


# Silvano Petrosino

## Emmanuel Levinas

A stylized illustration of Emmanuel Levinas's face, rendered in a light grey tone with fine horizontal lines for hair. The face is filled with handwritten text in various colors (blue, brown, black) and fonts (serif, cursive, sans-serif). The text includes philosophical and cultural terms. The background is a solid dark blue.

TRACCIA  
L'INFINITO  
LEGGE ETICA  
EBRAISMO  
GRECIA • EUROPA  
ISTANZ



Feltrinelli

Silvano Petrosino  
Emmanuel Levinas

Le due sapienze



Feltrinelli

© Giangiaco­mo Feltrinelli Editore Milano  
Prima edizione digitale 2017  
da prima edizione in “Eredi” gennaio 2017

Ebook ISBN: 9788858827413

In copertina: illustrazione di Umberto Mischì.  
Quest’opera è protetta dalla legge sul diritto d’autore.  
È vietata ogni duplicazione, anche parziale, non autorizzata.

*Eredi* raccoglie monografie d'autore brevi, che non forniscono una fotografia storicistica di un insegnamento, ma lo ricostruiscono a partire dal riconoscimento di un debito simbolico.

Abbiamo convocato intellettuali del nostro tempo per confrontare la genesi del loro pensiero e della loro ricerca con quelle di un loro padre simbolico. Non semplicemente delle introduzioni all'opera dei propri maestri – lontani o lontanissimi nel tempo, oppure frequentati e conosciuti personalmente – ma un modo per mettere in luce l'eredità come un resto vivo e mai del tutto esauribile.

Ogni vero erede vive nel rischio necessariamente eretico che comporta l'ereditare e questa collana si chiede ogni volta, attraverso voci molto diverse, *cosa significa essere davvero eredi di un insegnamento? Cosa ci convoca a ripensare la parola di un maestro? Cosa è in essa ancora vivente?*

M.R.

Cosa è l'Europa? È la Bibbia e i Greci [...]. La Bibbia domanda giustizia e discussione! [...] È necessario, per amore dell'unico, rinunciare all'unico. È necessario che l'umanità dell'Uomo si situi nell'orizzonte dell'Universale. Messaggi benvenuti dalla Grecia! Istruirsi presso i Greci e imparare il loro verbo e la loro saggezza. Il greco: inevitabile discorso dell'Europa che la stessa Bibbia raccomanda. Chiamo greco, al di là del vocabolario e della grammatica e della saggezza che l'avevano istituito nell'Ellade, il modo in cui si esprime, in tutte le contrade della terra, l'universalità dell'Occidente, che supera i particolarismi locali del pittoresco o folkloristico o poetico o religioso. Linguaggio senza prevenzione, che morde il reale ma senza lasciarvi tracce, e capace, per dire la verità, di cancellare le tracce lasciate, di disdire, di ridire.

EMMANUEL LEVINAS, *À l'heure des nations*<sup>1</sup>

*Note*

<sup>1</sup> HN, pp. 153-155.

## Introduzione

Qui non posso e neppure vorrei tentare di misurare qualche parola sull'*opera* di Emmanuel Levinas. Non se ne vedono nemmeno più i confini tanto è ampia. E si dovrebbe cominciare con riapprendere proprio da lui, da *Totalité et Infini* per esempio, a pensare ciò che è un'"opera" – e la fecondità. Si può prevedere con certezza che secoli di letture vi si dedicheranno. Già ora, ben oltre la Francia e l'Europa, ne abbiamo mille segni tutti i giorni, attraverso le tante opere nelle più svariate lingue, le molte traduzioni, i tanti corsi e seminari, le conferenze, ecc.; si potrà certo dire che il risuonare di questo pensiero ha cambiato il corso della riflessione filosofica del nostro tempo, e della riflessione *sulla* filosofia, su ciò che la rapporta all'etica, a un altro pensiero dell'etica, della responsabilità, della giustizia, dello Stato, ecc., a un altro pensiero dell'altro, a un pensiero più nuovo di tante altre novità perché si rapporta all'anteriorità assoluta del volto d'altri.<sup>1</sup>

Così scrive Derrida riferendosi all'amico Levinas. Certo, queste parole, così affettuose e generose, sono quelle di un amico, che tuttavia non è stato solo un amico ma anche un grande filosofo che in questo modo ha voluto rendere omaggio a un altro grande filosofo. Non si può infatti dimenticare come in un certo senso sia stato proprio Derrida a "scoprire" Levinas quando nel 1964 richiamò l'attenzione del mondo filosofico sull'*opera* di un pensatore allora quasi sconosciuto, cogliendo nei suoi testi una "volontà poderosa di spiegarsi con la storia della parola greca"<sup>2</sup>; così come non si può dimenticare come egli sia stato anche l'autore di quello che è senz'altro uno degli studi più lucidi, profondi e innovativi sul pensiero levinassiano, *Adieu* per l'appunto, da cui è tratta la citazione in apertura, all'interno del quale l'acribia della lettura procede di pari passo con l'insistente testimonianza di un'ammirazione che neanche per un istante ha temuto di compromettere il rigore e l'oggettività delle analisi svolte. Vale la pena ricordare tutto questo anche per riconoscere ciò che ormai è diventata una semplice evidenza: il pensiero levinassiano è ampiamente conosciuto e indagato; tutti gli studiosi di filosofia, compresi coloro che lo criticano e ne prendono le distanze, riconoscono il ruolo da protagonista svolto da questo pensatore all'interno della riflessione e della cultura del Novecento.

Tale situazione e lo spirito della collana che accoglie il presente lavoro mi esimono dunque dal compito di dover ricostruire nel suo insieme il pensiero di un autore la cui opera è ormai ampiamente nota. In tal senso non mi soffermerò sulle diverse tesi che il filosofo sostiene ma cercherò piuttosto di

evidenziare quello che a me sembra essere il disegno di fondo attorno al quale queste stesse tesi si raccolgono e ultimamente si organizzano. L'ipotesi che muove una simile lettura è la seguente: all'origine della riflessione del filosofo lituano – che al tempo stesso è anche un filosofo ebreo e un filosofo francese –, certamente logico-filosofica ma al tempo stesso anche narrativo-sapienziale, talmudica e letteraria, all'origine di questa particolare riflessione bisogna saper riconoscere una doppia fonte, o due sorgenti vive, o forse meglio due diversi tipi di sapienza. Da questo punto di vista credo che la peculiarità dell'opera levinassiana – peculiarità di un'opera che, proprio perché tale, non riguarda mai solo un contenuto di pensiero, un pensato, ma anche e sempre un modo di parlare e scrivere, un particolare modo di pensare; peculiarità di un'opera che, proprio perché tale, eccede ogni volta l'insieme dei testi e delle tesi ch'essa esprime – a me sembra che la peculiarità di quest'opera non possa essere apprezzata se non all'interno di quel confronto tra “logos biblico” e “logos filosofico” la cui traccia appare, come in filigrana, in ogni pagina scritta dal filosofo. È infatti solo alla luce di un simile incontro, luogo al tempo stesso di un'intima vicinanza e di una irriducibile distanza, che si può intendere il risuonare di quella che in fondo è la sola ipotesi che Levinas non si è mai stancato di proporre e approfondire, e cioè che il “logos è etico”. Scopo del presente volume è di contribuire alla comprensione di questa sorprendente ipotesi.

*Note*

<sup>1</sup> J. Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, Paris 1997, tr. it. di S. Petrosino e M. Odorici, *Addio a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano 1998, p. 59.

<sup>2</sup> J. Derrida, *Violence et Métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas*, in “Revue de Métaphysique et de Morale”, 3-4, 1964, ora raccolto in *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967, pp. 117-228, tr. it. di G. Pozzi, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971, pp. 99-198, citazione p. 104.

Parte prima  
Il logos biblico



## Il monoteismo come umanesimo e come ateismo

Il rapporto con il divino attraversa il rapporto con gli uomini e coincide con la giustizia sociale: ecco tutto lo spirito della Bibbia ebraica. Mosè e i profeti non si curano dell'immortalità dell'anima ma del povero, della vedova, dell'orfano e dello straniero.

EMMANUEL LEVINAS, *Difficile Liberté*<sup>1</sup>

In *L'Idole et la distance*, riferendosi a Levinas, Marion osserva che,

a fondamento non-detto del suo discorso, il pensiero giudaico sostiene il discorso detto, e continua la polemica impassibile e millenaria che lo unisce al pensiero greco: in *Totalité et Infini*, in fondo, chi prende la parola non sono né l'ente né la fenomenologia, ma, attraverso di loro, la parola dei profeti e la rivelazione della Legge; non si capirebbe nulla se non li si sentisse, presenti in sottofondo.<sup>2</sup>

Questa affermazione si focalizza su un aspetto dell'opera levinassiana talmente evidente da rendere quasi del tutto superflua una qualsiasi aggiunta: non appena si inizia a leggere un testo di Levinas ci si accorge di trovarsi al cospetto della millenaria tradizione del Popolo del Libro. Il più delle volte, di fronte a un'osservazione come quella di Marion, si è soliti ribattere: certo, su questo siamo tutti d'accordo, ma in verità di quale "pensiero giudaico" si tratta, qual è precisamente il contenuto dell'ebraismo di Levinas? Rispondere a tali interrogativi, si continua a ripetere, è difficile, il discorso è complesso eccetera. Eppure a me sembra che da un certo punto di vista, perlomeno dal punto di vista storico, la critica abbia già ampiamente e in modo convincente delineato la particolare flessione, la specificità o se si preferisce lo stile dell'ebraismo levinassiano: nato in Lituania, a Kovno, città vicina a Vilna e a Königsberg, Levinas avrebbe fin dall'inizio preso le distanze da una concezione consolatrice della religione,

dal misticismo sentimentale del hassidismo che esaltava la pietà e il cuore e che difendeva un approccio popolare, antielitario e spontaneo allo studio della legge,<sup>3</sup>

e dalla mistica della Cabbala, per aderire al pensiero razionalizzante rabbinico,

allo studio serio e razionale delle fonti bibliche attraverso i testi talmudici.<sup>4</sup>

Nel ricostruire un simile retroterra culturale gli studiosi non hanno dovuto dipanare una matassa aggrovigliata e oscura, dato che Levinas stesso ha più

volte sottolineato questo carattere della propria riflessione, così fortemente influenzata da quello ch'egli ha definito "uno degli ultimi giganti del Talmud", da quel genio che il filosofo francese non ha esitato a porre "accanto a persone come Husserl e Heidegger", cioè Shushani; qui mi limito a ricordare il seguente passaggio tratto dalle *Quatre lectures talmudiques*:

Un testo talmudico, dunque, non ha nulla del "discorso edificante", sebbene quel genere letterario sia una delle forme che la sua propria virtù può assumere, quando degenera [...]. In sé il testo talmudico è combattimento intellettuale e apertura ardita sulle questioni [...]. Noi assumiamo il testo talmudico, e l'ebraismo che ne traluce, come tali che contengono un insegnamento, e non come un tessuto mitogeno di sopravvivenze [...]. Il Talmud non è semplicemente una continuazione della Bibbia. Vuol essere un secondo strato di significati; *critico e pienamente consapevole*, esso riprende i significati della Bibbia in uno *spirito razionale* [...] un maestro del prestigio di Shushani [...] ci ha mostrato di che cosa sia capace, qui, il vero metodo. Per noi, *egli ha reso per sempre impossibile un accesso dogmatico, puramente fideistico, o anche teologico, del Talmud*. Il nostro tentativo deve attestare questa *ricerca di libertà*, se non pure una libertà conquistata. A quella libertà vorrebbe invitare altri ricercatori. Senza di essa, *l'esercizio sovrano dell'intelligenza* che si è impresso nelle pagine del Talmud può tramutarsi anch'esso in litania e devoto bisbiglio, nei limiti di un consenso acquisito in partenza, quale si può rimproverare a qualche talmudista, la cui familiarità con quelle pagine è pur invidiabile.<sup>5</sup>

In un'altra occasione Levinas ebbe anche a dire:

Io ho sempre ammirato, e *qui sta tutto il mio giudaismo*, i dottori rabbinici del Talmud che razionalizzavano la profezia nelle sue significazioni più concrete.<sup>6</sup>

Per comprendere meglio la natura di un tale ebraismo si può ricorrere a Blanchot, il quale, in una magnifica pagina di *L'Entretien infini*, osserva:

[...] vorrei dire brutalmente che il nostro debito verso il monoteismo ebraico non è costituito dalla rivelazione del Dio unico, semmai dalla rivelazione della parola come luogo in cui *gli uomini si tengono in rapporto con ciò che esclude ogni rapporto*: l'infinitamente Distante, l'assolutamente Estraneo, Dio parla e l'uomo gli parla: ecco il fatto capitale di Israele. Dichiarando, nella sua interpretazione del giudaismo: "Il dio degli ebrei è la separazione suprema, esclude ogni unione"; oppure: "Nell'anima dell'ebreo esiste un abisso insormontabile", *Hegel trascura semplicemente l'essenziale*, che si esprime nei libri, nell'insegnamento, in una tradizione viva da millenni: se c'è veramente una separazione infinita, la parola ha il compito di farne il luogo dell'intendersi; se c'è un abisso invalicabile, la parola lo attraversa [...]. Confrontato con quello greco, l'umanesimo ebraico stupisce per un'ansia di rapporti umani così costante e così prevalente che, anche dove nominalmente è presente Dio, si tratta ancora dell'uomo e di ciò che c'è tra uomo e uomo quando sono avvicinati e separati unicamente da se stessi [...] la meraviglia (la sorpresa privilegiata) è proprio la presenza umana, questa Presenza Altra costituita dagli Altri, inaccessibili, separati e distanti *quanto l'Invisibile stesso*.<sup>7</sup>

Questa interpretazione contrasta con il clima culturale all'interno del quale negli ultimi anni, il più delle volte, si è fatto del richiamo all'ebraismo quasi una moda; quest'ultima, infatti, sembrerebbe seguire più l'impostazione hegeliana che non quella blanchotiana: all'interno del pensiero cosiddetto logocentrico della tradizione greco-romana, e in parte anche cristiana, pensiero, così si dice, fondato sul primato dell'essere e dell'identico, si vede

nell'ebraismo una fonte di eterna giovinezza portatrice di un'esperienza dell'assolutamente Altro, mai concettualizzabile e tematizzabile, in grado di rilanciare una riflessione che rischierebbe altrimenti di soffocare sotto il peso dell'onto-teologia e del conseguente dominio della tecnica (Heidegger). Tale vivacità, inoltre, troverebbe una preziosa conferma, se non la conferma per eccellenza, in quell'approccio talmudico al testo in cui l'ermeneutica contemporanea, così sensibile all'infinitezza dell'interpretazione e all'interpretazione dell'infinitezza, tende a identificare la sua più nobile antenata e una riserva inesauribile di sollecitazioni.<sup>8</sup> Da questo punto di vista "l'assolutamente Altro" e la "lettura infinita", nella loro stessa mutua correlazione, possono essere identificati con i principali punti di tangenza attraverso i quali il pensiero post-husserliano e post-heideggeriano entra in contatto con ciò che considera come il portato più prezioso, ma anche più immediatamente fruibile, di quel fenomeno ch'esso interpreta e definisce come "ebraismo".

A me sembra che nei suoi tratti essenziali l'ebraismo levinassiano non sia ultimamente riconducibile all'interno di questo quadro e anzi esso mi pare costituire sempre una contestazione e una radicale decostruzione di una simile enfasi sull'"assolutamente Altro". In effetti l'opera di Levinas risulta essere molto meglio interpretata da Blanchot e dal suo richiamo al "rapporto" che non da Hegel e dal suo insistere sulla "separazione suprema", e se c'è qualcosa a cui il suo ebraismo deve essere ricondotto, esso è da identificare non tanto nella semplice attestazione o nella celebrazione dell'"assolutamente Altro", quanto piuttosto nella determinazione con la quale questa opera interpreta l'"assolutamente Altro" *sempre e solo* all'interno del concreto dispiegarsi di un "rapporto con ciò che esclude ogni rapporto", come se qui non fosse riconosciuta alcuna possibilità di dire e pensare autenticamente l'assolutezza dell'alterità dell'Altro (ma anche dell'altro) al di fuori dell'urgenza imposta dalla "concretezza" di un simile rapporto.

Una conferma dell'interpretazione di Blanchot mi pare possa essere trovata nelle definizioni seguenti attraverso le quali il filosofo francese chiarisce due concetti cardine del suo pensiero:

Chiamiamo etica una relazione i cui termini non siano uniti da una sintesi dell'intelletto, né dalla relazione tra il soggetto e l'oggetto e in cui, tuttavia, un termine pesi, o sia importante, o abbia significato per l'altro, i cui termini siano legati da un intrigo non esauribile né districabile dal sapere<sup>9</sup>;

Riserviamo alla relazione tra l'essere di quaggiù e l'essere trascendente che non porta ad alcuna

comunità di concetto né ad alcuna totalità – relazione senza relazione – il termine di religione [...]. La religione, *nella quale sussiste il rapporto tra il Medesimo e l'Altro nonostante l'impossibilità del Tutto* – l'idea di Infinito –, è la struttura ultima.<sup>10</sup>

Queste due definizioni, dal costrutto così simile, riguardano l'“etica” e la “religione”; attraverso di esse si riconosce, “nonostante l'impossibilità del Tutto”, il prodursi di una certa relazione, e quindi di un qualche rapporto, ma *al tempo stesso* si insiste anche sulla separazione assoluta, sull'impossibilità assoluta, per i termini legati in questa strana relazione, di partecipare a uno stesso orizzonte: si tratta, per l'appunto, di una “relazione senza relazione”. All'interno del testo levinassiano, dunque, l'affermazione dell'assolutezza della differenza non si risolve mai, hegelianamente, nella semplice separazione; al tempo stesso questa relazione è proprio “senza relazione” perché in essa il soggetto non riesce mai a dominare ciò che concretamente lo raggiunge e coinvolge, prendendo le distanze come se si trovasse, ad esempio, di fronte a un oggetto o a uno spettacolo.

Levinas si sforza continuamente di chiarire la *struttura* di una simile relazione; in proposito mi limito a ricordare il significato di due termini ricorrenti del suo lessico:

*diacronia:*

È questo il senso forte di ciò che si chiama *diacronia*. Una differenza irriducibile che non riesce a rientrare nell'unità di un tema; una differenza invalicabile tra il Bene e me; una *differenza senza simultaneità dei termini spaiati*. Ma una differenza irriducibile che è ancora una non-in-differenza [...]<sup>11</sup>;

*intrigo:*

Il Dire senza Detto della testimonianza significa quindi l'intrigo dell'Infinito – intrigo e non esperienza. Il termine indica ciò a cui si appartiene senza avere la posizione privilegiata del soggetto che contempla. L'intrigo connette ciò che si sconnette, esso assume l'as-soluto senza relativizzarlo.<sup>12</sup>

Ora, credo che l'essenziale dell'ebraismo levinassiano emerga in relazione a ciò che nozioni come quelle di “diacronia” e di “intrigo” si sforzano di esprimere, e più precisamente credo che esso debba essere ricondotto al significato profondo di questa “relazione senza relazione” attorno alla quale viene stabilita l'identità religione-etica e a cui rinvia, ma su questo si dovrà ritornare, un'altra nozione assolutamente decisiva per il filosofo francese, quella di “santità”. Se si volesse a questo punto, in modo estremamente sintetico, quasi fosse uno slogan, cogliere lo spirito dell'ebraismo levinassiano, penso che si dovrebbe senz'altro fare riferimento alla seguente formula contenuta in *Difficile Liberté*:

La Bibbia [...] non è un libro che ci conduce verso il mistero di Dio, ma verso i compiti

dell'uomo. Il monoteismo è un umanesimo.<sup>13</sup>

Tale affermazione – “Il monoteismo è un umanesimo” – non può che suscitare delle perplessità. In effetti la nostra epoca considera ormai un dato acquisito la “fine dell'uomo” (Foucault) e l'apertura di un'era decisamente “post-umana”, così come, da un'altra prospettiva, essa considera del tutto acquisita la nota lezione heideggeriana secondo la quale la centralità del *Dasein*, a differenza dei diversi antropocentrismi tipici dell'“epoca metafisica”, è da stabilire in relazione alla questione del *Sein*, questione di cui esso, il *Dasein*, sarebbe, per l'appunto, solo la via d'accesso.<sup>14</sup>

Ma questa affermazione suona strana, a volte molto strana, anche ad alcuni orecchi degli Uomini del Libro che in essa intendono il rischio, o almeno la possibilità del rischio, questa volta non dell'ontificazione dell'Essere, ma della compromissione dell'assoluta trascendenza ed eteronomia di Jaweh. A tale riguardo vale la pena almeno di accennare a un altro maestro dell'ebraismo contemporaneo, e cioè a Leibowitz e al suo “teocentrismo”; scrive al riguardo Banon:

Da parte sua Leibowitz rifiuta la concezione che caratterizza il giudaismo attraverso l'etica e l'umanesimo – ci si riferisce qui a Buber, Cohen e alle correnti del monoteismo etico della filosofia ebraica tedesca della fine del XIX e dell'inizio del XX secolo – mettendo l'accento sul solo valore ch'egli riconosce nel giudaismo: quello del servizio di Dio [...]. “Da questo punto di vista il giudaismo dovrebbe essere definito solo in riferimento alla Torah e ai *mitsvot*/comandamenti che erano i suoi soli fondamenti costitutivi fino all'insterimento di questi ultimi secoli.” Ne consegue che non potrebbe esserci un'etica ebraica e nemmeno biblica, o ancora che “il giudaismo non è un umanesimo”, nemmeno un umanesimo dell'altro uomo, dato che Leibowitz non riconosce alcun valore all'essere umano se non quello di *stare davanti a Dio*.<sup>15</sup>

L'ipotesi di Levinas genera dunque della diffidenza e senza alcun dubbio delle resistenze: il rischio che in essa appare come irriducibile, rischio che per alcuni è troppo alto, è in fondo quello della riduzione o compromissione della trascendenza, sia essa dell'Essere o di Dio. Inoltre una tale ipotesi potrebbe essere anche percepita come una negazione della stessa dignità dell'uomo, e questo almeno nel senso nietzschiano secondo il quale la posizione di Dio si pone sempre in alternativa alla posizione dell'uomo: in tal senso il monoteismo, proprio in quanto radicale presa di distanza dal politeismo antropomorfo, sarebbe sempre e necessariamente antiumanistico.

In un certo senso queste perplessità sono le stesse di Levinas, il quale non ha esitato a riconoscere che

L'umanesimo deve essere denunciato solo perché non è sufficientemente umano.<sup>16</sup>

Per tentare di comprendere il senso di quest'ultima affermazione, che in verità non invalida ma anzi conferma e approfondisce l'ipotesi levinassiana

secondo la quale “Il monoteismo è un umanesimo”, conviene soffermarsi su due idee centrali all’interno del logos biblico: l’idea di *creazione* e l’idea di *legge*.

### *L’idea di creazione*

È senz’altro un gran motivo di gloria per il Creatore l’aver messo al mondo un essere capace di ateismo, un essere che, senza essere stato causa sui, ha lo sguardo e la parola indipendenti e si sente a casa sua.

EMMANUEL LEVINAS, *Totalité et Infini*<sup>17</sup>

In *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man* Jonas definisce l’idea di creazione come “il tema fondamentale e più manifestamente ebraico imposto alla filosofia occidentale dalla fede cristiana”.<sup>18</sup> L’unità di questa fede, ciò che viene anche definito come “l’intero cristiano”, sarebbe così costituita da due “metà”:

Ciò diventa evidente se intendiamo per metà “ebraica” qualunque cosa il cristianesimo abbia ancora in comune con il giudaismo – storicamente parlando, ciò che ha recepito di esso nel proprio insegnamento – e come specificamente cristiano ciò che esso ha in più e di esclusivamente suo. Per amore di brevità possiamo identificare la prima con il concetto di Creazione, il secondo con il concetto di Incarnazione.<sup>19</sup>

Anche Scholem, sebbene la sua lettura sia più problematica e cauta, nel ribadire che “La formula ha la sua origine all’interno dell’ebraismo”,<sup>20</sup> osserva che

Il concetto di una “creazione dal nulla” – cioè del momento creativo per eccellenza – costituisce sicuramente uno dei più importanti nuclei tematici della teologia delle religioni monoteistiche [...] “creazione dal nulla” è espressione chiave di una concezione che si è sviluppata in consapevole, anzi provocatoria, contrapposizione rispetto a tutte le precedenti interpretazioni del momento creativo.<sup>21</sup>

Uno degli aspetti più interessanti messi in luce nell’interpretazione di Jonas – sottolineo questo tratto perché, come cercherò di mostrare in seguito, esso non solo è presente ma addirittura è accentuato in Levinas – riguarda la categoria della “contingenza”:

Nei termini più concisi possibile, la dottrina biblica [della creazione] contrappose la contingenza alla necessità, il particolare all’universale, la volontà all’intelletto. Essa assicurò al “contingente” un posto nella filosofia, opponendosi alla tendenza originaria di quest’ultima.<sup>22</sup>

#### **In tal senso, se in prima approssimazione**

l’argomento basato sulla contingenza [...] individua il segno dell’“essere-creato” in una caratteristica *negativa*, non positiva, del mondo [...] [facendo sembrare], dunque, che l’essere-creato implichi una svalutazione di ciò che possiede questo attributo,<sup>23</sup>

#### **in realtà a una lettura più attenta si rende evidente come**

la *creatio ex nihilo* dovette sostituire o rimodellare l’ontologia “essenzialista” forma-materia del

passato. La conseguenza filosoficamente più significativa di questa linea di pensiero è che essa cambia interamente lo status ontologico dell'esistenza individuale. E qui possiamo vedere come ciò che per un certo aspetto è assoluta negatività si trasformi per un altro in assoluta positività. *Rispetto al nulla da cui viene fatto uscire, l'essere individuale assume un ruolo primario che tutta la filosofia antica gli ha negato.*<sup>24</sup>

Ora, è evidente come un concetto complesso e multiforme come quello di “creazione” sia stato affrontato da più punti di vista e secondo sensibilità diverse, ognuna delle quali si è soffermata su un particolare aspetto considerandolo come quello essenziale; di conseguenza c'è chi ha sottolineato soprattutto il tema della potenza di Dio, chi quello della Sua libertà, chi ha preferito evidenziare la problematica relativa alla volontà divina, o quella concernente la temporalità, chi si è concentrato sul rapporto contingenza-necessità e chi ha invece insistito sulla dimensione della gratuità e della grazia. Non è questa la sede adatta per analizzare l'insieme di queste prospettive, anche se non è difficile intuire come ognuna di esse, più che escludere, in realtà implichi inevitabilmente tutte le altre; ciò che invece è necessario ora fare emergere è la specifica sensibilità all'interno della quale l'opera levinassiana si accosta a questa idea così feconda. In altre parole: in che cosa consiste, ad avviso di Levinas, l'essenziale che tale idea, originariamente non filosofica, propone a tutto il pensiero e quindi anche alla filosofia?

Nei testi filosofici levinassiani non vi è alcuna dimostrazione della creazione, alcuna analisi teologica di questa idea, non si assiste ad alcuna ricostruzione esegetica di questo termine e a nessuna sua difesa apologetica. In questo senso tale idea è certamente “marginale” rispetto all'insieme delle tesi filosofiche che il pensiero di Levinas ha elaborato. Eppure questo termine, e soprattutto la “logica” ch'esso si sforza di esprimere, compare spesso nei suoi testi filosofici e soprattutto vi compare in alcuni luoghi strategici, ad esempio dove viene avanzata per la prima volta l'esigenza di una “evasione” dall'essere,<sup>25</sup> oppure dove si mette a tema l'eccentrico rapporto tra il finito e l'infinito, tra la soggettività dell'uomo e la trascendenza di Dio.<sup>26</sup> Tra i molti passaggi che si potrebbero a tale riguardo considerare, mi limito a segnalare in questa sede un unico brano che traggono da una pagina di *Totalité et Infini* che mi sembra esemplare ed esauriente:

L'Infinito si produce rinunciando all'invasione di una totalità in una contrazione che lascia un posto all'essere separato. Così si delineano delle relazioni che si aprono una via al di fuori dell'essere. *Un infinito che non si chiude circolarmente su se stesso*, ma che si ritira dalla dimensione ontologica per lasciare un posto ad un essere separato, *esiste divinamente*. Esso

inaugura, al di sopra della totalità, una società. I rapporti che si stabiliscono tra l'essere separato e l'Infinito riscattano ciò che costituiva una diminuzione nella contrazione creatrice dell'Infinito. *L'uomo riscatta la creazione.* La società con Dio non è un'aggiunta a Dio, né un venir meno dell'intervallo che separa Dio dalla creatura. In opposizione alla totalizzazione, l'abbiamo chiamata religione. La limitazione dell'Infinito creatore e la molteplicità sono compatibili con la perfezione dell'Infinito. Esse articolano il senso di questa perfezione [...] un ente è un ente solo nella misura in cui è libero, cioè al di fuori del sistema che presuppone dipendenza. Ogni restrizione imposta alla libertà è una restrizione imposta all'essere. Per questo motivo la molteplicità sarebbe la decadenza ontologica di esseri che si limitano vicendevolmente attraverso la loro vicinanza. Da Parmenide a Plotino, non riusciamo a pensare diversamente [...]. Ma l'idea di creazione *ex nihilo* esprime una molteplicità non unita in totalità. La creatura è un'esistenza che, certamente, dipende da un Altro ma non come una parte che se ne separa. 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 non consiste nel carattere limitato del proprio essere e la struttura concreta della creatura non si deduce da questa finitudine. L'essenziale dell'esistenza creata consiste nella sua separazione nei confronti dell'Infinito. Questa separazione non è semplicemente negazione.*<sup>27</sup>

I tratti essenziali di un'idea di creazione così concepita sono i seguenti:

1. La creazione attesta senza alcun dubbio il prodursi di una radicale dipendenza, ma di una dipendenza senza pari: si tratta di una dipendenza da cui la creatura trae la sua più assoluta indipendenza, cioè la sua stessa unicità. Di conseguenza pensare questa dipendenza indipendentemente dall'indipendenza a cui essa è creaturalmente connessa significherebbe non pensare in modo adeguato l'ordine creaturale.

2. In tal senso “L'essenziale dell'esistenza creata non consiste nel carattere limitato del proprio essere” ma “nella sua separazione nei confronti dell'Infinito”. Di conseguenza pensare la relazione creaturale solo in riferimento alla potenza e alla libertà del Creatore, solo come una dimostrazione di questa potenza e di questa libertà, senza prestare alcuna attenzione al valore e al mistero della creatura posta in essere, significherebbe non pensare in modo adeguato l'ordine creaturale.

3. Il valore della creatura emerge pertanto in relazione alla separazione (differenza) dal Creatore all'interno della quale, e *grazie alla quale* (è in questo che tale separazione è propriamente una dipendenza), essa è liberata alla sua più assoluta indipendenza. Il nome di questa indipendenza, *che coincide con il valore stesso della creatura*, è, come si è già accennato, “unicità”. All'interno dell'ordine creaturale la differenza è dunque posta e pensata fino all'enfasi dell'unicità.

4. Nella creazione la separazione non è un limite o un difetto, ma la



condizione stessa di quella indipendenza che è la meraviglia più evidente dell'ordine creaturale. In tal senso, creando, l'Infinito “esiste divinamente” e dà prova, se così ci si potesse esprimere, della sua più intima divinità: quest'ultima “si produce” nella capacità di porre un essere talmente separato e altro da risultare unico. Ecco perché la molteplicità (di unici) non solo è compatibile “con la perfezione dell'Infinito”, ma anzi è la sua più radicale e sorprendente articolazione.

5. Nella creazione la contingenza stessa della creatura è così “avvolta”, “superata” o “convertita” dalla sua unicità, dalla pienezza del suo valore in quanto unicità; qui, dunque, la determinazione non è affatto, soprattutto ed essenzialmente, negazione, ma la più assoluta positività, è l'attestazione stessa della Bontà della creazione e della creazione come Bontà.

6. Così intesa, la creazione, in quanto affermazione di un'indipendenza nella dipendenza e di una dipendenza che genera (crea) indipendenza, è interpretabile come l'espressione per eccellenza della “relazione senza relazione” e come la forma più originaria, archi-originaria, di “religione”.

Giunti a questo punto si può comprendere meglio perché Levinas abbia tanto insistito sulla figura dell'*ateismo*, figura che deve essere infatti interpretata come il risvolto stesso di un'idea di creazione così intesa. Anche in questo caso ciò che emerge con forza è la presenza di quella logica della “relazione senza relazione” che abbiamo già visto all'opera nel modo levinassiano di pensare l'etica e la religione. L'interpretazione di Levinas è a tale riguardo costante e di un'assoluta chiarezza:

Si può chiamare ateismo questa separazione così completa che l'essere separato sta assolutamente solo nell'esistenza senza partecipare all'Essere dal quale è separato – pur essendo capace eventualmente di aderirvi con la fede. La rottura con la partecipazione è implicata in questa capacità. Si vive al di fuori di Dio, a casa propria, si è io, egoismo. L'anima – la dimensione dello psichico –, attuazione della separazione, è naturalmente atea. Con ateismo intendiamo così una posizione anteriore sia alla negazione che all'affermazione del divino, la rottura della partecipazione a partire dalla quale l'io si pone come il medesimo e come io<sup>28</sup>;

Il giudaismo ha de-magizzato il mondo, ha rotto con la pretesa evoluzione delle religioni dall'entusiasmo e dal sacro [...]. Il monoteismo segna una rottura con una certa concezione del sacro. Non unifica né gerarchizza tali dèi numinosi e numerosi: li nega. Rispetto al divino che essi incarnano, è ateismo. Qui il giudaismo si sente estremamente prossimo all'Occidente, vale a dire alla filosofia [...]. È una grande gloria per il creatore aver messo in piedi un essere che lo afferma dopo averlo contestato e negato nei fasti del mito e dell'entusiasmo; è una grande gloria per Dio aver creato un essere capace di cercarlo o di intenderlo da lontano, a partire dalla separazione, a partire dall'ateismo.<sup>29</sup>

*La legge come parola originaria*

Il lettore è, a suo modo, scriba. Questo ci dà una prima indicazione su quel che si potrebbe chiamare lo “statuto” della Rivelazione: contemporaneamente parola che viene da altrove, dal di fuori, e che abita in quel che l'accoglie [...]. Che la parola del Dio vivente possa essere interpretata in maniera diversa non significa solo che la Rivelazione si adegui alla misura di quelli che l'ascoltano ma che questa misura la misura.

EMMANUEL LEVINAS, *L'au-delà du verset*<sup>30</sup>

Un altro modo per accostarsi allo spirito del logos biblico presente in Levinas è quello che s'incammina lungo la via del linguaggio. Si può partire a tale riguardo dalla seguente affermazione contenuta in *L'au-delà du verset*:

Il comandamento piuttosto che la narrazione costituisce il primo movimento orientato verso l'intelletto umano; è, di per sé, il cominciamento del linguaggio.<sup>31</sup>

Tale affermazione appare del tutto conforme alla lettura ebraica delle *Sacre Scritture* o a quella che, più in generale, può essere definita come la stessa sensibilità ebraica nei confronti del dettato biblico. Ci si può tuttavia chiedere se al di sotto di una simile evidenza non si debba scorgere un tratto peculiare della stessa riflessione levinassiana qui alle prese con quello che si deve definire il “posto del soggetto”.

In verità l'affermazione più sopra ricordata non rappresenta affatto un'eccezione all'interno dei testi del filosofo; mi limito a ricordare solo due altri passaggi tratti questa volta da *Difficile Liberté*:

Non so se il giudaismo abbia articolato la propria metafisica dello spirito nei termini che sto esponendo. Ma *so con certezza* che ha scelto l'azione, e che la parola divina la esprime come Legge. Azione che non si attacca al Tutto in maniera globale e magica, ma rimane alle prese con il particolare<sup>32</sup>;

Dio è concreto non a motivo dell'incarnazione, ma per mezzo della Legge.<sup>33</sup>

In termini topologici tali affermazioni ribadiscono il valore assoluto dell'esteriorità e si oppongono con tutta la loro forza a ogni *tentazione fusionale*: la parola di Dio è Legge, avanza e si manifesta come Legge, proprio perché viene dall'“alto”, o anche: viene “per prima” (e in ciò è *arché*, origine e non inizio) proprio perché viene dall'“alto”, viene da un “primo/alto/altro” che risulta del tutto esterno al soggetto, il quale, peraltro, non è mai chiamato, da questa stessa parola, ad alcuna fusione con essa. A tale riguardo vi è un altro passaggio di *Difficile Liberté* che mi sembra particolarmente esplicito:

L'entusiasmo non è la maniera più pura di entrare in rapporto con Dio [...]. Tutto rimane al proprio posto. Dio resta fuori, ed è per questo che è Dio [...]. Avere un fuori, ascoltare quanto proviene da fuori: oh, meraviglia dell'esteriorità! È questo che si chiama conoscenza o Torah.<sup>34</sup>

La parola di Dio in quanto Legge deve dunque essere intesa, da un certo punto di vista al di là del suo contenuto prescrittivo, nel rinvio a queste due istanze topologiche fondamentali che si implicano reciprocamente: “Dio resta fuori” e *al tempo stesso* “Tutto rimane al proprio posto”.

La Rivelazione è un dire che delinea, senza mediazioni, la rettitudine della relazione tra Dio e l'uomo. In *Deuteronomio* V,4 si legge: “Faccia a faccia, Dio ha parlato con voi”.<sup>35</sup>

È bene trattenere per il momento questa indicazione: “senza mediazioni” vuol dire “faccia a faccia”, il che significa che Dio, il quale da parte sua “resta fuori”, parlando di conseguenza sempre “per primo” o “dall'alto”, si rivolge a un uomo che comunque “rimane al proprio posto” e non viene annichilito da questa parola assolutamente eteronoma; ecco, afferma il filosofo, ciò che “si chiama conoscenza o Torah”.

Che cosa significa, dunque, che il *primo movimento* orientato verso l'intelletto umano è comandamento e non narrazione? Significa, per ora, che il soggetto si trova esposto a un Altro che interviene sempre traumatizzando ma non annichilendo, laddove il riferimento al trauma sta proprio a indicare l'impossibilità da parte del soggetto di prendere tempo al fine di esercitare il suo potere di identificazione. Il posto del soggetto viene così identificato in un luogo in cui egli si trova essenzialmente esposto a un'eteronomia che deve essere considerata come assoluta proprio perché indeducibile per quanto riguarda il passato e non programmabile per quanto riguarda il futuro, eteronomia a cui, proprio per questa ragione, si può solo obbedire (per l'appunto: è Legge). In termini levinassiani il luogo del soggetto, a cui bisogna ricondurre ciò che è stato definito “intelletto umano”, *non è dunque mai determinabile al di fuori di questa legge dell'esposizione che al tempo stesso è sempre anche un'esposizione alla Legge*. Di conseguenza, e per il momento, Comandamento e Legge devono essere qui assunti come indici dell'esposizione a quella eteronomia che individua con certezza il luogo del soggetto proprio nel momento in cui lo decentra essenzialmente da se stesso. In *Quatre lectures talmudiques*, cercando di mettere in risalto il “carattere impareggiabile di un avvenimento come la donazione della Torah: la si accetta, prima di conoscerla (ordine paradossale del ‘faremo e udremo’),<sup>36</sup> il senso del “davanti alla Legge” viene così esplicitato:

Udire una voce che vi parla è come accettare, *ipso facto*, l'obbligazione nei confronti di colui che parla. L'intelligibilità non comincia nella certezza di sé, nella coincidenza di sé con sé, partendo dalla quale uno può prender tempo, e darsi una morale provvisoria, tutto tentare e da tutto lasciarsi tentare. L'intelligibilità è una fedeltà al vero, incorruttibile e pregiudiziale rispetto a qualunque

avventura umana [...]. La coscienza è l'urgenza d'una destinazione che porta all'altro, non l'eterno ritorno su di sé.<sup>37</sup>

Tuttavia, ed è questo il primo fondamentale scarto che bisogna compiere, i posti che si trovano definiti dal “davanti alla Legge” non possono in alcun modo essere intesi staticamente. Trovandosi davanti alla Legge il soggetto non è mai bloccato nel suo posto, atterrito da quell'eteronomia assoluta a cui si trova esposto e che egli non solo non riesce mai ad accostare e fare propria ma neppure riesce mai a evitare. Il “davanti” deve infatti essere qui inteso eminentemente nel senso del “verso”, come una sorta di sollecitazione a non fermarsi “davanti alla Legge” in quanto tale, a non incantarsi davanti alla sua lettera (rischio presente in certe letture esoteriche che tendono talvolta a cadere in quella che può essere definita una “idolatria dell'alfabeto ebraico”), ma ad andare verso ciò che la Legge comanda; che il primo movimento orientato verso l'intelletto umano sia *comandamento* piuttosto che narrazione significa dunque esattamente questo: *stare davanti alla Legge vuol dire cambiare posizione, mettersi in movimento e andare laddove la Legge indica*. Lo “stare” è qui sempre inscindibile dall'“agire” e dall'“andare verso”, come se la Legge stessa dicesse: “Per stare davanti a me non devi stare davanti a me, non devi incantarti e attendere kafkianamente davanti alla mia soglia o alla mia porta, ma devi rivolgerti verso ciò che indico”. In tal senso, per ritornare al nostro tema,

Esser dinanzi a Dio equivarrebbe ad una totale mobilitazione di sé.<sup>38</sup>

Davanti alla Legge, il faccia a faccia con Dio, o meglio, il faccia a faccia con Dio in quanto esso si determina, originariamente/anarchicamente, secondo la forma della Legge, il davanti a Dio in quanto davanti alla Legge, l'assoluta *dirittura* di questo “davanti” *coincide* dunque – ecco un primo tratto di quella che si può definire la paradossale topologia levinassiana – con la *deviazione* verso il faccia a faccia con l'altro uomo (il povero, la vedova, l'orfano e lo straniero), così come la condizione di decentramento da sé che contraddistingue la posizione del soggetto esposto alla Legge non si risolve nel riconoscimento di una pura scissione dell'identità soggettiva o nella semplice presa di distanza dalla “metafisica della presenza”,<sup>39</sup> ma *coincide* positivamente e concretamente con la sollecitazione stessa verso le reali esigenze dell'altro uomo.

(Apro qui una parentesi per segnalare l'insistenza con la quale Levinas ritorna su ciò ch'egli definisce “materialismo ebraico”. Non a caso dopo

l'“ateismo” incontriamo il “materialismo”; si tratta sempre dello stesso modo di intendere, per l'appunto quello levinassiano, l'insegnamento ultimo che proviene dal logos biblico: “Ci si può chiedere se vestire gli ignudi e dar da mangiare agli affamati non ci avvicini al prossimo più di quanto non riesca a fare l'etere in cui ha luogo talora l'Incontro di Buber. Il fatto di dire ‘Tu’ attraversa già sempre il mio corpo fino alle mani che donano, al di là degli organi di fonazione [...]. [Ciò è anche conforme] ai testi talmudici che proclamano che ‘dar da mangiare’ è una cosa grandissima e che l'amare Dio con tutto il cuore e con tutta la vita è superato ancora dall'amarLo con tutto il proprio denaro. Ah, il materialismo ebraico!”.)<sup>40</sup>

Bisogna ora interrogarsi sull'ultima parte dell'affermazione in questione, laddove si sostiene che il comandamento, e non la narrazione, costituisce, “di per sé, il cominciamento del linguaggio”. Di che cosa si tratta? La risposta a tale interrogativo, che non a caso riguarda il tema del linguaggio (ascolto e interpretazione della lettera, ma anche, come subito si vedrà, sua scrittura), può essere facilmente trovata proprio in riferimento alle letture talmudiche sviluppate da Levinas. Nel testo *L'au-delà du verset*, da cui è tratto il passaggio qui in oggetto, il filosofo francese elogia, ancora una volta, il Talmud; bisogna tuttavia osservare che in un simile elogio è in gioco qualcosa di più della semplice ammirazione per un testo sorprendente dalla scrittura inesauribile, dato che si tratta piuttosto di una certa concezione dello statuto stesso della Rivelazione e di conseguenza della posizione che il soggetto si trova chiamato ad assumere di fronte alla Legge. Subito dopo il brano citato in apertura Levinas afferma:

Il Talmud conserva l'origine profetica e verbale della Rivelazione, *ma insiste già di più sulla voce di colui che ascolta*. Come se la Rivelazione fosse un sistema di segni che l'ascoltatore deve interpretare e che sono, in questo senso, già abbandonati a lui.<sup>41</sup>

Di fronte a queste righe ciò a cui bisogna prestare attenzione è sempre la Rivelazione, l'assoluta eteronomia della Rivelazione, ma come evento che in qualche modo originariamente o strutturalmente comporta, rinvia e “insiste già di più sulla voce di colui che ascolta”, Rivelazione come sistema di segni che sono “già abbandonati” (il che vuol dire anche consegnati, donati, assegnati, liberati) all'ascoltatore. Ecco perché si compromette in modo grave la comprensione di questo passaggio laddove si veda in esso unicamente un'esaltazione della ricchezza dell'esegesi e della scrittura talmudiche, poiché all'interno della riflessione di Levinas tale esaltazione deve sempre

essere interpretata come un aspetto di un movimento di pensiero più articolato che ultimamente ruota attorno al tema della soggettività e, in termini ancora più rigorosi, attorno alla figura dell'unico: l'interprete, infatti, non deve essere inteso tanto come l'occasione attraverso la quale l'interpretazione manifesta la sua infinitezza, quasi egli fosse solo un occasionale strumento di tale manifestazione, quanto piuttosto come l'unico "grazie al quale" l'infinitezza del senso si raccoglie, si finitizza, si concentra e così finalmente ha luogo. Il brano infatti prosegue:

La *Toràh* non è più nel cielo, è data: sono ormai gli uomini a disporne. Un celebre apologo del trattato *Baba Metsia* (59b) è su questo punto significativo: Rabbi Eliezer, in disaccordo con i suoi colleghi su un problema di *Halakhà*, è appoggiato nella sua opinione dai miracoli e finalmente da una voce o da un'eco di voce celeste. I suoi colleghi rifiutano tutti questi segni e questa eco di voce con l'irrefutabile pretesto che la *Toràh* celeste si trova, fin dai tempi del Sinai, sulla terra e fa appello all'esegesi dell'uomo contro la quale a nulla valgono gli echi delle voci celesti.<sup>42</sup>

Il fare "appello all'esegesi dell'uomo" deve essere qui inteso nel senso dell'appello rivolto al singolo uomo, a ogni singolo uomo, agli uomini in quanto essi sono sempre e solo "unici"; di conseguenza all'interno del testo levinassiano il termine "esegesi" deve essere inteso rigorosamente come uno dei sinonimi di "unicità". A tale riguardo Tarter osserva che

la Bibbia è la forma paradigmatica di quanto nell'ebraismo si intende per scrittura [...] "libro" è anche la *lettura*. Ciò significa che il testo biblico è un testo particolare. Un testo che interroga, e quindi che *si apre* al "testo" della risposta, cioè al nostro testo [...]. Se le letture spesso sono state esoteriche, il testo non lo è affatto. Nessuno può leggerlo al *tuo* posto, perché esso si rivolge precisamente *a te*. Non si esprime nella forma dell'assunto generale e della norma universale, ma in quella diretta dell'*imperativo* che attende una risposta. Non dice: "L'omicidio è proibito", oppure: "È male uccidere"; dice: "Non ucciderai!". Nessuno può rispondere al tuo posto, a nessun altro puoi rimettere la responsabilità. L'orizzonte che si apre, nel bene e nel male, è quello della libertà, della decisione che non può essere delegata.<sup>43</sup>

Si profila a questo livello quello che forse è il punto essenziale dell'intera pratica talmudica sviluppata dal filosofo francese; il tema viene ripreso e sottolineato in più occasioni:

Il lettore è, a suo modo, scriba. Questo ci dà una prima indicazione su quel che si potrebbe chiamare lo "statuto" della Rivelazione: contemporaneamente parola che viene da altrove, dal di fuori, e che abita in quel che l'accoglie [...]. La Rivelazione che rivolge il proprio appello all'unico esistente in me, in questo consiste la vera capacità significante del significare della Rivelazione. Tutto si svolge come se la molteplicità delle persone – non sarebbe questo il senso del personale? – fosse la condizione della pienezza della "verità assoluta", come se ogni persona, con la sua unicità, assicurasse alla Rivelazione un aspetto unico della verità, e come se alcuni dei suoi lati non si sarebbero mai rivelati nel caso in cui determinate persone fossero mancate nell'umanità [...]. Poiché l'unicità di ogni ascolto porta con sé il segreto del testo, la voce della Rivelazione diventerebbe necessaria al tutto della Verità proprio perché segnata dall'inflexione assunta nell'attraversare l'orecchio di ognuno.<sup>44</sup>

È dunque anche in questo senso, e forse soprattutto in esso (cioè laddove

“l’unicità di ogni ascolto porta con sé il segreto del testo”), che lo statuto della Rivelazione, in quanto primo movimento orientato verso l’intelletto umano (vale a dire in quanto dinamica universale della soggettività), si determina come comandamento e non come narrazione: quest’ultima, infatti, rischia sempre di apparire astratta, di risultare estranea, indifferente e non interessata a colui che la legge, la ascolta e la interpreta, laddove invece il comandamento, almeno nel senso in cui lo intende Levinas, “abita in quel che l’accoglie”, vale a dire *esige sempre e attende la risposta del soggetto, che in tal modo, cioè a modo suo, è lettore solo perché al tempo stesso è anche scriba*.

La nostra questione può essere ora ripresa. In effetti, il soggetto, in quanto lettore che al tempo stesso è anche scriba, non può mai essere soltanto o semplicemente o specularmente davanti alla Legge. Quest’ultima resta senz’altro esterna, anche se è solo sul “terreno unico” del soggetto, vale a dire *all’interno dell’abitazione della sua soggettività unica*, ch’essa giunge a mostrare la propria exteriorità radicale: “contemporaneamente parola che viene da altrove, dal di fuori, e che abita in quel che l’accoglie”. La topologia levinassiana così si complica, ma al tempo stesso anche si precisa:

L’uomo non sarebbe dunque un “ente” tra gli “enti”, *semplice ricettore di sublimi informazioni*. Egli è, contemporaneamente (*à la fois*), colui al quale viene detta la Parola, ma anche colui mediante il quale (*par qui*) vi è Rivelazione. L’uomo sarebbe il luogo nel quale passa la trascendenza, anche se può esser detto “esserci”, o *Dasein*. *Forse tutto lo statuto della soggettività e della ragione deve essere sottoposto a revisione a partire da questa situazione.*<sup>45</sup>

Di quale situazione si tratta? Il rinvio al linguaggio presente nella seconda parte della nostra frase iniziale, laddove per l’appunto si procede alla determinazione dell’intima natura del comandamento come “cominciamento del linguaggio”, rivela a questo punto tutta la sua importanza. In *Difficile Liberté*, ed è questo solo un esempio tra i molti, Levinas interpreta il senso stesso dell’atto creativo in funzione dell’aprirsi di una scena di parola (ritorna Blanchot):

Il vero paradosso dell’essere perfetto è consistito nel volere uguali al di fuori di sé una molteplicità di esseri e, di conseguenza, un’azione al di là dell’interiorità. È qui che Dio ha trasceso la creazione stessa. È qui che Dio “si è svuotato”. Ha creato qualcuno a cui parlare.<sup>46</sup>

*Creare qualcuno a cui parlare significa istituire questo stesso qualcuno come colui che è capace di rispondere, significa sollecitarlo a rispondere abilitandolo a farlo*, laddove appunto la risposta, proprio perché tale, non può mai limitarsi semplicemente a rinviare o a riflettere ciò che la suscita; la

risposta, infatti, appartiene a colui che risponde e non a Colui che, ordinando, la sollecita:

[...] aver creato un uomo capace di rispondere, *capace di affrontare il suo Dio da creditore e non, come sempre, da debitore: grandezza davvero divina!*<sup>47</sup>

Se dunque la Parola/Legge è comandamento, allora essa, proprio per poter comandare, deve anche parlare rivolgendosi-a, e non può mai fare una cosa senza fare anche l'altra; da questo punto di vista il comandamento senza dubbio comanda, ma comandando anche sempre interpella, istituendo, attraverso questo suo interpellare, *attraverso questo suo essere a un tempo comandamento e appello*, il soggetto stesso al quale si rivolge rendendolo così "capace di rispondere". Pertanto, il

monoteismo, la parola del Dio Uno, è precisamente la parola che non può non essere ascoltata, parola a cui non si può non rispondere. *È la parola che obbliga a entrare nel discorso.*<sup>48</sup>

Riprendiamo ora l'interrogativo più sopra posto. "Forse," ha affermato il filosofo francese, "tutto lo statuto della soggettività e della ragione deve essere sottoposto a revisione a partire da questa situazione." Di quale situazione si tratta, dunque? Di quella – si ricorderà che è così che risponde Levinas – all'interno della quale l'uomo si configura *contemporaneamente* come colui al quale viene rivolta la Parola e come colui mediante il quale vi è Rivelazione; nel comandamento, nella parola originaria in quanto comandamento e non narrazione, bisogna dunque riconoscere non solo l'ordine comandato, ma anche l'unico al quale si comanda, dato che esso, lo ripeto, *nel rivolgersi a colui a cui si rivolge per dare l'ordine, istituisce contemporaneamente (à la fois) l'unicità di colui a cui si rivolge*. Ecco perché il comandamento non può mai essere ridotto al suo solo "contenuto", vale a dire all'ordine comandato (questa, forse, è l'interpretazione di Nietzsche, il quale non a caso giunge con lucidità alla seguente inevitabile conclusione: il comandamento, questo tipo di comandamento, questo modo di intendere il comandamento, è del tutto solidale, in relazione all'irrinunciabile affermazione della propria libertà, con l'esigenza e con l'urgenza della trasgressione: se c'è solo legge, se la legge è solo comandamento, allora non può che esserci trasgressione): *il comandamento non può mai essere ridotto al suo solo contenuto poiché in esso bisogna anche saper riconoscere l'unicità, e quindi l'assoluta dignità, di colui a cui il comandamento si rivolge, unicità istituita dallo stesso rivolgersi a essa da parte dell'ordinante*.

All'interno di una simile prospettiva il fatto che l'enunciazione della



Rivelazione, che la Rivelazione stessa in quanto enunciazione, “cominci” come comandamento e non come narrazione significa che in essa l’ordine non rinvia solo all’assoluta eteronomia e all’unicità di Colui che ordina, dato che esso – proprio perché ordine e insegnamento prescrittivo – rinvia originariamente anche all’unicità e all’autonomia di colui a cui è rivolto e che è da esso istituito come capace di accoglierlo (“aver creato un uomo capace di rispondere, capace di affrontare il suo Dio da creditore e non, come sempre, da debitore”). Il comandamento, dunque, non manifesta solo il primato e la signoria di Colui che ordina, ma rinvia essenzialmente anche alla dignità irriducibile di colui al quale si ordina. In altri termini: lo statuto del comandamento deve sempre essere stabilito non solo in relazione al contenuto *enunciato* e “imposto”, ma anche in relazione all’*enunciazione* di cui esso è espressione, *enunciazione che nel suo prodursi è sempre istituzione del “posto” stesso del soggetto al quale (par qui) essa si rivolge*: enunciazione che, proprio perché irriducibile alla trasmissione di un enunciato, a un tempo istituisce l’ordine e l’identità di colui a cui ordina.

Il tema del “cominciamento del linguaggio” letto secondo l’ordine di un’*enunciazione* che non si risolve nell’essere un mero strumento al servizio di un *enunciato* permette finalmente di intendere in tutta la sua profondità l’affermazione posta in apertura. È lo stesso filosofo francese a chiarire il punto:

La struttura stra-ordinaria dei testi ispirati delle *Sacre Scritture* ha ancora di notevole il fatto che il loro lettore è sollecitato non solo nel senso comune della sua apertura alle “informazioni”, ma anche nell’unicità inimitabile – e logicamente indiscernibile – della sua persona e come nel proprio genio [...]. Questo perché nella lettura non è in questione soltanto una conoscenza di oggetti. La verità della rivelazione, l’abbiamo detto, appartiene anche ad un altro processo spirituale, essa, di conseguenza, ha significato per l’io inteso nella sua insostituibile identità. La comprensione che questi ne ha determina un senso che, “in tutta l’eternità”, non potrebbe costituirsi senza di lui [...] *partecipazione di colui che riceve la Rivelazione all’Opera di Colui che si rivela nella profezia*. Ed è anche questo, indubbiamente, il significato del versetto di Amos (3,8): “Dio ha parlato: chi può non profetare?”<sup>49</sup>

Se dunque l’unicità di colui che ascolta *partecipa* in qualche modo alla Rivelazione stessa di Colui che gli parla e gli si rivela, se egli in qualche modo può essere lettore solo in quanto e perché è anche scriba, allora il soggetto che accoglie e legge, ma così per l’appunto anche scrive, non si trova più semplicemente di fronte a ciò che irrompe e lo raggiunge, ma neppure si trova più semplicemente spostato verso gli altri a cui la Legge con insistenza lo rinvia: in termini rigorosi, infatti, il suo luogo non è mai veramente “qui-di-fronte”, ma neppure “là-verso”, essendo piuttosto sempre

una cosa insieme e attraverso l'altra. Al primo fondamentale scarto più sopra segnalato – lo ricordo: quello che interpreta il “davanti alla Legge” in funzione del “verso gli altri” – ne segue ora un altro altrettanto fondamentale; di che cosa si tratta?

Sempre in *L'au-delà du verset*, nella lettura talmudica “Sul linguaggio religioso e sul timore di Dio”, testo dedicato a Ricoeur, Levinas afferma che

Dio è richiedente. L'uomo è in grado di rispondergli. *Questa risposta non sarebbe niente se essa fosse semplicemente l'effetto di una minaccia, se ne dipendesse come da un'interazione svolgentesi nel mondo.* Alla dipendenza senza eteronomia di cui parla Ricoeur, il nostro testo sembra opporre un'esaltazione dell'eteronomia e dell'obbedienza che starebbe a significare per l'appunto un'indipendenza. L'uomo capace di rendere testimonianza a Dio è necessario all'economia divina.<sup>50</sup>

L'uomo può essere concepito come “necessario” all'economia divina solo nella misura in cui la risposta o la testimonianza di ogni singolo uomo, invece di essere un semplice effetto o una mera reazione o un puro riflesso, si configura come unica, come *quella risposta che è unica perché è la risposta di un unico.* È proprio per questa ragione, per salvaguardare la dignità dell'unico, che Levinas si oppone con decisione a Heidegger affermando che il “davanti alla Legge” non potrà mai coincidere con quel “davanti all'Essere” rispetto al quale il *Dasein* è sempre e solo un momento o un'occasione. In un formidabile passaggio di *Autrement qu'être* (1974) che bisogna avere la pazienza di leggere per intero – queste pagine infatti, mi riferisco più in generale a tutto il quinto capitolo “Soggettività e Infinito”, costituiscono a mio avviso il vertice stesso del pensiero filosofico di Levinas – si afferma:

L'etica è il campo che disegna il paradosso di un Infinito in rapporto con il finito senza smentirsi in questo rapporto [...]. Obbedienza che precede ogni ascolto del comandamento. Possibilità di trovare, anacronisticamente, l'ordine nell'obbedienza stessa e di ricevere l'ordine a partire da se stesso – questo capovolgimento dell'eteronomia in autonomia è la modalità stessa secondo cui l'Infinito avviene, *modalità che la metafora dell'iscrizione della legge nella coscienza esprime in un modo rimarchevole, conciliante [...].* *l'autonomia e l'eteronomia* [corsivo mio, S.P.]. Ambivalenza che è l'eccezione e la soggettività del soggetto, il suo psichismo stesso, possibilità dell'ispirazione: essere autore di ciò che mi era stato *a mia insaputa* ispirato – aver ricevuto, non si sa da dove, ciò di cui sono l'autore [...] si può chiamare profetismo questa inversione in cui la percezione dell'*ordine* coincide con la significazione di questo ordine istituita da colui che vi obbedisce. E, così, il profetismo sarebbe lo psichismo stesso dell'anima: l'altro nel medesimo; e tutta la spiritualità dell'uomo – profetica [...]. L'infinito non è *davanti* al suo testimone, ma come al di fuori o “all'inverso” della presenza, già passato, fuori presa [...] il proprio di tutte le relazioni che così si dispiegano – quale delusione per gli amici della verità tematizzante l'Essere e del soggetto che si cancella davanti ad esso! – è il fatto che il ritorno si designa nell'andare, che l'appello si ode nella risposta, che la “provocazione” che proviene da Dio è nella mia invocazione [...]. L'Infinito mi ordina il “prossimo” come volto senza esporsi a me [...]. Ordine che non è stato la *causa* della mia risposta, e neppure una domanda che l'avrebbe preceduta in un dialogo; ordine che io trovo nella mia risposta stessa [...].<sup>51</sup>

La soggettività del soggetto, il suo stesso essere “sé” in quanto luogo di una verità più profonda di quella attestata dell’essere “ego”, è dunque psichismo e profetismo.<sup>52</sup> Il secondo scarto di cui parlavo è dunque il seguente: “capovolgimento dell’eteronomia in autonomia”, “ricevere l’ordine a partire da se stesso”, “ricevere, non si sa da dove, ciò di cui sono l’autore”, “appello [che] si ode nella risposta”; se ne parlava già in *Totalité et Infini* (1961):

Il “pensiero”, l’“interiorità” sono appunto la rottura dell’essere e la produzione (non il riflesso) della trascendenza. *Noi conosciamo questa relazione – notevole già per questo motivo – solo nella misura in cui la realizziamo. L’alterità è possibile solo a partire da me.*<sup>53</sup>

Note

<sup>1</sup> DL, p. 37.

<sup>2</sup> J.-L. Marion, *L’Idole et la distance*, Grasset, Paris 1977, tr. it. di A. Dell’Asta, *L’idolo e la distanza*, Jaca Book, Milano 1979, p. 223.

<sup>3</sup> D. Banon, *E. Lévinas et Y. Leibovitz*, in “Pardès. Revue européenne d’études et de culture juives”, 26, 1999, pp. 51-63, citazione p. 53.

<sup>4</sup> G. Ferretti, *La filosofia di Levinas. Alterità e trascendenza*, Rosenberg & Sellier, Torino 1996, p. 36, ma su questo tema si vedano in generale le pp. 30-37.

<sup>5</sup> QLT, pp. 28-34, corsivi miei.

<sup>6</sup> E. Lévinas, *L’au-delà du Verset. Un entretien avec Emmanuel Lévinas*, in L. Balbont, *Mère Térésa en notre âme et conscience*, Nouvelle Cité, Paris 1982, pp. 111-122, citazione p. 122, corsivo mio.

<sup>7</sup> M. Blanchot, *L’Entretien infini*, Gallimard, Paris 1969, tr. it. di R. Ferrara, *La conversazione infinita. Scritti sull’“insensato gioco dello scrivere”*, Einaudi, Torino 2015, pp. 155-157, corsivi miei.

<sup>8</sup> Si veda in proposito lo stimolante testo di D. Banon, *La lecture infinie. Les voies de l’interprétation midrachique*, Seuil, Paris 1987, tr. it. di G. Regalzi, *La lettura infinita. Il Midrash e le vie dell’interpretazione nella tradizione ebraica*, Jaca Book, Milano 2009.

<sup>9</sup> EDE, p. 262.

<sup>10</sup> TI, p. 78, corsivo mio. Nella traduzione italiana di TI, certamente per un errore di distrazione, non compare la fondamentale espressione “*relation sans relation*”; cfr. p. 79 dell’originale francese, *Le Livre de Poche*, Paris 1990.

<sup>11</sup> DMT, p. 242.

<sup>12</sup> Ivi, p. 269.

<sup>13</sup> DL, p. 343.

<sup>14</sup> “Così, nella determinazione dell’umanità dell’uomo come e-sistenza, ciò che importa è allora che l’essenziale non sia l’uomo, ma l’essere come dimensione dell’estaticità dell’e-sistenza [...]. Ora, posto che una denominazione del genere abbia un senso, si può ancora qualificare questo pensiero come umanismo? Certamente no, in quanto l’umanismo pensa metafisicamente” (M. Heidegger, *Brief über den Humanismus* [1947], ora raccolto in *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt am Main 1976, tr. it. a cura di F. Volpi, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, pp. 267-315, citazione p. 287).

<sup>15</sup> Banon, *E. Lévinas et Y. Leibovitz*, cit., pp. 55-56.

<sup>16</sup> AE, p. 161.

<sup>17</sup> TI, p. 57.

<sup>18</sup> H. Jonas, *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*, University of

Chicago Press, Chicago 1974, tr. it. di G. Bettini, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, il Mulino, Bologna 1991, p. 72.

<sup>19</sup> Ivi, p. 70.

<sup>20</sup> G. Scholem, *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Suhrkamp Verlag, II ed., Frankfurt am Main 1976, tr. it. di M. Bertaggia, *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, Marietti, Genova 1986, p. 45.

<sup>21</sup> Ivi, p. 43. La cautela di Scholem è dovuta al fatto che il “discorso intorno alla creazione dal nulla [...] è tardo. Come dottrina, esso non è rintracciabile nelle fonti classiche delle religioni monoteistiche rivelate [...] prendendo anche noi le mosse dalla recezione così generale di queste formule, ci si deve chiedere: che cosa intendono con ciò propriamente le religioni monoteistiche ebraismo, cristianesimo e islamismo? In ciascuna di esse, la dottrina della creazione dal nulla si afferma in un momento successivo rispetto a quello occupato dalla recezione della dottrina fondamentale della teologia ufficiale [...]. Ora, però: che le fonti bibliche parlino di una ‘creazione dal nulla’ non è affatto scontato. Non c'è luogo, né nella Bibbia ebraica né nella versione greca del Nuovo Testamento, in cui si usi questa espressione” (ivi, pp. 45, 49).

<sup>22</sup> Jonas, *op. cit.*, p. 74.

<sup>23</sup> Ivi, p. 82.

<sup>24</sup> Ivi, p. 85, corsivo mio.

<sup>25</sup> E. Levinas, *De l'évasion* (1935), Fata Morgana, Montpellier 1982, tr. it. di D. Ceccon, *Dell'evasione*, Cronopio, Napoli 2008, cfr. cap. VIII.

<sup>26</sup> A tale riguardo ha perfettamente ragione Gaviria Alvarez – il primo studioso ad aver sottolineato l'importanza dell'idea di creazione in Levinas – quando dice: “Osiamo affermare che bisogna passare attraverso l'analisi di questa idea per comprendere ciò che la filosofia di Levinas vuole dire. Cogliere l'opera di Levinas al livello dell'esame dell'idea di creazione è coglierla al suo livello più profondo, laddove essa persegue un'autentica archeologia del senso” (O. Gaviria Alvarez, *L'idée de création chez Levinas. Une archéologie du sens*, in “Revue Philosophique de Louvain”, 72, 15, 1974, pp. 509-538, citazione p. 511).

<sup>27</sup> TI, pp. 105-106, corsivi miei.

<sup>28</sup> Ivi, pp. 57-58.

<sup>29</sup> DL, pp. 30-32.

<sup>30</sup> ADV, pp. 217-218.

<sup>31</sup> Ivi, p. 229.

<sup>32</sup> DL, p. 129.

<sup>33</sup> Ivi, p. 182.

<sup>34</sup> Ivi, pp. 48-49.

<sup>35</sup> ADV, p. 228.

<sup>36</sup> QLT, pp. 84-85.

<sup>37</sup> Ivi, p. 94.

<sup>38</sup> Ivi, p. 46.

<sup>39</sup> “Non che la mancanza di pienezza, la non-adequazione a sé valgano più della coincidenza. Se non si trattasse che del sé nella sua sostanzialità, l'uguaglianza varrebbe più della mancanza. Non è l'ideale romantico dell'insoddisfazione che si tratta di far preferire al pieno possesso del sé” (ADV, p. 234).

<sup>40</sup> NP, p. 23.

<sup>41</sup> ADV, p. 229, corsivo mio.

<sup>42</sup> *Ibidem* (ed. orig. p. 175).

<sup>43</sup> S. Tarter, “*Golah*”. *Il nomos della responsabilità*, in “Rivista internazionale di filosofia del diritto”, LXIX, 1992, pp. 92-111, citazione pp. 96-97.

<sup>44</sup> ADV, pp. 217-218.

<sup>45</sup> Ivi, pp. 229-230, corsivi miei.

<sup>46</sup> DL, p. 179.

<sup>47</sup> Ivi, p. 182, corsivo mio.

<sup>48</sup> Ivi, p. 224, corsivo mio.

<sup>49</sup> ADV, pp. 62-63, corsivo mio.

<sup>50</sup> Ivi, p. 174, corsivo mio.

<sup>51</sup> AE, pp. 186-188 (il quinto capitolo occupa le pp. 165-213 dell'edizione italiana). Analogamente in DMT si afferma: “Vi è qui [nell'intrigo etico] un capovolgimento dell'eteronomia in autonomia, ed è questo il modo in cui l'Infinito accade. È ispirazione: aver ricevuto da non so dove ciò di cui io sono l'autore” (p. 271).

<sup>52</sup> “Il profetismo è in effetti il modo fondamentale della rivelazione – a condizione però di intendere il profetismo in un senso molto più ampio di quello che comportano il dono, il talento o la vocazione particolari di coloro che vengono chiamati profeti. Io penso il profetismo come un momento della stessa condizione umana [...]. C'è un testo del profeta Amos che dice: ‘Dio ha parlato, chi non profetizzerebbe?’ (3,8), dove la profezia sembra posta come il fatto fondamentale dell'umanità dell'uomo” (EI, pp. 123-124).

<sup>53</sup> TI, pp. 37-38, corsivo mio.

Parte seconda  
Il logos filosofico

## Una ragione da adulti

La critica o la filosofia è l'essenza del sapere. Ma il carattere proprio del sapere non consiste nella sua possibilità di dirigersi verso un oggetto, movimento che lo apparenta agli altri atti. Il suo privilegio consiste nel potersi mettere in questione, nel penetrare al di qua della propria condizione [...]. Il sapere la cui essenza è critica non può ridursi alla conoscenza oggettiva. Esso porta verso Altri.

EMMANUEL LEVINAS, *Totalité et Infini*<sup>1</sup>

Riprendo e completo un brano già citato a proposito del rapporto monoteismo-ateismo:

Il monoteismo segna una rottura con una certa concezione del sacro. Non unifica né gerarchizza tali dèi numinosi e numerosi: li nega. Rispetto al divino che essi incarnano, è ateismo. Qui il giudaismo si sente estremamente prossimo all'Occidente, vale a dire alla filosofia [...]. L'affermazione rigorosa dell'indipendenza umana, della sua presenza intelligente ad una realtà intelligibile, la distruzione del concetto numinoso di sacro, comportano il rischio dell'ateismo. Un rischio che deve essere corso. Soltanto attraverso esso l'uomo s'innalza alla nozione spirituale di Trascendente [...]. Il monoteismo oltrepassa e ingloba l'ateismo, ma è impossibile a chi non abbia raggiunto l'età del dubbio, della solitudine e della rivolta. La via difficile del monoteismo raggiunge così la strada dell'Occidente. Ci si può in effetti domandare se la filosofia non sia, in ultima analisi, il porsi di un'umanità che accetta il rischio dell'ateismo – riscatto della sua maggiore età – che pure bisogna correre ma superare.<sup>2</sup>

Su questi concetti Levinas ritorna continuamente. Parlando del monoteismo egli spesso rinvia all'Occidente e alla filosofia mettendo così in rapporto il giudaismo in quanto “religione da adulti”<sup>3</sup> con la filosofia intesa come “ragione da adulti”. Si tratta di difendere a ogni costo la possibilità, da parte dell'uomo, di una “presenza intelligente” di fronte a una “realtà intelligibile”, presenza che tuttavia potrà essere pienamente intelligente solo nella misura in cui, attraverso il dubbio e la riflessione, saprà argomentare e di conseguenza rendere ragione agli altri. Da questo punto di vista, e per il momento, Levinas aderisce alla più tradizionale idea di filosofia: contro ogni tentazione fusionale e ogni cedimento a facili entusiasmi del sentimentale, ma anche contro ogni intuizionismo di tipo mistico, il filosofare, ad avviso del pensatore francese, comporta la capacità di riflettere con lucidità, serietà, indipendenza di giudizio, sviluppando in particolare la dimensione critica,

soprattutto verso i propri presupposti e preconcetti, e dando vita a un libero, pacifico e pubblico scambio comunicativo con gli altri: *il teoretico* – questo la tradizione filosofica lo ha sempre riconosciuto – è infatti per sua natura un gesto *etico-politico*. Per Levinas, dunque, filosofare significa argomentare e criticare: in filosofia l’“avere ragione”, il tentare di avere ragione, coincide necessariamente con il “rendere ragione”; in filosofia il sapere in quanto presa e possesso (com-prendere) si identifica con il sapere in quanto esercizio critico del dover rendere.

Tale concezione si ricollega in Levinas a una più ampia riflessione sulla natura del linguaggio, come se la filosofia stessa fosse in un certo senso l’espressione più matura di un’essenza che in verità riguarda la parola in quanto tale. Parlare – e la filosofia non è mai solo un modo di pensare ma è anche un modo di parlare: pensare è sempre parlare – è a un tempo un parlare-di e un parlare-a; in fondo è un altro modo di ripetere ciò che si è già sottolineato a proposito della parola originaria in quanto comandamento e non narrazione:

Parlare è – nello stesso tempo – conoscere l’altro e farsi conoscere da lui. L’altro non è solo conosciuto, ma *salutato*. Non è solo nominato, ma anche invocato. Per dirlo grammaticalmente, l’altro non appare al nominativo ma al vocativo [...]. Parlare e ascoltare sono tutt’uno, non si succedono. Parlare istituisce dunque il rapporto morale d’uguaglianza e, di conseguenza, riconosce la giustizia. Anche quando si parla a uno schiavo, si parla a un eguale. Ciò che si dice, il contenuto comunicato, è possibile solo in virtù di questo rapporto faccia a faccia in cui l’altro è interlocutore prima ancora di essere conosciuto.<sup>4</sup>

Non a caso, nel corso della sua riflessione, il filosofo francese è più volte ritornato su questo tema. Si è trattato infatti da una parte di prendere le distanze da un’interpretazione esclusivamente logico-semantica dell’atto comunicativo (riduzione dell’enunciazione all’enunciato), ma dall’altra parte, e forse soprattutto, si è anche trattato di opporsi a un certo heideggerismo all’interno del quale il linguaggio ha finito per assumere una configurazione astratta del tutto sganciata dalla figura del soggetto (elogio di una parola senza parlanti, esaltazione di una comunicazione senza interlocutori):

[...] la parola, nella sua essenza originale, è un impegno preso presso un terzo per il nostro prossimo: atto per eccellenza, istituzione della società. La funzione originale della parola non sta nel designare un oggetto allo scopo di comunicare con altri, in un gioco di nessuna importanza, ma nell’assumere per qualcuno una responsabilità presso qualcuno. Parlare vuol dire impegnare gli interessi degli uomini. Essenza del linguaggio sarebbe la responsabilità.<sup>5</sup>

Non è possibile in questa sede approfondire la concezione levinassiana della parola e del linguaggio; tuttavia non si può fare a meno di ricordare l’importante riflessione svolta dal filosofo a proposito del rapporto parola-



insegnamento<sup>6</sup> e soprattutto la sua fondamentale elaborazione della distinzione dire/detto.<sup>7</sup>

Prima di entrare nel merito della lettura levinassiana della parola filosofica, segnalo due ultimi passaggi che illuminano con particolare chiarezza il nesso che lega, ad avviso del filosofo francese, il logos biblico a quello filosofico:

I testi dei grandi filosofi, con il posto che nella loro lettura occupa l'interpretazione, mi sembrarono più vicini che opposti alla Bibbia, anche se l'efficacia dei temi biblici non si rifletteva immediatamente nelle pagine filosofiche. Ma ai miei esordi, non avevo l'impressione che la filosofia fosse essenzialmente atea, e non lo penso neppure oggi [...]. Io non ho mai avuto l'intenzione esplicita di "accordare" o di "conciliare" le due tradizioni. Se si sono trovate d'accordo, è perché ogni pensiero filosofico si fonda su esperienze pre-filosofiche e, per me, la lettura della Bibbia è appartenuta a queste esperienze fondanti. Essa perciò ha giocato un ruolo essenziale nel mio *modo di pensare filosofico*, cioè di pensare rivolgendosi a tutti gli uomini [...]. Ai miei occhi, la tradizione filosofica occidentale non perdeva mai il suo diritto all'ultima parola. In effetti, *tutto deve essere espresso nella sua lingua*; ma forse essa non è il luogo del primo senso degli esseri, il luogo dove comincia il senso<sup>8</sup>;

Non si deve tradurre la Bibbia che in greco; ma fosse pure solo in greco bisogna tradurla! [...] Dico ancora, e in altri termini – ed è qui che, per me, risiede la bellezza della Grecia che deve abitare nelle tende di Sem –: lingua della decifrazione. Essa demistifica. Demitizza. Spoetizza anche. Il greco è la prosa, la prosa del commento, dell'esegesi, dell'ermeneutica. Interpretazione ermeneutica che, spesso, utilizza metafore, ma anche lingua che "demetaforizza" le metafore, che le concettualizza, anche a prezzo di ricominciare daccapo. Bisognerà, di sicuro, demetaforizzare le metafore stesse attraverso cui si giunge a demetaforizzare le metafore, e torcere il collo all'eloquenza. Si deve aver pazienza. Ma allora è questa scuola del paziente parlare che rappresenta anche il pregio della nostra eredità greca.<sup>9</sup>

## *Husserl, Heidegger, Bergson*

Bisogna risalire dal mondo alla vita già tradita dal sapere il quale si compiace nel suo tema, si immerge nel suo oggetto al punto di perdervi la propria anima e il proprio nome, di divenirvi muto e anonimo. Attraverso un movimento contro-natura – poiché contro il mondo – bisogna risalire a un psichismo diverso da quello del sapere del mondo. È questa la rivoluzione della Riduzione fenomenologica – rivoluzione permanente.

EMMANUEL LEVINAS, *Entre nous*<sup>10</sup>

Levinas si è sempre definito un fenomenologo. Proviamo ad accostare a tale riguardo il suo primo lavoro, la *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1929), alla sua opera più matura, al suo vero capolavoro, ad *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974); nelle prime pagine del testo del '29 si legge:

*Vorremmo studiare ed esporre la filosofia di Husserl come si studia e si espone una filosofia*

*vivente*. Non ci troviamo davanti ad un codice di proposizioni definitive di cui non resta che sposare le formule rigide – ma di fronte ad un pensiero che vive e si trasforma e dentro il quale bisogna gettarsi e filosofare.<sup>11</sup>

Nelle ultime pagine del testo del '74 si afferma:

Le nostre analisi rivendicano lo spirito della filosofia husserliana di cui la lettura è stata il richiamo, nella nostra epoca, della fenomenologia permanente come metodo di ogni filosofia. La nostra presentazione di nozioni non procede né attraverso la loro decomposizione logica, né attraverso la loro descrizione dialettica. Essa resta fedele all'analisi intenzionale, nella misura in cui questa significa la restituzione delle nozioni all'orizzonte del loro apparire, orizzonte misconosciuto, dimenticato o spostato nell'ostensione dell'oggetto, nella sua nozione, nello sguardo assorbito dalla sola nozione.<sup>12</sup>

Che cosa collega queste due affermazioni separate da più di quarant'anni? Si deve rispondere: innanzitutto il richiamo alla vita, al vissuto, al concreto, o alla fatticità per riprendere un termine heideggeriano; in secondo luogo la denuncia del tradimento costituito da un sapere “assorbito dalla sola nozione”. L'analisi fenomenologica, in quanto analisi intenzionale, è chiamata a “restituire” le nozioni teoriche al concreto orizzonte del loro apparire, *orizzonte vivente* che tali nozioni tendono costantemente a “tradire”, collassando su se stesse e facendosi come “assorbire” o “incantare” da se stesse: delirio del pensiero o se si preferisce sclerotizzazione del pensare nel pensato. A tale generalissima concezione dell'atteggiamento fenomenologico – atteggiamento che Levinas considera come il tratto fondamentale di “ogni” autentica filosofia, e cioè, come si è già accennato, di quel sapere che non si lascia, che non dovrebbe mai lasciarsi affascinare e assorbire dalla “sola” nozione, sapere critico capace di dire ma soprattutto di disdire, sapere che dovrebbe dunque sempre “vegliare” fino al punto di sapersi ogni volta “risvegliare” –, a questa concezione della fenomenologia il filosofo francese è sempre rimasto fedele:

La riduzione fenomenologica è precisamente il *metodo con l'aiuto del quale ritorniamo all'uomo nella sua vera concretezza* [...]. La fenomenologia non persegue altro scopo che quello di riporre il mondo degli oggetti – oggetti della percezione, della scienza, della logica – nel tessuto della nostra vita, e di comprenderli a partire da ciò. L'analisi noetico-noematica non significa altra cosa.<sup>13</sup>

Come nel caso della cifra del suo ebraismo, anche per quanto riguarda il suo rapporto con la fenomenologia Levinas non avrebbe potuto essere più chiaro ed esplicito:

Certamente Husserl è all'origine dei miei scritti. A lui debbo il concetto d'intenzionalità che anima la coscienza e soprattutto l'idea degli *orizzonti di senso che si affievoliscono quando il pensiero è assorbito nel pensato il quale ha sempre il significato dell'essere* [...]. Sono debitore prima di tutto a Husserl – ma anche ad Heidegger – dei principi di tali analisi, degli esempi e dei modelli che mi hanno insegnato come si ritrovano questi orizzonti e come bisogna cercarli. È qui per me il contributo essenziale della fenomenologia [...].<sup>14</sup>

Per il filosofo francese la fenomenologia è sempre stata una pratica di pensiero capace in qualche modo di resistere all'inevitabile assorbimento del pensiero nel pensato; la fenomenologia, attenta alla "eccedenza della vita"<sup>15</sup> e alla "trascendenza della vita",<sup>16</sup> ha da questo punto di vista rappresentato per il pensiero stesso e soprattutto per la filosofia la possibilità di una "rivoluzione permanente" della ragione che proprio in questo, in tale capacità di non risolversi nel pensato ch'essa tuttavia pensa, si dimostra "più ragionevole":

La ragione più ragionevole non è forse la veglia più sveglia, il risveglio in seno allo stato di veglia, in seno alla veglia come stato?<sup>17</sup>

L'insistenza con la quale Levinas, elogiando la "fenomenologia permanente come *metodo di ogni filosofia*", ritorna sui temi della "vita" e del "concreto" permette ora di comprendere meglio il senso stesso della critica ch'egli rivolge a Husserl e la successiva apertura, se così posso dire, a Heidegger. In estrema sintesi si può affermare che il filosofo francese accusa il padre della fenomenologia di non aver colto il senso più profondo dell'"autentica concretezza" umana, di non essersi liberato dal primato del "sapere" e di conseguenza di essere in qualche modo rimasto prigioniero all'interno del "teoretico": *Husserl, in altre parole, non sarebbe stato all'altezza della sua stessa scoperta*, e per questa ragione in lui l'epistemologo avrebbe ultimamente preso il sopravvento sul fenomenologo. La prova di un tale cedimento sarebbe data dal primato che la filosofia di Husserl accorda al "teoretico su tutti gli altri modi di accedere al reale, su tutti gli altri tipi di intenzione",<sup>18</sup> primato che sarebbe solidale con il privilegio che nella sua riflessione gioca la fenomenologia della cosa materiale e, di conseguenza, con la centralità che in essa svolge la tesi dossica: in ultima istanza, l'intuizionismo di Husserl sarebbe "profondamente intellettualistico".<sup>19</sup> Se dunque la riflessione fenomenologica "è un tentativo di comprendere la vita [...] in tutta la pienezza delle sue forme", essa in qualche misura è anche la dimostrazione che tale pienezza in verità non è mai stata colta fino in fondo:

[In Husserl], *fino alla fine*, la Riduzione resta il passaggio da una conoscenza meno perfetta a una conoscenza più perfetta, la riduzione a cui il filosofo si decide come per miracolo, è motivata esclusivamente dalle contraddizioni che sorgono nella conoscenza ingenua. *Lo psichismo dell'anima o spiritualità dello spirito resta il sapere*; la crisi dello spirito europeo è una crisi della scienza occidentale. La filosofia che parte dalla presenza dell'essere – uguaglianza dell'anima a se stessa, riconduzione del diverso al Medesimo – non dirà mai le sue rivoluzioni o i suoi risvegli in termini diversi da quelli del sapere.<sup>20</sup>

Come anticipavo, questa critica a Husserl è la stessa che spinge Levinas verso Heidegger:

Secondo me Heidegger è il più grande filosofo del secolo, forse uno dei massimi del nostro millennio, ma sono molto addolorato perché non riesco mai a dimenticare ciò che egli è stato nel 1933, anche se per breve tempo. Ciò che ammiro nella sua opera è *Sein und Zeit*. Si tratta di un culmine della fenomenologia. Le analisi sono geniali. Per quel che mi riguarda, l'ultimo Heidegger lo conosco molto meno. Quello che mi spaventa un poco è lo svolgimento di un discorso dove l'umano diventa l'articolazione di un'intelligibilità anonima e neutra, alla quale la rivelazione di Dio è subordinata. Nel *Geviert* ci sono gli dèi al plurale.<sup>21</sup>

In questo passaggio si ritrova il cuore del giudizio che il filosofo francese ha costantemente espresso nei confronti del pensiero heideggeriano; in estrema sintesi: assoluta valorizzazione di *Sein und Zeit*: in quest'opera l'analisi e la comprensione del concreto umano sono spinte all'estremo, sono geniali, e proprio per questo costituiscono un "culmine della fenomenologia"; al tempo stesso, presa di distanza dal secondo Heidegger, all'interno del quale la problematica relativa al *Dasein*, all'uomo, viene subordinata a quella relativa al *Sein*, dove si fa strada con forza e sempre più nettamente l'idea di "un'intelligibilità anonima e neutra". Heidegger, in una certa misura, sarebbe dunque riuscito proprio laddove Husserl avrebbe invece fallito; egli in *Sein und Zeit* avrebbe sviluppato un'analisi esistenziale all'altezza del particolare modo d'essere dell'uomo e di conseguenza avrebbe colto con assoluto acume la *specifica concretezza* che contraddistingue la vita umana; tuttavia questa lezione – che Levinas ha sempre considerato come il contributo essenziale e indiscutibile del pensiero heideggeriano<sup>22</sup> – si sarebbe in qualche modo anche esaurita nella seconda fase della riflessione del filosofo tedesco laddove, in opposizione al concreto umano, emerge con prepotenza, è bene ripeterlo, un'intelligibilità "anonima e neutra". Approfondiamo questa interpretazione.

Un primo aspetto del "culmine" raggiunto dal pensiero heideggeriano a proposito del concreto umano, del concreto modo di esistere dell'uomo, viene individuato da Levinas nella nozione di "verbalità dell'essere":

La mia ammirazione per Heidegger è soprattutto un'ammirazione per *Sein und Zeit* [...]. Con Heidegger, si è risvegliata nella parola essere la sua "verbalità", ciò che in esso è evento, l'"accadere" dell'essere. Come se le cose e tutto ciò che è "conducessero la loro vita d'essere", "facessero un mestiere di essere". Heidegger ci ha abituati a questa sonorità verbale. Questa rieducazione del nostro orecchio è indimenticabile [...]. Nelle analisi dell'angoscia, della cura dell'essere-per-la-morte di *Sein und Zeit* assistiamo ad un esercizio supremo della fenomenologia. E questo esercizio è estremamente brillante e convincente. Esso intende descrivere l'essere o l'esistere dell'uomo – non la sua natura.<sup>23</sup>

Identico giudizio si ritrova in *Dieu, la Mort et le Temps*:

La cosa più straordinaria introdotta da Heidegger è una nuova *sonorità* del verbo essere: precisamente, è la sua *sonorità verbale*. Essere: non ciò che è, ma il verbo, l'“atto” di essere [...]. Questa idea costituisce il contributo indimenticabile dell'opera di Heidegger.<sup>24</sup>

Vi è tuttavia, ad avviso del filosofo francese, una seconda e più importante conferma del “culmine” raggiunto dalla fenomenologia sviluppata da Heidegger in *Sein und Zeit*. In una pagina di *De Dieu qui vient à l'idée* Levinas rende ancora una volta omaggio a Heidegger<sup>25</sup>; l'oggetto di tale elogio è in particolare il paragrafo 9 di *Sein und Zeit*, laddove il filosofo tedesco inizia a esporre il compito dell'analitica esistenziale nel suo momento preparatorio. Come è noto, tale elemento preparatorio consiste nell'illustrare i *due caratteri essenziali* del *Dasein*, il cui modo d'essere sarà poi analizzato più dettagliatamente nelle pagine successive; i due caratteri in oggetto sono individuati da Heidegger a) nel primato *dell'existencia sull'essentia* e b) nell'esser-sempre-mio (*Jemeinigkeit*); scrive Levinas:

Al § 9 di *Sein und Zeit* il *Dasein* è posto nella sua *Jemeinigkeit*. Che significa questa *Jemeinigkeit*? *Dasein* significa che il *Dasein* ha da essere. Ma questa “obbligazione” ad essere, questa maniera d'essere [ritorna il tema della sonorità o verbalità dell'essere, S.P.] è un'esposizione ad essere talmente diretta che diviene mia! È l'enfasi di questa rettitudine che si esprime attraverso una nozione di proprietà prima che è la *Jemeinigkeit* [...]. Heidegger dice qualche riga più avanti: è perché il *Dasein* è *Jemeinigkeit* che è un *Ich*. Egli non dice assolutamente che il *Dasein* è *Jemeinigkeit* perché è un *Ich*; al contrario egli va verso l'*Ich* a partire dalla *Jemeinigkeit*, verso di me a partire dal “superlativo” o dall'enfasi di questo assoggettamento, di questo essere-consegnato-all'essere, di questa *Ausgeliefertheit*. Il *Dasein* è talmente consegnato all'essere che l'essere è suo. È a partire dalla mia impossibilità di rifiutarmi a questa avventura che questa avventura è mia propria, è *eigen*, che il *Sein* è *Ereignis*. E tutto ciò che sarà detto di questo *Ereignis* in *Zeit und Sein* è già indicato al § 9 di *Sein und Zeit*. L'essere è ciò che diviene mio-proprio ed è per questo che occorre un uomo all'essere. È attraverso l'uomo che l'essere è “propriamente”. Sono queste le cose più profonde di Heidegger.<sup>26</sup>

Queste “cose più profonde di Heidegger” sono anche le più profonde all'interno del rapporto tra Levinas e il filosofo tedesco. Esse infatti ci permettono di comprendere adeguatamente il senso della critica che il filosofo francese ha sempre rivolto alla seconda fase del pensiero heideggeriano. La crescente attenzione di Heidegger per la questione dell'Essere avrebbe infatti comportato inizialmente un disinteresse ma infine l'oscuramento stesso della questione dell'*eigen*, del proprio, della maniera d'essere in quanto esser-sempre-mio, avrebbe comportato la neutralizzazione di quella modalità d'essere, la *Jemeinigkeit*, la cui originarietà è invece, ad avviso di Levinas, irriducibile. All'interno della questione del *Sein* il *Dasein* occupa certamente un posto privilegiato ed essenziale ma solo nella misura in cui esso contribuisce alla comprensione del *Sein* stesso: quest'ultimo ha

bisogno dell'uomo in quanto *Da* della sua manifestazione. Sua, non dell'uomo ma dell'essere. Di conseguenza, nel passaggio dalla prima alla seconda fase della riflessione heideggeriana si produrrebbe un dissolvimento della tematica relativa all'esclusivo modo d'essere dell'uomo dovuto non tanto a una generica assenza della problematica esistenziale, quanto piuttosto allo smarrimento di quel carattere di esser-sempre-mio, di *eigen*, che proprio il filosofo tedesco ha così acutamente individuato. Se dunque sono queste – questo movimento dalla *Jemeinigkeit* all'*Ich*, questa possibilità di pensare l'*Ich* a partire dalla *Jemeinigkeit* e di pensare l'essere dell'esserci come sempre-mio – le cose più profonde di Heidegger, allora bisogna riconoscere, sostiene Levinas, che a questa profondità o a questa altezza il pensiero heideggeriano non ha saputo mantenersi. Qualcosa è andato perduto, l'attenzione del filosofo tedesco si è rivolta altrove; certamente egli ha posto il problema del modo di essere dell'uomo proprio per sfuggire alla riduzione soggettivistica dell'umanesimo metafisico, ma in tale fuga ha finito per consegnarsi totalmente all'Essere trascurando così quel *modo* (d'essere) che pure aveva tanto acutamente individuato e nominato.

Comportandosi in questo modo, Heidegger ha tradito, ad avviso di Levinas, lo spirito della fenomenologia di Husserl. Tale tradimento, lo ripeto, non riguarda ingenuamente il venir meno dell'interesse per il problema dell'uomo, ma è un effetto della caduta nella neutralità ontologica a partire dalla riduzione del valore filosofico del proprio. Su questo si dovrà certamente ritornare, ma fin da ora, proprio facendo riferimento a questo elogio/critica rivolto a Heidegger, si può anticipare che per Levinas il primato dell'*existentia* sull'*essentia* trova il proprio compimento esattamente nella *Jemeinigkeit*, nella possibilità dell'esser-sempre-mio: nel *Dasein* l'esposizione a essere è talmente diretta da diventare mia, consegna superlativa fino all'*enfasi dell'unicità*. Al di fuori dell'esser-sempre-mio l'esistenza non si distinguerebbe sostanzialmente dall'essenza e come tale essa sarebbe pensabile solo secondo la forma dell'anonimicità del "c'è"; ma nel *Dasein*, come *Dasein*, l'essere non solo è, ma è propriamente, vale a dire accade secondo la modalità dell'*eigen*. Se dunque, sostiene il filosofo francese, è necessario riconoscere il primato dell'esistenza sull'essenza, allora è anche necessario portare a compimento tale primato, è necessario portarlo alla sua estrema possibilità, vale a dire situarlo precisamente in quel *Da* del *Sein* all'interno del quale l'esistenza si afferma e rivela, "nella sua

vera concretezza”, secondo la modalità dell’esser-sempre-proprio. Con un’espressione a mio avviso decisiva per comprendere non solo il senso di questa interpretazione di Heidegger, ma anche la cifra dello stesso pensiero levinassiano, il filosofo francese arriva così ad affermare:

L’ipseità è come l’enfasi del “Da”.<sup>27</sup>

Dopo Husserl e Heidegger, come esponenti di spicco del logos filosofico praticato da Levinas, non si può fare a meno di ricordare almeno Bergson. Anche in questo caso, come per Heidegger ma soprattutto in riferimento a Heidegger, il filosofo francese ha sempre confermato lo stesso giudizio:

Oggi si cita poco Bergson. Si è dimenticato l’evento filosofico maggiore che egli fu per l’università francese e che egli resta per la filosofia mondiale e il merito che gli spetta nella costituzione della problematica della modernità. La tematizzazione ontologica fatta da Heidegger dell’essere nella sua distinzione dall’essente, la ricerca dell’essere nella sua significazione verbale, non agisce forse già nella nozione bergsoniana di durata, irriducibile alla sostanzialità dell’essere o alla sostantività dell’essente? Si può continuare a presentare Bergson secondo l’alternativa che suggerisce la formula banale in cui la filosofia del divenire è opposta alla filosofia dell’essere? D’altra parte, non si trova forse, nelle ultime opere di Bergson, la critica del razionalismo tecnico, così importante nell’opera di Heidegger? [...] Mi sento vicino a certi temi bergsoniani: alla durata, dove lo spirituale non si riduce più a un evento di puro “sapere”, dove sarebbe la trascendenza della relazione con qualcuno, con un altro: amore, amicizia, simpatia. Prossimità irriducibile alle categorie spaziali o a dei modi di oggettivazione e di tematizzazione. Nel rifiuto di cercare il senso della realtà secondo la persistenza dei solidi, nella risalita bergsoniana al *divenire* delle cose ci sarebbe come l’enunciato dell’*essere-verbo*, dell’*essere-evento*. Bergson è all’origine di tutta una trama di nozioni filosofiche contemporanee; io debbo senza dubbio a lui le mie modeste iniziative speculative. Si deve molto all’impronta lasciata dal bergsonismo nell’insegnamento e nelle letture degli anni venti.<sup>28</sup>

Prima di concludere questa parte iniziale del ragionamento intorno al logos filosofico in e secondo Levinas, è necessario sottolineare almeno altri due aspetti. Innanzitutto bisogna riconoscere il *ruolo fondamentale* che la letteratura gioca all’interno dell’opera del pensatore francese; si tratta di una sorta di *terza radice* che, intrecciandosi con la radice biblica e con quella filosofica, e identificandosi a volte con l’una e a volte con l’altra, alimenta costantemente e profondamente la riflessione del filosofo. Malka nel suo saggio sulla vita di Levinas ricorda:

Ciò che lo spinse verso la filosofia lo confidò a Poirié: “Penso che all’inizio furono le mie letture russe. Precisamente Puškin, Lermontov e Dostoevskij, soprattutto Dostoevskij. Il romanzo russo, il romanzo di Dostoevskij e Tolstoj, mi sembrava decisamente orientato verso le questioni fondamentali. Opere attraversate dall’inquietudine, dall’essenziale, inquietudine religiosa ma leggibile come ricerca del senso della vita”. La risposta alla domanda di Poirié lascia intendere un passaggio dalla letteratura alla filosofia, il suo arrivare all’una attraverso l’altra. Egli lo dichiarerà esplicitamente a Myriam Anissimov: “Ha letto i romanzi russi?”, gli domanda; Levinas risponde: “Il romanzo russo è stato la mia preparazione alla filosofia”.<sup>29</sup>

In un’altra occasione Levinas ha addirittura affermato:

Mi permetterete di tornare ancora una volta a Shakespeare, di cui ho abusato nel corso di queste

conferenze. Ma a me sembra talvolta che tutta la filosofia non sia stata altro che una meditazione di Shakespeare.<sup>30</sup>

Ma di che cosa si tratta in verità? Credo che qui sia in gioco quella stessa attenzione al “concreto”, alla “vita”, più precisamente *all’umano in quanto luogo del manifestarsi dell’“eccedenza della vita”, della “trascendenza della vita”*, che ha spinto Levinas a riconoscere nella fenomenologia il “metodo con l’aiuto del quale ritorniamo all’uomo nella sua vera concretezza”; di questa “vera concretezza” la letteratura sarebbe una delle massime testimonianze:

Poco fa, descrivendo – di sfuggita – l’umano come un buco che si produce nell’essere e *mette in questione* la superba indipendenza degli esseri nella loro identità che essa assoggetta all’*altro*, io non ho invocato le profondità “insondabili” dell’“interiorità”. Ho parlato della Scrittura e del Libro [...]. Ciò che si dice scritto nelle anime è innanzi tutto scritto nei libri [...] la loro letteratura [...] opera una frattura nell’essere e si rifà così poco a non so quale voce intima o all’astrazione normativa di “valori”, quanto lo stesso mondo in cui siamo si riduce all’oggettività dei suoi oggetti. Io penso che attraverso ogni letteratura parli – o balbetti, o si dia un contegno o lotti con la sua caricatura – il volto umano [...] credo all’eminenza del volto umano espresso nelle lettere greche e nelle nostre che ad esse debbono tutto [...]. C’è partecipazione alla Sacra Scrittura nelle letterature nazionali, in Omero e Platone, in Racine e Victor Hugo, come pure in Puškin, Dostoevskij o Goethe, come, beninteso, in Tolstoj o Agnon.<sup>31</sup>

In secondo luogo bisogna anche ricordare che Levinas, al di là di Husserl, Heidegger e Bergson, ha riconosciuto anche in altri filosofi questa capacità, magari momentanea e parziale, di pensare senza lasciarsi incantare e senza farsi assorbire dal pensato, di continuare a vegliare e sapersi comunque anche risvegliare, soprattutto di pensare rifiutando “di cercare il senso della realtà secondo la persistenza dei solidi”; conviene per concludere questa prima parte della trattazione leggere il seguente elenco:

Che questa messa in questione del Medesimo da parte dell’Altro, e ciò che noi abbiamo chiamato risveglio o vita, sia al di fuori del sapere, il fatto della filosofia, non è testimoniato soltanto da certe articolazioni del pensiero husserliano che abbiamo appena mostrato, ma appare ai vertici delle filosofie: è l’al di là dell’essere in Platone; è l’ingresso attraverso la porta dell’intelletto agente in Aristotele; è l’idea di Dio in noi che oltrepassa la nostra capacità finita [Descartes]; è l’esaltazione della ragione teorica in ragione pratica in Kant; è la ricerca del riconoscimento da parte dell’altro in Hegel stesso; è il rinnovamento della durata in Bergson; è il disincanto (*dégrisement*) della ragione lucida in Heidegger [...].<sup>32</sup>

A questo elenco di filosofi che in qualche modo, ad avviso di Levinas, hanno saputo rendere testimonianza alla “trascendenza o risveglio che è la vita stessa dell’umano”,<sup>33</sup> bisogna aggiungere, soprattutto se si tiene conto dell’insistenza levinassiana sulla dimensione etica, almeno Marx; anche in questo caso l’interpretazione del filosofo francese è rimasta costante:

[...] nel marxismo non c’è solo conquista: c’è il riconoscimento dell’altro. Certo, consiste nel dire: l’altro, noi possiamo salvarlo se reclama ciò che gli è dovuto per se stesso. Il marxismo invita l’umanità a reclamare ciò che è mio dovere dare all’altro [...] in linea di principio coloro che



professano il marxismo sperano di rendere inutile il potere politico. È questa l'idea di alcune delle frasi più sublimi, quando Lenin, per esempio, diceva che sarebbe venuto il giorno in cui la cuoca avrebbe potuto dirigere lo Stato. Ciò non significa affatto che ella dirigerà lo Stato, ma che il problema politico non si porrà più nei termini attuali. In questo c'è un messianismo<sup>34</sup>;

e ancora:

La grande forza della filosofia marxista che parte dall'uomo economico risiede nel suo potere di evitare radicalmente l'ipocrisia della predica. Collocandosi nella sincerità dell'intenzione, nella buona volontà della fame e della sete, propone un ideale di lotta e di sacrificio e invita a una cultura che non sono altro che il prolungamento di queste stesse intenzioni. Ciò che può affascinare nella filosofia marxista non è tanto il suo preteso materialismo, quanto piuttosto l'essenziale sincerità che queste proposte e questi inviti riescono a conservare. Essa è al riparo da quel sospetto, sempre possibile, che proietta la sua ombra su ogni idealismo che non affondi le proprie radici nella semplicità e nell'univocità dell'intenzione.<sup>35</sup>

### *La tentazione della tentazione*

Ciò che tenta è proprio questa purezza in seno all'universale compromissione, o questa compromissione che ci lascia puri. O se preferite, la tentazione della tentazione è la tentazione del sapere.

EMMANUEL LEVINAS, *Quatre lectures talmudiques*<sup>36</sup>

Per Levinas “la critica o la filosofia è l'essenza del sapere”. Tale critica, che costituisce il privilegio stesso del logos filosofico, “consiste nel potersi mettere in questione”, nel risalire al di qua dei propri presupposti e dei propri preconcetti. La filosofia, di cui la fenomenologia rappresenta il metodo per eccellenza, la “rivoluzione permanente”, è da questo punto di vista la ragione “più ragionevole”: più ragionevole proprio perché capace di dire e di ridire, persino di dire e poi disdire,<sup>37</sup> ragione più sveglia, “il risveglio in seno allo stato di veglia, in seno alla veglia come stato”. Inoltre “il modo di pensare filosofico [coincide con il] pensare rivolgendosi a tutti gli uomini”; qui il pensare tradisce la sua natura etico-politica: la filosofia è il luogo all'interno del quale l'“avere ragione” è inseparabile dalla volontà e dalla capacità di “rendere ragione”, volontà e capacità in cui si manifesta con chiarezza come “Essenza del linguaggio sarebbe la responsabilità”.

Tuttavia, sostiene il pensatore francese, a questa altezza, all'altezza di questa verità, la filosofia non riesce quasi mai a mantenersi. Il sapere filosofico, infatti, dimenticandosi della sua stessa natura critica, tende il più delle volte a ridurre il pensiero al pensato, elaborando di conseguenza un sistema di enunciati che oscura la scena dell'enunciazione di cui gli enunciati

stessi sono sempre dei momenti. La filosofia, che per il pensiero dovrebbe essere il luogo deputato del disincanto, finisce così per ubriacarsi di se stessa: risolvendo il pensare nel pensato, incantandosi di fronte al pensato, essa smarrisce la strada e non riesce più a ritornare “all’uomo nella sua vera concretezza”.

Questa critica, che come si è visto Levinas rivolge a Husserl ma soprattutto a Heidegger, il quale, dopo aver descritto in modo “estremamente brillante e convincente” “l’essere o l’esistere dell’uomo – non la sua natura”, ha finito per concepire il *Dasein* come una mera “articolazione di un’intelligibilità anonima e neutra”, il *Sein*, questa critica non è l’unica ma soprattutto non è la più importante che il filosofo francese rivolge al logos filosofico. In effetti è in *Quatre lectures talmudiques*, in particolare nelle pagine della seconda lezione raccolte sotto il titolo “La tentazione della tentazione”,<sup>38</sup> che il giudizio di Levinas sulla filosofia si fa severo e tagliente. Sono pagine a mio avviso decisive per comprendere il senso stesso della riflessione levinassiana, pagine che meritano la massima attenzione.

Il male che completa il tutto minaccia bensì di tutto demolire, ma l’io tentato ne è sempre fuori. Può ascoltare il canto delle sirene, senza compromettere il ritorno alla sua isola. Può sfiorare, può conoscere il male, senza soccombere, provarlo senza provarlo, farne esperienza senza viverlo, arrischiarsi in tutta sicurezza [...] starsene al di là del bene e del male, questo è sapere. Di tutto s’ha da far la prova di persona, ma una prova che non sia ancora una prova, prima d’impegnarsi nel mondo. Perché la semplice prova vorrebbe già dire impegnarsi, scegliere, vivere, limitarsi. Sapere vuol dire provare senza provare, prima di vivere. Prima di fare, vogliamo sapere.<sup>39</sup>

Levinas chiama “tentazione della tentazione” precisamente questa volontà di “provare senza provare”, volontà che a suo avviso definisce l’essenza stessa del “sapere”:

La tentazione della tentazione, dunque, è la tentazione del sapere. Una volta che sia incominciata, l’iterazione non si ferma più. È infinita: la tentazione della tentazione è anche la tentazione della tentazione della tentazione, ecc. La tentazione della tentazione è la filosofia [...]. Comunque sia, la filosofia si può definire come la subordinazione di qualsiasi atto al sapere che se ne può avere [...]. La priorità del sapere è la tentazione della tentazione [...] [che è] la vita stessa dell’occidentale che diventa filosofia [...]. Qualunque atto, che non sia preceduto dal sapere, è trattato in termini peggiorativi, è ingenuo. Soltanto la filosofia toglie l’ingenuità e, a questo punto, nient’altro sembra sostituirsi alla filosofia.<sup>40</sup>

Ma di quale tentazione si sta parlando? Levinas ha già risposto: si tratta della tentazione della purezza, dell’illusione, per il soggetto, di “mantenere le distanze”<sup>41</sup> e di osservare la realtà che intende comprendere dall’esterno, senza concretamente comprometersi con essa, si tratta di “provare” questa realtà “senza provarla”, collocandosi così in un punto archimedeo astratto, “al di là del bene e del male”. È a partire da questa analisi che il filosofo

francese arriva a definire il soggetto della filosofia, definizione, questa, che tuttavia riguarda in verità l'idea stessa di soggetto in quanto "io":

La tentazione della tentazione è la filosofia [...]. *Essa parte da un io che, nell'impegno, s'assicura un disimpegno permanente. Forse l'io non è nient'altro che questo.* Un io semplicemente impegnato è ingenuo. È una situazione provvisoria: è un ideale illusorio. Ma forse l'io, e questo suo separarsi dal sé impegnato per fare ritorno al sé non compromesso, non costituiscono la condizione ultima dell'uomo.<sup>42</sup>

Quest'ultimo passaggio è di fondamentale importanza; l'"io", afferma Levinas, non individua e non descrive la "condizione ultima dell'uomo", condizione che forse è meglio descritta dal "sé", da un "sé impegnato". In effetti la lettura talmudica che stiamo prendendo in esame rinvia a quanto abbiamo già sottolineato a proposito della parola originaria come comandamento e non come narrazione; si tratta, per Levinas, di affermare un'idea di soggetto che conosce la relazione in cui si trova coinvolto "solo nella misura in cui la [realizza]", o anche che intende l'ordine a cui risponde solo all'interno della sua stessa risposta; in termini più rigorosi: si tratta, come già accennavo, di affermare un'idea di soggetto in quanto psichismo/profetismo. Tale insistenza su una diversa idea di soggetto – lo ripeto: diversa dal soggetto da cui parte la filosofia, più in generale diversa da un'idea di soggettività pensata sul modello dell'"io" o dell'"ego" – è al centro di queste pagine che il filosofo francese dedica all'interpretazione del versetto biblico "faremo e udremo" (Es 24,7):

Com'è risaputo, la tradizione ebraica s'è compiaciuta di quest'inversione dell'ordine normale, in cui l'intendere precede sempre il fare. La tradizione non finirà mai di sfruttare tutto il partito che si può trarre da quest'errore di logica e tutto il merito che sta nell'agire prima di aver inteso [...]. [Tuttavia] il problema non è quello di trasformare l'atto in un modo della comprensione, ma di *preconizzare un modo di sapere che riveli una struttura profonda della soggettività* [...]. Facciamo semplicemente notare che *l'ordine invertito s'opponne a quello in cui s'effettua la tentazione della tentazione.*<sup>43</sup>

Dunque, al di là di ogni ingenua esaltazione dell'agire, di ogni facile retorica sul primato del pratico sul teorico, del concreto sull'astratto, si tratta piuttosto ancora una volta del soggetto, per l'esattezza della questione relativa all'individuazione di una "struttura profonda del soggetto" diversa da quella che, per l'appunto, definisce l'"io" della filosofia. È per questa ragione che la lettura talmudica che stiamo esaminando (1968) deve essere letta in stretto rapporto con quel quinto capitolo di *Autrement qu'être* (1974) che, come ho già sottolineato,<sup>44</sup> rappresenta il vertice stesso della riflessione levinassiana.

Quale è in ultima istanza la critica che Levinas rivolge in generale al

logos filosofico e più precisamente all'idea di soggetto sul quale questo logos si fonda? Innanzitutto si tratta di denunciare come un'illusione e come un inganno la possibilità per il soggetto di “mantenersi a distanza”, di “chiamarsi fuori”, di avere uno sguardo “panoramico”, “distaccato e puro”, nei confronti di quel vivere ch'egli dichiara di voler comprendere: “provare senza provare”, “starsene al di là del bene e del male”, credere in un “disimpegno permanente”, tutto questo, per Levinas, è semplicemente una trappola nella quale il soggetto cade quando si illude di poter “vivere pericolosamente, ma in sicurezza, nel mondo della verità”:

Così intesa, la tentazione della tentazione, come s'è detto, è la filosofia medesima, Nobile tentazione, quasi appena una tentazione e molto di più coraggio. Coraggio nella sicurezza, solido caposaldo della nostra vecchia Europa.<sup>45</sup>

Contro una simile astrazione, contro questa tendenza, che è in realtà una tentazione, a voler comprendere il vivere prima di vivere, il filosofo francese ribadisce che il soggetto è “soggetto” o “sé”, *piuttosto che essere “io” o “ego”*, proprio perché è fin dal principio coinvolto nella scena stessa di quel vivere ch'egli è chiamato a comprendere: *il soggetto è soggetto alla vita e non di fronte alla vita*, e in quanto tale, all'interno di questa passività essenziale, egli non può mai “chiamarsi fuori” da quel concreto la cui stessa “concretezza” è costituita dall'originario coinvolgimento a cui essa fin dal principio costringe. La concretezza del vivere, infatti, non è nient'altro che l'impossibilità di astrarsi dalla vita che si vive.

Questa prima osservazione permette ora di comprendere meglio il senso della critica più radicale che Levinas rivolge al sapere filosofico. Questo sapere è inevitabilmente un sapere “di tutti e di nessuno”, è *il sapere di un “io” astratto e anonimo che è sempre e solo un lettore-recettore e mai anche uno scriba-attore*. L'“io” non aggiunge mai nulla di proprio, non è mai qualcuno di unico, egli non “abita” ciò che conosce, poiché eventualmente *riceve* una verità senza tuttavia mai *accoglierla*: verità disvelata ma mai testimoniata. Se dunque “sapere vuol dire provare senza provare, prima di vivere”, allora a questo sapere il particolare vivere del soggetto non è essenziale, qui l'unicità del vivere del “sé” è inevitabilmente qualcosa di superfluo; a questo sapere basta l'“io” o l'“ego”, il “sé”, con il suo esclusivo psichismo/profetismo, non è affatto necessario:

La verità correlativa dell'essere – in cui il soggetto, pura accoglienza riservata alla nudità dell'essere disvelato, *si cancella davanti a ciò che si manifesta e in cui lo sforzo, l'invenzione e il genio sono solo mezzi, le vie, le strade attraverso le quali l'essere si s-copre*, attraverso le quali le sue fasi si raggruppano e le sue strutture si sistemano – resta, nel pensiero sorto dai greci, il

fondamento di ogni nozione di verità. Ciò che risulta dall'impegno del soggetto nel mondo e nella storia attraverso il lavoro, la creazione culturale e l'organizzazione politica, *e in cui la soggettività del soggetto si mostra umanità, finitezza, cura del suo essere gettato davanti alla propria fine* – tutto questo non è altro che verità dell'essere disvelato.<sup>46</sup>

L'attività del soggetto, cioè il suo lavoro, il suo genio, la sua creazione culturale eccetera, in una parola l'unicità del suo operare, non sarebbe dunque propriamente sua in quanto del tutto finalizzata all'opera di manifestazione che appartiene solo all'essere che così si manifesta; dunque

in quanto altro in rapporto all'essere vero, in quanto differente dall'essere che si mostra, la soggettività non è niente. L'essere – malgrado o a causa della sua finitezza – ha un'esistenza inglobante, assorbente, rinchiudente. La veracità del soggetto non avrà altra significazione che questa sua cancellazione davanti alla presenza, che questa rappresentazione [...]. Il soggetto non sarebbe l'origine di alcuna significazione – indipendentemente dalla verità dell'essenza che il soggetto serve.<sup>47</sup>

Così inteso il logos filosofico si colloca all'estremo opposto della situazione descritta da Levinas a proposito del logos biblico della Rivelazione, laddove, come si ricorderà, “Tutto si svolge come se la molteplicità delle persone – *non sarebbe questo il senso del personale?* – fosse la condizione della pienezza della ‘verità assoluta’, come se ogni persona, con la sua unicità, assicurasse alla Rivelazione un aspetto unico della verità, e come se alcuni dei suoi lati non si sarebbero mai rivelati nel caso in cui determinate persone fossero mancate nell'umanità [...]. Poiché l'unicità di ogni ascolto porta con sé il segreto del testo, la voce della Rivelazione diventerebbe necessaria al tutto della Verità proprio perché segnata dall'inflessione assunta nell'attraversare l'orecchio di ognuno”.

Non è dunque un caso che sia proprio in questa lezione talmudica dedicata al sapere filosofico in quanto “tentazione della tentazione” che Levinas avanzi una *definizione di “coscienza” che si oppone in modo speculare all'idea cartesiana di coscienza centrata sull'“ego”*; ci troviamo così nel punto di maggiore distanza dal logos filosofico:

L'intelligibilità non comincia nella certezza di sé, nella coincidenza di sé con sé, *partendo dalla quale uno può prender tempo*, e darsi una morale provvisoria, tutto tentare e da tutto lasciarsi tentare. L'intelligibilità è una fedeltà al vero, *incorruttibile e pregiudiziale* rispetto a qualunque avventura umana [...]. *La coscienza è l'urgenza d'una destinazione che porta all'altro, non l'eterno ritorno su di sé* [...]. Movimento verso l'altro che non ritorna al punto di partenza [...]. Non abbiamo commesso l'imprudenza di affermare che la *prima parola* – quella che rende possibili tutte le altre e persino il no della negatività e il “né sì né no” della “tentazione della tentazione” – è un incondizionato sì? Incondizionato, è vero, ma non ingenuo [...]. È un sì più antico dell'ingenua spontaneità [...] *fedeltà originaria a un'alleanza irresolubile.*<sup>48</sup>

Tuttavia, prima di chiudere questa seconda parte dedicata ai rapporti di Levinas con il logos filosofico, non si può fare a meno di ricordare come

questa formidabile concezione della coscienza in quanto “urgenza d’una destinazione che porta all’altro” – concezione che si ricollega a uno dei grandi filoni del pensiero levinassiano: quello del “senza mediazione”, della “prossimità”, dell’“espressione”, della “sincerità”, della “sensibilità”, dell’“esposizione”, del “Dire”<sup>49</sup> – non sia la sola a essere presente all’interno dell’opera del pensatore francese. Accanto a essa, infatti, opera anche un’idea di coscienza in quanto luogo della mediazione e del confronto, di una comparazione imposta dalla presenza del terzo; infatti, sebbene il “faremo” preceda l’“udremo”,

il “faremo” non esclude l’“udremo”. La fedeltà preliminare non è ingenuità: tutto in essa può e deve diventare discorso e libro, e discussione.<sup>50</sup>

Ritorna con forza l’elogio che abbiamo già incontrato, quello del “modo di pensare filosofico, cioè di pensare rivolgendosi a tutti gli uomini”; a tale riguardo, in merito all’esigenza della mediazione e della comparazione che s’impone a partire dalla presenza del terzo, mi limito a ricordare alcuni passaggi tratti da *Autrement qu’être*:

Se la prossimità mi ordinasse solo ad altri nella sua solitudine, “non ci sarebbe stato problema” – in nessun senso, neanche nel più generale, del termine. La questione non sarebbe nata, né la coscienza, né la coscienza di sé. La responsabilità per l’altro è un’immediatezza anteriore alla questione: precisamente prossimità. Essa è turbata e diviene problema a partire dall’entrata del terzo. Il terzo è altro dal prossimo, ma anche un altro prossimo, ma anche un prossimo dell’Altro e non semplicemente il suo simile [...]. Il terzo introduce una contraddizione nel Dire la cui significazione dinanzi all’altro andava, fino ad allora, in un senso unico. È, di per sé, limite della responsabilità, nascita del problema: che cosa devo fare con giustizia? Problema di coscienza. È necessaria la giustizia, vale a dire la comparazione, la coesistenza, la contemporaneità, il raccoglimento, la tematizzazione, la visibilità dei volti e, attraverso ciò, l’intenzionalità e l’intelletto e nell’intenzionalità e nell’intelletto l’intelligibilità del sistema [...]. *L’ingresso del terzo è il fatto stesso della coscienza* [...]. Nella comparazione dell’incomparabile sarebbe la nascita latente della rappresentazione, del logos, della coscienza, del lavoro, della nozione neutra: essere [...]. Il Dire si fissa in Detto – precisamente si scrive, diviene libro, diritto e scienza.<sup>51</sup>

In che rapporto stanno queste due idee di coscienza all’interno della riflessione biblico-filosofica di Levinas? Forse si può pensare che la “prima coscienza”, quella dell’“urgenza d’una destinazione che porta all’altro, non l’eterno ritorno su di sé”, aiuti la “seconda coscienza”, quella che nasce dalla “comparazione, [dalla] coesistenza, [dalla] contemporaneità, [dal] raccoglimento”, a non cadere nella “tentazione della tentazione”, a non cadere in quel sonno dogmatico in cui lo stesso logos filosofico si dissolverebbe proprio in quanto logos; forse si può pensare che la “prima coscienza” sia in qualche modo necessaria al continuo risveglio della “seconda coscienza”, il cui pensiero, infatti, spesso “si compiace nel suo

tema, si immerge nel suo oggetto al punto di perdervi la propria anima e il proprio nome, di divenirvi muto e anonimo”; forse si può pensare che tale risveglio sia quanto di più urgente per una coscienza che ha sempre fatto della veglia il suo stesso vanto. Derrida lo ha pensato con estrema lucidità:

Radicalizzando il tema dell’esteriorità infinita dell’altro, Levinas assume così il programma che ha animato, più o meno segretamente, tutti i gesti filosofici che sono stati chiamati empirismi nella storia della filosofia. Egli lo fa con una audacia, una profondità e una decisione che non erano mai state raggiunte. Arrivando fino in fondo a questo progetto, rinnova completamente l’empirismo e lo rovescia, rivelandolo a se stesso come metafisica [...]. Ma l’empirismo è sempre stato determinato dalla filosofia, da Platone ad Husserl, come non-filosofia: pretesa filosofica della non-filosofia, incapacità di giustificarsi, di soccorrersi come parola. Ma questa incapacità, quando è assunta con risoluzione [sarebbe, per l’appunto, il caso di Levinas], contesta la risoluzione e la coerenza del logos (la filosofia) alla sua radice invece di lasciarsi interrogare da esso. Nulla può quindi sollecitare altrettanto profondamente il logos greco – la filosofia – quanto questa irruzione del tutt’altro, nulla può risvegliarlo così alla sua radice, come alla sua mortalità, al suo altro.<sup>52</sup>

*Note*

<sup>1</sup> TI, pp. 84-85.

<sup>2</sup> DL, pp. 31-33.

<sup>3</sup> Cfr. *ivi*, pp. 27-41.

<sup>4</sup> *Ivi*, pp. 22-23.

<sup>5</sup> QLT, pp. 51-52.

<sup>6</sup> “Avere un senso significa insegnare o essere insegnato, parlare o poter essere detto [...]. La parola consiste nello spiegarsi sulla parola. È insegnamento [...]. L’insegnamento non trasmette semplicemente un contenuto astratto e generale, già comune a me e ad Altri [...]. La ‘comunicazione’ delle idee, la reciprocità del dialogo, nascondono già l’essenza profonda del linguaggio. Questa risiede nell’irreversibilità della relazione tra Me e l’Altro, nella Maestria del Maestro che coincide con la sua posizione di Altro e di esteriore” (TI, pp. 96-100, ma si vedano tutte le pp. 81-106).

<sup>7</sup> “Dire è approssimarsi al prossimo [...]. Il che non si esaurisce nella ‘prestazione di senso’ che s’inscrive, come favole, nel Detto. Significanza consegnata all’altro prima di ogni oggettivazione, il Dire-propriadamente-parlando non è invio di segni. L’‘invio di segni’ rinvierebbe a una preliminare rappresentazione di questi segni [...]. Il Dire è comunicazione, certo, ma in quanto condizione di ogni comunicazione, in quanto esposizione [...]. L’intrigo della prossimità e della comunicazione non è una modalità della conoscenza” (AE, p. 61, ma si vedano tutte le pp. 39-76).

<sup>8</sup> EI, pp. 46-47, corsivi miei.

<sup>9</sup> HN, pp. 60-62.

<sup>10</sup> EN, p. 115.

<sup>11</sup> THI, p. 7.

<sup>12</sup> AE, p. 226.

<sup>13</sup> THI, pp. 163-165, corsivo mio.

<sup>14</sup> EN, p. 157, corsivo mio.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 121.

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> THI, p. 73.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 171.

<sup>20</sup> EN, p. 120, corsivi miei.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 150.

<sup>22</sup> “[...] penso che un uomo del XX secolo che intraprenda la strada della filosofia non possa non aver attraversato la filosofia di Heidegger, sia pure per uscirne. Questo pensiero è un grande evento del nostro secolo. Filosofare senza aver conosciuto Heidegger comporterebbe una parte di ‘ingenuità’, nel senso husserliano del termine” (EI, p. 64).

<sup>23</sup> Ivi, pp. 58-60.

<sup>24</sup> DMT, p. 172.

<sup>25</sup> “(Lei sa quanto mi costa rendere omaggio ad Heidegger; non a causa della sua genialità incontestabile, ma anche questo lei sa)” (DDQI, p. 115).

<sup>26</sup> Ivi, pp. 115-116.

<sup>27</sup> Ivi, p. 68.

<sup>28</sup> EN, pp. 267-268.

<sup>29</sup> S. Malka, *Emmanuel Lévinas. La vie et la trace*, Éditions JC Lattès, Paris 2002, tr. it. di C. Polledri, *Emmanuel Lévinas. La vita e la traccia*, Jaca Book, Milano 2003, p. 36.

<sup>30</sup> TA, pp. 43-44.

<sup>31</sup> EI, pp. 127-128.

<sup>32</sup> EN, p. 121.

<sup>33</sup> Ivi, p. 122.

<sup>34</sup> Ivi, pp. 154-155.

<sup>35</sup> EE, pp. 38-39.

<sup>36</sup> QLT, p. 72.

<sup>37</sup> “Da qualche parte, ho parlato del dire filosofico come di un dire che è nella necessità di disdirsi continuamente. Ho anche fatto di questo disdire un modo proprio del filosofare” (EI, p. 119).

<sup>38</sup> QLT, pp. 69-97.

<sup>39</sup> Ivi, pp. 72-73.

<sup>40</sup> Ivi, pp. 72-75.

<sup>41</sup> Ivi, p. 72.

<sup>42</sup> Ivi, p. 73, corsivo mio.

<sup>43</sup> Ivi, pp. 85-86, corsivi miei.

<sup>44</sup> Cfr. p. 42.

<sup>45</sup> QLT, p. 73.

<sup>46</sup> E. Levinas, *Vérité du dévoilement et vérité du témoignage*, in AA.VV., *Le témoignage*, Aubier-Montaigne, Paris 1972, pp. 101-110, citazione p. 102, corsivi miei.

<sup>47</sup> AE, p. 169.

<sup>48</sup> QLT, pp. 94-95, corsivi miei. Derrida ha sviluppato a suo modo questo tema sorprendente del “sì” incondizionato e più antico di ogni spontaneità e di ogni domandare; si vedano al riguardo soprattutto *De l'esprit. Heidegger et la question*, Galilée, Paris 1987, tr. it. di G. Zaccaria, *Dello spirito. Heidegger e la questione*, Feltrinelli, Milano 1989, in particolare la lunga nota 14 (pp. 110-115), e *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*, Galilée, Paris 1987, tr. it. di M. Ferraris, *Ulisse grammofono. Due parole per Joyce*, il nuovo melangolo, Genova 2004, in particolare le pp. 55-108.

<sup>49</sup> Forse il luogo per eccellenza in cui questa “urgenza” si esprime è quello relativo al passaggio da “Il soggetto è un ospite” (TI, p. 308) a “Il soggetto è ostaggio” (AE, p. 140).

<sup>50</sup> QLT, p. 94.

<sup>51</sup> AE, pp. 196-198, corsivo mio.

<sup>52</sup> Derrida, *La scrittura e la differenza*, cit., pp. 195-196.



Parte terza  
Il logos (è) etico

## L'ipotesi dell'“altrimenti che essere”

La risposta di Caino è sincera. In essa manca solo l'etica, vi è solamente ontologia: io sono io e lui è lui. Noi siamo esseri ontologicamente separati.

EMMANUEL LEVINAS, *Entre nous*<sup>1</sup>

L'affermazione secondo la quale lo specifico della proposta filosofica di Levinas è da individuare nella sottolineatura del primato dell'etico sull'ontologico deve essere senz'altro sottoscritta, anche se non si può fare a meno di riconoscere come essa si sia spesso trasformata per gli studiosi e per i lettori in una sorta di trappola speculativa. In effetti non si può negare che l'insistenza su un tale primato corre ogni volta il rischio di apparire come un mero controsenso, visto che l'orizzonte di pensiero e di linguaggio all'interno del quale i termini stessi di “ontologia” e di “etica” assumono significato è il medesimo che, proprio per poterli pensare e definire con precisione, stabilisce quella gerarchia che pone l'ontologico “al di sopra” o “prima” dell'etico. È già questa l'obiezione – a me sembra fin troppo facile, anche se non per questo meno pertinente – di Derrida nel 1964: Levinas vuole rompere con Parmenide ed evadere dall'essere, ma come può un non greco, che intende soprattutto parlare greco, uscire dalla Grecia? “[...] problemi di linguaggio,” osservava Derrida, “problemi di linguaggio e problemi del linguaggio.”<sup>2</sup>

Molti lettori delle opere del filosofo francese si sono accontentati di una tale critica e hanno quindi smesso di leggere. Periodicamente, così forse essi hanno pensato, c'è qualcuno che intende scrivere un libro di filosofia per dire che bisogna farla finita con la filosofia, con la Grecia e addirittura con l'essere, senza accorgersi che questo stesso testo e la denuncia di cui esso si fa carico non sarebbero mai stati possibili, e soprattutto neppure mai lo saranno in futuro, senza la Grecia e la sua filosofia dell'essere. Ritenendosi soddisfatti di questo facile argomento, che in verità è sempre a disposizione nei momenti di difficoltà e lungo i vicoli del pensiero della domenica, essi hanno apprezzato l'afflato esistenzial-umanistico-religioso e alcune analisi fenomenologiche presenti nelle opere del filosofo francese – soprattutto quelle inerenti il “volto”: Levinas non è forse il filosofo del “volto” e di

conseguenza del primato dell’“etica”? –, ma poi non hanno avuto dubbi sull’ambiguità, se non addirittura sull’inconsistenza teoretica delle stesse.

Bisogna riconoscere che la precipitosa fluidità di un simile argomentare è stata pari solo a quella che ha caratterizzato la convinzione di coloro che hanno invece subito gridato al miracolo. Finalmente, ciò che non sarebbe riuscito a Nietzsche, l’ultimo dei metafisici, ma sembrerebbe neanche a Heidegger, ancora un ultimo dopo l’“ultimo metafisico”, si sarebbe realizzato grazie a Levinas e alla sua filosofia dell’“altrimenti che essere”: critica della totalità, presa di distanza dalla violenza metafisica, esaltazione della differenza dell’altro uomo e quindi evasione dall’essere.

Affrontata in questo modo, l’idea levinassiana di “etica” – con tutte le tensioni speculative, ma anche con le difficoltà e le questioni che essenzialmente la accompagnano – non può far altro che dissolversi in quel non concetto dal sapore dolciastro che caratterizza gran parte degli editti di quelli che Derrida ha efficacemente definito i “cavalieri della buona coscienza”:

Insistiamo qui, a titolo della moralità della moralità, su ciò che troppo spesso dimenticano i moralisti che moralizzano e le buone coscienze che con sicumera tutte le mattine e tutte le settimane, sui giornali, i settimanali, le radio e le televisioni, richiamano al senso delle responsabilità etiche o politiche.<sup>3</sup>

Per evitare simili scappatoie, che poi, come accennavo all’inizio, si trasformano regolarmente in trappole per il pensiero, per evitare di ubriacarsi di etica e di incantarsi di fronte alla responsabilità, è necessario tentare di comprendere, con una certa pazienza e in parte anche al di là della stessa lettera levinassiana, il senso più profondo e il voler dire del su citato “primato” dell’etica sull’ontologia.

## *L’etica e l’etico*

Il mio compito non consiste nel costruire un’etica; tento soltanto di cercarne il senso.

EMMANUEL LEVINAS, *Éthique et Infini*<sup>4</sup>

Non si può certo negare che il filosofo francese abbia usato, a proposito dell’“etica”, espressioni talmente forti da apparire ad alcuni perfino esagerate; mi limito in questa sede a ricordare tre dei passaggi forse più noti:

L’etica, al di là della visione e della certezza, delinea la struttura dell’esteriorità come tale. La morale non è un ramo della filosofia, ma la filosofia prima<sup>5</sup>;

Ma bisogna capire che la morale non giunge come uno strato secondario, al di sopra di una

riflessione astratta sulla totalità e i suoi pericoli. La morale ha una portata indipendente e preliminare. La filosofia prima è un'etica<sup>6</sup>;

La trascendenza è etica.<sup>7</sup>

D'altra parte non si può neppure fare a meno di riconoscere quella che appare come un'evidente "insofferenza" o "resistenza" del pensatore francese nei confronti di una lettura del suo pensiero nei termini di una filosofia morale, come se egli, per chiarire l'intenzione di fondo che muove la sua proposta speculativa, ci tenesse a sottolineare un'irriducibile distanza da un certo modo di intendere l'etica. Anche in questo caso mi limito a ricordare i seguenti passaggi:

*Philippe Nemo*: Questa è dunque l'esperienza cruciale nella sua metafisica; quella che permette di uscire dall'ontologia di Heidegger come ontologia del Neutro, ontologia senza morale. È a partire da questa esperienza etica che lei costruisce un'"etica"? In secondo luogo, infatti, l'etica è costituita da regole; bisogna stabilire queste regole?

*Emmanuel Lévinas*: Il mio compito non consiste nel costruire un'etica; tento soltanto di cercarne il senso. In effetti, non credo che ogni filosofia debba essere programmatica [...]. Si può senza dubbio costruire un'etica in funzione di ciò che ho detto, ma non è questo il mio tema specifico.<sup>8</sup>

**Ancora più importante rispetto al nostro tema è quanto ricorda Derrida:**

Sì, l'etica prima e al di là dell'ontologia, dello Stato e della politica, ma l'etica anche al di là dell'etica. Un giorno, in *rue Michel-Ange*, nel corso di una di quelle conversazioni la cui memoria mi è così cara, conversazioni illuminate dallo splendore del suo pensiero, dalla bontà del suo sorriso, dall'umorismo grazioso delle sue ellissi, mi disse: "Vede, si parla spesso di etica per descrivere quello che faccio, ma, in fin dei conti, ciò che mi interessa non è l'etica, non solo l'etica, ma il santo, e la santità del santo".<sup>9</sup>

**Su questo ultimo tema, quello della santità, conviene insistere:**

Io uso apparentemente una terminologia religiosa: parlo dell'unicità dell'io a partire dall'*elezione* alla quale gli sarebbe difficile sottrarsi, poiché lo costituisce, di un debito nell'io, più vecchio di ogni prestito. Questo modo di affrontare una nozione facendo valere la concretezza di una situazione in cui essa originariamente prende senso mi sembra essenziale alla fenomenologia [...]. In tutte queste riflessioni si profila il *valore della santità come il rovesciamento più profondo dell'essere e del pensiero attraverso l'avvento dell'uomo*. All'interessamento dell'essere, alla sua essenza primordiale che è *conatus essendi*, perseveranza verso e contro tutto e tutti, ostinazione a esser-ci, l'umano – amore dell'altro, responsabilità per il prossimo, eventuale morire-per-l'altro, il sacrificio fino al folle pensiero in cui il morire dell'altro può preoccuparmi molto prima e molto di più della mia propria morte – *l'umano significa l'inizio di una nuova razionalità e dell'al-di-là dell'essere*. *Razionalità del Bene più alta di ogni essenza*.<sup>10</sup>

Si deve ricordare che il termine ebraico per "santo" è *kadoch*, ed esso indica, soprattutto in quanto riferito a Dio, il "separato"; in tal senso, come ricorda opportunamente Rolland, si deve intendere il discorso etico, così come esso viene concepito e praticato nei testi levinassiani, soprattutto come discorso della e sulla separazione.<sup>11</sup> Quest'ultima avrebbe a che fare con ciò che il filosofo francese – proprio per prendere le distanze da una certa idea di etica e da un certo modo di concepire l'etica, ma al tempo stesso anche per

indicare lo specifico del suo sforzo speculativo – ha chiamato il “senso” dell’etica. Anche Derrida, nel suo testo di addio a Levinas, ha cercato di cogliere la direzione verso la quale tale senso si incammina parlando di un’etica “prima e al di là dell’ontologia”, ma anche di un’etica “al di là dell’etica”. Nel saggio derridiano del ’64 questo “al di là” non è ancora espresso come tale, anche se il suo concetto è in qualche modo già chiaramente delineato:

[...] non dimentichiamo che Levinas non vuole proporci leggi o regole morali, non vuole determinare *una* morale, ma l’essenza del rapporto etico in generale. Ma poiché questa determinazione non si dà come *teoria* dell’Etica, si tratta di un’Etica dell’Etica.<sup>12</sup>

Ecco dunque la nostra questione: tutte queste formule che si sforzano in ogni modo di far emergere lo scarto irriducibile che separa la riflessione levinassiana sull’etica da una concezione della stessa come filosofia seconda e come luogo dell’istituzione di leggi e precetti (“senso dell’etica”, “Etica dell’Etica”, “etica al di là dell’etica”), tutte queste formule a che cosa si riferiscono? A quale tipo di razionalità si sforzano di dare voce?

Per il momento non si sbaglia se, riprendendo l’analisi svolta da Heidegger nella *Lettera sull’“umanismo”*, ci si accontenta di stabilire almeno il seguente punto: l’“etica” in senso levinassiano non appartiene al “pensiero che procede per discipline”; scrive il filosofo tedesco:

Prima di tentare di determinare più precisamente la relazione tra “l’ontologia” e “l’etica”, dobbiamo chiederci che cosa sono in sé “l’ontologia” e “l’etica” [...]. Se però “l’ontologia” e “l’etica” dovessero venire a cadere insieme a tutto il pensiero che procede per discipline, e se in questo modo il nostro pensiero dovesse divenire più disciplinato, che ne sarebbe allora della questione della relazione tra le due suddette discipline della filosofia? L’“etica” appare per la prima volta, insieme alla “logica” e alla “fisica”, nella scuola di Platone. Queste discipline nascono nel tempo in cui il pensiero si fa “filosofia”, la filosofia si fa ἐπιστήμη (scienza), e la scienza diventa una cosa di scuola e una pratica scolastica. *Nel passare attraverso la filosofia così intesa, nasce la scienza e perisce il pensiero.* Prima di questo tempo, i pensatori non conoscevano né una “logica”, né un’“etica”, né la “fisica”. Eppure il loro pensiero non è né illogico né immorale.<sup>13</sup>

Si tratta di un’ambivalenza in qualche modo simile a quella che si agita al fondo dello stesso testo levinassiano; scrive ancora Heidegger:

Ora, se in conformità al significato fondamentale della parola ἦθος, il termine “etica” vuol dire che con questo nome si pensa il soggiorno dell’uomo, allora il pensiero che pensa la verità dell’essere come l’elemento iniziale dell’uomo in quanto e-sistente è già in sé l’etica originaria. Ma questo pensiero non è nemmeno etica per il solo fatto che è ontologia [...]. Il pensiero che domanda della verità dell’essere, e che così determina il soggiorno essenziale dell’uomo a partire dall’essere e in direzione dell’essere, non è né etica né ontologia.<sup>14</sup>

“Etica originaria”, ecco una nuova formula che si aggiunge alle altre per tentare di indicare un’“etica” più essenziale dell’etica intesa come disciplina, un’“etica” che proprio per questa ragione si trova a essere identificata con

un'“ontologia” più essenziale dell'ontologia intesa come disciplina. In proposito, per ritornare più esplicitamente al nostro tema, non è affatto una provocazione quanto afferma Rolland nella sua lettura della filosofia di Levinas; infatti, dopo aver osservato che il proprio saggio “sarà per necessità un discorso etico”,<sup>15</sup> e dopo aver avanzato, sulla scorta di Heidegger ma in verità anche di Levinas stesso,<sup>16</sup> l'esigenza di distinguere *die Ethik* in quanto disciplina da *das Ethische* in quanto *struttura ultima dell'esteriorità*, Rolland precisa che:

Da ciò si deve trarre la conseguenza che – proposizione forse urtante – *das Ethische*, la cui descrizione sarà l'unico oggetto del nostro lavoro [che evidentemente intende cogliere il fondo stesso del pensiero levinassiano], è *moralmente neutro*.<sup>17</sup>

Quanto ha preceduto rende forse meno paradossale, o “urtante” direbbe Rolland, una considerazione che per certi aspetti decostruisce ma al tempo stesso anche esalta l'affermazione relativa al primato dell'etica sull'ontologia da cui si è partiti. In effetti a me sembra che si possa, e anzi si debba affermare che in Levinas il lemma “etica” risuona sempre come espressione del cuore stesso dell'ontologico, almeno di quell'ontologico inteso, in senso amplissimo, come *relativo alla natura più profonda e intima della realtà*, se si vuole, appunto, come relativo al fondo stesso dell'essere. Una tale lettura non è per nulla inappropriata: “etica” è infatti il termine attraverso il quale il filosofo francese cerca di esprimere quella ultimità dell'essere, quell'*ultimo modo d'essere dell'essere*, a cui a suo avviso non si riesce ad accedere a partire da un'ontologia pensata come disciplina. Si potrebbe anche dire: per il filosofo francese finché non si giunge all'etica, al modo di pensare e di parlare dell'etica, finché non si giunge al *logos etico*, è impossibile giungere all'ultimo confine dell'essere, di fronte a ciò che in *Totalité et Infini* viene anche definito il “segreto del reale”<sup>18</sup>: quest'ultimo “esige una descrizione che ricorra al linguaggio etico”.<sup>19</sup> In altri termini, “proposizione forse urtante”: in Levinas l'“Etica” – proprio in quanto non disciplina, cioè in quanto non appartenente “al pensiero che procede per discipline”; Heidegger direbbe: proprio in quanto “etica originaria”; Derrida direbbe: proprio in quanto “Etica dell'Etica” o “etica al di là dell'etica” – è pensata e posta “prima” dell'ontologia, laddove questa venga intesa come una disciplina, solo e proprio perché essa si identifica con l'“ontologia” non più assunta come disciplina.

In tal senso – dopo aver certo ricordato che per Levinas “La filosofia

occidentale è stata per lo più un'ontologia: una riduzione dell'altro al Medesimo",<sup>20</sup> che "La relazione con l'essere, che si esplica come ontologia, consiste nel neutralizzare l'ente per comprenderlo o per impossessarsene. Non è quindi una relazione con l'altro in quanto tale, ma la riduzione dell'Altro al Medesimo",<sup>21</sup> e che di conseguenza "La filosofia è un'egologia"<sup>22</sup> –, dopo aver ricordato tutto questo, non si può evitare di riconoscere che la concezione levinassiana dell'"etica" è sempre relativa alla natura ultima del reale e in quanto tale essa ha inevitabilmente una pretesa "ontologica", o, se si preferisce, "metafisica". Questo punto, tuttavia, per non creare equivoci, deve essere subito approfondito e chiarito.

### *Dall'alterità all'unicità: l'epoché della fenomenologia*

Solo l'unico è assolutamente altro.  
EMMANUEL LEVINAS, *Entre nous*<sup>23</sup>

Perché il "segreto del reale" "esige una descrizione che ricorra al linguaggio etico"? Questo interrogativo è la via d'accesso al cuore della riflessione levinassiana. Per tentare di rispondere a esso è necessario ritornare sui passi già compiuti. Ricominciamo.

Per il momento, seguendo il filo del discorso fin qui tenuto, si potrebbe giungere a sostenere – una simile tesi è senza dubbio non levinassiana e come tale si muove decisamente al di fuori della lettera di Levinas, anche se, così facendo, essa permette forse di cogliere qualcosa di essenziale dello spirito del suo pensiero –, si potrebbe dunque giungere a sostenere che nei testi del filosofo francese l'etica non ha a che fare solo con l'uomo e con l'umano, poiché essa, più essenzialmente, inerisce alla natura più intima del reale, di tutto il reale e quindi del reale in quanto tale. Una parziale conferma di una tesi tanto paradossale può forse essere trovata nella definizione di etica che ho già ricordato:

Chiamiamo etica una relazione i cui termini non siano uniti da una sintesi dell'intelletto, né dalla relazione tra il soggetto e l'oggetto e in cui, tuttavia, un termine pesi, o sia importante, o abbia significato per l'altro, i cui termini siano legati da un intrigo non esauribile né districabile dal sapere.<sup>24</sup>

In una simile definizione non compare alcun riferimento all'uomo e al rapporto tra gli uomini; è come se qui Levinas avesse voluto esprimere nel modo più astratto possibile la struttura ultima della relazione etica, e per far questo egli avesse deciso di evitare accuratamente ogni riferimento alla dimensione umana limitandosi a parlare di "termini". Il tratto essenziale di

una simile struttura viene determinato a un duplice livello: innanzitutto si sottolinea il carattere della “separazione” a cui si è già accennato a proposito dell’interesse o preferenza levinassiana per la “santità” più che per l’“eticità”, laddove tuttavia in questo caso la separazione in questione, quella che sfugge a ogni possibile sintesi dell’intelletto, non riguarda tanto il rapporto tra l’uomo e Dio, quanto piuttosto, più semplicemente, quello tra due “termini”. Al tempo stesso – ecco perché si dovrà in parte correggere quanto si è affermato a proposito dell’assenza in questa definizione di ogni riferimento all’umano – si sottolinea che “tuttavia”, affinché si dia etica, è necessaria l’esistenza di un “peso”, di una “importanza”, di un “significare” di un termine per e verso l’altro. Questi “importare” e “significare” rinviano chiaramente alla scena umana.

A me sembra, come ho già sottolineato nella Prima parte, che siano essenzialmente due le modalità espressive attraverso le quali Levinas cerca di precisare lo specifico di una relazione etica così intesa: da una parte essa viene qualificata come “relazione senza relazione” e di conseguenza, proprio rispetto alla sua “struttura formale”,<sup>25</sup> sovrapposta alla già menzionata definizione di “religione” (stessa impossibilità del Tutto, stessa allergia alla totalità e alla sintesi dell’intelletto):

Riserviamo alla relazione tra l’essere di quaggiù e l’essere trascendente che non porta ad alcuna comunità di concetto né ad alcuna totalità – relazione senza relazione – il termine di religione [...]. La totalità e l’abbraccio dell’essere o ontologia non detengono il segreto ultimo dell’essere. La religione, nella quale sussiste il rapporto tra il Medesimo e l’Altro nonostante l’impossibilità del Tutto [...], è la struttura ultima.<sup>26</sup>

Al già ricordato “segreto del reale”, si aggiunge ora il “segreto ultimo dell’essere”.

L’altro termine che Levinas introduce per chiarire la sua concezione dell’etica è quello topologico di “intrigo”; si ricorderà la seguente definizione:

Il termine indica ciò a cui si appartiene senza avere la posizione privilegiata del soggetto che contempla. L’intrigo connette ciò che si sconnette, esso assume l’as-soluto senza relativizzarlo.<sup>27</sup>

Vi è tuttavia anche un’altra porta d’accesso alla pretesa radicale che contraddistingue la determinazione levinassiana dell’etica come filosofia prima. Tale via passa, ancora una volta, nei pressi di Heidegger.

Nel passaggio conclusivo di *Totalité et Infini* in cui il filosofo francese dichiara l’uscita dall’essere parmenideo si afferma:

L’essere si produce come multiplo e come scisso in Medesimo e in Altro. Questa è la sua struttura ultima. È società e, quindi, tempo. Così usciamo dalla filosofia dell’essere parmenideo.<sup>28</sup>



Questa affermazione assume un ruolo centrale all'interno del pensiero levinassiano sia per la determinazione della "struttura ultima" dell'essere come molteplicità, sia soprattutto per la concezione stessa dell'essere come ciò che "si produce", come ciò che "è" sempre secondo il modo dell'"accadere" e dell'"avvenire". Si ripresenta l'elogio levinassiano a Heidegger che abbiamo già incontrato: "La cosa più straordinaria introdotta da Heidegger è una nuova sonorità del verbo essere: precisamente, è la sua sonorità verbale. Essere: non ciò che è, ma il verbo, l'atto di essere". Ora, in *Éthique et Infini*, subito dopo il riconoscimento del debito indimenticabile nei confronti di Heidegger, Philippe Nemo chiede:

In questo contesto, cos'è l'ontologia?<sup>29</sup>

Levinas risponde:

È appunto la comprensione del verbo "essere". L'ontologia si distinguerebbe da tutte le discipline che esplorano ciò che è, gli esseri, cioè gli "essenti", la loro natura, i loro rapporti – dimenticando che parlando di questi essenti esse hanno già compreso il senso della parola essere, senza averla tuttavia esplicitata. Queste discipline non si preoccupano di tale esplicitazione.<sup>30</sup>

Tali affermazioni permettono di ribadire ancora una volta ciò che già si sosteneva a proposito dell'assoluta centralità attribuita da Levinas all'etica. Ripercorrendo l'articolazione di pensiero e di linguaggio fin qui seguita, si deve infatti ribadire ciò che tutti i testi del filosofo francese non si stancano di sottolineare: *l'etica, un'etica così intesa, non è mai innanzitutto una disciplina relativa a principi e a norme morali, poiché essa pretende di avere a che fare con la "struttura ultima" dell'essere, con il "segreto del reale" e quindi con il modo d'essere più essenziale di tutto ciò che esiste. Con terminologia heideggeriana questa tesi dovrebbe essere così formulata: l'essere, che "è" in quanto "accade" e "avviene", svolge il proprio "mestiere di essere"<sup>31</sup> solo all'interno di una scena che fin dal principio è caratterizzata eticamente, scena etica che è determinata nel suo stesso essere etica proprio dal prodursi e dall'accadere dell'essere; di conseguenza non c'è "accadere" che possa essere in origine moralmente neutro e solo successivamente qualificato come etico, poiché è questo stesso accadere, *all'interno del suo proprio modo di accadere*, a configurarsi già da sempre come "evento etico". Dal punto di vista levinassiano, dunque, "evento" ed "etica" si presentano inevitabilmente come sinonimi; di conseguenza – ecco la critica a Heidegger – è necessario che il pensiero dell'evento, grazie al quale si tenta il superamento della concezione entificante dell'essere, sia portato a compimento mediante quella "sovradeterminazione delle categorie*

ontologiche che le trasforma in termini etici”.<sup>32</sup> In conclusione, volendo sempre rimanere all’interno della concettualità e del lessico heideggeriani: per Levinas la verbalità dell’essere è sempre eticamente qualificata, e pertanto un pensiero del mero evento, proprio in quanto si limita a pensare l’evento solo come evento, non coglierebbe affatto e non sarebbe in grado di dire la “struttura ultima” dell’essere.

Tuttavia non si è ancora risposto all’interrogativo più sopra posto: perché il “segreto del reale” “esige una descrizione che ricorra al linguaggio etico”? A me sembra che il modo più diretto e più fecondo per affrontare tale questione sia quello che si sofferma sull’idea di “unicità”; si tratta, in altre parole, di seguire *l’insistente movimento interno alla riflessione levinassiana che dalla figura dell’“altro” conduce ogni volta di fronte alla figura dell’“unico”*. A tale riguardo, proprio in riferimento alla categoria dell’“unicità”, ritorna ora estremamente utile quanto si è già affermato a proposito del modo in cui Levinas pensa l’idea di creazione.

Come è noto, un altro modo per accostarsi all’idea di creazione è quello che tenta di leggerla all’interno della prospettiva del *dono*. La creazione, si è soliti affermare, non solo può ma anzi deve essere intesa come donazione dell’essere da parte del Creatore alla creatura, ma appunto nel senso più profondo e autentico (si dovrebbe dire però: nell’unico possibile) del termine “dono”, laddove, al di fuori di ogni obbligo e di ogni reciprocità, di ogni legge dello scambio e di ogni economia, si osa pensare e nominare un lascito definitivo e irreversibile: *l’essere non è prestato alla creatura, ma donato, e in questo senso esso risulta definitivamente suo*. Il Creatore crea ed “esiste divinamente” proprio in quanto dona, ma Egli dona proprio in quanto e solo perché libera la creatura, cioè perché *la lascia essere fino all’enfasi della sua propria unicità*, fino laddove l’essere della creatura, in quanto è solo di quella creatura, si rivela secondo l’ordine del più assoluto degli eventi. Utilizzando un lessico chiaramente heideggeriano Levinas parla di “un’apertura spinta fino all’unico”<sup>33</sup> o anche, in riferimento alla *Jemeinigkeit* del *Dasein*, di “ipseità come l’enfasi del ‘Da’”.<sup>34</sup> All’interno di tale prospettiva non è affatto un’ovvietà affermare che la creatura non è il Creatore, e che se l’unicità definisce l’identità del Creatore, allora (cioè: grazie al Creatore e all’interno dell’evento e della “verbalità” della sua creazione) essa definisce certamente anche l’identità della creatura.

Tuttavia, è bene ricordarlo, non è soprattutto attraverso l’idea di creazione

che Levinas giunge a un pensiero dell'unicità, quanto piuttosto attraverso una fenomenologia o non-fenomenologia del volto dell'altro uomo. L'interpretazione del filosofo francese è a tale riguardo giustamente famosa; su questo tema mi limito pertanto a poche precisazioni. Se vi è una definizione levinassiana di volto essa mi sembra essere unicamente la seguente: *il volto non è segno*. Il volto è ciò che si rifiuta a ogni possibile rinvio (ad altro da sé):

Certo, la manifestazione d'Altri si produce, a prima vista, conformemente al modo in cui si produce ogni significato. Altri è presente in un insieme culturale e viene illuminato da tale insieme, come un testo dal suo contesto. La manifestazione dell'insieme garantisce questa presenza e questo presente, che sono illuminati dalla luce di questo mondo. La comprensione d'Altri è dunque un'ermeneutica e un'esegesi [...]. Ma l'epifania d'Altri implica una propria significazione indipendente dal significato che deriva dal mondo. Altri non si offre a noi solo a partire dal contesto, ma anche senza mediazione, significa di per sé. Il suo significato culturale che si rivela e che, in certo modo, rivela *orizzontalmente*, che si rivela a partire dal mondo storico a cui appartiene e che, in termini fenomenologici, rivela gli orizzonti di questo mondo, questo significato mondano viene scosso e stravolto da un'altra presenza, astratta, non integrata al mondo. La sua presenza consiste nel venire verso di noi, *nell'entrare*. Possiamo esprimerlo in questo modo: quel fenomeno che è l'apparizione di altri è anche volto; o ancora, per indicare che l'entrata avviene in ogni istante nell'immanenza e nella storicità del fenomeno: l'epifania del volto è *visitazione*.<sup>35</sup>

Il volto, dunque, non indica semplicemente l'essere d'Altri ma esprime il *modo d'essere* secondo il quale tale essere si presenta; questo modo d'essere è ciò che impedisce di ricondurre l'essere di ciò che così si esprime al contesto della sua manifestazione. Il volto rappresenta un certo modo d'essere presente dell'altro, il modo per eccellenza del suo essere presente come altro; in tal senso esso è precisamente ciò che rimane dell'altro, il suo resto, una volta che si sono esauriti tutti i riferimenti al mondo esterno e alla stessa esperienza interiore dell'io, una volta esaurito l'ordine dei rimandi all'esistenza dell'io e a quella del mondo. Di conseguenza, come ho già sottolineato, il volto segna l'interruzione stessa di ogni possibile semiosi, finita o infinita che sia; Levinas lo afferma con chiarezza:

Il volto è astratto [...] l'astrattezza del volto è visitazione e venuta. Essa scuote l'immanenza senza fissarsi negli orizzonti del mondo [...]. Se *significare* equivalesse ad *indicare*, il volto sarebbe allora insignificante<sup>36</sup>;

L'essere, la cosa in sé, non è, rispetto al fenomeno, il nascosto. La sua presenza si presenta nella parola [...] la verità della cosa in sé non si svela. La cosa in sé si esprime. L'espressione manifesta la presenza dell'essere, non eliminando semplicemente il velo del fenomeno. Essa è, da sé, presenza di un volto e, quindi, appello all'insegnamento, *inizio della relazione* con me – relazione etica. L'espressione non manifesta affatto la presenza dell'essere risalendo dal segno al significato. Essa presenta il significante. Il significante, colui che dà un segno, non è significato. È necessario essere già stati in un ambito di significanti perché il segno possa apparire come segno. Il significante deve quindi presentarsi prima di ogni segno, di per se stesso – presentare un volto.<sup>37</sup>

È facile comprendere a questo punto come sia proprio in relazione a

un'interpretazione del volto quale luogo del “manifestarsi” o dell’“apparire” o del “rivelarsi” o dell’“esprimersi” dell’unico che emerge il carattere irriducibilmente aporetico della “fenomenologia levinassiana”; in effetti, che cos’è mai ed è possibile una “fenomenologia dell’unico”?

Non so se si può parlare di “fenomenologia” del volto, poiché la fenomenologia descrive ciò che appare. Ugualmente mi domando se si può parlare di uno sguardo rivolto al volto; infatti, lo sguardo è conoscenza, percezione. Penso piuttosto che l’accesso al volto sia immediatamente etico [...]. Il volto è significazione e significazione senza contesto [...] il volto è soltanto per sé. Tu, sei tu. In questo senso si può dire che il volto non è “visto”. Esso è ciò che non può divenire un contenuto afferrabile dal pensiero: è l’incontenibile, ti conduce al di là. È in questo senso che la significazione del volto lo fa uscire dall’essere come correlativo di un sapere.<sup>38</sup>

Non a caso Derrida sottolinea con insistenza lo “spostamento” dell’asse, della traiettoria e dell’“ordine stesso della fenomenologia e dell’ontologia ch’egli [Levinas] aveva introdotto in Francia dal 1930”,<sup>39</sup> o anche il prodursi di “una certa interruzione della fenomenologia”,<sup>40</sup> o, meglio ancora, di

una mutazione, un salto, un’eterogeneità radicale ma discreta e paradossale che l’etica dell’ospitalità introduce nella fenomenologia. Levinas la interpreta anche come una singolare interruzione, una sospensione o un’*epoché* che, ancor più e ancor prima di essere un’*epoché* fenomenologica, è un’*epoché della fenomenologia*.<sup>41</sup>

Ecco dunque una prima conclusione: in Levinas “volto” non vuol dire e non sta per “alterità”, bensì per “unicità”.

Giunti a questo punto si può rileggere con maggiore consapevolezza quella che a me sembra essere una delle idee portanti dell’intero edificio levinassiano:

Solo l’unico è assolutamente altro.<sup>42</sup>

A partire da tale affermazione è possibile compiere un notevole passo in avanti verso la comprensione delle ragioni che spingono a definire l’etica “filosofia prima”. In proposito è necessario sottolineare almeno due punti essenziali:

1. In Levinas l’“unico” non è mai il “solo”, essendo piuttosto la stessa condizione di possibilità di una molteplicità/esteriorità autentica, cioè di una molteplicità/esteriorità che non si può raccogliere e ordinare in una totalità, e che come tale si sottrae a ogni possibile sintesi dell’intelletto. È proprio tale insistenza sull’unicità a permettere di comprendere in che senso, senza alcuna contraddizione, sia possibile intendere questa filosofia come un gesto di pensiero che al tempo stesso afferma l’idea di un’etica come “filosofia prima”, ma anche si apre “al di là” dell’etica, o almeno “al di là” di una certa etica e di un certo modo di intendere e pensare l’etica. Derrida ricordava la confidenza di Levinas: il suo interesse è per il santo, più che per l’etica, è per

la santità del santo, cioè per il separato, per l'assolutamente separato, per colui che è consegnato, proprio a partire da questa sua assoluta separatezza, a una "relazione senza relazione" con l'altro, con un altro separato, un altro assolutamente altro e separato, cioè con l'unico. All'interno di tale prospettiva, ricordando anche la definizione più sopra riportata, l'etica appare come il luogo a un tempo di separazione e di legame, e dunque di significanza, tra unici. Ecco perché la filosofia di Levinas non è ultimamente una filosofia dell'altro ma semmai dell'unico, sebbene in termini più rigorosi essa debba essere intesa come una *filosofia dell'etica in quanto luogo del significare stesso di quella "relazione senza relazione" che si stabilisce tra unici*. Tale specificità può essere formulata anche in un altro modo: se, come ad esempio ha riconosciuto il pensiero medioevale, la conoscenza dell'ente nella sua individualità è infinitamente più profonda e nobile della sua conoscenza in modo astratto e universale, allora tale "conoscenza",<sup>43</sup> osserva il filosofo francese, proprio per poter essere tale ed esprimersi come tale, evitando così la sublimazione nell'ineffabilità o nel silenzio mistico, esige il riferimento al *logos etico* come all'unico luogo possibile in cui è dato di svolgere in termini positivi un pensiero dell'unico:

Il modo secondo il quale il volto *indica* la sua assenza sotto la mia responsabilità *esige* una descrizione che ricorra al linguaggio etico.<sup>44</sup>

Poco più avanti nel medesimo testo, a proposito della singolarità del sé, Levinas esprime con le seguenti parole quello che è senza dubbio uno dei tratti di fondo della sua riflessione sull'unicità:

*Indicibile e, quindi, ingiustificabile. Questi attributi negativi della soggettività del se stesso non consacrano un non so quale mistero ineffabile, ma confermano l'unità pre-sintetica, pre-logica e in un certo senso atomica – cioè individuale – del sé che gli impedisce di scindersi, di separarsi da sé per contemplarsi o per esprimersi e, di conseguenza, per mostrarsi se non sotto una maschera da commedia, per nominarsi altrimenti che attraverso un pro-nome. Questo impedimento è la positività dell'Uno [...]. Il se stesso non riposa in pace sotto la sua identità [...]. La sua unità non si aggiunge semplicemente ad un contenuto qualunque dell'ipseità come l'articolo indeterminativo che sostantivizza, "nominizzandolo" e tematizzandolo, perfino il verbo. L'unità, qui, precede ogni articolo e ogni processo: essa è, in qualche modo, il contenuto stesso [...].*<sup>45</sup>

La distanza che con decisione il filosofo francese introduce tra il suo modo di intendere l'etica come filosofia prima e il modo di intenderla come disciplina, come appartenente al "pensiero che procede per discipline", tale distanza dovrebbe a questo punto, proprio in relazione alla figura dell'unico, apparire in tutta la sua chiarezza:

Il linguaggio etico a cui siamo ricorsi non procede da un'esperienza morale speciale, indipendentemente dalla descrizione finora perseguita. *La situazione etica della responsabilità non*

si comprende a partire dall'etica [...]. I tropi del linguaggio etico si trovano ad essere adeguati a certe strutture della descrizione: nel senso dell'approssimarsi che spicca sul sapere; del volto che taglia corto con il fenomeno.<sup>46</sup>

Riprendendo quanto ho già affermato, si deve dunque ribadire che per Levinas l'heideggeriano primato dell'*existentia* sull'*essentia* trova il proprio compimento esattamente in quella *Jemeinigkeit* in cui si rivela il tratto stesso dell'unicità; tale primato, infatti, deve essere condotto fino alla sua estrema possibilità, vale a dire fino a quel *Da* del *Sein* all'interno del quale l'esistenza si afferma e rivela, “nella sua vera concretezza”, secondo la modalità dell'esser-sempre-mio (Heidegger) o meglio dell'unico (Levinas). Afferma Bailhache:

La filosofia levinassiana è una *filosofia del concreto* che si risveglia nella fame d'altri [...]. Contestando il primato dell'ontologia, Levinas scrive una *metafisica della trascendenza concreta* come difesa della soggettività, e tenta di far intendere una posizione dimenticata e oscurata.<sup>47</sup>

2. Il secondo punto che è necessario evidenziare è relativo al concetto levinassiano dell'“altrimenti che essere”, concetto a cui il filosofo consegna il compito di esprimere l'ultima parola della propria proposta speculativa. Ci troviamo nel punto di maggior distanza da Heidegger: *l'etica in quanto filosofia prima non è una filosofia dell'essere ma dell'altrimenti che essere*. Al riguardo a me sembra che il pensiero del filosofo francese possa essere interpretato secondo due diverse prospettive: se l'essere viene inteso in senso univoco – e senza dubbio è soprattutto così che lo intende Levinas –, allora, per comprendere l'essere nella sua “struttura ultima” (laddove, per l'appunto, “si produce come multiplo e come scisso in Medesimo e in Altro”, come molteplicità di unici), è necessario evadere, uscire, abbandonare l'“essere” e ciò che questo termine permette di pensare; più precisamente: è necessario abbandonare il modo di pensare di cui il termine “essere”, inteso in questo primo modo, è a un tempo causa ed effetto.

Se invece – ma non è certamente in questi termini che Levinas si esprime – l'essere si dice in “molti modi”, allora sono proprio questi “modi”, questa “diversità” dei e nei modi, è l'idea stessa e la possibilità della modalità, della diversità del modo e nel modo, è tutto questo a dover essere eticamente caratterizzato: se c'è modo, il che vuol dire evidentemente se c'è diversità di modi, allora già di per sé – come accennavo, in un certo senso ancor prima dell'uomo – è necessario ricorrere al *logos etico* per dire e pensare l'essere nei suoi diversi modi d'essere. In tal senso l'“altrimenti che essere” di Levinas non vuole affatto andare (che senso avrebbe una simile volontà?)

contro l'essere, ma intende alludere a una *qualità del concreto* che non può più essere riconosciuta, nominata e interpretata all'interno del lessico che si raccoglie attorno alla parola "essere": questo termine certamente legge e interpreta ma non a sufficienza, soprattutto perché esso non è in grado, ad avviso di Levinas, d'interrogare adeguatamente quel "segreto del reale" costituito da "un'apertura spinta fino all'unico". Ciò che dunque viene qui messo in discussione non è una colpa o un errore, quanto piuttosto un limite, un'incapacità radicale anche se all'interno di una certa capacità, superficialità e povertà dell'"essere" rispetto all'enfasi e al sovrappiù che viene nominato come "altrimenti che essere".

La croce posta da Heidegger sulla parola essere per indicare la differenza tra l'essere e l'ente più che come una cancellatura deve essere così intesa come una sorta di sottolineatura, di "enfasi" per riprendere un termine particolarmente caro al filosofo francese: essa funge da indicazione dell'unicità in quanto ultimo e solo modo d'essere dell'esistente. In altri termini, è proprio in quanto unico che l'esistente è altrimenti che essere; o meglio: l'altrimenti che essere è la modalità stessa della o come unicità; o meglio ancora: *l'unico, proprio perché è unico, è un "essere" che è sempre "altrimenti che essere"*.

Note

<sup>1</sup> EN, p. 145.

<sup>2</sup> Derrida, *La scrittura e la differenza*, cit., p. 138.

<sup>3</sup> J. Derrida, *Donner la mort*, Galilée, Paris 1999, tr. it. di L. Berta, *Donare la morte*, Jaca Book, Milano 2002, p. 101.

<sup>4</sup> EI, p. 105.

<sup>5</sup> TI, p. 313.

<sup>6</sup> EI, p. 93.

<sup>7</sup> DMT, p. 295.

<sup>8</sup> EI, p. 105.

<sup>9</sup> Derrida, *Addio a Emmanuel Lévinas*, cit., pp. 59-60.

<sup>10</sup> EN, pp. 271-272, corsivi miei.

<sup>11</sup> J. Rolland, *Parcours de l'autrement. Lecture d'Emmanuel Lévinas*, PUF, Paris 2000, p. 17.

<sup>12</sup> Derrida, *La scrittura e la differenza*, cit., pp. 140-141.

<sup>13</sup> M. Heidegger, *op. cit.*, p. 305, corsivo mio.

<sup>14</sup> Ivi, pp. 307-308.

<sup>15</sup> Rolland, *op. cit.*, p. 16.

<sup>16</sup> Rolland qui si riferisce soprattutto a DDQI, p. 177.

<sup>17</sup> Rolland, *op. cit.*, pp. 22-23.

<sup>18</sup> "Il reale non deve essere determinato soltanto nella sua oggettività storica, ma anche a partire dal *segreto* che interrompe la continuità del tempo storico, a partire dalle intenzioni interiori. Il pluralismo della società è possibile solo a partire da questo segreto. Attesta questo segreto" (TI, p. 56).

<sup>19</sup> AE, p. 118.

<sup>20</sup> TI, p. 41.

<sup>21</sup> Ivi, p. 43.

<sup>22</sup> Ivi, p. 42.

<sup>23</sup> EN, p. 229.

<sup>24</sup> EDE, p. 262.

<sup>25</sup> TI, p. 77.

<sup>26</sup> Ivi, p. 78.

<sup>27</sup> DMT, p. 269.

<sup>28</sup> TI, p. 277.

<sup>29</sup> EI, p. 59.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> Ivi, p. 58.

<sup>32</sup> AE, p. 144.

<sup>33</sup> EN, p. 229.

<sup>34</sup> DDQI, p. 68.

<sup>35</sup> EDE, p. 223.

<sup>36</sup> Ivi, p. 227.

<sup>37</sup> TI, p. 186.

<sup>38</sup> EDE, pp. 99-101.

<sup>39</sup> Derrida, *Addio a Emmanuel Lévinas*, cit., p. 66.

<sup>40</sup> Ivi, pp. 114-115.

<sup>41</sup> Ivi, p. 115.

<sup>42</sup> EN, p. 229.

<sup>43</sup> Le virgolette sono qui necessarie per marcare ancora una volta la distanza da un “pensiero che procede per discipline”. Si tratta sempre, per riprendere per un’ultima volta Heidegger, di quel pensiero che non è ancora “ontologia”/“etica” o filosofia come “scienza”, e che pur tuttavia non è per questo “né illogico né immorale”.

<sup>44</sup> AE, p. 118, corsivi miei.

<sup>45</sup> Ivi, p. 134, corsivi miei.

<sup>46</sup> Ivi, pp. 151-152, corsivo mio. In base all’analisi fin qui sviluppata la frase in corsivo deve essere così intesa: l’urgenza etica della responsabilità, e dunque il “senso dell’etica”, “l’etica dell’etica” o l’“etica originaria”, non si comprende a partire dall’etica come disciplina, dall’etica come insieme di norme e principi. Questa “etica originaria” riguarda dunque una situazione che è relativa a un certo modo d’essere, a “certe strutture”; in tal senso essa è un’etica al di là dell’etica.

<sup>47</sup> G. Bailhache, *Le sujet chez Emmanuel Levinas. Fragilité et subjectivité*, PUF, Paris 1994, pp. 313, 330, corsivi miei.



## Conclusioni

### L'uomo o del riscatto della creazione

Non ho la certezza che “l'altrimenti che essere” possa trionfare, vi possono essere periodi in cui l'umano si estingue completamente, ma l'ideale di santità è ciò che l'umanità ha introdotto nell'essere. Ideale di santità contrario alle leggi dell'essere. Azioni e reazioni reciproche, compensazioni delle forze dispiegate, ristabilimento dell'equilibrio, quali che siano le guerre, quali che siano le “crudeltà” che questo linguaggio indifferente, che si spaccia per giustizia, protegge: questa è la legge dell'essere [...]. Ma l'umano consiste nell'agire senza lasciarsi guidare da queste possibilità minacciose. Il risveglio dell'umano è proprio questo. E nella storia ci sono stati giusti e santi.

EMMANUEL LEVINAS, *Entre nous*<sup>1</sup>

La tesi “paradossale” più sopra avanzata – quella secondo la quale “nei testi del filosofo francese l'etica non ha a che fare solo con l'uomo e con l'umano, poiché essa, più essenzialmente, inerisce alla natura più intima del reale, di tutto il reale e quindi del reale in quanto tale” –, una simile tesi, pur essendo per l'appunto “paradossale” ed estranea alla lettera levinassiana, non per questo deve essere considerata semplicemente “assurda”; come si è cercato di sottolineare, la sua pertinenza emerge con chiarezza in relazione alla necessità di comprendere in modo adeguato la pretesa che muove la riflessione di Levinas, all'interno della quale “etica” è un termine che interviene sempre laddove si tratta di indicare il “segreto del reale”, il “segreto ultimo dell'essere” o la sua “struttura ultima”. D'altra parte non si può neppure negare che questa tesi, così come l'ho formulata, rischia di apparire forse troppo lontana dal modo di pensare del filosofo francese.

Per dissipare i legittimi dubbi che a tale riguardo possono sorgere propongo, proprio per concludere, di riprendere un'affermazione contenuta nel passo più sopra citato relativo all'idea di creazione: “L'uomo riscatta la creazione”.<sup>2</sup> Che cosa significa e che rapporto c'è tra un simile riscatto e la

concezione dell'etica come "filosofia prima"? E più in generale: che cosa significa e perché l'uomo "riscatta" la creazione? Di quale "riscatto" si tratta?

In un certo senso, ci tengo a ribadirlo, un simile "riscatto" riguarda ogni creatura poiché esso è relativo all'unicità stessa della creatura; è proprio l'assoluta positività della creatura, *assoluta fino all'estremo o all'enfasi dell'unicità*, a rendere gloria al Creatore, il quale è Creatore proprio perché, "rinunciando all'invasione di una totalità", "lascia un posto all'essere separato"; di conseguenza un "infinito che non si chiude circolarmente su se stesso, ma che si ritira dalla dimensione ontologica per lasciare un posto ad un essere separato, esiste divinamente. Esso inaugura, *al di sopra della totalità*, una società". All'interno di questa linea di pensiero a me sembra che Levinas sottoscriverebbe senza esitazioni un'affermazione di un altro filosofo ebreo, Maimonide (*Guida dei perplessi*, III, 13):

Non si dovrebbe credere che tutti gli esseri esistono per l'esistenza dell'uomo. Al contrario, anche tutti gli altri esseri sono stati voluti fini a se stessi e non come mezzo per qualche altro fine [...]. Riguardo ad ogni essere, Egli [il Creatore] ha voluto proprio quell'essere.

Il Creatore esiste divinamente perché creando dona, ma donando, lo ripeto, non semplicemente presta l'essere alla creatura ma glielo consegna totalmente, vale a dire fino al proprio della sua stessa unicità. Ora, nell'uomo una simile consegna, che investe e riguarda ogni creatura in quanto voluta come fine a se stessa, si rivela per ciò che ultimamente è, vale a dire una chiamata all'essere nel suo doppio significato: chiamata del Creatore all'esistere in generale (ogni creatura è chiamata all'esistenza), chiamata del Creatore all'esistere esclusivo del modo d'essere della singola creatura (ogni creatura è chiamata all'esistenza secondo il suo unico modo di esistere). Creando, il Creatore consegna la creatura a se stessa, ma così anche la chiama a se stessa, chiama la creatura a non confondersi e a non confondere riconoscendo di conseguenza l'unicità che la costituisce come unica di fronte ad altri unici.

All'interno di questa scena, lascia intendere Levinas, l'uomo deve essere inteso come quell'unica unicità, il solo unico, che si dimostra all'altezza dell'idea stessa di unicità, *vale a dire come quell'unica creatura che è in grado di riconoscere e di rispondere, proprio in quanto unica, alla chiamata all'unicità che certamente riguarda ogni creatura, ma che non in tutte le creature si trova a essere esaltata come tale*: "è una grande gloria per Dio aver creato un essere capace di cercarlo o di intenderlo da lontano, a partire dalla separazione, a partire dall'ateismo"; "Il vero paradosso dell'essere

perfetto è consistito nel volere uguali al di fuori di sé una molteplicità di esseri e, di conseguenza, un'azione al di là dell'interiorità. È qui che Dio ha trasceso la creazione stessa. È qui che Dio 'si è svuotato'. Ha creato qualcuno a cui parlare". Questo "qualcuno a cui parlare" è evidentemente anche qualcuno che a sua volta è capace di parlare, cioè di rispondere. Pertanto nell'uomo la chiamata all'unicità, chiamata che riguarda la natura più profonda dell'idea stessa di creaturalità, si trova esaltata nella possibilità e nell'urgenza della risposta, in quella risposta che, per riprendere la definizione levinassiana di etica più sopra ricordata, è quella "relazione senza relazione" all'interno della quale si esalta il "peso", l'"importanza" o il "significare" di una singolarità *per l'altra*.

La risposta della creatura che emerge nell'uomo in quanto uomo, risposta dunque di un unico, non può che essere a un tempo una risposta all'unicità del Creatore, all'unicità delle altre creature e all'unicità di se stessi: *l'uomo è quell'unico in cui l'unicità si esalta nel riconoscimento e nella risposta agli unici*, unico di fronte a unici, unico che risponde agli unici. Al di fuori di una simile risposta l'unicità senza dubbio persiste, ma è come se non apparisse, è come se restasse sempre confusa e inespressa nella neutralità anonima dell'essere; *rispondendo, invece, non può che rispondere secondo l'unicità che le è propria*; nella risposta, che è solo dell'uomo, l'unicità, che è di ogni creatura, si esalta e così si rivela per ciò che essa è: ancora una volta, il lettore è al tempo stesso anche scriba.

Questa risposta è la responsabilità stessa. *Il "riscatto" di cui parla Levinas in riferimento all'uomo non è nient'altro che questa condizione di rispondente/responsabile*: "I rapporti che si stabiliscono tra l'essere separato e l'Infinito [ma bisogna sempre anche aggiungere: tra l'essere separato e gli altri esseri separati, tra l'unico e gli altri unici] riscattano ciò che costituiva una diminuzione nella contrazione creatrice dell'Infinito". Bisogna dunque confermare l'assoluta validità del giudizio formulato dalla tradizione filosofica: del singolare in quanto singolare, dell'unico in quanto unico non si dà scienza e non c'è sapere adeguato, ma questo, ad avviso del filosofo francese, non significa affatto accettare la chiusura nel silenzio o nell'interiorità, aderire alla sublimazione in un'eventuale intuizione estetica o mistica, bensì significa riconoscere che *dell'unico in quanto assolutamente altro, del volto dell'altro in quanto invisibile e astratto, nudo e al di là del mondo, si dà solo etica*. Levinas cita al riguardo il profeta Isaia (6,8):

La parola *Io* significa *eccomi*, rispondente di tutto e di tutti<sup>3</sup>;  
e afferma anche:

Io sono unico e insostituibile – uno in quanto insostituibile nella responsabilità.<sup>4</sup>

*La scrittura di quello scriba che è il lettore è dunque essenzialmente un gesto etico*, è l'etica stessa; è a questo livello, infatti, che si rivela quella che il filosofo francese definisce “la sovradeterminazione delle categorie ontologiche che le trasforma in termini etici”.<sup>5</sup> Il nesso d'essenza che Levinas stabilisce tra la figura dell'unico e la scena etica dovrebbe apparire a questo punto in tutta la sua chiarezza:

Ma l'autenticità dell'io, la sua unicità, consiste forse in questa possessiva “meità” senza mescolanza, di sé a sé, virilità sprezzante “più preziosa della vita”, più autentica dell'amore o della preoccupazione per altri? [...] L'unicità mi sembra invece acquistare senso nella non-permutabilità che giunge o spetta all'io *nella concretezza di una responsabilità per altri*: responsabilità che gli incomberebbe immediatamente nella percezione stessa di altri, ma come se in questa rappresentazione, in questa presenza, essa precedesse già questa percezione, come se essa fosse più vecchia del presente e, perciò, responsabilità indeclinabile, di un ordine estraneo al sapere; come se, da tutta l'eternità, l'io fosse il primo chiamato a questa responsabilità; non-permutabilità e quindi, unico, quindi io, ostaggio eletto, l'eletto. Etica dell'incontro, socialità. Da tutta l'eternità un uomo risponde di un altro. Da unico a unico.<sup>6</sup>

Forse è proprio questa l'idea di “etica” o meglio di “etico” che i testi levinassiani non si stancano di elaborare: *da unico a unico, unico per unico, solo nel “per” l'unico significa e si esalta l'unicità e lo psichismo/profetismo dell'unico*.

Possiamo ora concludere, e per farlo ritorno per un'ultima volta sulla strana idea di “altrimenti che essere”. Di che cosa si tratta? È possibile chiarire ulteriormente una simile nozione? Si ricorderà come il filosofo francese, parlando dell'umano, abbia utilizzato l'immagine del “buco”: “l'umano come un buco che si produce nell'essere e *mette in questione* la superba indipendenza degli esseri nella loro identità”.<sup>7</sup> Tale “buco”, che evidentemente non ha nulla a che fare con il vuoto di una semplice assenza, è il sintomo non di un di meno ma di un sovrappiù, e non a caso esso si trova a occupare all'interno della topica levinassiana lo stesso luogo occupato dall'ideale di santità: “l'ideale di santità è ciò che l'umanità ha introdotto nell'essere. Ideale di santità contrario alle leggi dell'essere”.<sup>8</sup> Si tratta di un luogo, quello generato dal “buco” e/o dalla “santità” di un soggetto in quanto psichismo/profetismo, che rompe con l'essere come nome del luogo di ogni luogo:

Lo sforzo heideggeriano consiste nel pensare la soggettività in funzione dell'essere di cui essa traduce una “epoca” [...] l'esperienza e il soggetto che fa esperienza costituiscono la modalità stessa in cui, ad una data “epoca” dell'Essenza, l'essenza si compie, cioè si manifesta. Ogni superamento,

come ogni rivalorizzazione dell'essere del soggetto, ritornerebbe ancora all'essenza dell'essere. La nostra interrogazione sull'*altrimenti che essere* avverte nell'ipostasi stessa del soggetto, nella sua soggettivazione, un'eccezione, un non-luogo al di qua della negatività speculativamente sempre recuperabile, un *al di fuori* dell'assoluto che non si dice più in termini di essere [...]. La sostituzione della responsabilità, la significazione o l'uno-per-l'altro, o la de-fezione dell'io al di là di ogni sconfitta, o la bontà, all'inverso del *conatus*, è irriducibile all'essenza dell'essere.<sup>9</sup>

### Dovrebbe ora essere più chiaro:

[...] l'altrimenti che essere non è un "qualcosa". È la relazione con altri, la relazione etica.<sup>10</sup>

#### Note

<sup>1</sup> EN, pp. 148-149.

<sup>2</sup> TI, pp. 105-106.

<sup>3</sup> AE, p. 143.

<sup>4</sup> Ivi, p. 56.

<sup>5</sup> Ivi, p. 144.

<sup>6</sup> EN, p. 271, corsivo mio.

<sup>7</sup> EI, p. 127.

<sup>8</sup> EN, p. 149.

<sup>9</sup> AE, p. 23.

<sup>10</sup> EN, p. 151.

## Abbreviazioni delle opere di Levinas

I testi di Levinas più frequentemente citati nelle note saranno indicati con le seguenti sigle:

ADV: *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Les Éditions de Minuit, Paris 1982, tr. it. di G. Lissa, *L'aldilà del versetto*, Guida, Napoli 1986.

AE: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye 1974, tr. it. di M.T. Aiello e S. Petrosino, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983.

DDQI: *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris 1982, tr. it. di G. Zennaro, *Di Dio che viene all'idea*, Jaca Book, Milano 1985.

DL: *Difficile Liberté*, Albin Michel, Paris 1963, tr. it. di S. Facioni, *Difficile Libertà*, Jaca Book, Milano 2004.

DMT: *Dieu, la Mort et le Temps*, Grasset et Fasquelle, Paris 1993, tr. it. di M. Odorici e S. Petrosino, *Dio, la morte e il tempo*, Jaca Book, Milano 1996.

EDE: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1967, tr. it. di F. Sossi, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Cortina, Milano 1998.

EE: *De l'existence à l'existant*, Fontaine, Paris 1947, tr. it. di F. Sossi, *Dall'esistenza all'esistente*, Marietti, Genova 1986.

EI: *Éthique et Infini*, Fayard, Paris 1982, tr. it. di E. Baccarini, *Etica e infinito. Dialoghi con Philippe Nemo*, Città Nuova, Roma 1984.

EN: *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset et Fasquelle, Paris 1991, tr. it. di E. Baccarini, *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, Jaca Book, Milano 1998.

HN: *À l'heure des nations*, Les Éditions de Minuit, Paris 1988, tr. it. di S. Facioni, *Nell'ora delle nazioni. Letture talmudiche e scritti filosofico-politici*, Jaca Book, Milano 2000.

NP: *Noms propres*, Fata Morgana, Montpellier 1976, tr. it. di F.P. Ciglia, *Nomi propri*, Marietti, Casale Monferrato 1984.

QLT: *Quatre lectures talmudiques*, Les Éditions de Minuit, Paris 1968, tr. it. di A. Moscato, *Quattro letture talmudiche*, il melangolo, Genova 1982.

TA: *Le temps et l'autre*, Fata Morgana, Montpellier 1979, tr. it. di F.P. Ciglia, *Il Tempo e l'Altro*, il melangolo, Genova 1987.

THI: *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Vrin, Paris 2001, tr. it. di V. Perego, *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, Jaca Book, Milano 2002.

TI: *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, La Haye 1961, tr. it. di A. Dell'Asta, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, II ed., Milano 1990.

## Bibliografia su Levinas

Come sottolineavo nell'Introduzione, l'opera di Levinas è ormai ampiamente conosciuta e il dibattito sulla sua filosofia è costante e articolato; anche in Italia quasi tutti i lavori del filosofo sono tradotti e non mancano introduzioni e studi d'approfondimento sul suo pensiero. Per questa ragione nell'elenco che seguirà mi limiterò a indicare unicamente i saggi che hanno contribuito all'elaborazione del presente studio senza preoccuparmi di redigere una bibliografia esauriente degli studi più importanti dedicati al filosofo francese. Prima però mi permetto di dissentire da un'affermazione contenuta nel testo di S. Malka intitolato *Emmanuel Lévinas. La vie et la trace*; l'autore, commentando una dichiarazione di Marco Olivetti, a un certo punto afferma: "Il che spiega in un certo modo perché la ricezione italiana [di Levinas] fu particolare, più confessionale, forse più cristiana e cattolica, che filosofica" (tr. it., pp. 213-214). Questa affermazione è semplicemente falsa. È vero che i principali studiosi italiani di Levinas sono stati e sono cattolici ma questo non ha affatto compromesso o diluito la dimensione filosofica delle loro ricerche; anzi a me sembra che tra i lavori più seri e rigorosi sul pensiero levinassiano, anche a livello internazionale, debbano essere annoverati proprio alcuni testi di studiosi italiani, peraltro non tutti cattolici: penso in particolare agli studi di G. Ferretti, F.P. Ciglia, F. Ciaramelli, A. Ponzio, E. Baccharini, M. Vergani. Mi rendo tuttavia conto che evitare i luoghi comuni è sempre stato difficile.

AA.VV., *Emmanuel Lévinas*, in "Les Cahiers de La nuit surveillée", Éditions Verdier, Lagrasse 1984.

AA.VV., *Lévinas*, in "Cahiers de L'Herne", Éditions de l'Herne, Paris 1991.

AA.VV., *Emmanuel Lévinas. L'éthique comme philosophie première*, Cerf, Paris 1993.

AA.VV., *Filosofia e ebraismo. Da Spinoza a Levinas*, Giuntina, Firenze 1993.

AA.VV., *Lévinas vivant. Riflessioni sul pensiero di Emmanuel Lévinas*, Edizioni dal Sud, Modugno 1998.

AA.VV., *Emmanuel Levinas. Philosophie et judaïsme*, in "Pardès. Revue européenne d'études et de culture juives", 26, 1999, pp. 51-63.

AA.VV., *Positivité et transcendance*, PUF, Paris 2000.

AA.VV., *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, PUF, Paris 2007.

AA.VV., *Emmanuel Levinas: Prophetic Inspiration and Philosophy*, Giuntina, Firenze 2008.

AA.VV., *Responsabilità di fronte alla storia. La filosofia di Emmanuel Levinas tra alterità e terzietà*, il melangolo, Genova 2008.

AA.VV., *Emmanuel Levinas: fenomenologia, etica, socialità*, in "Discipline Filosofiche", 1, 2014.

AA.VV., *Levinas inedito. Studi critici*, Mimesis, Milano 2015.

Baccharini E., *Levinas. Soggettività e infinito*, Studium, Roma 1985.

Bergamaschi M., *L'altra economia. A partire da Emmanuel Levinas*, in "Discipline filosofiche", 1, 2014, pp. 175-191.

Cabri P., *La lettura infinita. Interpretazioni talmudiche di E. Levinas*, Garamond, Roma 1993.

Chalier C., *Lévinas. L'utopie de l'humain*, Albin Michel, Paris 1993.

Id., *Pour une morale au-delà du savoir. Kant et Levinas*, Albin Michel, Paris 1998.

Ciaramelli F., *Transcendance et éthique. Essai sur Lévinas*, Ousia, Bruxelles 1989.

Ciglia F.P., *Un passo fuori dall'uomo. La genesi del pensiero di Lévinas*, CEDAM, Padova 1988.

- Id., *Fenomenologia dell'umano. Sondaggi eccentrici sul pensiero di Lévinas*, Bulzoni, Roma 1996.
- Cohen J., *Alternances de la métaphysique. Essais sur Emmanuel Lévinas*, Galilée, Paris 2009.
- De Boer T., *Judaism and Hellenism in the Philosophy of Levinas and Heidegger*, in "Archivio di Filosofia", 53, 1985, pp. 197-215.
- Derrida J., *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967, tr. it. di G. Pozzi, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971.
- Id., *En ce moment même dans cet ouvrage me voici*, in AA.VV., *Textes pour Emmanuel Lévinas*, Jean-Michel Place, Paris 1980, pp. 21-60, tr. it. di R. Balzarotti, *In questo medesimo momento in quest'opera eccomi*, in J. Derrida, *Psyché. Invenzioni dell'altro. Vol. 1*, Jaca Book, Milano 2008, pp. 173-224.
- Id., *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, Paris 1997, tr. it. di S. Petrosino e M. Odorici, *Addio a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano 1998.
- Di Castro R., *Un'estetica implicita. Saggio su Levinas*, Guerini e Associati, Milano 1997.
- Dupuis M., *Pronoms et visages. Lecture d'Emmanuel Levinas*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1996.
- Fabris A., *Levinas e il senso dell'etica*, in "Teoria. Rivista di filosofia", 2, 2006, pp. 203-212.
- Ferretti G., *La filosofia di Levinas. Alterità e trascendenza*, Rosenberg & Sellier, Torino 1996.
- Id., *Il bene al-di-là dell'essere. Temi e problemi levinassiani*, ESI, Napoli 2003.
- Id., *Trascendenza teologica non violenta in Emmanuel Levinas*, in "Teoria. Rivista di filosofia", 2, 2006, pp. 77-97.
- Franck D., *L'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*, PUF, Paris 2005.
- Fulco R., *Essere insieme in un luogo. Etica, politica, diritto nel pensiero di Emmanuel Levinas*, Mimesis, Milano 2013.
- Grossi S., *Ebraismo e greicità nella riflessione di Emmanuel Levinas*, in "Vivens Homo. Rivista di teologia e scienze religiose", 9/2, 1998, pp. 437-467.
- Guibal F., *...et combien de dieux nouveaux. Levinas*, Aubier-Montaigne, Paris 1980.
- Id., *La gloire en exil. Le témoignage philosophique d'Emmanuel Levinas*, Cerf, Paris 2004.
- Id., *Approches d'Emmanuel Levinas. L'inspiration d'une écriture*, PUF, Paris 2005.
- Lescourret M.-A., *Emmanuel Levinas*, Flammarion, Paris 1994.
- Malka S., *Lire Lévinas*, Cerf, Paris 1984, tr. it. di E. Baccarini, *Leggere Levinas*, Queriniana, Brescia 1986.
- Id., *Emmanuel Lévinas. La vie et la trace*, Éditions JC Lattès, Paris 2002, tr. it. di C. Polledri, *Emmanuel Lévinas. La vita e la traccia*, Jaca Book, Milano 2003.
- Meazza C., *Dopo Levinas*, in "Teoria. Rivista di filosofia", 2, 2006, pp. 213-239.
- Meskin J.E., *Critique, Tradition and Religious Imagination: An Essay on Levinas Readings*, in "Judaïsme", 47, 1998, pp. 90-106.
- Organisti J., *L'intenzionalità in Lévinas*, Vita e Pensiero, Milano 2012.
- Petitdemange G., *Levinas. Phénoménologie et judaïsme*, in "Recherches de Sciences Religieuses", 85, 1997, pp. 225-247.
- Petrosino S., *Fondamento ed esasperazione. Saggio sul pensare di Emmanuel Levinas*, Marietti, Genova 1992.
- Id., *Incarnavazioni. Cristo e il cristianesimo nell'interpretazione di Levinas*, in "Teoria. Rivista di filosofia", 2, 2006, pp. 137-154.
- Id., *La scena umana. Grazie a Derrida e Levinas*, Jaca Book, Milano 2010.
- Petrosino S., Rolland J., *La vérité nomade. Introduction à Emmanuel Levinas*, La Découverte, Paris 1984.
- Ponzio A., *Responsabilità e alterità in Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano 1995.
- Id., *Tra Bachtin e Levinas. Scrittura, dialogo, alterità*, Palomar, Bari 2008.



- Rolland J., *Parcours de l'autrement. Lecture d'Emmanuel Lévinas*, PUF, Paris 2000.
- Sansonetti G., *Levinas e Heidegger*, Morcelliana, Brescia 1988.
- Id., *Emmanuel Levinas. Tra filosofia e profezia*, Il Margine, Trento 2009.
- Schillaci G., "Relazione senza relazione". *Il ritrarsi e il darsi di Dio come itinerario metafisico nel pensiero di Levinas*, Galatea, Acireale 1996.
- Sebbah F.-D., *Emmanuel Lévinas, ambiguïtés de l'éthique*, Les Belles Lettres, Paris 2000.
- Thayse J.-L., *Eros et fécondité chez le jeune Levinas*, l'Harmattan, Paris 1998.
- Thomas E.L., *Emmanuel Levinas. Ethics, Justice and The Human beyond Being*, Routledge, New York-London 2004.
- Tornay A., *Emmanuel Lévinas. Philosophie de l'Autre ou philosophie du Moi?*, L'Harmattan, Paris 2006.
- Tura M., *Infinito e molteplice. Etica e religione in Emmanuel Levinas*, Mimesis, Milano 2015.
- Vergani M., *Levinas fenomenologo. Umano senza condizioni*, Morcelliana, Brescia 2011.

Frontespizio	2
Eredi	4
Esergo	5
Introduzione	6
Parte prima - Il logos biblico	8
Il monoteismo come umanesimo e come ateismo	9
L'idea di creazione	14
La legge come parola originaria	17
Parte seconda - Il logos filosofico	30
Una ragione da adulti	31
Husserl, Heidegger, Bergson	33
La tentazione della tentazione	41
Parte terza - Il logos (è) etico	49
L'ipotesi dell'"altrimenti che essere"	50
L'etica e l'etico	51
Dall'alterità all'unicità: l'epoché della fenomenologia	55
Conclusioni - L'uomo o del riscatto della creazione	65
Abbreviazioni delle opere di Levinas	70
Bibliografia su Levinas	71