, che invita il soggetto a sostenere l'impresa di un viaggio senza ritorno. Abramo non Ulisse. Uomo nomade non sedentario. Semita non greco. Si tratta di un conoscere che è soltanto gratitudine e responsabilità. Esodo perenne dell'Io verso l'Altro.

A questo punto ci chiediamo: per mantenere questi indubbi valori del pensiero di Lévinas, è necessario rinunciare alla filosofia come scienza del sapere e del comprendere? E qualora rinunciassimo alla filosofia come scienza del sapere per porre a fondamento il gesto etico, potremmo ancora *esprimere* questa scelta in maniera tale che essa risulti valida in se stessa per tutti? Oppure la filosofia deve rinunciare ad essere qualcosa che è valida per tutti e dicibile come tale? Pensiamo innanzitutto che qualora noi rinunciassimo alla filosofia come qualcosa che si definisce primariamente come scienza del sapere, non potremmo esprimere nessun contenuto positivo (neppure a suo modo l'idea dell'Infinito) con la pretesa di universalità; diremmo — qualora poi riuscissimo a dire — qualcosa che potrebbe non essere preso sul serio, non riconoscibile nel suo valore. Anche il gesto etico sarebbe un gesto non spiegato. Anche il bene e il male potrebbero confondersi. Anche la responsabilità potrebbe essere responsabilità di nessuno, e la *sostituzione* potrebbe essere *suicidio*. In altre parole, senza la *relazione logica del comprendere*, la filosofia non sarebbe più filosofia. L'*alterità* e l'*esteriorità* potrebbero sempre insinuare l'idea di un inganno, di un suono non percepito, l'illusione di un messaggio che forse non è mai stato lanciato, il sospetto di non essere mai usciti dall'*il y a*.

La relazione logica del comprendere sta a fondamento dell'atto filosofico, fosse pure da intendere come *coscienza riflessa* di un gesto etico più originario. Fondamento dell'uomo e della sua esistenza potrebbero certamente essere il gesto etico originario e preoriginario, ma fondamento della filosofia nella sua istanza metodologica non potrà essere che la *coscienza riflessa*, e all'interno di questa distinzione si dovrà scoprire tutto il ruolo e la funzione del linguaggio. L'interpretare la filosofia prima come etica nasconde un equivoco, il quale è implicito nella differenza che esiste tra la significanza etica del volto e l'*affermazione* che la significanza etica del volto è il luogo dell'apparizione d'Altri. L'esclusione della *relazione teorica* come luogo privilegiato e primario della filosofia conduce all'impossibilità di una relazione che permane. La filosofia di Lévinas non avrebbe il tempo di proporsi. È un esito che è già stato registrato: il discorso filosofico « non si intende e non si insegna se non prima di tutto lasciando circolare in sé lo stesso e l'essere. Schema classico, complicato qui da una metafisica del dialogo e dell'insegnamento, da una dimostrazione che contraddice il dimostrato per il rigore e la verità stessa della sua concatenazione. Circolo infinite volte denunciato dello scetticismo, dello storicismo, dello psicologismo, del relativismo, ecc. Ma il vero nome di questa inclinazione del pensiero di fronte all'Altro, di questa accettazione risoluta della incoerenza incoerente, ispirata da una verità più profonda della "logica" del discorso filosofico, il vero nome di questa *rassegnazione* del concetto, degli *a-priori* e degli orizzonti trascendentali del linguaggio, è l'*em-pirismo*. Quest'ultimo in fondo, ha commesso sempre un solo errore:

l'errore filosofico di presentarsi come filosofia (...). Esso è il sogno di un pensiero puramente *eterologico* nella sua origine (...). Diciamo il sogno perché svanisce *alla luce* e fin dall'alba del linguaggio» (42).

In secondo luogo, riteniamo che per salvaguardare gli aspetti positivi della filosofia di Lévinas non sia necessario rinunciare alla filosofia come scienza del comprendere, ma è sufficiente mantenersi vigili sulla natura e sull'espansione di questa *comprensione*. Abbiamo detto che la filosofia sarà allora la scienza che *comprende il limite della propria comprensione*. Sarà proprio prestando attenzione a questo limite che si può recuperare tutto lo spessore del gesto etico e della relazione con altri; è proprio questo limite che dà alla struttura del conoscere l'apertura, *indicibile filosoficamente*, su quell'esperienza globale della vita che mantiene la relazione dell'esteriorità. Il gesto *etico-metafisico*, al modo di Lévinas, non è ancora filosofico anche se è il presupposto e la condizione di ogni filosofia. L'an-archeologia del senso è tale, proprio perché non potrà mai tradursi in filosofia.

Allora, il senso vero della rottura con il logos classico crediamo debba ritrovarsi non nell'esclusione della relazione logica (cosa che per altro Lévinas non fa mai), ma neppure nella sua subordinazione, piuttosto nell'approfondimento del suo limite. Il rispetto dell'Altro è dato non dalla diffidenza verso la ragione, ma dal fatto che la ragione conosce le sue possibilità limitate e non si scandalizza di esse. Forse Lévinas non ha tenuto sufficientemente conto che inevitabilmente si trovava a combattere la struttura logica del sapere dall'interno di quella stessa struttura che egli voleva subordinare all'etica: in pratica per sostenere l'etica si serviva sempre della logica, e nei passaggi più delicati è ricorso all'*abuso del linguaggio*, dove la suggestione era efficacissima ma il pensiero faticava a comparire.

Il merito di Lévinas, però, è proprio stato quello di suscitare la *veglia*, che non è solo filosofia e che per questo è più ampia del sapere (43), impegnandoci così a ricercare un discorso con cui fosse possibile evocare, senza perversione, l'originalità della relazione con l'alterità. Potremmo dire che la ricerca di Lévinas, in quanto ricerca filosofica, è una ricerca *disperata* perché dopo aver lanciato l'annuncio della *significanza etica* non può mai uscire dal versante della *relazione teorica*. Per altro usa proprio la *relazione teorica* per sostenere l'*istanza etica*, ma non riesce a varcare il limite che la ragione pone a se stessa e oltre il quale sta l'*ec-cedenza etica*; inoltre, come filosofo, non può fare a meno della ragione del soggetto. Infatti: « che l'Altro faccia sempre riferimento al Medesimo, che la non relazione e la differenza non sorgano mai che sullo sfondo della relazione dell'identità, che sia finalmente indispensabile passare attraverso un discorso logico di tipo

(42) J. DERRIDA, *La scrittura...*, p. 124. Particolarmente attento al rapporto tra la filosofia di Lévinas e l'empirismo si è mostrato J. De Greef, quando scrive che « come esigenza di un rapporto con l'alterità il pensiero di Lévinas può comprendersi come empirismo, o come un invito a ripensare la nozione di empirismo »: cfr. J. DE GREEF, *Empirisme et éthique chez Lévinas*, in: *Archives de Philosophie*, 33 (1970), n. 3, pp. 223-241.

(43) Cfr. E. LÉVINAS, *De la conscience à la veille...*, p. 247.

universale per sottolineare l'insufficienza e lasciar sorgere ciò che la supera, ecco, senza dubbio la forma paradossale della rottura che il discorso di Lévinas pratica senza dubbio di fatto, ma senza sembrare sempre interamente suscettibile di rendere conto di questa pratica stessa » (*).

Riprendendo a questo proposito l'interpretazione che Lévinas ha dato della filosofia occidentale, ci pare lecito insinuare che forse non è stata *la ragione in quanto tale* che ha contribuito a edificare la figura della totalità, ma piuttosto quella particolare ragione che non ha visto il suo limite e che ha fatto della *polemica* il suo unico modo di procedere. È vero allora che dalla guerra — dialettica di morte — è nata la totalità, ma senz'altro non è vero che tutta la filosofia occidentale ha conosciuto soltanto le stagioni della guerra, dove l'Altro è continuamente morto sul campo. Siamo convinti che la storia della filosofia occidentale non può essere scritta soltanto come storia di *superstiti*.

C'è un altro rilievo che merita di essere messo in luce. Forse tutta l'impostazione di Lévinas non ha sufficientemente considerato il valore proprio della relazione teorica all'interno di un quadro antropologico globale (il valore, cioè, implicito alla definizione classica dell'uomo come *animale razionale*). Infatti, il gesto etico dovrebbe implicare di per se stesso non solo la posizione empirica dell'atto, ma anche *la coscienza* di compiere questo atto. In particolare, l'esperienza della *responsabilità*, della *sostituzione*, dell'*ostaggio*, della *relazione* include al suo livello più completo e più umano anche la *coscienza dell'esperienza*. Questa coscienza e comprensione non va quindi intesa come *esaurimento* o *prigionia* del contenuto affrontato, ma piuttosto come servizio alla globalità dell'esperienza della vita e come strumento di lettura di un significato che precede. Nessuno mette in dubbio di trovarci davanti a un passaggio rischioso e alla tentazione sempre presente di pervertire l'esperienza; ma è un rischio e una tentazione che non sono però di per se stessi già il luogo del fallimento e dello smarrimento dell'Altro, neppure coincidono semplicemente con la negazione di ogni esperienza che viene *da fuori*.

La logica, allora, non significa la perdita dell'Altro a vantaggio dell'onnipotenza del logos, ma emerge proprio come la maniera *più umana* per accedere all'esteriorità; è proprio il sapere che vigila su se stesso, e sa di doversi affidare, nella sua povertà e nella sua grandezza, ad un'apertura che va oltre se stesso e nella quale si completa l'esperienza umana; da altre prospettive ci siamo abituati a chiamare etica, poesia, arte, proprio quelle dimensioni d'esperienza che la filosofia come tale non può né esprimere e né definire. In questo senso, la logica non è strumento di violenza ma garanzia di libertà e di apertura oltre se stessa. Tutta l'analisi che Lévinas ha compiuto attraverso la *simbologia del volto*, della *fecondità*, dell'*Infinito*, del *Dire prima del Detto* trova proprio qui il suo posto e il suo merito. Nella misura in cui quest'analisi è *detta con ragione* risulta di per sé una critica sempre giovane contro la tentazione di una cattiva ragione orgogliosa che si po-

(44) F. GUIBAL, o.c., pp. 128-129.

trebbe costituire come il tutto, ma siamo sempre di fronte a una critica che è condotta dall'interno della ragione.

Il ruolo del linguaggio, soprattutto del *Dire* — che attraverso le espressioni culturali e linguistiche è anche sempre un *disdire* — mantiene il suo valore e sostiene un altro grande pregio del pensiero di Lévinas, cioè l'affermazione dell'*an-archeologia del senso*. Il soggetto è sempre aperto a qualcosa che è più ampio di sé, qualcosa che lo sostiene continuamente — Lévinas direbbe qualcuno a cui il soggetto si *sostituisce* — qualcosa che non si potrà mai esaurire. L'affermazione dell'*an-archeologia del senso* è il tentativo di dire che l'intelligenza più intelligente è sempre un'intelligenza umile, alla quale non è dato, e per la quale è impossibile raggiungere con rigore l'*archè*; sarà un'intelligenza *an-archica*, che nasce e immediatamente si comprende come fiducia in se stessa, ma che subito si controlla circa le sue possibilità e i suoi limiti ⁽⁴⁵⁾. L'ubbidienza a ciò che viene *prima* — un *prima* che non è semplicemente cronologico — è la cifra suprema dell'esperienza umana e della sua esistenza. Siamo di fronte a un'ubbidienza originaria che riceve il senso, che accoglie l'altro, che sente la sua responsabilità, ma che diventa filosofia nella misura in cui, per *dirsi*, è ricondotta alla relazione logica, la quale sa di avere il compito di *leggere in grammatica* le continue possibilità che si presentano. È la vera ermeneutica del volto.

Il pensiero di Lévinas possiede un forte valore critico. È un prezioso avvertimento che mette in guardia contro la violenza insita in una cattiva ragione; tuttavia è un pensiero che risente della più ampia ambiguità nascosta nella filosofia contemporanea francese, la quale si dibatte all'interno di un'antinomia. È quanto ha già rilevato Grampa scrivendo: « L'antinomia di fondo sembra essere quella tra giudicare e vivere. Alla domanda: che cosa è l'uomo, si risponde, antinomicamente: è la riflessione, o è la vita e l'esistenza; è una razionalità incondizionata, o è una esistenza senza ragione. Sembra a noi che la filosofia francese sia condannata ad oscillare tra queste antinomie » ⁽⁴⁶⁾.

(45) Nella stessa prospettiva ci sembrano le riflessioni di V. Melchiorre quando scrive: « Di nuovo, si chiarisce alla fine che l'intenzionalità che abbiamo cercato alle radici del processo storico non va intesa al solo e più alto livello della coscienza esplicitata o riflessa: si tratta bensì della condizione strutturale che, ai diversi piani, costituisce l'uomo in quanto tale, in quanto rapporto con la trascendenza. (...) Essere nell'apertura della trascendenza è appunto riconoscere l'inquietudine del presente ed è ad un tempo ricerca di una ulteriorità storica, ma questa ricerca comporta pure la messa in questione della propria identità e del proprio spazio: l'illusione mortale del conservarsi in sé può essere vinta solo nella disposizione che da sé sospinge all'Altro » (V. MELCHIORRE, *Ideologia e utopia*, in: *Essere e parola*, cit., p. 103).

(46) G. GRAMPA, *Esistenza e verità (Editoriale)*, in: AA.VV., *Gli dei in cucina*, Brescia, Queriniana, 1979, p. 20. Nell'Editoriale di quest'opera Grampa ricorda che per Ricoeur « la forza dell'esistenzialismo è quella d'aver voluto essere una filosofia dell'uomo, prima di essere una filosofia della natura o una filosofia delle idee; inoltre quella d'aver contemplato faccia a faccia, la contingenza dell'essere umano, la mescolanza in lui di sapere e non sapere... » (p. 19, le sottolineature sono nostre); inoltre rammenta che già Mounier « si chiedeva quale fosse la compatibilità tra esistenza e verità » (pp. 19-20). L'attuale situazione della filosofia francese si spiegherebbe come una rivendicazione che l'esistenzia-

2. LA CONSISTENZA DEL SOGGETTO

2.1 *Il soggetto e i suoi poteri*

Lévinas ha sempre cercato di salvaguardare la singolarità originale del soggetto da ogni violenza e da ogni solitudine. Soltanto ha voluto percorrere una strada insolita, forse più promettente, ma certamente più rischiosa e più lunga: quella che mette al centro l'Altro. Questa filosofia sprigiona il suo fascino nell'educare l'uomo all'ascolto e al rispetto, all'incontro senza *confusione*, all'amore senza *violenza*. È un pensiero che davvero dà il suo contributo al grande movimento personalista, un contributo non generico, non privatizzante, ma preciso e capace di condurre la persona verso gli orizzonti della relazione e della socialità ⁽⁴⁷⁾.

Il soggetto di Lévinas è così *aperto*, da ricevere identità e indipendenza solo dalla sua relazione con l'altro ⁽⁴⁸⁾. A un primo livello si coglie come struttura economica totalizzante esperita a livello di *godimento*, ma subito procede verso l'*esteriorità*, che è la sua radice più profonda, e scopre nella separazione e sostituzione ad Altri il luogo più vero della sua nascita. Così, al rapporto economico totalizzante, origine di ogni cattiva filosofia, Lévinas contrappone la *relazione sociale* nella quale l'Altro non potrà mai essere soggiogato alla totalità dell'Io. Questa radicale eterogeneità dell'Altro, indicata da Lévinas come *nudità del volto* ⁽⁴⁹⁾ è l'origine metafisica del soggetto. Ne consegue la proposizione di un umanesimo diverso da quello più comune. All'umanesimo dell'Io, che è quello più tradizionale anche nelle formulazioni più recenti, Lévinas contrappone l'umanesimo dell'Altro ⁽⁵⁰⁾. Ora tutta questa impostazione ci trova certamente attenti ai suoi sviluppi positivi ⁽⁵¹⁾, ma non ci convince del tutto. Riteniamo che ci sia spazio per

lismo e la fenomenologia compiono dopo la stagione del positivismo e dell'intellettualismo. Per un quadro più ampio cfr. AA.VV., *Filosofare. Interrogazioni contemporanee* (a cura di MAGGIORI), Milano, Spirali Edizioni, 1981.

(47) Cfr. R. BURGGRAEVE, *Il contributo di E. Lévinas al personalismo sociale*, in: *Salesianum*, 35 (1973), n. 4, ottobre-dicembre, pp. 569-599. Lévinas contribuirebbe a smentire la critica che Metz ha rivolto al personalismo (cfr. J. B. METZ, *Sulla teologia del mondo*, Brescia, Queriniana, 1969), il quale sarebbe responsabile della privatizzazione della teologia. Cfr. J. LACROIX, *Il personalismo*, in: *Bilancio della teologia del XX secolo*, Roma, Città Nuova, 1972, vol. I, pp. 324-329; Id., *Panorama della filosofia francese contemporanea*, Roma, Città Nuova, 1971, pp. 117-123. Cfr. anche A. DONDEYNE, *Le filosofie esistenzialistiche*, in: *Bilancio della teologia del XX secolo*, Roma, Città Nuova, 1972, vol. I, pp. 306-323.

(48) Cfr. TI pp. 7-8 (35-36).

(49) Cfr. TI pp. 37 (64), 46-47 (72-73); EDE pp. 194-195; E. LÉVINAS, *Liberté et Commandement*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 58 (1953), n. 3; luglio-settembre, p. 270; Id., *Le moi et la totalité*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 59 (1954), n. 4, ottobre-dicembre, pp. 369-371; Id., *L'ontologie est-elle fondamentale?*, l.c., 97-98.

(50) Cfr. il titolo significativo di *Humanisme de l'autre homme*.

(51) Cfr. le conclusioni positive a cui giunge R. BURGGRAEVE, *Il contributo di E. Lévinas...*, pp. 598-599; 1) Il discorso del soggetto non riguarda mai un io isolato e un altro uguale a sé. È sempre un io in relazione con un altro che è superiore e trascende. 2) L'ordinamento economico è necessario, ma secondario nei confronti delle persone. La persona non è semplicemente un « tu » privato alla Buber o alla Bultmann.

una fondazione più corretta del soggetto, in cui la sua identità assuma maggiore consistenza, senza tuttavia rinchiudersi nel regno della totalità. E quanto vorremmo mettere in luce.

Fra gli elementi positivi emerge innanzitutto il recupero di una trascendenza liberissima e sovrana. D'altra parte il soggetto non è mai autarchico o selvaggio, arrogante o dittatore; si stacca nettamente dall'*ego-logia* del pensiero occidentale⁽⁵²⁾. La *separazione* ha allontanato per sempre il conflitto, la guerra, il potere; vigila sulle istituzioni, la diplomazia, il denaro, il commercio, il lavoro, l'ordinamento politico generale; la *separazione* salva l'originalità insostituibile del soggetto da ogni pretesa riduttiva e generalizzante. Se questi sono gli aspetti positivi, tuttavia rimaniamo perplessi circa la *reale consistenza del soggetto* all'interno di questa filosofia. Non c'è forse il rischio che a una *totalità dell'Io* si sia surrettiziamente sostituita un'*indicibile totalità dell'Altro*? Non è forse necessario determinare più da vicino il soggetto in quanto *identità*? Siamo convinti che, anche a questo livello, ciò che manca è il soccorso della dialettica in tutti i suoi possibili sviluppi. Ci può essere un soggetto completamente vuoto di identità?

Quando constatiamo che nella filosofia di Lévinas la nozione di soggettività è sempre accompagnata da quelle di volontà, libertà, responsabilità, Desiderio, bisogno, ci chiediamo se queste nozioni possono essere fondate semplicemente *a senso unico*, cioè dall'Altro verso l'Io, senza che venga smarrita la consistenza dell'Io nella sua originalità e nel suo giusto potere. È un limite che sembra imporsi da più parti, a volte in maniera eccessivamente sbrigativa e che comunque non possiamo passare sotto silenzio⁽⁵³⁾. È vero che il soggetto è una libertà finita, la quale « non è semplicemente una libertà infinita che opera in un campo limitato »⁽⁵⁴⁾. È vero che il soggetto è preceduto nella libertà dalla responsabilità, che è *responsabile per altri*; questo però non giustifica come la responsabilità non debba trovare consistenza nell'identità del soggetto e invece partire esclusivamente dall'iniziativa d'Altri. In questo caso ci chiediamo se non è contraddittorio pensare un soggetto responsabile comandato e definito soltanto sull'alterità a tal punto da non riuscire a descriverlo per se stesso in quanto soggetto maturo. È possibile essere responsabile verso altri, senza *essere in se stesso qualcosa*? È stata ve-

(52) Cfr. E. LÉVINAS, *Le moi et la totalité...*, pp. 362-363.

(53) Questi limiti elencati in modo sintetico anche da G. SOMMAVILLA, o.c., p. 332: « Quest'errore di logica elementare è, ripetiamo, alla radice dei vistosi inconvenienti del pensiero di Lévinas. Ricordiamone alcuni: 1) una relazione dell'Io all'Altro (uomo o Dio) che è, insieme (*secundum idem*), separazione, cioè non relazione semplicemente; 2) una conoscibilità dell'Altro (uomo o Dio) che è, insieme, inconoscibilità semplicemente; 3) un essere-per-altri che mi proibisce di fare ad altri del male, ma anche del bene; 4) egoistica, vergognosa, immorale ogni aspirazione dell'Io all'autorealizzazione; 5) un prossimo a cui si può onestamente soltanto parlare e che non si può onestamente aiutare; 6) immorale o amorale ogni genere di lavoro; anche conoscitivo quando si annette valore ai contenuti; 7) un impossibile, e dunque disumano, amour pour che per essere tale deve depurarsi di ogni bisogno; 8) una creazione che non è creazione perché non causa niente e una traccia che non è traccia perché non è segno di niente ».

(54) AE p. 160.

ramente un'« intuizione geniale » l'aver abbandonato l'idea di persona « dove l'io è ancora qualcosa perché è ancora un essere » ⁽⁵⁵⁾? Oppure era necessario e sufficiente decantare meglio l'idea di persona, così da non ridurla a « fine e origine di se stessa » ⁽⁵⁶⁾ ma da mantenerla in un'aliquale aperta identità? E proprio impossibile pensare la *separazione* conservando nello stesso tempo una consistenza propria del soggetto pur nella sua relazione insostituibile con Altri?

Ci sembra invece doveroso affermare una *reale libertà del soggetto* che ha una consistenza e un'identità propria pur non fondandosi ultimamente in se stessa. Forse il pensiero di Lévinas, preoccupato dei benefici dell'*eteronomia* ha perso in un certo senso di vista i reali poteri del soggetto. Si fa fatica a comprendere come l'io, che in qualche modo è attività-volontà, coincida con l'assoluta passività che viene esigita dalla relazione con Altri ⁽⁵⁷⁾. Nel pensiero di Lévinas emergerebbe perciò un paradosso che potremmo esprimere così: da un lato, è l'Altro che mi fa sorgere come soggetto in relazione con lui; dall'altro lato, sono io che riconosco l'Altro e che lo voglio come tale, per cui non mi posso definire come pura passività. A noi pare che il segreto del *disinteressamento* debba essere in qualche modo nell'io più che nell'Altro, perché l'io dovrebbe avere uno spazio dove si costruisce come tale.

Questa giusta esigenza la possiamo rintracciare anche attraverso la discussione del tema del Desiderio. Ora, se dalle pagine di Lévinas emerge senza difficoltà il guadagno metafisico che perviene dalla distinzione tra Desiderio e bisogno, non è sempre affermato con la stessa chiarezza il rapporto sussistente tra queste due figure. Secondo Marton, « la forza nascosta nella distinzione tra bisogno e Desiderio, ci sembra trasformarsi progressivamente in rischio di debolezza per la riflessione » ⁽⁵⁸⁾. Questo rischio finirebbe per presentare bisogno e Desiderio come figure che si escludono reciprocamente, senza mantenere quella dialettica, la quale permetterebbe di valutare più positivamente il soggetto. In questo caso si aprirebbero non pochi interrogativi: il bisogno non può mai essere una pista verso il Desiderio dell'Altro? E soprattutto non può darsi che il Desiderio sia un reale bisogno del soggetto? Potremmo anche dire: ogni forma di *egoismo* è di per se stessa peccaminosa? L'assoluta mancanza di *egoismo* non è insieme la totale sparizione del soggetto? A noi pare che non esista mai una rigida alternativa, inoltre ci sembra di scorgere che Lévinas, lungo l'evoluzione del suo pensiero, provveda egli stesso a determinare sempre più un rimando reciproco tra bisogno e Desiderio ⁽⁵⁹⁾. Certamente l'affermazione di una *reciprocità* più marcata fra bisogno e Desiderio potrebbe condurre la filosofia di Lévinas a una considerazione più armo-

(55) AE p. 164.

(56) *Ibid.*

(57) R. DUVAL, *Exode et alterité*, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 59 (1975), n. 2, aprile, p. 223.

(58) F. MARTON, *Il desiderio dell'altro nel pensiero di Emmanuel Lévinas*, in: *Studia patavina*, 17 (1970), n. 3, p. 524.

(59) Il rimando reciproco tra *bisogno* e *Desiderio* ci è stato confermato anche dalle conversazioni avute con Lévinas.

nica e complessiva del soggetto. È vero che *la partenza senza ritorno* mantiene una più rigorosa austerità, ma finirebbe per svuotare il soggetto di ogni merito e di ogni potere. C'è una legittimità di affermazione del soggetto che non può essere disattesa, e se vogliamo chiamare questa legittimità *egoismo*, dobbiamo dire che è un *egoismo buono*, un riconoscimento degno di rispetto, come è degno di rispetto il bisogno-Desiderio di continuare a esistere, in quella stessa prospettiva a cui allude Ricoeur quando dice: « nella richiesta di stima c'è un desiderio di esistere, non per affermazione vitale di me stesso, ma per la grazia del riconoscimento dell'Altro » (60).

2.2 Il soggetto e la sua morte

Un altro luogo privilegiato per rileggere la consistenza del soggetto, le sue modalità e articolazioni così come si presentano nel pensiero di Lévinas, è *il soggetto che muore*. La morte diventa contesto prezioso per analizzare i pregi e i limiti della soggettività e dell'intersoggettività vivente (61). Lévinas, infatti, è convinto di elaborare, attraverso una rinnovata proposizione dell'intersoggettività, la risposta più corretta al problema della morte. Questa risposta passa attraverso una *terza via*, la quale va oltre in maniera radicale sia all'alternativa del nulla assoluto, sia alla nascita del soggetto ad una nuova vita personale. Dal punto di vista storico, la soluzione di Lévinas circa il problema della morte si stacca marcatamente dall'esito heideggeriano, ma non per questo ci è impossibile affermare che esiste tra i due autori una certa dipendenza. L'analitica heideggeriana è come una segreta ispirazione, che accompagna Lévinas, ma poi viene abbandonata.

La morte entra nell'orizzonte del soggetto come paura, ma una paura dove « lo psichismo mette in campo un'esistenza che resiste a un destino, il quale consisterebbe nel diventare "nient'altro che passato"; l'interiorità è il rifiuto di trasformarsi in puro passivo... L'angoscia della morte sta appunto in quest'impossibilità di cessare, nell'ambiguità di un tempo che viene meno e di un tempo misterioso che resta ancora » (62). L'uomo ha paura della morte perché sa che l'esistenza personale, mentre di fatto sta per perire, non può annullarsi completamente. Così, la minaccia è nella sua essenza inafferrabile. *Si avvicina a me come un mistero* (63). Perciò se esiste una paura di fronte alla morte si tratta di una paura di fronte a un avvenimento *assolutamente a posteriori*, il quale non può essere imprigionato da nessun potere e neppure dal potere della negazione. La morte è per essenza avvenimento di vio-

(60) P. RICOEUR, *Finitude et culpabilité: I, L'homme faillible*, Parigi, Aubier, 1960, p. 137.

(61) Cfr. J. GEVAERT, *L'escatologia di Emmanuel Lévinas*, in: *Salesianum*, 32 (1970), n. 4, ottobre-dicembre, pp. 601-618; F. P. CIGLIA, *Dal nulla all'altro. Riflessioni sul tema della morte nel pensiero di Emmanuel Lévinas*, in: AA.VV., *Filosofia e religione di fronte alla morte* (Archivio di Filosofia), Padova, Cedam, 1981, pp. 213-232.

(62) TI p. 27 (54).

(63) Cfr. TI p. 211 (240).

lenza; la paura della morte non è « paura del nulla ma paura della violenza » ⁽⁶⁴⁾. Ci sembra di confermare sempre più che, se esiste una paura o un pericolo in tutta la filosofia di Lévinas, si tratta proprio della *violenza* — e non del nulla — cioè, del contrario della metafisica. La discriminante più marcata non è perciò nella distinzione tra la vita e la morte, ma nel subire la violenza o nell'essere capaci di metafisica. La questione risiede tutta nel mostrare che la soluzione del problema della morte e la sua eventuale ambiguità insita nel pensiero di Lévinas, sta proprio nel fatto di un'insufficiente definizione del soggetto, sia come soggettività vivente e quindi capace di sostituzione, sia come soggettività morente e quindi come perdita di ogni potere. L'ambiguità è collocata nella non chiarezza circa la reale attività o la totale passività del soggetto.

Allora, l'interrogativo più radicale potrebbe comporsi così: può veramente morire un soggetto che come tale, cioè in qualche modo principio di attività, non è mai propriamente vissuto? O non si tratta forse di riconsiderare la soggettività vivente, recuperando in essa uno spessore di maggiore *identità attiva* senza tuttavia tradire la più genuina relazione con l'Altro? Siamo convinti che per salvare una soggettività oltre la morte bisogna innanzitutto averla già garantita durante la vita. Vediamo però analiticamente come Lévinas si è misurato con le varie soluzioni del problema della morte, emerse dal pensiero occidentale contemporaneo. Innanzitutto prende nettamente distanza — lo abbiamo detto — da tutte quelle proposte di pensiero (Sartre, Heidegger, Camus, ecc.) che considerano l'esistenza umana incapace, in quanto condizione mortale, di realizzare la verità dell'uomo.

Lévinas non si colloca nella prospettiva angusta dell'assurdità dell'esistenza, dove disperazione, non senso e bisogni primari inevasi sono e restano le componenti dominanti. Però, fin dall'inizio di *Totalità e Infinito* Lévinas esclude anche con chiarezza ogni forma di trascendenza « che situa altrove la vera vita, alla quale l'uomo avrebbe accesso, scappando da questo mondo, nei momenti privilegiati dell'azione liturgica e mistica o morendo » ⁽⁶⁵⁾. Rifiuta perciò l'ipotesi di una vita personale dopo la morte che prolunghi senza fine l'esistenza terrena.

Ammettere l'esistenza di un'immortalità personale, equivarrebbe — secondo Lévinas — a ridurre la vita irripetibile di un individuo alla genericità del *destino* e a definire ultimamente la persona come *egoismo*. Perciò volendo salvare il suo modo particolare di intendere il soggetto non può ammettere un'esistenza personale dopo la morte. A noi pare che, se da un lato, è giustificabile e preziosa l'esigenza di partenza di Lévinas, dall'altro la soluzione che egli propone disattende proprio quanto era preoccupato di salvare. Infatti, negando la soluzione del nulla per non affermare l'assurdità della vita e non accogliendo l'esistenza personale dopo la morte per non accettare l'egoismo e il destino, è costretto a ricercare nuove soluzioni che a nostro avviso sono insufficienti e che forse dipendono troppo dalla storia di questo

(64) TI p. 212 (241).

(65) TI p. 23 (50).

problema così come è emersa dalla tradizione biblica veterotestamentaria. Inoltre, scartato il materialismo che vuole essere estraneo a tutta la sua filosofia, unica via percorribile era il recupero di una forma di trascendenza molto sfumata e imprecisa — diremmo quasi una falsa trascendenza — che si impianta e si consuma, nonostante tutto, nel divenire della storia e della dinamica dei rapporti intersoggettivi.

Il problema della morte non può allora che essere interpretato all'interno delle relazioni tra i soggetti: *l'intersoggettività salverebbe dalla morte*. Lévinas fa propria questa impostazione. Il riferimento all'intersoggettività dell'uomo è l'unica maniera per fare in modo che tutti gli sforzi umani non « si riducano a dei colpi disperati di una testa sbattuta contro il muro » ⁽⁶⁶⁾. Il soggetto sopravvive di fronte al venir meno dei suoi poteri, cioè davanti alla morte, nell'anticipazione di quella relazione sociale che è la pratica della bontà. Nella bontà esiste la sola possibilità di non essere per la morte ⁽⁶⁷⁾. È proprio a questo punto che si insinua di soppiatto un passaggio che facciamo fatica a giustificare: il soggetto è ricondotto al frutto e al prodotto della sua attività. Questo soggetto che veniva definito *in forma d'Altri* nella vita, adesso viene salvato dalla morte mediante l'identificazione di se stesso con il depositato della sua bontà.

Due elementi non ci sembrano chiari: primo, come la bontà, sia pure la bontà nel figlio, salvi l'assoluta irripetibilità del soggetto; secondo, come un soggetto così poco attivo in se stesso durante la vita, perché *sostituito* ad Altri, possa salvarsi dalla morte in forza della sua attività di bene. Lévinas sorvola su queste perplessità, che per noi sono importanti; egli si dilunga invece a descrivere come deve essere questa bontà. Noi riteniamo illuminante l'analisi della bontà, ma ci sembra insufficiente pensarla come l'identificazione del superamento della morte da parte del soggetto; piuttosto ci sembra più corretto interpretarla nel senso della *conditio sine qua non* il soggetto — con tutta la ricchezza della sua personalità in relazione con l'Altro — possa continuare a esprimersi oltre la morte in un'esistenza personale. Perciò è vero che il giudizio oggettivo di fronte alla morte passerà attraverso l'ascolto della voce del povero, dello straniero, della vedova e dell'orfano; è vero che il soggetto non deve piegarsi su se stesso, che deve operare in un modo *disinter-essato*, ma non a tal punto da non esistere come soggetto. Riconfermiamo la nostra tesi, secondo la quale la debolezza dell'antropologia di Lévinas sta nel voler mantenere un soggetto fonte libera di azione e insieme il volerlo definire esclusivamente in riferimento all'Altro. Il problema della morte è soltanto il luogo dove emerge una difficoltà più generale; *il partire senza ritorno* non dovrebbe escludere la presenza del soggetto a se stesso che cammina. Noi crediamo che sia possibile ricomprendere *l'analogia* senza confonderla con *la reciprocità*. Dovremmo ridiscutere il teorema della *creazione*.

(66) TI p. 213 (242).

(67) Cfr. TI pp. 224-225 (252-253).

2.3 Creazione e soggetto

Riteniamo di poter ricondurre le difficoltà più serie incontrate nella filosofia di Lévinas al problema della *creazione*, e di conseguenza a quello dell'*analogia* ⁽⁶⁸⁾. L'individuazione di questo *luogo critico* è già stata registrata da Gaviria Alvarez, il quale, anche se a conclusione di una riflessione più generale sul « senso » — noi abbiamo considerato di più il versante della soggettività, ma in fondo pensiamo che non si tratti di un'altra cosa — scrive: « Per dare una risposta alla questione del senso, Lévinas propone una riflessione che porta, ad un tempo, sulla trascendenza, sulla soggettività e l'alterità, sull'uomo e su Dio, cioè una riflessione ancora metafisica. Tutta questa riflessione ci sembra convergere nell'esame dell'*idea di creazione*. Osiama affermare che bisogna passare attraverso l'analisi di questa idea per comprendere ciò che la filosofia di Lévinas vuole dire » ⁽⁶⁹⁾. Anche se Lévinas non parla in maniera sistematica della creazione, tuttavia questa figura teorica ritorna abbastanza spesso nelle sue opere. Raccogliamo alcune sue affermazioni più significative, in vista di un approfondimento critico. Da questi testi emergono sei tesi che sintetizzano in modo abbastanza completo il pensiero di Lévinas intorno alla creazione ⁽⁷⁰⁾.

(68) Per un primo approfondimento cfr. i seguenti studi a cui rimandiamo: B. MONDIN, *Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi*, Brescia, Queriniana, 1971, pp. 141-240 e pp. 437-495; S. VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, Brescia, La Scuola, 1968, vol. II, pp. 11-22; P. A. SEQUERI, *Analogia*, in: *Dizionario teologico interdisciplinare*, Torino, Marietti, 1977, vol. I, pp. 341-351; P. RICOEUR, *La Métaphore vive*, Parigi, 1975, pp. 323-399. In particolare per la creazione, cfr. G. BONTADINI, *Per una teoria del fondamento*, in: *Metafisica e deellenizzazione*, Milano, Vita e Pensiero, 1975, pp. 3-34.

(69) O. GAVIRIA ALVAREZ, *L'idée de création chez Lévinas: une archéologie du sens*, in: *Revue Philosophique de Louvain*, 72 (1974), agosto, p. 511.

(70) Riportiamo i testi di Lévinas che ci sembrano più significativi in riferimento alla creazione:

1) « La creazione è il fatto che l'intelligibilità mi è anteriore. Essa è assolutamente contraria alla nozione di *Geworfenheit*. Non si tratta di una tesi teologica: noi arriviamo all'idea di creazione a partire dall'esperienza del volto. Essere in rapporto con il volto, con l'espressione, in relazione con un essere in sé, è dunque situarsi su quel piano di transività senza violenza che è il piano della creatura. L'ordine della creazione è l'ordine da cui la tirannia è esclusa » (da: E. LÉVINAS, *Liberté et Commandement*, p. 271).

2) « La grande forza dell'idea di creazione, quale la formula il monoteismo, consiste nel fatto che questa creazione è *ex nihilo* — non perché questa costituisce un'opera più miracolosa dell'informazione demiurgica della materia, ma perché con essa, l'essere separato e creato non è semplicemente venuta dal padre, ma egli è assolutamente altro » (da: TI p. 36 (62)).

3) « La metafisica non consiste nel rivolgere la propria attenzione al *per sé* dell'io, per cercarvi il terreno solido di un accesso assoluto all'essere (...). L'ateismo dell'io segna, certo, la rottura della partecipazione e, quindi, la possibilità di cercarsi una giustificazione, cioè una dipendenza verso un'esteriorità senza che questa dipendenza assorba l'essere dipendente. Dipendenza, quindi, che, *ad un tempo*, mantiene l'indipendenza. Questa è la relazione del faccia a faccia (...). L'unità della libertà spontanea che opera diritto davanti a sé e della critica in cui la libertà è capace di mettersi in causa e, così, di precedersi — si chiama creatura. La creazione fa meraviglia non soltanto perché è creazione *ex nihilo*, ma perché porta ad un essere capace di ricevere una rivelazione, di apprendere

Le esponiamo brevemente:

1. L'affermazione della creazione non è immediatamente una tesi teologica ma filosofica, raggiunta attraverso l'esperienza del volto.

2. La creazione è il fatto che l'intelligibilità mi è anteriore, e che esiste qualcosa che è più dell'essere.

3. L'essenziale della creatura non consiste nell'essere limitata, ma nella separazione dell'Infinito. Essere creato *ex nihilo* indica l'assoluta alterità rispetto al creatore.

4. Il presupposto per un'esistenza creata è l'*ateismo dell'io* e ciò significa contemporaneamente la presenza di una libertà spontanea e di una capacità critica su se stessa.

5. L'esistenza creata è la possibilità di ricevere di fatto una rivelazione, cioè di mettersi in questione.

6. L'esistenza creata deve essere pensata non come *coincidenza con sé*, cioè come sostanza, ma come *psichismo*.

che è creato e di mettersi in questione. Il miracolo della creazione consiste nel creare un essere morale» (da: TI pp. 60-61 (87-88)).

4) «La creazione *ex nihilo* rompe il sistema, pone un essere al di fuori di qualsiasi sistema, cioè là dove la sua libertà è possibile. La creazione lascia alla creatura una traccia di dipendenza, ma di una dipendenza senza simili: l'essere dipendente trae da questa dipendenza eccezionale, da questa relazione, la sua indipendenza stessa, la sua exteriorità al sistema. L'essenziale dell'esistenza creata consiste nella sua separazione nei confronti dell'Infinito. Questa separazione non è semplicemente negazione. Attuandosi come psichismo essa si apre appunto all'idea dell'Infinito. Il pensiero e la libertà ci vengono dalla separazione e dalla considerazione d'Altri — questa tesi è agli antipodi dello spinozismo» (da: TI p. 78 (106)).

5) «Il fatto che ci possa essere qualcosa che è più dell'essere o al di sopra dell'essere si traduce nell'idea di creazione che, in Dio, supera un essere eternamente soddisfatto di sé. Ma questa nozione dell'essere al di sopra dell'essere non viene dalla teologia. Se essa non ha svolto alcun ruolo nella filosofia occidentale ispirata ad Aristotele, l'idea platonica del Bene le garantisce la dignità di un pensiero filosofico che non bisognerà perciò ricondurre a una qualche sapienza orientale» (da: TI pp. 193-194 (223)).

Può essere utile un confronto con l'interpretazione che Krämer dà di Platone: cfr. H. KRÄMER, *Platone e i fondamenti della metafisica*, Milano, Vita e Pensiero, 1982.

6) «Non si tratta di giustificare qui il contesto teologico di quello (*pensiero ontologico*), poiché la parola creatura designa una significazione più vecchia del contesto tessuto intorno a questo nome. In questo contesto — in questo Detto — si affaccia già la dia-cronia assoluta della creazione, refrattaria al raccoglimento in presente e in rappresentazione allorché, nella creazione, l'appello all'essere, risponde ad un appello che non ha potuto raggiungerlo, poiché, derivato dal niente, esso ha obbedito prima di intendere l'ordine. Così, nella creazione *ex nihilo* — a meno che non si tratti di un puro non senso — (...) il sé come creatura è pensato in una passività della materia, cioè al di qua della virtuale coincidenza di un termine con se stesso. Il *se stesso* deve essere pensato al di fuori di ogni coincidenza sostanziale del sé con sé e senza che la coincidenza sia, come vuole il pensiero occidentale che unifica soggettività e sostanzialità, la norma che già comanda ogni non-coincidenza, comandandola sotto la specie della ricerca che essa suscita» (da: AE pp. 144-145).

Questi enunciati, pur nella loro sinteticità, manifestano con sufficiente chiarezza che il concetto di creazione avanzato da Lévinas non è lo stesso concetto della filosofia classico-cristiana, ma una nozione di creazione che si pone in posizione critica nei confronti di tale filosofia. L'intento di Lévinas è volto all'individuazione dell'*eidos* che è proprio al concetto di creazione, anche se, di per sé, non importa se sia stato descritto anche dalle religioni monoteistiche ⁽⁷¹⁾. Egli vuole rappresentare la creazione mediante un procedimento prettamente filosofico, che avanza in due direzioni: da un lato, mediante il recupero delle categorie più vicine a Platone e soprattutto a Cartesio, e dall'altro, mediante la valorizzazione di quell'esperienza originale che è esperienza dell'idea dell'Infinito, la quale finisce per ricomporre la nozione di creazione preoccupata di purificarla da qualsiasi implicanza che abbia a che fare con una libertà limitata. Lévinas sembra perciò manifestare uno sforzo sincero di rivisitare completamente la nozione classica di creazione mediante il linguaggio e gli strumenti propri dell'indagine fenomenologica. Egli vorrebbe evitare lo sbaglio di una *certa teologia*, la quale tratta il rapporto fra Dio e la creatura soltanto in termini di ontologia. A suo modo di vedere, questa teologia presuppone « il privilegio logico della totalità adeguata all'essere » ⁽⁷²⁾. Dichiarata apertamente di voler evitare il paradosso che persiste sempre nella nozione di creazione, qualora ci si irrigidisca a leggere la nozione di creazione con i canoni fissi della *causalità*. Si tratta di un paradosso che emerge con forza aporetica quando, in concreto, ci si interroga sulle modalità ultime della libertà umana.

La strada che Lévinas intraprende — ma non è il solo ⁽⁷³⁾ — è quella di una distinzione più ampia e di una differenziazione più marcata tra cosmologia e antropologia, desiderando contribuire così a purificare ulteriormente il modello impreciso di creazione che vede le sue ascendenze più lontane nella filosofia di Aristotele. Per questo, precisa anche il metodo, e lo determina come una critica a tutto ciò che, nella creazione, è mitico e ontologico, assimilando a queste categorie anche l'idea del divino. L'affermazione del divino implica, secondo Lévinas, l'impossibilità di una reale *separazione* e, di conseguenza, l'impossibilità della *sostituzione* e della *libertà*. Introdurre *all'inizio* l'affermazione del divino vuol dire mettere in campo un *mito*, perciò è necessario che il soggetto corra « il rischio del paganesimo » ⁽⁷⁴⁾, perché il paganesimo attesta e attua la separazione originaria. In questo senso « l'ateismo vale di più di una pietà rivolta verso divinità mitiche » ⁽⁷⁵⁾. La negazione di questa mitologia del divino trasforma la nozione di creazione e la rende accessibile ad un'umanità ormai diventata adulta; introduce il passaggio da una creazione prigioniera di una filosofia dell'immanenza, a una crea-

(71) A questo proposito va tenuto presente il costante riferimento di Lévinas al pensiero di Rosenzweig: cfr. TI XVI (26).

(72) TI p. 269 (301).

(73) Cfr. J. GEVAERT, *Attorno al paradigma della creazione*, in: *Salesianum*, XXIX (1967), n. 4, ottobre-dicembre, pp. 705-713.

(74) TI p. 115 (143).

(75) DL p. 30.

zione che è compresa in una filosofia dell'*autonomia dalla causalità* e dell'ateismo ⁽⁷⁶⁾.

Con una precomprensione così ristretta e non sufficientemente critica della nozione di causalità, ci sembra che Lévinas si sia preclusa — forse preoccupato di mantenere l'*altezza* della distanza — la possibilità di applicare la causalità al modello dell'intersoggettività, seguendo il quale avrebbe forse trovato meno difficoltosa anche l'affermazione dell'immortalità personale.

Quanto più ci si addentra nell'analisi levinassiana della filosofia della creazione emergono ulteriori perplessità. Ne indichiamo alcune: 1. Ammesso pure l'indubitabile valore dell'approccio etico-antropologico del rapporto creativo uomo-Dio, si può escludere completamente la prospettiva cosmologica-demiurgica del rapporto Dio-mondo? Non è possibile in qualche modo recuperare la nozione di causalità, se si tiene presente — a maggior ragione — che anche Cartesio non esauriva il rapporto di creazione solo come rapporto tra *soggetto cogitans* e Dio? ⁽⁷⁷⁾. 2. La definizione del concetto di Dio, così come è presentato dal linguaggio comune, e così come è segnalato attraverso il cosmo può essere così facilmente liquidata come *figura mitica*? Se poi si tiene conto del rinnovato interesse veritativo che le ricerche contemporanee attribuiscono al mito, non si deve forse procedere con maggiore cautela? 3. L'affermare con spregiudicata chiarezza che anche nei confronti della creazione la metafisica deve rinunciare al linguaggio del *logos greco* è proprio così promettente, oppure rischia forse di rappresentare una tendenza spuria e confusa, nella quale si dibatte la filosofia contemporanea? 4. Se riconduciamo tutta la problematica della creazione al di fuori della causalità cosmologica siamo ancora in grado di promuovere un dialogo proficuo tra l'etica metafisica, l'epistemologia scientifica e le ricerche che indagano nel campo della natura?

Sono interrogativi molto seri e affascinanti, adatti piuttosto ad aprire e iniziare una ricerca, più che non a concluderla; non può essere certo questo il luogo per abbozzare risposte affrettate. Nostro intendimento è semplicemente quello di mostrare come la filosofia di Lévinas trova un crogiuolo di purificazione proprio nella nozione di creazione. È appunto lì che, sviluppandosi una tendenza — all'inizio appena percettibile — verso modalità univoche dell'essere e della libertà, l'ontologia risulta poi troppo stretta e inadeguata. Fino a un certo punto ci pare di comprendere e di condividere questo disagio, ma non possiamo assumerlo in quegli stessi termini con cui Lévinas lo propone. Ci sembra di riconoscere la ragione remota dei suoi eccessi e la radice che lo ha portato a poco a poco a sostituire il concetto classico di creazione, nel fatto di aver interpretato la creazione semplicemente come *sostituzione e responsabilità, ostaggio e desiderio*.

Lévinas non può conservare il concetto classico di creazione perché nella sua filosofia la nozione classica di *persona come sostanza* viene

(76) Cfr. EDE p. 188.

(77) Cfr. O. GAVIRIA ALVAREZ, *a.c.*, p. 537; J. GEVAERT, *Attorno al paradigma...*, pp. 708-709.

sostituita con quell'*interpretazione attualistica* della persona che è stata ereditata da Cartesio. Questa tesi non è certo nuova, ma concretizza e precisa in maniera puntuale un rilievo che andrebbe ancora e sempre più verificato — nel senso di mantenerne anche i pregi — in riferimento a tutta la scuola fenomenologica. La concezione attualistica della persona come *psichismo* sarebbe direttamente responsabile in questo caso di quell'operazione riduttiva attuata sulla nozione di creazione. Lo ha denunciato con chiarezza anche Gevaert, scrivendo che « questo particolare concetto di creazione è correlativo con un'interpretazione attualistica della persona che Lévinas ha ereditato da Descartes. Per Lévinas la persona non è in qualche modo una sostanza spirituale già *data* prima di ogni attività umana ed avente la prima ed ultima radice nell'atto creatore di Dio. Al contrario la persona non ha una dignità personale nel suo essere metafisico, ma la riceve totalmente dall'altro, dall'esterno, cioè dall'appello etico e nell'appello etico che l'altro gli rivolge. La persona quindi si costituisce nell'attività etica e si riduce all'attività etica » (76).

Perciò la *creazione* in Lévinas finisce per assumere due caratteristiche: prima, si riferisce soltanto al rapporto uomo-Dio e non al mondo; seconda, avviene esclusivamente mediante l'appello etico, che si comunica attraverso il Desiderio dell'Infinito. Da questo modo di intendere la creazione derivano immediatamente delle conseguenze che si riferiscono al soggetto. In esse emerge la presenza di una violenza più nascosta di quella che Lévinas voleva bandire; insieme è una violenza più crudele perché sopportata in silenzio e più difficile da scovare (77). Segnaliamo due conseguenze: 1. Se la persona è solo *attività etica* non ha più importanza il problema dell'immortalità, perché giustamente si elide da se stesso con il venir meno dell'attività. 2. Ogni segno di bontà che si riversa in un'azione è incompatibile con qualunque emergenza d'identità. La bontà più vera non ha né autore, né riconoscenza. Ancor di più, ci sembra che queste conseguenze si appoggino su una contraddizione più ampia: da un lato il soggetto avverte che il senso lo precede e lo supera; dall'altro il senso della sua nascita e della sua morte termina per lui all'interno di una stagione di attività, distesa soltanto lungo lo spazio di un'esistenza storica.

Il nostro itinerario ci ha condotto, attraverso l'analisi della soggettività vivente e il problema della sua morte, alla necessità di mantenere la direzione che Lévinas ha intrapreso per salvare l'originalità e il valore singolarissimo della persona. Tuttavia avvertiamo il compito urgente di costituire il soggetto in uno spessore di maggiore identità, che non è per se stesso cattivo egoismo, ma il fondamento per ogni possibile e reale attività etica. A tal fine, la nozione di creazione che emerge dalle pagine di Lévinas deve essere mantenuta *per tutto quanto*

(76) J. GEVAERT, *L'escatologia...*, p. 616; in una nota Gevaert richiama come la fenomenologia sia spesso legata al concetto attualistico della persona, e rimanda a W. WEIER, *Aktualistische und phänomenologische Anthropologie*, in: *Tijdschrift voor filosofie*, 29 (1967), pp. 123-140.

(79) Cfr. J. DE GREEF, *Le concept de pouvoir éthique chez Lévinas*, in: *Revue Philosophique de Louvain*, 68 (1970), 3^a serie, n. 100, novembre, pp. 507-520.

dice, ma nel contempo deve essere integrata *per tutto quanto sembra ridurre o escludere*. Solo così sarà possibile riformulare veramente lo statuto della persona nei suoi fondamenti metafisici, cosicché la responsabilità e la bontà convivano con l'identità del soggetto, un'identità che per altro non conosce né chiusure, né *sensi unici*, ma al contrario si apre alla riconoscenza e alla gratitudine.

3. EVIDENZA, RIVELAZIONE E DESIDERIO

3.1 Preistoria di un pensiero: per una ricognizione dell'evidenza

Soprattutto all'estero, ma ormai anche in Italia ⁽⁸⁰⁾, il pensiero di Lévinas sta riscuotendo interesse sempre maggiore. I temi dell'alterità, della trascendenza etica e dell'ammaestramento possono suggerire qualcosa almeno in tre direzioni dell'indagine contemporanea: in primo luogo, a favore di uno statuto dell'ontologia come ontologia simbolica; in secondo luogo, circa la natura della ragione e il suo rapporto con la Rivelazione; e infine, in riferimento alla tematica etico-antropologica nella misura in cui è alla ricerca di un modello capace di esprimere bene la ricchezza delle differenze e il rapporto tra soggettività e norma. Abbiamo detto che si tratta di un procedimento sul versante della filosofia perché, nonostante tutto, — a parere di Lévinas — noi non viviamo in un'età religiosa ma filosofica, e quindi dobbiamo valorizzare queste conquiste della nostra epoca ⁽⁸¹⁾; inoltre dobbiamo lavorare perché

(80) Cfr. innanzitutto S. PETROSINO, *La verità nomade*, Jaca Book, 1980; inoltre cfr. G. VATTIMO, *Il volto dell'altro oltre la violenza*, in: *La Stampa*, 2 ottobre 1980, p. 3; C. DESCAMPS, *Lévinas: «Vi parlo dal paese del Sacro»*, in: *La Stampa*, 28 novembre 1980, p. 9; F. DONADIO, *Lévinas: dall'evasione all'Esodo*, in: *Rassegna di Teologia*, XXII (1981), n. 5, settembre-ottobre, pp. 404-406; G. RIPANTI, *Emmanuel Lévinas: una metafisica inattuale*, in: *Hermeneutica*, numero unico, Urbino, 1982, pp. 47-58; J. TISCHNER, *Emmanuel Lévinas e l'epifania dell'essere*, in: *I metodi del pensare umano*, Bologna, CSEO, 1982, pp. 11-124; A. JARNUSZKIEWICZ, *Separazione e prossimità. Studio filosofico sulla possibilità di una teoria della persona fondata sul metodo e sulle analisi di E. Lévinas*, Roma, PUG, 1982, pp. 451; X. TILLIETTE, *Il discorso lancinante di Emmanuel Lévinas*, in: *La Civiltà Cattolica*, 134 (1983), n. 3181, 1 gennaio, pp. 15-30; G. MURA, *Emmanuel Lévinas: ermeneutica e «separazione»*, Roma, Città Nuova, 1983.

Sono da segnalare inoltre alcune tesi di laurea discusse a Milano; presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore: cfr. S. DE CARLI, *La prospettiva filosofica di Emmanuel Lévinas* (Relatore: Prof. A. BAUSOLA), anno scolastico 1967-1968; P. R. BERTON, *Etica e metafisica nella filosofia di Emmanuel Lévinas* (Relatore: Prof. E. SEVERINO), anno scolastico 1968-1969; C. PAJETTA, *La filosofia dell'Altro in Emmanuel Lévinas* (Relatore: Prof. V. MELCHIORRE), anno scolastico 1975-1976; presso l'Università Statale: G. M. ZINI, *I momenti fondamentali del pensiero di Lévinas* (Relatore: Prof. MARINI), anno scolastico 1981-1982.

Per quanto riguarda le traduzioni italiane delle opere di Lévinas ricordiamo: E. LÉVINAS, *Totalità e Infinito* (trad. a cura di Adriano DELL'ASTA), Milano, Jaca Book, 1980; Id., *La traccia dell'altro*, Napoli, Pironti, 1979; Id., *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza* (a cura di Silvano PETROSINO e Maria Teresa AIELLO), Milano, Jaca Book, 1983; Id., *Nomi Propri* (a cura di Francesco Paolo CIGLIA), Casale Monferrato, Marietti, 1984; Id., *Etica e Infinito*, Roma, Città Nuova, 1984.

(81) Cfr. J. DE GREEF, *Ethique et religion chez Lévinas*, in: *Revue de Théologie et de Philosophie*, 103 (1970), n. 1, p. 51: «Il pensiero di Heidegger non è

non vada perduto il ruolo autentico che la ragione *gioca*, e non soltanto *conosce*, in questo dramma ⁽⁸²⁾.

L'affermazione di Dio, o più generalmente dell'*alterità*, nella filosofia moderna non entra da *signora*, non è la proposizione prima e fondante immediatamente la razionalità e gli enti. Cartesio non si fa precedere da Dio ma si insinua da solo, spingendo avanti con entusiasmo e fatica un orizzonte della ragione fondato in se stesso e nella sua assoluta certezza. È una ragione autonoma che, di volta in volta, consacra a evidenza ciò che conquista. Unica eccezione è il riferimento all'*Idea dell'Infinito*; come abbiamo notato, in questa eccezione Lévinas trova un luogo privilegiato di confronto, che è garanzia originalissima di *trascendenza* e di *separazione*, perché avere l'*Idea dell'Infinito* significa ricevere da *Altri* in una misura che va al di là delle capacità dell'Io. Essa esprime proprio quell'*ammaestramento* che è l'opposto della maieutica ⁽⁸³⁾. Il luogo cartesiano dell'*Idea dell'Infinito*, punto di tangenza fra Cartesio e Lévinas, diventerà però nella filosofia moderna un'occasione perduta, che l'Autore del *cogito* non ha saputo coltivare. Questa dimenticanza introduce conseguentemente a un dato più vistoso, cioè quello della riduzione del concetto di *evidenza*. Da questo dato, parte un'interpretazione della filosofia moderna ⁽⁸⁴⁾, che ci permette di situare meglio il pensiero di Lévinas e di valorizzare ulteriormente le sue possibilità di sviluppo. La ragione cartesiana si pone come principio che, senza avvedersene, incomincia a chiudere il campo e a dettare essa stessa le misure dell'evidenza. La prima conseguenza che emerge

certainemente religioso, ma esso rifiuta di dirsi ateo. Ciò sarebbe in effetti accettare di fermarsi e di rispondere ad una questione che vuole precisamente *trasgredire*. Ora Lévinas non rifiuta il dibattito: la filosofia per lui non è religiosa, essa non è a-religiosa, ma *atea*. (...) Se la filosofia è atea non è perché Dio non esista. E perché non si dà speculazione su Dio. E non si dà speculazione su Dio perché non c'è speculazione di Dio. Il carattere irrapresentabile di Dio non è qui puramente assenza di intenzionalità; (...). Poiché se non c'è speculazione di Dio, è proprio perché Dio non è mai stato *presente*. Egli non si è mai esibito, esposto, ipostatizzato: non si è mai manifestato in "persona" e per conseguenza, non si è mai "avvicinato" ».

(82) Cfr. E. LÉVINAS, *Judaïsme et temps présent*, in: DL, pp. 269-270: « Età religiosa o età atomica — queste caratteristiche del mondo moderno, slogans o imprecazioni, nascondono un'orientazione più profonda. Malgrado le violenze e la follia che si giocano sotto i nostri occhi, noi viviamo nell'ora della filosofia. Nella loro attività, gli uomini sono sostenuti dalla certezza di *aver ragione*, di trovarsi in accordo con le forze calcolabili che muovono realmente le cose, di camminare nel *senso* della storia. Ciò è sufficiente alla loro buona coscienza. (...) La ragione si leva come un sole fantastico che rende trasparente l'opacità delle creature. Uomini che hanno perso le loro ombre! Niente è più capace di assorbire né di riflettere questa luce che annienta fin nell'interiorità degli esseri. Questo avvenimento della ragione comandato dalla filosofia — ed è l'originalità dell'epoca — non è la conquista dell'eternità promessa al Logos della saggezza antica ».

(83) Cfr. TI pp. 18-23 (46-50); cfr. Anche S. DECLUX, *Existence de Dieu et rencontre d'Autrui. (A propos d'un livre récent)*, in: *Nouvelle Revue Théologique*, 86 (1964), 96° anno, n. 7, luglio-agosto, pp. 706-724.

(84) Cfr. A. BERTULETTI, *Il problema di Dio nel moderno dibattito filosofico e teologico*, in: *Quaderni di studi e memorie* (Edizioni del Seminario di Bergamo), n. 2, 1979, pp. 69-132; Id., « *Fine della metafisica* » nella *teologia contemporanea*, in: *Teologia*, 4 (1979), n. 1, marzo, pp. 7-46.

è la rottura del rapporto fra la nozione più generale e più ricca di esperienza e l'esperienza intesa come riduzione a ciò che è semplicemente conquista della speculazione della ragione rappresentativa. Un'altra conseguenza è l'immediata riduzione di possibilità circa l'indagine sul divino, in un duplice senso: da un lato, Dio diventa sempre più il correlativo astratto accessibile solo alla ragione; dall'altro, questa ragione egoista annulla ogni mistero e neutralizza ogni alterità. Una terza conseguenza sta nel fatto che la filosofia moderna si avvia verso l'*esaurimento* della figura della trascendenza, perché essa diventa soltanto sinonimo di lontananza, pensabile solo con le modalità di una debolissima analogia, già essa stessa impoverita razionalisticamente. Rispetto a queste conseguenze innestate da Cartesio, Lévinas prenderà le sue buone distanze; dovrà faticare non poco per ridare ricchezza e polivalenza semantica al concetto di trascendenza; inoltre reagirà al razionalismo con le categorie dell'etica. Infine, non è difficile spiegare perché il discorso su Dio resterà sempre più vuoto e insignificante, e l'interesse sarà invece centrato sulla progressiva valorizzazione delle realtà mondane. Incomincia, cioè, quel regno esaustivo dell'*economia* chiusa in se stessa, che renderà impossibile ogni metafisica. Il pensiero di Lévinas si porrà perciò ancora una volta come alternativo a questo esito, e ricevendo molto dagli autori più immediatamente vicini a lui contribuirà a rovesciarlo. Il luogo più sintomatico di questo rovesciamento sarà proprio il concetto di *ragione* e il rispetto del *senso dell'essere* anche nel suo *autrement*.

Anche l'episodio kantiano indirizza, a suo modo, verso un'*originaria esperienza* che non può più essere riportata semplicemente all'interno della ragion pura. La ragione è giunta a Kant già impoverita, e perciò come uno strumento incapace di cogliere l'esperienza nel modo *più originario possibile*. L'affermata importanza della dimensione morale trova il suo significato più profondo nel voler allargare l'orizzonte dell'essere e dell'esperienza, fino ai confini di una trascendenza insondabile e inesauribile nella sua totalità. All'interno di questi sviluppi possiamo rinvenire qualche radice della filosofia etica di Lévinas, ma non senza precauzioni, dal momento che essa si distingue da quella di Kant. In Kant — potremmo dire — la posizione dell'alterità è posta sotto forma di un postulato, il quale è espressione del bisogno che l'uomo ha di realizzarsi e insieme di percepire che questa realizzazione va sempre oltre la sua ragione pura; la ragione che Kant riceve e con cui ha a che fare non permette di affermare la permanenza della funzione conoscitiva nell'ambito della trascendenza. Lévinas su questo sarà più sfumato, perché può beneficiare di quanto la fenomenologia ha già potuto guadagnare circa una fondazione più originaria della ragione. Comunque non è fuor luogo la connotazione di un parallelismo, e cioè, sia in Kant come in Lévinas il recupero della trascendenza avviene mediante l'etica, solo che per Kant l'etica esclude la metafisica, mentre per Lévinas l'etica non può essere che metafisica. Così, alla vigilia dell'Idealismo non possiamo che registrare, nonostante la ripresa dell'etica, la permanenza di un dato fondamentale, che consiste, da un lato nel recupero della verità scientifica soltanto nella forma della

certezza speculare e rappresentativa, e dall'altro nell'exasperazione delle esigenze del soggetto, il quale invoca in Dio, nell'immortalità personale e nella libertà, quell'*altro da sé* che pure non si riesce a *comprendere*.

Le vicende dell'Idealismo rappresentano la contrapposizione più radicale rispetto alla filosofia di Lévinas, soprattutto se pensiamo all'Idealismo nelle sue forme più mature. Infatti, l'Idealismo rappresenta per eccellenza la figura della *totalità*, in questo senso nella critica di Lévinas è la sintesi più compiuta della filosofia occidentale. In esso, un cattivo lavoro di restauro del concetto di ragione ha risolto male tutti i dualismi insiti nel pensiero kantiano, cosicché ne esce una ragione che certamente integra in sé l'esperienza, ma costituendo in se stessa l'unità, elimina per sempre la trascendenza e la possibilità di affermare qualsivoglia alterità. Così, la verità dell'esperienza diventa ancora la verità della coscienza, e l'avventura dell'esperienza complessiva dell'uomo non è altro che il divenire della coscienza. Dio, l'Altro, non è che il principio stesso già immanente in me e tendente al suo completo sviluppo; ci troviamo davanti a un egoismo realizzato, a una divinità completamente circoscritta e a una soggettività soddisfatta.

La ripresa critica di tutta questa vicenda testimonia la necessità di riaffermare che l'uomo non può circoscriversi in se stesso, ma è costantemente aperto a qualcosa che va oltre se stesso, qualcosa che lo trascende. Il fondamento di questa trascendenza non può essere solo né la ragione teorica, né un'ontologia estranea alla vicenda storica del soggetto e in se stessa cosificata. Dopo l'Idealismo ci si imbatte con la stagione del capovolgimento della *totalità*; questo rivolgimento avviene nell'acritica rivalutazione della concretezza dell'esperienza umana e della sua dimensione storica. Si profila un uomo che contemporaneamente si assolutizza e si annulla; un uomo ridotto ad *assoluta identità* con se stesso, perciò finisce per essere *solitudine, generalizzazione, specie, neutralità, cosa*. Lévinas reagisce a questa falsa antropologia della ragione esaustiva e dell'esperienza totalizzante, e propone un *umanesimo altro*, dove il soggetto è continuamente mantenuto in vita nella sua *sostituzione* all'Altro da sé. Per certi aspetti, l'episodio filosofico che raccoglie queste antropologie contemporanee minate dal sospetto viene assunto volentieri da Lévinas come elemento di confronto e di scontro, a tal punto da indurre molti a pensare — soprattutto tra coloro che amano le descrizioni e le analisi — che consista in questo l'interesse maggiore del suo pensiero. I luoghi più utili da studiare sarebbero perciò le figure dell'antropologico, cioè, il volto, la fecondità, la femminilità, l'amore, la fedeltà, la pace e altri ancora; sarebbero questi i passaggi più originali del suo pensiero. Senza togliere per nulla il merito alla finezza dell'analisi, tuttavia pensiamo che questo sia l'approccio più immediato alla filosofia di Lévinas, e insieme il luogo più vicino all'immediatezza di un confronto con la cultura dominante. Di conseguenza, ci sembra che l'interesse più vero sia da ritrovare a quel livello fondamentale in cui la *relazione* è chiamata a determinare « il vero rapporto dell'uomo alla verità, cioè come il luogo della manifestazione e non della creazione della verità. (Questo problema) si pone come la

condizione fondamentale per un ripensamento della problematica della trascendenza »⁽⁸⁵⁾. Lévinas si è accorto che per raggiungere e sostenere la trascendenza è indispensabile cercare quell'evidenza più profonda, la quale può emergere soltanto come rinuncia a ritenere esaustiva l'esperienza che viene fissata dal pensiero rappresentativo, oppure che si ricompone in un umanesimo antropocentrico. Dovrà invece essere sempre più valorizzata l'area delle rappresentazioni simboliche, in cui l'esperienza compare e si esprime anche prima di incontrare il concetto; ma insieme sarà necessario anche riprendere l'apporto specifico del concetto, al fine di *comprendere*, o meglio *leggere in logica*, il dato esperienziale più diffuso, senza distruggerlo⁽⁸⁶⁾.

3.2 Linguaggio e metafora: per la proposizione dell'etica metafisica

Il dibattito della filosofia contemporanea francese va emergendo sempre più come il tentativo di ricerca di un principio più originario rispetto alla distinzione fra pensiero ed esperienza, dove l'evidenza, e conseguentemente la ragione, possa essere definita o non-definita senza nessuna riduzione. In Lévinas questa tensione si presenta come una ricerca di possibilità per andare *al di là* dell'essere.

La scuola fenomenologica conserva il suo grande merito innovatore quando richiama che l'evidenza non può essere intesa come intuizione esaustiva, e quando afferma la dipendenza imprescindibile dagli elementi precategoriali. Viene portata alla ribalta la necessità dell'affermazione di uno *svelamento* originario. Lévinas, utilizzando il cammino fenomenologico, assimilando la lezione dell'esistenzialismo, correggendo l'uno e l'altro, propone il suo principio ermeneutico nell'affermazione dell'*Alterità*. Questa affermazione, raggiunta tramite la ripresa della non nuova *Idea dell'Infinito* sembra soddisfare contemporaneamente le esigenze della ragione, le istanze etiche e quelle della trascendenza. A questo punto si impone la necessità di riprendere la nozione di *alterità* e di chiarirne la natura e la possibilità di descrizione del senso dell'essere e del principio veritativo. Arriveremo ad affermare in che senso Lévinas ha contribuito a determinare quello che oggi va sempre più configurandosi con il nome di ontologia simbolica, e insieme si potrà precisare sul versante epistemologico il rinvenimento del principio di rivelazione.

Il passaggio più difficile è stato aperto da Heidegger, quando ha avvertito la necessità ineludibile di passare dall'analisi esistenziale all'ermeneutica dell'essere. Lévinas percepisce il problema, ma lo risolve diversamente e in questa diversità assume tutto il suo atteggiamento polemico, volto a scongiurare la riproposizione di una neutralità ontologica che mortifichi in qualche modo la singolarità. Diventa sempre più chiara in Lévinas la necessità di recuperare quel pre-originario, già intravisto dalla Fenomenologia, e necessario per non cadere nei lacci

(85) A. BERTULETTI, *Il problema di Dio...*, p. 82.

(86) Cfr. ID., *Il concetto di « esperienza » nel dibattito fondamentale della teologia contemporanea*, in: *Teologia*, 5 (1980), n. 4, dicembre, pp. 332-337.

di una nuova ontologia di morte. Diremo che Lévinas assume, nel quadro di queste filosofie, il compito di *vegliare* che nessuno si fermi a livelli ancora intermedi. In verità — sia che Lévinas lo dica o non lo dica — Heidegger ha fatto un buon tratto di strada. Rifiutando la forma antica dell'essere, intesa e pensata sul modello dell'ente oggettivo, e respingendo la forma moderna che ripensa l'essere come qualcosa tendenzialmente posto dalla soggettività, ripropone la considerazione dell'essere come qualcosa che *si svela e si nasconde*; nella figura dello svelamento-nascondimento, l'essere si propone come verità originaria, alla luce della quale comprendere l'uomo in rapporto con essa. Da qui in avanti Lévinas manifesta la sua originalità spingendosi più a fondo, perché a lui pare che il livello heideggeriano della proposizione dell'essere e della sua verità sia ancora penultimo. La categoria dell'*altro*, invece, raggiunta attraverso l'originalissima ed eccezionale *Idea dell'Infinito* (che è più di un'idea) ci conduce più lontano, oltre la neutralità, dove neppure Heidegger è riuscito a penetrare. Perciò *Autrui* viene prima dell'essere: *autrement qu'être*.

Se per Heidegger l'uomo è il destinatario privilegiato della verità dell'essere, al quale — nella dinamica svelamento-nascondimento — si concede come appello all'esistenza, per Lévinas questo è troppo poco, o meglio, è un modo di dire già troppo mediato, perché neutralizzato dalla nozione dell'essere e mortificante ogni assoluta singolarità. *Autrui*, invece, manterrebbe intatto lo schema, e senza abbassarsi alla prima idolatria (in questo caso l'idolo è l'essere, un dio che non è Dio, un dio catturato), non è senza relazione con l'uomo, ma non è neppure il prodotto della sua soggettività, piuttosto è l'ispiratore della sua responsabilità. Il linguaggio — quindi l'ermeneutica — è diventato per Heidegger il luogo dello svelamento dell'essere e insieme lo spazio attraverso il quale proporre il progetto storico dell'esistenza umana; per Lévinas, invece, il linguaggio è il luogo della rivelazione e dell'indicazione della responsabilità, la quale è sempre atteggiamento *secondo*, cioè il primo respiro della *sostituzione*. Così, il linguaggio storico dell'uomo, dovendo *rivelare* e *nascondere* l'essere, non potrà che essere di natura poetico-simbolica; in Lévinas questo linguaggio poetico-simbolico si fa concretissimo nel volto e assume subito le caratteristiche dell'etica. Il linguaggio rappresenta quella situazione che viene *prima* della distinzione tra teoria e prassi; è una precedenza che Lévinas esprime sottolineando il valore prioritario del *Dire* rispetto al *Detto*. Si tratta di andare sempre *al di là del versetto* ⁽⁸⁷⁾.

È più facile ora capire come sia sempre meno gratuita la posizione dell'*Idea dell'Infinito* quale nozione fondamentale della sua filosofia; infatti, questa *Idea*, che all'inizio della filosofia moderna è stata lasciata cadere senza frutto, sta ad affermare come all'origine di quell'evidenza di cui la ragione speculativa è capace, stia sempre la *sostituzione* (l'apertura alla verità dell'essere, direbbe Heidegger), la quale proprio perché precede e fonda l'evidenza concettuale stessa, non può essere

(87) Cfr. E. LÉVINAS, *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Parigi, Editions de Minuit, 1982, pp. 7-14.

per se stessa evidente di questa evidenza; dovrà invece essere pensata sempre come *gesto etico di bontà preveniente*, mediato nel volto singolarissimo del prossimo. Heidegger e Lévinas mantengono entrambi, ci pare, lo *statuto metaforico* nella determinazione del *discorso primo*; entrambi colgono l'importanza del linguaggio simbolico-poetico, ma Lévinas è andato ancora più a fondo, avendo ritenuto l'essere ancora penultimo, e per questo violento.

La riconduzione del suo pensiero al problema del linguaggio rispecchia sostanzialmente la stessa evoluzione interna della sua filosofia, e mette conto inoltre di situarlo dentro il più ampio dibattito sviluppatosi soprattutto nell'ambito francese per opera di Ricoeur. L'interesse è motivato per noi dalla necessità di precisare un po' di più il perché Lévinas abbia voluto tenere costantemente uniti tre ambiti: il linguaggio, la metafisica e l'etica. Si presenta subito la problematica più ampia del linguaggio metafisico e religioso. L'esito di Lévinas ci sembra quello di aver trovato nell'etica il luogo privilegiato dove è possibile elaborare una *metaontologia simbolica* che egli chiama *etica metafisica* e che è la cifra di tutta la sua filosofia. Così, l'*Idea dell'Infinito*, rivelata nel volto e nella traccia, capace di suscitare responsabilità, compare come la metafora più eloquente. Lévinas si è trovato ad operare in un contesto dove la problematica del linguaggio — conoscendo già il superamento dello strutturalismo — sottopone a critica la fenomenologia esistenzialista⁽⁸⁸⁾. Il linguaggio è già colto come *referenza*, cioè evento di mediazione tra pensiero e mondo che si mantiene all'interno di una pluralità di senso e che porta progressivamente a sottolineare il valore veritativo della metafora. Solo valorizzando il valore veritativo della metafora possiamo renderci conto del rigore filosofico di Lévinas, il quale si è servito moltissimo del linguaggio poetico, sia all'interno dell'antropologia, sia come strumento che introduca al divino contro ogni teosofia.

La metafora, che in Lévinas esprime l'*economia* o l'*esteriorità*, il simbolo della *casa* o della *traccia*, non è semplicemente qualcosa di ornamentale, non è un fattore superfluo di abbellimento ma dice *qualcosa di nuovo*, anche se lo dice in un linguaggio che non è speculativo ma poetico. Lévinas si inserisce così all'interno di quel tentativo volto al recupero della metafisica con il contributo del linguaggio simbolico; anzi, caricherà ancor più specificatamente il simbolo con la *parola etica*. Se si vuole richiamare il limite, a cui abbiamo già precedentemente accennato, esso non sta nell'introduzione di questo linguaggio, ma nel non aver sempre calibrato a sufficienza le mediazioni e nell'aver forse evidenziato troppo la forma in proporzione ai contenuti. C'è « una

(88) Per un approfondimento del contesto cfr. G. GRAMPA, *Ideologia e poetica. Marxismo ed ermeneutica per il linguaggio religioso*, Milano, Vita e Pensiero, 1979, pp. 144-324; Id., *Dire Dio: poetica e linguaggio religioso in Paul Ricoeur (Editoriale)*, in: *Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso*. Paul Ricoeur. Eberhard Jüngel, Brescia, Queriniana, 1978, pp. 6-40; A. BERTULETTI, *Metafora e discorso filosofico. Saggio su « La Métaphore vive » di Ricoeur*, in: *Teologia*, 2 (1977), n. 3, settembre, pp. 232-261; C. SINI, *Semiotica e filosofia*, Bologna, Il Mulino, 1978.

sovraestimazione della *pura parola etica*, della *pura relazione* rispettosa verso l'alterità »⁽⁸⁹⁾. Lévinas ha recepito il merito della filosofia ermeneutica⁽⁹⁰⁾, ha colto tutto il valore della verità metaforica, e ponendo al centro di tutta la sua filosofia uno statuto di *alterità* e di *esteriorità* afferma la trascendenza dell'uomo fondandola in un significato più ricco e diversificato, che include e supera la semplice struttura della logica formale. Si comprende così tutto il suo attaccamento alla nozione di metafisica. Si tratta di una *nuova metafisica*, che si determina in un contesto più ampio di quel patrimonio di presupposti, i quali — nella filosofia moderna — avevano contribuito a distruggerla.

Dal momento che il linguaggio speculativo e il linguaggio poetico-simbolico non si elidono a vicenda, ma anzi l'uno decategorizza l'altro, viene messa in crisi una nozione oggettuale e cosificata della verità; l'essere è lasciato libero di mantenere i suoi segreti e viene marcata l'importanza dell'irruzione del soggetto nella contemplazione del vero e nella sua inesauribilità. Anche l'angusto criterio empirico della verificabilità-falsificazione viene smascherato e ricondotto nel suo giusto ambito. Infine, il discorso speculativo si rapporta all'enunciato metaforico così come la ripresa critica si rapporta alla conoscenza spontanea e alla situazione esistenziale. Rimane da interrogarci sul sovrappiù dell'etica rispetto alla generale problematica del linguaggio e alla caratterizzazione metafisica più comune. Pensiamo che in maniera preriflessa questo sovrappiù derivi a Lévinas dalla sua matrice ebraica, mentre in maniera più ragionata rappresenti per lui la modalità più completa per salvare il *mistero* di colui (Colui) che *si svela nascondendosi*. Più a fondo si tratta di dire questo *svelamento*, che in quanto iniziativa *graziosa* di bene, non è tanto uno *svelamento*, ma piuttosto un *ammaestramento* e una *Rivelazione*. Solo l'etica, per Lévinas, è piena di rispetto, l'ontologia è già in un certo senso costrizione.

(89) F. GUIBAL, *o.c.*, p. 132. Cfr. anche G. SOMMAVILLA, *o.c.*, p. 331: « Le infinite, labirintiche, rabbiniche precauzioni di Lévinas contro la tematizzazione o totalizzazione dell'Altro, sia uomo che Dio, sono eccessive perché, al totale o universale, più o meno generico o specifico che sia, non è necessariamente il contraddittorio del singolare, ma semplicemente il suo termine dialettico entro una unità reale che ammette, che anzi postula, la distinzione reale dei termini. Questo errore logico è alla radice di tutti gli inconvenienti i quali rischiano purtroppo di infirmare la credibilità di una filosofia finalmente e profondamente teista ».

(90) Riteniamo che debbano essere studiati in modo del tutto particolare i rapporti che intercorrono tra Lévinas, Maurice Blanchot e Jacques Derrida; nel presente lavoro non li abbiamo messi in luce direttamente perché pensiamo di riprendere altrove questa prospettiva. Riferimenti obbligati restano tuttavia: M. BLANCHOT, *L'espace littéraire*, Parigi, Gallimard, 1955 (trad. ital. G. ZANOLETTI, *Lo spazio letterario*, Torino, Einaudi, 1977); Id., *L'Entretien infini*, Parigi, Gallimard, 1969 (trad. ital. R. FERRARA, *L'infinito intrattenimento*, Torino, Einaudi, 1977); J. DERRIDA, *La voix et le phénomène*, Parigi, Gallimard, 1967 (trad. ital. G. DALMASSO, *La voce e il fenomeno*, Milano, Jaca Book, 1968); Id., *L'écriture et la différence*, Parigi, Du Seuil, 1967 (trad. ital. G. Pozzi, *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi, 1971).

In modo particolare cfr. E. LÉVINAS, *Sur Maurice Blanchot*, Montpellier, Fata Morgana, 1975.

3.3 Rivelazione e Desiderio: per una teologia fondamentale e per uno statuto della morale

Lévinas, riproponendo la metafisica con l'ausilio del linguaggio poetico-simbolico, ha riproposto l'attenzione profonda che bisogna conservare davanti all'essere e più ancora al suo *autrement*. Inoltre, caratterizzando la metafisica come etica, ha ampiamente valorizzato il ruolo di *protagonista*, dell'alterità. Essa ci sta davanti, si nasconde, si rivela, e insieme ci fa essere e ci fa offrire: *ostaggio*. Questo ruolo di protagonista che *Autrui* assume nasconde un grandissimo interesse in rapporto all'epistemologia che è sottesa alla filosofia della religione e alla teologia. Inoltre, il rapporto singolare fra *Autrui* e ogni soggetto, che è sempre soggetto di bisogni e di Desiderio, può forse suggerire un cammino di indagine per una mancata *differenza* nell'antropologia e nelle strutture fondamentali dell'etica.

Percorriamo queste due piste, cercando di mettere in luce, in un primo momento, il *principio di rivelazione*. Per situare un poco contestualmente la questione sarà necessario richiamare l'avvenuto superamento della contrapposizione tra *fede* e *ragione* che ha dominato tutta la filosofia moderna. Del resto abbiamo appena mostrato come questo esito è stato possibile mediante una ricognizione della struttura dell'evidenza, portandola al suo livello più originario. Il primo guadagno è stata la determinazione di uno spazio legittimo per Dio, a cui si giunge decodificando il linguaggio e mai direttamente in una visione senza mediazione. Dio è assolutamente libero, e anche la *parola* che lo esprime, come tutto il linguaggio della fede, è sempre una metafora ⁽⁹¹⁾.

Lo spazio di Dio, quello che Lévinas chiama l'*ottica del divino*, viene raggiunto con termini come *infinito*, *trascendente*, *al di là*, *invisibile*, *totalmente altro*, *assente*, *Altro come assoluto*, ma il senso di questi termini non è univoco ed esige di essere interpretato. Quando Lévinas dice che *Dio è l'Altro* ⁽⁹²⁾, non solo lascia uno spazio a Dio, non solo lascia uno spazio che è raggiunto mediante la ragione, ma si tratta di uno spazio che è già giustificazione di *iniziativa prima* e di *libertà*. Proprio perché è iniziativa e libertà assoluta, questo Dio può essere ulteriormente colto soltanto in termini etici: « Lévinas rifiuta di considerare il problema di Dio nella storia, in termini puramente teologici o teosofici, così il problema di Dio nella storia per lui si pone unicamente in termini etici » ⁽⁹³⁾. Dire che si pone in termini etici è già dire che si pone come *libertà di rivelazione*, e che questo è l'unico modo di rapportarsi tra Dio e l'uomo. « La relazione tra Dio e l'uomo nel medesimo spirito, è rivelazione » ⁽⁹⁴⁾. La filosofia occidentale non avendo sempre salvato il principio di rivelazione ha dovuto restringere lo spazio

(91) Cfr. E. JÜNGEL, *Verità metaforica. Riflessioni sulla rilevanza teologica della metafora come contributo all'ermeneutica di una teologia narrativa*, in: AA. VV., *Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso*, Brescia, Queriniana, 1978, p. 164.

(92) Cfr. TI p. 186 (216).

(93) F. FILONI, *Dio e l'Alterità nel pensiero di Emmanuel Lévinas*, in: *Aquinas*, 22 (1979), n. 1, gennaio-aprile, p. 59.

(94) DL p. 256.

dell'evidenza, e viceversa. La filosofia occidentale « si oppone sostanzialmente a un Dio rivelatore » ⁽⁹⁵⁾.

La strutturazione complessiva della filosofia di Lévinas non si pone come una scalata speculativa dell'uomo verso Dio. Lo spazio dell'alterità non si dà come conquista del sapere, ma viene insinuato dall'alterità stessa attraverso l'esperienza simbolica del mondo. Allora, dire che Dio si rivela attraverso il *volto del prossimo* non è mancanza di rigore, ma esprime la necessità di articolare in un modo diversificato il pensiero speculativo e l'esperienza più originaria possibile, nella misura in cui si è già rivelata anticipando il pensiero. Il volto, però, luogo di rivelazione, invoca il pensiero perché traduca nel linguaggio dell'essere il dono sovrabbondante della Bontà, cioè dell'etica. In questo modo, il principio di rivelazione è articolato in modo tale che esclude la contrapposizione tra fede e sapere, ma attua quella convergenza necessaria ad affermare l'ambito del divino e la verità dell'essere. Avviene così il recupero di quanto la filosofia moderna aveva eliminato: cioè, è possibile ancora affermare che l'intenzionalità conoscitiva — per Lévinas intenzionalità etica — superi la finitezza umana. La contrapposizione tra rivelazione e ragione che anima il pensiero moderno e che ha la sua origine remota nella distinzione medievale tra pensiero e volontà ⁽⁹⁶⁾ ritrova in Lévinas la conferma di un superamento avvenuto e vede nella centralità dell'etica, che non esclude la ragione, un'ulteriore garanzia. La filosofia di Lévinas può diventare perciò un elemento prezioso di confronto per la teologia cattolica, nella misura in cui essa si sta interrogando sullo statuto della ragione teologica e sulla cristologia come luogo simbolico particolare dell'incontro tra Dio e il mondo. La dimensione etica può inoltre proporre una lettura di Dio che non sia teocentrica ma rapportata all'altro che è l'uomo (dimensione soteriologica), cosicché la relazione con il mondo non è primariamente una relazione di dominio ma di salvezza. Inoltre l'uomo non si trova di fronte a Dio come colui che lo rimpiazza e lo sostituisce, ma come colui al quale si dà in *ostaggio*. Sarebbe inoltre interessante considerare la modalità della *mediazione* nel pensiero di Lévinas, per accertarsi in che misura c'è spazio per una *mediazione singolare e irripetibile*; si tratta cioè di sviluppare un'*epistemologia del prossimo* in tutte le sue dimensioni veritative ed etiche, e — al di fuori della filosofia — interpretare l'insistenza con cui Lévinas ritorna sul valore della Thora. Bisognerà in sostanza vedere come e se è possibile uno statuto della cristologia in una filosofia della *separazione* ⁽⁹⁷⁾.

Il principio di rivelazione introdotto attraverso la metafisica del-

(95) EDE p. 167; cfr. anche G. SOMMAVILLA, *o.c.*, p. 319: « La preoccupazione di Lévinas, ma diremmo meglio la fiamma, la missione che egli si è assunto, è di sottrarre l'Altro ad ogni genere di reti ».

(96) Cfr. G. ANGELINI, G. COLOMBO, P. A. SEQUERI, *Teologia, ermeneutica e teoria*, (II), in: *Teologia*, 2 (1976), pp. 131-134.

(97) Cfr. Ch. LEFEVRE, *Autrui et Dieu: La pensée d'Emmanuel Lévinas, questions aux chrétiens*, in: *Mélange de Science Religieuse*, 37 (1980), n. 4, dicembre, pp. 268-272: l'Autore segnala alcune indicazioni emergenti dalla filosofia di Lévinas che i cristiani farebbero bene a riprendere; in particolare: l'umiltà di Dio, la fraternità, la meditazione dell'altro.

l'alterità e l'esteriorità come modo ermeneutico del mondo storico è ancora suscettibile di sviluppi da parte della teologia fondamentale nella misura in cui si è capaci di fondare il mistero di una libertà assoluta che insieme si fa conoscere ma non si lascia dedurre. L'impalcatura di Lévinas può contribuire un poco ad approfondire la ragione teologica e la figura della fede, proprio in quello stesso senso che è già stato indicato come compito urgente: « l'ulteriorità della fede rispetto all'evidenza non sarà identificata con quella della esperienza rispetto alla teoria, né con quella della decisione soggettiva rispetto all'esperienza del dato; né tanto meno, con quella dell'irrazionale e dell'inconscio rispetto alla razionalità e alla consapevolezza. L'ulteriorità della fede sarà invece esibita come corrispondente allo spazio occupato dalla conoscenza della realtà in quanto determinata dalla struttura originariamente e irriducibilmente simbolica della evidenza storica » ⁽⁹⁸⁾.

La seconda pista ci introduce a considerare l'apporto che Lévinas potrebbe dare all'interno del dibattito contemporaneo sulla struttura dell'etica. Il nostro punto di vista è molto particolare e da un lato vuole essere attento alla fenomenologia del rapporto *bisogno-Desiderio-Autruì* che occupa un posto centrale nel nostro Autore; dall'altro la nostra indagine vuole essere specificatamente sensibile alle problematiche della teologia morale, in quanto esprime una ricerca del corretto rapporto fra coscienza del bisogno individuale e norma ⁽⁹⁹⁾. Ci sembra che all'interno di questo dibattito la filosofia di Lévinas possa dire una parola mettendo in luce la distinzione fra *bisogno* e *Desiderio*, e specificando la peculiarità del *Desiderio* in quanto *Desiderio di Autruì*.

Ricostruiamo brevemente il quadro della problematica morale nella filosofia moderna, anche se in maniera molto generica e necessariamente sommaria. Lo spirito della nostra epoca trova, a proposito dell'etica, le sue radici più prossime a partire dall'esito kantiano. Nella considerazione di Kant la visione scientifica del mondo, che passa inevitabilmente attraverso la ragione pura, non può fare proprio l'ambito dell'etica. Infatti, la visione scientifica esige per Kant l'apporto della realtà sperimentale, e dal momento che l'etica non può comportare l'ambito sperimentale, è esclusa dalla conoscenza scientifica e si impone come imperativo categorico. Così, nella fondazione dell'etica viene estromesso ogni riferimento a qualsivoglia esperienza empirica particolare. Questa esperienza empirica che viene esclusa dovrà riconoscersi progressivamente non soltanto come oggetto delle scienze naturali, ma ancor più

(98) P. A. SEQUERI, « *Fine della metafisica* » e *ragione teologica*, in: *Teologia*, 4 (1979), n. 1, marzo, p. 56; cfr. anche A. BERTULETTI - P. A. SEQUERI, *La rivelazione come « principio » della ragione teologica*, in: *La teologia italiana oggi (Ricerca dedicata a Carlo Colombo nel 70° compleanno. A cura della Facoltà teologica dell'Italia Settentrionale)*, Milano, La Scuola - Morcelliana, 1979, pp. 149-193.

(99) Cfr. G. ANGELINI, *Promozione umana, etica del desiderio, etica del comandamento*, in: *Teologia*, 1 (1976), n. 3, giugno, pp. 271-293; Id., *Il conflitto tra verità e valore nella critica di Nietzsche alla morale*, in: *Teologia*, 3 (1978), n. 3, ottobre, pp. 256-291; Id., « *Fine della metafisica* » e *teologia morale*, in: *Teologia*, 4 (1979), n. 1, marzo, pp. 66-75; M. LENOCI, *La crisi della metafisica nella filosofia contemporanea*, in: *Teologia*, 4 (1979), n. 1, marzo, pp. 47-52.

si presenterà — nell'epoca contemporanea — come il contenuto più ampio che la psicologia, e più in generale le scienze umane, vanno mano determinando. Il risultato più evidente sta nel fatto che il frutto delle ricerche empiriche non converge nella determinazione dello statuto dell'etica. L'imperativo morale finisce per essere indipendente dagli stimoli che derivano dalla sensibilità. L'esito di Kant contribuisce a innescare il problema del rapporto fra ragione e sensibilità all'interno dell'ambito etico; questo problema è presente nella cultura contemporanea come conflitto che può essere rintracciato e ridiscusso in Lévinas nel rapporto-conflitto tra bisogno e Desiderio.

Un altro luogo dove emerge il problema, anche se con sfumature diverse, è la filosofia di Nietzsche, Marx e Freud. In Marx, la filosofia ha il suo valore nella misura in cui interviene direttamente nello sviluppo dei processi storici, perciò disdegna il formalismo della ragione pura e si propone come compito la difesa del bisogno immediato del singolo o meglio della classe. Anche nell'etica l'istanza pratica proveniente dalla sensibilità non può essere disattesa, anzi va privilegiata. In Freud, la morale tradizionale preoccupata di salvare un quadro coerente in se stesso e saldo nei suoi presupposti universalizzanti ma vuoti, non tiene conto della complessità dei processi inconsci e delle pulsioni individuali e sociali delle persone, cosicché la dimensione empirica viene sacrificata sull'altare delle ideologie, delle religioni e delle illusioni. In Nietzsche, l'accusa della morale tradizionale è più diretta: essa si porrebbe come opposizione radicale e subdola a tutti i bisogni immediati che provengono dall'esperienza concreta. La norma morale sarebbe soltanto il derivato degli ideali razionalistici, che sono sottesi a tutto il cammino che conduce dalla filosofia greca alla teologia cristiana. Si tratta di una morale che deve essere distrutta, perché basata sull'ingiustificata contrapposizione tra *ragione* e *passione*, servendo solo a costruire miti e a generare turbamenti.

Da questi semplicissimi dati possiamo trarre alcune affermazioni sull'esito della filosofia moderna in riferimento all'etica, con le quali il pensiero di Lévinas potrebbe utilmente misurarsi. 1. La filosofia moderna non pone tanto lo statuto della morale come conflitto tra bene e male, ma come conflitto tra ragione dell'uomo, quale dimensione universalizzante, e la sua dimensione empirica, cioè i suoi bisogni immediati, i suoi istinti e i suoi desideri. Perciò è necessario rispondere a questa provocazione del pensiero moderno costruendo un'antropologia e un'etica che non dimentichino, o peggio non sopprimano, i dati del problema. Saranno invece un'antropologia e un'etica preoccupate di rapportarsi al Bene facendosi carico della decantazione di questi dati: cosicché, se nell'analisi degli imperativi categorici e nelle affermazioni razionalistiche, oppure nelle esigenze concrete espresse in bisogni e desideri, si dovesse scorgere qualche ambiguità, compito imprescindibile dovrà essere quello di un onesto chiarimento ma mai il togliimento di una delle due dimensioni. 2. Anche in funzione dell'etica diventa urgente l'elaborazione di un'ontologia, la quale si chiarisca come *meta-ontologia* o *ontologia simbolica*, tale da mostrare le sue conseguenze nella determinazione della morale, soprattutto con lo scopo di indicare come la cono-

scenza umana del bene, a partire dalla ragione e dalla sensibilità, è sempre metaforica. Bisognerà mettere in luce che il rapporto tra l'oggetto immediato del bisogno sensibile e il Bene ultimo, va letto nella struttura epistemologica del simbolo. Potremmo forse in qualche modo riutilizzare la figura dell'*analogia* come cifra indicativa della convergenza tra elementi razionali ed elementi sensibili. 3. Rivalutare il bisogno e l'esigenza particolare significherà perciò rilevarne anche il limite. Proprio la compresenza della possibilità e del limite aiuterà a capire lo stato di tensione insuperabile nel soggetto, il quale si misurerà costantemente tra il piacere e il dovere, tra l'emergenza del bene immediato e la speranza del Bene ultimo. 4. All'interno di questa tensione, nella fatica di discernere la rivelazione del bene complessivo che ha dato origine al soggetto e soprattutto lo conduce al suo compimento attraverso l'esperienza del bene immediato, c'è tutto lo spazio della *rinuncia* e del *dono*; c'è tutta la dimensione del *futuro* e del *senso della morte*; c'è il luogo per la *fede* e per la *speranza*.

Tutte queste sollecitazioni, che ci vengono dalla cultura moderna e contemporanea, trovano in Lévinas una possibilità di conferma e di ripresa. Non si vuole dire che egli abbia contribuito da pioniere nella compilazione di questi esiti, tuttavia la ricchezza delle sue analisi e il principio dell'esteriorità quale criterio ermeneutico fondamentale, possono contribuire non poco — correggendo qualche ambiguità o esagerazione — allo sviluppo di queste intuizioni.

Ci sembra possibile ritrovare la questione del rapporto fra ciò che in morale si formula come *empiria* ed *esigenza di universalità* nella distinzione che Lévinas opera fra *interiorità* ed *esteriorità*, fra il *Medesimo* e l'*Altro*, fra *economia* e *volto*, fra *bisogno* e *Desiderio*. La ripresa di questa linea di demarcazione può contribuire alla determinazione di un'antropologia che non dimentica ma include l'immediatezza del *bisogno*, e dove il *bisogno* si pone come riferito essenzialmente al *Desiderio*. In Lévinas, il *bisogno* andrà sviluppato come qualcosa che non si identifica con il *Desiderio*, ma che sta di fronte al *Desiderio* come in un rapporto di rimando e di mediazione. L'etica trova nella sfera del *bisogno* il luogo che prepara la sua nascita, un luogo che non è lì per se stesso cattivo, ma che invoca un suo superamento. Infatti, l'*ipseità* non è « denunciata da lui come negativa o malvagia, ma solo come non ancora etica ed autentica » ⁽¹⁰⁰⁾.

Il dato empirico entra nella determinazione della morale, ma come qualcosa che permette di andare oltre e di scoprire il principio fondamentale della metafisica, che è l'etica dell'esteriorità; cioè, il dato empirico è un dato che invoca il suo *rovesciamento*. D'altra parte, il *bisogno immediato*, il bene particolare non definisce l'ente in maniera esauritiva, perché l'io è molto di più dell'identità con se stesso; la sua struttura metafisica nasce nella *sostituzione* ad Altri, nella rinuncia a farsi totalizzare dai suoi bisogni, a fissarsi nel *godimento* e a sparire neutralizzato nel mondo empirico dei nuovi materialismi.

Se la morale è concepibile come salvezza e realizzazione (non mora-

(100) G. SOMMAVILLA, o.c., p. 327.

lismo ma recezione di grazia) è solo il riferimento all'Altro da sé e al diverso dal proprio bisogno, che recuperando e rovesciando il bisogno, può sostenere la salvezza e la realizzazione dell'io. Con altre parole possiamo dire che l'uomo vive la dimensione dell'essere, ma — includendola — è chiamato al *diversamente dall'essere*. La composizione tra *empiria* ed *esigenza di universalità* può così trovare in Lévinas un'occasione originale di ripensamento, dove l'elemento di universalità è assunto nella concretezza dell'esperienza non dualisticamente, ma mediante « l'Infinito nel finito, il più nel meno, che si attua per mezzo dell'Idea dell'Infinito, (e) si produce come Desiderio. Non come un Desiderio che è appagato dal possesso del Desiderabile, ma come il Desiderio dell'Infinito che è suscitato dal Desiderabile invece di esserne soddisfatto » ⁽¹⁰¹⁾. Da questo partirebbe anche quella considerazione che ci porta a ritenere che il gesto etico dell'uomo non è mai perfetto, ma sempre perfezionabile. Viene confermata anche a livello etico la costante imprescindibilità di un rimando senza fine, dove il bisogno era soltanto « il primo movimento dell'Io » ⁽¹⁰²⁾.

Il pensiero di Lévinas può fornire inoltre la possibilità di approfondire le implicanze etiche racchiuse nell'*economia* e nei rimandi dell'*alterità*. Il *godimento*, il *vivere di...*, il *lavoro*, la *casa*, la *femminilità*, la *fecondità*, il *volto*, la *traccia*, diventano *metafore* preziose, le quali, se a livello ontologico rivelano e nascondono l'essere, a livello etico — che è quello più completo — rivelano e nascondono il valore, rimandando costantemente all'*altro dall'essere*, salvano la singolarità della relazione, *dicono* e non *finiscono mai di dire* il radicale altruismo della carità, e manifestano un soggetto che è se stesso solo quando si offre in *ostaggio*. Il valore è sempre presente ma velato, cioè non è mai adeguatamente raggiunto; il valore trascende sempre il soggetto che da esso è sostenuto, e che raggiunge attraverso la metafora e le sue indicazioni nascoste. Perciò il Bene viene inseguito sempre mediante la polivalenza del simbolo e la sua critica, attraverso la tensione inesauribile tra stimolo del bisogno che riempie e la dinamica del Desiderio che svuota e che rende l'agire umano finalmente *etico*. Se non è difficile rinvenire nel pensiero di Lévinas le coordinate generali di questo possibile ripensamento, tuttavia per certi aspetti non si potrà esimerlo da una revisione critica volta a chiarire e ad eliminare eventualmente la radicale contrapposizione ed esclusione reciproca tra bisogno e Desiderio, nella misura in cui ci sono dei riferimenti che possono dare adito a questa interpretazione, per altro non da tutti condivisa.

La *metafora* diversamente dal *concetto* non è violenta e non *comprende* tutto; è capace invece di garantire e di spiegare il perché l'esistenza umana nella sua espressione etica non può essere assolutamente statica, ma si gioca di volta in volta riconoscendo nell'*interiorità*, che si *rovescia nella sostituzione* all'Altro, non solo la direzione verso cui cammina, ma anche il *limite* in cui si trova. Il *limite* è la perenne tentazione del Medesimo di costruirsi in totalità, di annullare la separa-

(101) TI p. 21 (48).

(102) TI p. 88 (116).

zione, e pensare di essere *come un dio*. La direzione etica, che *dall'Altro verso di me* mi sostiene, dice il mio essere creatura, il richiamo a un'origine e ad un senso che mi precede; esprime il *dovere* perenne di adeguarmi a una *norma* che è più originaria del mio bisogno. Abramo partì senza sapere dove andava. Percorrere questa dimensione vuol dire uscire dal proprio egoismo, esprimere fiducia verso il *tempo messianico*, mantenere la relazione sociale, attribuire statuto normativo alle esigenze degli altri, privilegiare le singolarità, dare un luogo teorico alla sofferenza e alla paura della morte; vuol dire la motivazione complessiva e fondante del soggetto al di fuori di sé. Il modo di esprimere questa problematica può essere molteplice; si può parlare di rapporto tra bisogno e norma, tra corporeità e ragione, tra singolarità e universalità; ma al di là di queste formulazioni, ciò che si è voluto ricercare è un principio ermeneutico capace di caricarsi di quell'interrogativo che la filosofia moderna ha rivolto alla morale. Qui si è voluto soltanto accennare a come il pensiero di Lévinas può costituire una pista promettente in riferimento al dibattito sullo statuto della morale.

Da ultimo, dopo aver intravisto le due *chances* che ci sembrano fondamentali nella filosofia di Lévinas, e cioè la riconquistata *apertura al principio di rivelazione* e la dinamica *bisogno-Desiderio-Altro*, vorremmo segnalare come matrice comune di questi esiti la grande stima e preoccupazione per la *singolarità* della persona, la quale tuttavia senza perdersi nell'universale neutro, ha però un fondamento al di fuori di sé. Infatti, « la forza e l'interesse del pensiero di Lévinas è di aver percepito e mostrato la violenza nascosta che poteva insinuarsi in un ricorso troppo facile ad un universale dove si dissolvono le differenze » ⁽¹⁰³⁾.

4. CONCLUSIONE

Al centro del pensiero di E. Lévinas è posta la nozione di *alterità*, la quale viene sorretta, descritta e sostenuta in un tentativo mai stanco, volto a riformulare uno statuto metafisico per l'etica. I passaggi rivalutano l'*Idea dell'Infinito* e la nozione di *Desiderio*, aprendosi ad un soggetto che è sempre e innanzitutto un soggetto di responsabilità e di sostituzione. Ci sembra che il principio di alterità affermato da Lévinas non sia altro, al suo più elevato rigore, che quello di trascendenza: criterio insostituibile di discriminazione fra l'immenso proliferare delle filosofie. Senza dubbio la formulazione dell'alterità o trascendenza è estremamente originale in Lévinas; riesce pertanto a suggerire indicazioni preziose per l'ontologia, l'epistemologia e l'analisi antropologica, però impone anche la necessità di un'attenzione critica volta a non permettere una violenza di segno opposto.

Crediamo che solo una paziente ripresa della nozione di *analogia* quale principio formale di lettura della realtà riesca a calibrare meglio i contenuti proposti e a salvaguardare completamente l'ispirazione

(103) F. GUIBAL, o.c., p. 134.

fondamentale della filosofia di Lévinas. L'alterità e la trascendenza continueranno ad esercitare la loro forza, che è sempre una forza di salvezza dalla contraddizione, senza annullare tuttavia il reale spessore della storia, in cui la ragione rappresentativa dà lucidità critica all'esperienza. Ci sarà spazio tuttavia anche per l'identità, che nell'avventura dell'esistenza conferisce consistenza agli enti, ne salva l'originalità singolare, senza per questo permettere un ripiegamento definitivo su se stessi. Perciò la cifra dell'analogia andrà applicata a tutte le regioni dell'essere e del pensare, dando il giusto posto al Medesimo e all'Altro.

In un contesto culturale, che da un lato si esprime in umanesimi egocentrici volti per lo più ad esasperare la sufficienza della ragione rappresentativa, e che dall'altro è teso a consacrare in modo acritico la funzione normativa delle espressioni empiriche soggettive, sono senz'altro un apporto notevole le seguenti acquisizioni: 1. È necessario riconoscere all'ambito proprio della filosofia un'eccedenza etica rispetto alla relazione teorico-rappresentativa, quale espressione di un'insopprimibile forza critica nei confronti di ogni pensiero che, interpretandosi semplicemente come comprensione, si preclude ogni vera metafisica. Perciò il linguaggio storico dell'uomo va riletto anche come linguaggio poetico-simbolico, e il discorso primo non può rinunciare completamente allo statuto metaforico. 2. L'incontro con la scuola fenomenologica è stato indubbiamente fecondo perché ha permesso di sviluppare ulteriormente una nozione d'esperienza che non riduce indebitamente l'ambito dell'evidenza; al contrario viene colta in un continuo riferimento all'alterità, sia a livello ontologico che a quello semantico, cosicché il senso e l'essere mi precedono in un'archeologia che non potrò mai del tutto catturare. 3. L'originalità della persona è il valore supremo, e l'*intentio profundior* della filosofia sarà la salvezza del soggetto, ma non nel modo di chi si concede a una cattiva logica totalizzante che neutralizza l'io. La filosofia elaborerà invece un *umanesimo altro* in cui il soggetto, emergente in una coscienza atea, è capace di sostituzione ad Altri senza sentirsi irretito in una causalità che distrugge ogni libertà. 4. Appare ineludibile la valorizzazione del principio di rivelazione e la conseguente affermazione della ragionevolezza della figura teorica della fede. 5. Una ricca analisi esistenziale potrà essere praticata mediante lo sviluppo delle nozioni di *bisogno* e di *Desiderio*, le quali possono dare una indicazione circa la necessità di ricomporre empiria e trascendenza, particolare e universale. Emerge inoltre l'insufficienza di uno statuto dell'etica che riduca la realizzazione e la vita dell'uomo soltanto all'immanenza della storia.

D'altra parte nella filosofia di Lévinas si profilano ombre che esigono di essere dissipate: 1. Ci pare che la filosofia occidentale non escluda di per se stessa ogni forma di alterità, ma solo in quegli episodi della sua storia dove non è riuscita a salvare integralmente il valore della persona e la forma della trascendenza. 2. L'interpretazione della *filosofia prima* come etica domanda di chiarire maggiormente il rapporto tra gesto etico e la sua ripresa critica per non rischiare di perdere il valore squisitamente umano incluso nell'accesso all'esteriorità mediante le possibilità e i limiti del pensiero rappresentativo. 3. La ri-

presa della nozione di causalità in un modo meno meccanicistico e statico potrebbe integrare utilmente il concetto di creazione; permetterebbe di conseguenza una comprensione del soggetto nella forma di una maggiore identità e capacità di iniziativa, dove la libertà umana è sempre analogica rispetto all'assoluta libertà di Dio.

Al di là di questi rilievi, la filosofia di Lévinas mantiene tutto il suo valore e dona prospettive di speranza a un uomo troppo solo e diffidente, stanco e prigioniero di se stesso. È un robusto incoraggiamento a ridar vita a quelle energie che generano capacità di ascolto e di attenzione, favorendo non solo il rispetto dell'originalità del singolo, ma anche il dialogo nell'ubbidienza a Chi ci precede. Questa filosofia si configura ultimamente come educazione alla gratuità e alla risposta, vorremmo dire, come *una pedagogia alla Grazia*. Splende in Lévinas il merito di aver contribuito a trarre dalle secche del sospetto, della sfiducia e della violenza la ragione e la volontà: non sono più costrette negli angusti orizzonti dell'io, ma diventano aperte e attente, preparate a ricevere il senso che si manifesta di volta in volta tra memoria e vocazione. Sull'eco di un'intuizione di Barth possiamo dire che Lévinas accompagna l'uomo in quel difficile passaggio che lo porta ad essere « da prigioniero a sentinella » ⁽¹⁰⁴⁾.

SEVERINO PAGANI

Seminario Arciv. - Venegono Inf. (VA)

30 giugno 1984

(104) Cfr. K. BARTH, *L'Epistola ai Romani*, Milano, Feltrinelli, 1974, p. 14.