

Mario Signore

PER UN'ETICA DELLA RESPONSABILITA'
COME DIA-CRONIA E AN-ARCHIA

In *Etica e Infinito*, Lévinas richiama la convinzione che il "pensiero filosofico si fonda su esperienze pre-filosofiche", che vanno individuate, se non si vuole fallire nel compito ermeneutico che lega il filosofo e la filosofia con i suoi interpreti. Egli stesso rileva come la lettura della Bibbia abbia costituito per lui un'esperienza "fondante", rispetto all'evoluzione del suo pensiero filosofico, e in particolare per la sua peculiare attitudine, che ha, per così dire, la valenza originaria, "di pensare rivolgendosi a tutti gli uomini"¹. Valenza originaria la quale affonda le sue radici, appunto, nell'ebraismo, dispiegantesi in Lévinas come esperienza etica dell'"infinitamente altro", che detta i doveri sui quali va fondata l'alleanza con Dio: "obbligazione originaria, alla quale nel 'tu' del comandamento, 'tu non uccidere', o 'tu amerai il prossimo tuo, questi è te stesso', l'io è instaurato, sicché egli è per altro fin dentro l'essere più suo"². Il "tu non ucciderai", che è la sintesi della Torah, è l'espressione della rottura dell'essere in quanto tale, "l'Altro passa davanti al Medesimo. Dopo di Lei, Signore, prego!"³, ripresa efficace di Isaia, in cui si rammenta che Dio chiede all'uomo di "rompere le catene dell'ingiustizia,

¹ E. Lévinas, *Etica e infinito*, Città Nuova, Roma 1984, pp. 46-47.

² E. Lévinas, *L'aldilà del versetto*, Guida, Napoli, 1986, p. 55.

³ *Ibidem*.

sciogliere i legami di tutti i gioghi, rinviare liberi gli oppressi, infrangere infine ogni servitù..."; poi ancora, "dividere il... pane con l'affamato, accogliere nella ... casa gli sventurati senza asilo, quando vedi un uomo nudo coprilo senza mai sottrarti a coloro che sono come la tua propria carne"⁴. Israele, le Scritture e la fatica sua dell'interpretazione, la Storia tormentata di un Popolo chiamato incessantemente alla testimonianza della fedeltà costituiscono, per Lévinas, "una *figura* nella quale si mostra un modo essenziale dell'umano e nella quale Dio viene all'idea / Sfida di un rovesciamento ontologico!"⁵.

Rovesciamento ontologico come "sfida" che Lévinas scopre nel grande Libro e che intaccando la perseveranza originaria dell'essere nel suo essere, l'egoismo, che cresce come il frutto del particolarismo esasperato e si esprime nei totalitarismi politici sempre pronti alla guerra, incunea il comandamento "tu non ucciderai", ovvero l'"inquietudine" e la "non indifferenza" nei riguardi di un altro essere.

Ma qui è consumata anche l'autonomia del filosofare, costretta ad un continuo rimando alle radici del pensiero ebraico, alla eterogeneità di questo rispetto alla tradizione metafisica dell'Occidente, alla nuova lettura del rapporto soggetto-oggetto, non più solo in termini gnoseologici, speculativi, ma anche, ed essenzialmente, come recupero della relazione con la trascendenza, con l'altro, fatto "primordiale", "anarchico", che chiama a "responsabilità" e imprime una svolta decisiva al "pensiero", costretto ad andare al di là del pensare, per effetto dell'incontro con l'Altro, che lo mette in questione e lo conduce, come pensiero, oltre i limiti angusti e determinati, autoreferenziali della riflessione filosofica, all'*etica*: "questa messa in questione della mia spontaneità da parte della presenza d'Altri si chiama etica. L'estraneità d'Altri - la sua irriducibilità a Me - ai miei pensieri e ai miei possessi, si attua appunto come una messa in questione della mia spontaneità, come etica. La metafisica, la trascendenza, l'accoglienza dell'Altro da parte del Medesimo, d'Altri da parte di Me si produce concretamente come la messa in questione del Medesimo da parte

⁴ *Op. cit.*, p. 74. Qui Lévinas parafrasa Isaia 58.6-7 "Non è questo forse... il digiuno che voglio / dice il Signore Iddio / sciogliere le catene ingiuste / slacciare i legami del giogo / rimandare liberi i forzati / infrangere qualsiasi giogo? / Non questo forse: / dividere il tuo pane con l'affamato / introdurre in casa i miseri erranti / vestire chi hai visto nudo / e quelli della tua carne non trascurare?"

⁵ *Op. cit.*, p. 54

dell'Altro, cioè come l'etica che mette in atto l'essenza critica del sapere"⁶.

Soluzione di continuità tra l'io e l'altro, che richiede, ma nello stesso tempo produce, la liberazione dal possesso delle cose e la capacità di vedere le cose in se stesse. "Ma per questo è necessario che incontri il volto indiscreto di Altri, che mi mette in questione. Altri - assolutamente altro - paralizza il possesso che contesta con la sua epifania nel volto"⁷. E qui è già immediatamente data la dissimmetria tra il medesimo e l'Altro, che serve a garantire della sopravvivenza del primo, a fronte della forza "paralizzante" dell'Altro; della legittimità della contestazione del "possesso" da parte di un Altro che "mi viene incontro, non dall'esterno, ma dall'alto". Anzi, proprio perché "viene dall'alto". Infatti, "il Medesimo non potrebbe impadronirsi di questo Altro a meno di sopprimerlo. Ma l'infinita insuperabile di questa negazione dell'omicidio si annuncia appunto in questa dimensione di altezza in cui Altri mi viene concretamente incontro nell'impossibilità etica di commettere questo omicidio. Accolgo altri che si presenta nella mia casa aprendogli la mia casa"⁸.

In questa relazione, in cui è messa in questione la coestensività e l'orizzontalità dell'io alla manifestazione d'Altri nel volto, si mette in atto l'attitudine pedagogica all'insegnamento, e si dà ragione alla maieutica socratica "che introduceva delle idee in uno spirito violando o seducendo (il che è lo stesso) questo spirito. Essa non esclude appunto l'apertura della dimensione dell'infinito che è altezza nel volto del Maestro. Questa voce che viene da un'altra riva insegna proprio la trascendenza"⁹. Trascendenza del Maestro, che in quanto tale può farsi insegnamento di trascendenza: la trascendenza soggetto e oggetto di un rapporto pedagogico, in cui "l'insegnamento significa tutta l'infinita dell'esteriorità", che non si produce in un primo tempo per insegnare in un secondo. Insegnare vuol dire già produrre l'infinita dell'esteriorità: "il primo insegnamento insegna proprio questa altezza che equivale alla sua esteriorità, l'etica"¹⁰. Al

⁶ E. Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1980, p. 41.

⁷ *Op. cit.*, p. 174.

⁸ *Ibidem.*

⁹ *Ibidem.*

¹⁰ *ibidem.*

rapporto pedagogico diventa insopportabile ogni riduzione del Maestro al discepolo: qualsiasi tentativo di unificazione, o, peggio, di sostituzione, appare come un tradimento e denuncia ogni forma di lassismo educativo, richiamato ad un rigore, che è innanzitutto "etica". "Attraverso questo commercio con l'infinitezza dell'esteriorità o dell'altezza, l'ingenuità dello slancio diretto, l'ingenuità dell'essere che si esplica come una forza che può, si vergogna della sua ingenuità. Si scopre come violenza, ma, così, si situa in una nuova dimensione"¹¹. Non è la riproposta dell'autoritarismo pedagogico e del totalitarismo insostenibili dopo la lunga stagione che ha prodotto l'irreversibile guadagno della considerazione del valore e della dignità dell'allievo. E' richiesta infatti, per non fraintendere la proposta di Lévinas, l'adozione di una mentalità diversa, capace di collocare il discorso su di una posizione diversa, "in una nuova dimensione", appunto. "Il commercio con l'alterità dell'infinito non ferisce come un'opposizione. Non limita uno spirito in modo inammissibile per un filosofo. La limitazione si produce solo in una totalità, mentre la relazione con Altri infrange il limite della totalità. Essa è fundamentalmente pacifica"¹². Istruttivo appare l'utilizzo lévinasiano del dinamismo pedagogico dell'istruzione, ai fini di un chiarimento del discorso etico, che alla pari del primo prefigura una relazione, un confronto e, cosa ancora più pregnante, una continua messa in questione della "libertà". Ma nell'impostazione di Lévinas, che invoca, come irrinunciabile per la sua stessa coerenza, l'effrazione della totalità attraverso la relazione con Altri, garantito dall'apertura all'infinito, e solo in questo caso, "l'Altro non mi si oppone come una libertà altra, ma come una libertà simile alla mia e, quindi, ostile alla mia. Altri non è un'altra libertà arbitraria come la mia, altrimenti supererebbe immediatamente l'infinito che me ne separa per assimilarsi nello stesso concetto. La sua alterità si manifesta in una signoria che non conquista, ma *insegna*"¹³. Che è come dire, che non è ipotizzabile, se non per una sorta di inganno, una relazione alla "pari", che celerebbe, per un'astuzia demagogica, la volontà di assimilare e di togliere le differenze in modo indolore e quindi inavvertito. Si tratta di chiarire il segno e il senso di una "signoria", che comunque appare imprescindibile. Signoria che

¹¹ *Ibidem.*

¹² *Op. cit.*, pp. 174-75.

¹³ *Op. cit.*, p. 175 (Il corsivo è nostro).

"conquista" o signoria che "insegna". "L'insegnamento non è una specie di un genere definito dominazione, un'egemonia che si esercita in seno ad una totalità, ma la presenza dell'infinito che fa saltare il cerchio chiuso della totalità"¹⁴.

A questo punto la relazione, che è rappresentata, in maniera tipica, nella dinamica dell'insegnamento, si fa relazione morale con Altri e fonda la sua libertà proprio nell'assimilarsi alla morale, per la capacità di questa di non giustapporsi alle preoccupazioni dell'io per "ordinarle" e per farle giudicare, bensì di mettere in questione l'io stesso. "La rappresentazione è iniziata non nella cosa offerta alla mia violenza, ma sfuggendo empiricamente alle mie forze, nella mia possibilità di mettere in questione questa violenza, in una possibilità che si produce attraverso il commercio con l'infinito o attraverso la società"¹⁵.

Tralasciamo, sia pure solo temporaneamente, l'approfondimento di questo riferimento, apparentemente irrilevante, alla mediazione della "società", chiamata in questione per la possibilità che essa offre di mettere in crisi il concetto di violenza e di aprire un altro fronte nella riflessione lévinasiana, più vicino alla problematica politica, che sarà sviluppato più pertinentemente in *Libertà e comando*¹⁶.

Continuiamo invece nella puntigliosa esegesi della pagina di *Totalità e infinito*, per le sorprese che, a nostro avviso, ci riserva l'analisi del dispiegamento positivo di questa relazione pacifica, senza frontiere o senza negatività alcuna, con l'Altro. La prima riguarda il coinvolgimento del "linguaggio" come prodotto primario di una tale relazione. "Il linguaggio non fa parte di quelle relazioni che possano trasparire nelle strutture della logica formale: è contatto attraverso una distanza, rapporto con ciò che non si tocca, attraverso un vuoto. Si situa nella dimensione del desiderio assoluto in forza del quale il Medesimo si trova in rapporto con un altro che non è ciò che il Medesimo aveva semplicemente perduto"¹⁷. L'esperienza linguistica ci inserisce dunque in una fenomenologia del rapporto che più adeguatamente, come già la dimensione pedagogica, ci consente di

¹⁴ *Ibidem.*

¹⁵ *Ibidem.*

¹⁶ Cfr. E. Lévinas, *Libertà e comando*, in *Etica come filosofia prima*, Guerini e Associati, Milano 1989.

¹⁷ E. Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 175.

guadagnare un punto di vista non totalizzante della relazione con l'Altro, e quindi un nuovo approccio all'etica.

Il linguaggio, non più stretto nei limiti determinati dalle regole e dalle strutture della logica formale, diviene esso stesso un atteggiamento, un modo di rapportarsi, un'attitudine, per così dire, al paradosso della contestualità di presenza ed essenza, di vicinanza e lontananza, di pieno e di vuoto, di ritrovamento di ciò che non si era perduto. *Il linguaggio richiama ed è un'etica per la responsabilità*, di cui si carica ogni qualvolta cerca e realizza un contatto attraverso una distanza, o un rapporto attraverso un vuoto. È un'etica della responsabilità, perché muove parole che ripropongono l'antica tentazione metafisica di "rimpatriare" nell'ente, colmando definitivamente il "vuoto", e riacquistando quella "pesantezza" da cui pure apparirebbe immediatamente esente. Il linguaggio è esemplare per la sua capacità di indicare nuove vie alla relazione, nuove uscite alla ricerca impaziente della sintesi, dell'assimilazione e dell'unità, ma anche di farci ripiombare nella pesantezza del riempimento, garantendo una casa, un luogo definito in cui abitare.

In questa possibile doppia valenza del linguaggio, Lévinas si orienta scegliendo la tensione etica implicita in un dire, in un parlare in grado di vincere la limitazione formalistica e gnoseologica, che introduce l'atteggiamento dell' "abitare la distanza", per usare la fortunata espressione di Rovatti, che ultimamente si è cimentato con la medesima esigenza di dare ragione della condizione paradossale intrinseca alla doppia impossibilità di restare dentro noi stessi e, nello stesso tempo, di vivere soltanto nel fuori e nell'altro, in quel pendolarismo che trascende definitivamente l'atteggiamento puramente conoscitivo, e apre inesorabilmente alla dimensione etica¹⁸, in cui anche, e innanzitutto, il linguaggio non si esaurirà entro i limiti di un "linguaggio-oggetto", per la tendenza delle parole a far sentire il loro peso dalla parte del soggetto. "Lungi dall'eclissarsi, come molti nietzscheani vorrebbero far dire al testo di Nietzsche, il 'soggetto' diviene tanto più importante come questione per tutti (e di tutti) quanto più l'uomo rotola verso la X (con la spinta che Nietzsche ci aggiunge di suo). Passivo, quasi-passivo, attivo nella passività;

¹⁸ Cfr. P.A. Rovatti, *Abitare la distanza. Per un'etica del linguaggio*, Feltrinelli, Milano 1994.

soggetto-di solo, in quanto (e a condizione) di sapersi-scoprirsi soggetto-a"¹⁹.

Peso e vincolo che inchiodano il soggetto alla sua responsabilità, senza alcuna possibilità di affrancamento e di fuga, se si esclude la eventualità di un riconoscimento: "un sì fallimentare e al tempo stesso unica condizione per il nostro 'abitare' noi stessi"²⁰. Un "abitare" che non contraddice l'essere a "distanza", ma che "è innanzi tutto lo scoprire di essere nella distanza: nell'impossibilità di un'unità ideale con noi stessi, anche quando diciamo la parola 'io', nel nostro 'dipendere' dal sistema delle parole e dal gioco delle loro corrispondenza, e insieme nell'impossibilità di annullare il miraggio dell'io, che viene rilanciato a ogni nostro atto, per piccolo che sia"²¹. Soggettività come distanza, distacco da sé e differenza, che l'operosità linguistica del "distanziare" rende ancor più evidente. Soggettività come relazione all'Altro, resa enigmatica e rischiosa dal suo essere sospesa nel "vuoto" impostole dal linguaggio, il quale la apre al fatto etico di un rapporto con "Altri", che non è né inizialmente né ultimamente ciò di cui ci impossessiamo con il contratto o con la visione. Infatti, "la verità non è né nel vedere né nel cogliere-modi del godimento, della sensibilità e del possesso. Essa è nella trascendenza in cui l'esteriorità assoluta si presenta esprimendosi, in un movimento che consiste nel riprendere e nel decifrare, in ogni istante, i segni stessi che essa mette in campo"²².

A rendere meno drammatica la vertigine di una soggettività, di un Medesimo sospeso nel vuoto del linguaggio, vertigine che invero prende a volte il lettore levinasiano, che si lasci travolgere da un vortice etico da cui si esce con la sconsolata considerazione dell'incommensurabilità del compito²³, soccorre l'altro elemento che

¹⁹ *Op. cit.*, pp. 16-17. A conferma del taglio interpretativo privilegiato e che vorrebbe far giustizia dell'ormai "classico" e manualistico addebito a Nietzsche di un irreversibile "eclissi del soggetto", Rovatti sostiene che "la frase di Nietzsche documenta, come tutte quelle che poi la ripetono, una condizione della soggettività, di cui sarebbe semplicemente da sciocchi volerli scaricare (sarebbe un suicidio teorico)" p. 17.

²⁰ *Op. cit.*, p. 17.

²¹ *Op. cit.*, p. 19.

²² E. Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 175. Nello stesso luogo si ribadisce che il contatto o la visione "non s'impongono come gesti archetipi della rettitudine".

²³ Quale vertigine più forte di quella conseguente all'incontro levinasiano tra il Medesimo e l'Altro attuato in modo *sui generis* dal linguaggio e che non prefigura un'opposizione solo perché i due poli finirebbero con l'essere imprigionati in una

qui vogliamo proporre alla riflessione, anche per la sua contiguità con le sottolineature sulla funzione del linguaggio. Si tratta del rapporto trascendenza-mondo, che richiama in causa ancora una volta l'irrinunciabile istanza dell'"abitare". Per Lévinas "la trascendenza del volto non esiste fuori del mondo, come se l'economia, in forza di cui si produce la separazione, stesse al di sotto di una specie di contemplazione beatifica d'Altri... La 'visione' del volto come volto, è un certo modo di soggiornare in una casa o, per esprimersi in modo meno singolare, una certa forma di vita economica"²⁴.

Colta da questa prospettiva, l'*economia* appare l'elemento imprescindibile di qualsiasi relazione umana o interumana e non più l'elemento in forza dal quale si produce la divisione e/o la contrapposizione. In questo caso si ridisegna il rapporto tra l'economia e l'etica, non solo per la preconizzata moralità dell'economia, ma innanzitutto per il carattere "economico" dell'etica, se quest'ultima è individuabile all'interno, e soltanto all'interno, di una relazione. Raccoglimento e separazione sono, d'altra parte coesenziali all'esperienza economica, che si apre al volto e ne cerca l'incontro, a condizione che questo non "sia a mani vuote" e che le porte non siano chiuse all'"ospitalità" d'Altri, desiderato come assolutamente trascendente. Anche l'economia, come l'etica e il linguaggio richiamano quindi un "soggiornare e, ovvero, la scelta di una "casa", che però non ha nulla a che fare con la "radice". La casa "indica un disimpegno, un'erranza che l'ha resa possibile, che non è di meno rispetto all'installazione, ma un sovrappiù della relazione con Altri o della metafisica"²⁵. Coerentemente con la tensione che l'ebraismo religioso imprime nella struttura stessa del pensiero, Lévinas ridisegna la casa e il mondo, per vederli in grado di accogliere l'Altro, sconfiggendo la tentazione della chiusura e dell'isolamento. Più che al talamo di Penelope, costruito sulla radice di un albero, per impedire

totalità, in cui il primo termine potrebbe avanzare la pretesa di un potere incondizionato sul secondo, laddove "su di lui non posso *potere*. Sfugge alla mia presa per un fatto essenziale, anche se dispongo di lui. Non è interamente nel mio luogo" (*op. cit.*, p. 37). Ma non si esaurisce tutto nella constatazione di un'"indisponibilità": questa si traduce in "responsabilità", che mi interroga e mi mette sotto accusa e rende l'Altro il mio "pensatore".

²⁴ *Ibidem*. Lévinas mette qui in guardia contro il rischio della contemplazione: "questa si muterebbe per ciò stesso nell'idolatria, che è sempre in agguato in ogni contemplazione".

²⁵ *Op. cit.*, p. 176.

che possa essere rimosso e per consentire, al contrario, un'attesa e un'accoglienza totali e senza residuo di Ulisse, viaggiatore destinato al ritorno e all'assorbimento nella sua casa nonché alla fedeltà a Penelope, la casa e il mondo corrispondono all'erranza di Abramo che si apre all'avventura del viaggio, ricco soltanto della strada di cui non conosce né il termine né la meta a cui essa conduce, e della fede in un Altro, che gli ha indicato un compito da eseguire, un impegno da onorare, al di là di ogni calcolo e di ogni possibile previsione. Esperienza di una solitudine, tanto assoluta quanto apparente, vista la continuità della comunicazione, mai interrotta, con l'Altro che fa sconfi-ggere l'isolamento e tiene aperto un commercio in cui l'Altro non viene mai sorpreso a mani vuote e il Medesimo non è rinchiuso nel suo egoismo, o esaurito nel suo irreversibile isolamento. Esperienza radicale che, a questo punto, chiede di essere ridefinita, proprio alla luce della possibilità offerta dall'apertura alla trascendenza, che impegna, però, a non trascurarne la presenza, per non farne il correlativo, rovesciato della separazione. Ma anche "questa possibilità di dimenticare la trascendenza d'Altri - di bandire impunemente dalla propria casa la trascendenza d'Altri - di bandire impunemente dalla propria casa qualsiasi ospitalità (cioè ogni linguaggio), di bandirne la relazione trascendente che permette all'Io di rinchiu-dersi in sé - attesta la verità assoluta, il radicalismo della separazione"²⁶. A fronte della continua esigenza di cercare una dimora e di raccogliersi in essa, premio di un'avventura conclusasi felicemente, come nel caso dell'eroe omerico, la relazione con l'infinito non richiede l'abbattimento, la distruzione della casa, ma "costituisce un'altra possibilità dell'essere raccolto nella sua dimora. La possibilità per la casa di aprirsi ad Altri è essenziale all'essenza della casa al pari delle porte e delle finestre chiuse"²⁷. La separazione è ancora più radicale per il fatto che essa si scontra continuamente con la possibilità di rinchiu-dersi a casa propria, con la tentazione del solipsismo, che tutti sperimentano sul piano empirico, e che si eleva a dignità ontologica, per significare il senso di una possibilità fondamentale sottesa alla condizione umana.

Aprirsi alla relazione con Altri non è quindi un perdere il proprio mondo, per costruire qualcosa al di fuori di un mondo, quello mio,

26 *Ibidem.*

27 *Ibidem.*

definitivamente abbandonato, ma è, al contrario, un mettere in questione il mondo posseduto. "La relazione con Altri, la trascendenza consiste nel dire il mondo ad Altri"²⁸. E qui si ripropone il "miracolo" del dire, del linguaggio che attuano "la messa in comune originaria", e tolgono dal mistero l'universalità, attraverso la parola, che strappa le cose all'*hic et nunc* e le immette, attraverso il linguaggio, in una prospettiva etica, in cui la loro designazione (il mostrarle a) all'altro si prefigura come uno spossessamento originario, come un processo di generalizzazione e di universalizzazione che si esprime nell'offerta del mondo ad altri, cioè in quella "donazione originaria" in cui deve tradursi la trascendenza, se non vuole esaurirsi in una semplice visione d'altri.

Forza del linguaggio, che ha la facoltà di costruire un "mondo comune", mettendo in comune un mondo fino ad allora soltanto mio, facendo del mio mondo un "mondo accomunato", in cui le cose sono immesse in un "etere nuovo", grazie al nome che esse ricevono tramite il linguaggio, che concettualizza nello stesso tempo in cui si fa lavoro, pensiero incarnato, mai sottratto ai rischi dell'azione, mai in fuga di fronte alla durezza del lavoro, superata soltanto "con la generosità dell'offerta immediata di questo stesso lavoro".

Significato donativo del mondo, che si esprime come risposta al volto di altri, attraverso il linguaggio. "La 'visione' del volto non si separa da questa offerta costituita dal linguaggio. Vedere il volto significa parlare del mondo. *La trascendenza non è un'ottica, ma il primo gesto etico*"²⁹, che per Lévinas mi viene imposto dalla presenza del volto che "consiste nel venire verso di noi, nel *fare ingresso*"³⁰, facendo invasione nella mia dimora, in un atto di "visitazione", che sveglia in me la "responsabilità", e mi rende "insonne", penetrando nella mia anima, di cui diventa il tutto costitutivo, e costringendoci a rivedere la struttura dello psichismo dell'intenzionalità che non potrà più risiedere "nella coscienza di... , nel suo potere di tematizzazione, e neppure nella 'verità dell'essere' che si scopre in essa secondo tale o tal'altra significazione del Detto. Lo psichismo e la forma di un insolito sfasamento... dell'identità: il medesimo impedito di coincidere con se stesso, spaiato, strappato alla propria quiete, tra

28 *Op. cit.*, p. 177.

29 *Ibidem*. Il corsivo è nostro.

30 E. Lévinas, *La traccia dell'altro*, Pironti, Napoli 1974, p. 34.

sonno e insonnia, ansito fremito"³¹. E questo non richiede un atto di abdicazione del Medesimo fattosi schiavo dell'altro, ma un'"abnegazione di sé", in quanto "pienamente responsabile dell'altro".

La "responsabilità" è la forma attraverso la quale lo psichismo dell'anima è "l'altro in me", l'alterità nell'identità "di un corpo che si espone all'altro, che si fa 'per l'altro': la possibilità del *dare*. La dualità non ricomponibile degli elementi di questo tropo è la dia-cronia dell'uno-per-l'altro, la significanza dell'intelligibilità non debitrice alla presenza o alla simultaneità dell'essenza di cui sarebbe una diminuzione"³². Ma ancora una volta tutto discende dal "rifiuto" col quale il "volto" non vuole essere contenuto e quindi non può essere compreso e inglobato³³, pur insistendo a presentarsi come il modo in cui l'Altro si dà, trascendendo "l'idea dell'Altro in me"³⁴, e costringendomi ad un'uscita che non è mera estraneazione, o contemplazione, ma cambiamento, trasformazione, relazione etica, responsabilità di fronte ad un enigma, che non potrà essere sciolto definitivamente, se non con la violenza, l'indiscrezione, l'irresponsabilità di fronte al rischio a cui si espone il volto, ogni qualvolta si lascia cogliere da noi, sia pure al livello basso della sua precomprensione.

Non resta che accettare il volto come "espressione", come "l'esistenza di una cosa in sé", che ha un senso non sulla base delle sue relazioni, "ma a partire da se stesso", dal suo esistere come "sostanza", "oltre il disoccultamento e la dissimulazione che caratterizzano le forme"³⁵. Il volto, in questa direzione che supera i limiti

³¹ E. Lévinas, *Altrimenti che essere. O al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983, p. 86.

³² *Ibidem*. Qui Lévinas propone un'interpretazione del problema dell'intenzionalità della coscienza, che intende superare l'esito husserliano, sostenendo che "l'intenzionalità non è psichismo a causa della temporalizzazione che opera - qualunque sia il ruolo della manifestazione per l'avvio della filosofia e la necessità della luce per la significazione stessa della responsabilità. Lo psichismo dell'intenzionalità, al di là della correlazione del Detto e del Dire, dipende dalla significanza del Dire e dell'incarnazione, dalla diacronia; l'intenzionalità infatti non diviene mai... simultanea al tema a cui si rivolge" (pp. 86-87).

³³ Cfr. E. Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., pp. 48-49.

³⁴ *OP. cit.*, p. 48.

³⁵ Cfr., *Etica come filosofia prima*, Guerini e Associati, Milano 1989, p. 24. In *Totalità e infinito*, come accade spesso in Lévinas, viene ripreso lo stesso concetto, in modo quasi letterale "Il volto d'Altri distrugge ad ogni istante e oltrepassa l'immagine

dell'ontologia classica, contiene una sua verità "che non è lo svelamento di un Neutro impersonale ma un'espressione: l'ente si apre un varco attraverso tutti i rivestimenti e la generalità dell'essere, per mostrare nella sua "forma" la totalità del suo "contenuto", per sopprimere, in fin dei conti, la distinzione di forma e contenuto"³⁶. Dal punto di vista dell'io, del soggetto, del Medesimo, impegnati *responsabilmente* nel discorso, tutto questo vorrà dire *accogliere* l'espressione dell'altro, sforzandosi di andare oltre l'idea che un pensiero è in grado di contenere in sé, "significa dunque *ricevere* da Altri al di là della capacità dell'io; ciò che significa esattamente: avere l'idea dell'infinito"³⁷. Qui si registra una sorta di dilatazione dell'io, che deve farsi capace di accogliere l'Altro, di aprire un rapporto, che per Lévinas è sempre *Discorso*, cioè rapporto etico, in quanto è accolto come un ammaestramento che "non equivale a maieutica": "viene dall'esterno e porta in me più di quanto non abbia già. Nella sua transitività non-violenta si produce proprio l'epifania del Volto"³⁸.

In questa apertura epifanica, il Volto s'impone anche come attingibilità e desiderabilità dell'Altro, pure a fronte di quella trascendenza assoluta che vedrebbe il soggetto destinato alla solitudine, senza il ricorso, a cui Lévinas si affida, a quel livello etico-religioso che sottrae l'altro all'universale validità del movimento conoscitivo. Lasciando momentaneamente da parte il problema del solipsismo, col rischio sempre incombente rappresentato da uno dei possibili esiti dell'impostazione levinasiana, rileviamo come l'assoluta trascendenza di un'alterità non trascurabile e quindi non dispersa finisca col divenire assolutamente cogente e imperativa per il soggetto, costretto a fare i conti con l'assoluta nudità di un Volto senza maschera, colto in tutta la sua nudità, espressione proprio di quell'infinito che "paralizza il potere con la sua resistenza infinita

plastica che mi lascia, l'idea a mia misura e a misura del suo *ideatum* - l'idea adeguata. Non si manifesta in base a queste qualità, ma *kath'auto*. *Si esprime*" p. 48.

³⁶ E. Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., pp. 48-49.

³⁷ *Op. cit.*, p. 49.

³⁸ *Ibidem*. Lévinas registra già in Aristotele il superamento della maieutica e del conseguente annullamento del nuovo contenuto nell'ammaestramento, con l'esaltazione del già posseduto dal discepolo: "L'analisi aristotelica dell'intelletto, che scopre l'intelletto agente, che viene dall'esterno, assolutamente esterno, e che però sostituisce, senza comprometterla affatto, l'attività sovrana della ragione, sostituisce già alla maieutica un'azione transitiva del maestro, poiché la ragione, senza venir meno a se stessa si trova in grado di ricevere".

all'omicidio che, dura ed insormontabile, risplende nel volto d'altri, nella nudità totale dei suoi occhi, senza difesa, nella nudità dell'apertura assoluta del Trascendente"³⁹. La nudità del volto oppone una resistenza non come qualcosa di "grandissimo" all'interno di una relazione, ma come qualcosa di assolutamente Altro. Si tratta della "resistenza di ciò che non ha resistenza - la resistenza etica", ed è proprio l'epifania del volto a far nascere "questa possibilità di misurare l'infinito della tentazione dell'omicidio, non solo come impossibilità - puramente etica - di questa tentazione e di questo tentativo"⁴⁰. E qui si esprime, nella differenza tra impossibilità etica e impossibilità reale, la diffidenza nei riguardi del rischio di ricaduta nell'idealismo, qualunque sia la spoglia sotto la quale esso si ripresenti: "Se la resistenza all'omicidio non fosse etica ma reale, ne avremmo una *percezione* con tutto quello che nella percezione diventa soggettivo. Resteremmo nell'idealismo di una *coscienza* della lotta e non in relazione con Altri, relazione che può mutarsi in lotta, ma che va già al di là della coscienza della lotta"⁴¹. Il carattere "etico" della resistenza, all'interno di una relazione che può anche farsi contrasto, lotta, impedisce la vanificazione in una riappacificazione tutta coscienzialistica, guadagnata definitivamente con l'introiezione di ogni residuo di opposizione, o con lo stesso omicidio, inteso come eliminazione definitiva dell'Altro. A metterci al riparo da questo rischio, ci soccorre il carattere "epifanico" del volto, la cui "epifania è etica", per cui la lotta "che può essere minacciata da questo volto *presuppone* la trascendenza dell'espressione. Il volto minaccia la lotta come un'eventualità, senza che questa minaccia esaurisca l'epifania del volto, senza che essa ne formuli la prima parola. La guerra presuppone la pace, la presenza preliminare e non allergica d'Altri; non rappresenta il primo fatto dell'incontro"⁴². Ciò carica il soggetto che si relaziona al Volto nella sua nudità di un senso di "responsabilità" infinito, mettendo nell'impossibilità di respingere l'appello di questa responsabilità, che non richiede nemmeno una

³⁹ *Op. cit.*, p. 204. La sottrazione dell'alterità a qualsiasi forma di potere, "paralizza" lo stesso potere di potere, ma lascia agire solo il "desiderio di uccidere": "l'omicidio resta un potere su ciò che sfugge al potere". Perciò, nei riguardi della nudità del volto, che rimanda alla trascendenza assoluta valgono i comandamenti biblici del "vestire gli ignudi" e del "non uccidere".

⁴⁰ *Ibidem.*

⁴¹ *Ibidem.*

⁴² *Op. cit.*, pp. 204-5.

"scelta", essendo prima di qualsiasi incontro/scontro tra libertà e non-libertà. Qui la responsabilità per Altri non si congiunge, com'è richiesto correntemente, con la *libertà*, ma con la *fraternità*, che Lévinas pone irrevocabilmente prima della libertà e quindi al di qua di ogni impegno preliminare: "questo modo di rispondere senza impegno preliminare - responsabilità per altri - è la fraternità umana stessa anteriore alla libertà"⁴³. Anche in questo caso, Lévinas rompe con la tradizione culturale ed etico-politica dell'Occidente che ci offre solo due alternative alla relazione tra libertà e responsabilità: da un lato una responsabilità che si costituisce sulla libertà, per cui non si dà responsabilità senza libertà; dall'altro lato una libertà senza responsabilità, una libertà di gioco, rivendicata da Fink o Delhomme come una delle condizioni del mondo⁴⁴. Vi è, al contrario, una terza ipotesi, che contempla "una responsabilità che non si basa su nessun libero impegno. Responsabilità il cui ingresso nell'essere non può che effettuarsi senza scelta. Senza scelta che può passare per violenza solo ad una riflessione abusiva o affrettata e imprudente", mentre effettivamente "in questo modo essa fa nascere una vocazione che va al di là del destino limitato - ed egoista - di colui che è solo *per sé* e che si lava le mani delle colpe e delle disgrazie che non cominciano nella sua libertà o nel suo presente"⁴⁵. Una responsabilità non solo svincolata dalla libertà, ma anche da quel "presente", temporale e coscienziale, che sembrerebbe di *per sé* adeguato a vincolare, e oltre il quale ogni disimpegno apparirebbe adeguatamente giustificato. "Perché Altri mi riguarda? Che è Ecuba per me? Sono io il custode di mio fratello? - Queste domande non hanno senso se si è già presupposto che l'io ha cura solo di Sé, se è solo cura di sé. In questa ipotesi, in effetti, resta incomprensibile come il fuori - dall'io assoluto - Altri - mi riguardi. Ora nella 'preistoria' dell'io posta *per sé*, parla una responsabilità"⁴⁶. Che è come dire, che la responsabilità per Altri si pone diacronicamente, anzi, si giustifica in una concezione *anacronistica* dell'etica, ovvero solo nell'anacronismo dell'etica.

⁴³ E. Lévinas, *Altrimenti che essere. O al di là dell'essenza*, cit., p. 145.

⁴⁴ Citati dallo stesso Lévinas in *ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*. Anche Jonas svilupperà, sia pure sul versante della ricerca della conservazione delle risorse della terra per le generazioni future, un concetto di responsabilità (*Verantwortung*) svincolato da limitazioni temporali e spaziali. Vedere, *Das Prinzip Verantwortung*, Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1979; tr. it., *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990.

⁴⁶ *Op. cit.*, p. 147. La sottolineatura è nostra.

In questa *responsabilità-per-altri* sono l' "eletto", sottomesso in un'obbedienza senza residuo, che precede l'ascolto dell'ordine e mi immette in una situazione in cui il tempo lineare della fisica è spezzato e si impone una "responsabilità" che reclama caratteri suoi propri e un orizzonte etico appropriato.

Si può tentare, a questo punto, una sorta di ricognizione dei caratteri della *responsabilità*, richiesti dall'impianto speculativo di Lévinas.

Innanzitutto, la responsabilità per altri è eccedente rispetto ad ogni attuale presente o rappresentato. "In tal senso è in un tempo senza origine"⁴⁷, cioè è una responsabilità *anarchica*, che non trova luogo in alcuna "temporalizzazione recuperabile", in cui tutte le differenze sarebbero recuperate, attraverso la ritenzione, la memoria, la storia. La responsabilità s'insinua laddove "nella temporalizzazione recuperabile, senza tempo perduto, senza tempo da perdere e dove avviene l'essere della sostanza, si segnali un lasso di tempo senza ritorno, una diacronia refrattaria ad ogni sincronizzazione, una diacronia trascendente"⁴⁸. L'an-archia della responsabilità è, quindi, incompatibile con il semplice "risalire" da un presente ad un presente anteriore, come un'*extrapolazione* di presenti secondo un tempo memorabile. "Questa an-archia, questo rifiuto di raccogliersi in rappresentazione, ha un modo proprio di concernermi: il *lasso*; ma il lasso di tempo irrecuperabile nella temporalizzazione del tempo non ha soltanto la negatività dell'immemorabile"⁴⁹. Questa dia/cronia del tempo indica la "disgiunzione dell'identità", in cui il per sé dell'identità non è più per sé, viene da fuori, come "un'elezione" o come "l'ispirazione". In questa situazione di dia-cronia, il soggetto è per l'altro, se ne va per l'altro, "muore in significazione", si risolve nei suoi molteplici aspetti "in responsabilità per altri, più antica di ogni impegno"⁵⁰.

In questa responsabilità - per altri si inserisce la soggettività del proprio tempo e della propria vita, che pur nella sua singolarità e non intercambiabilità "è *malgrado sé* in una obbedienza senza

⁴⁷ *Op. cit.*, p. 66.

⁴⁸ *Op. cit.*, p. 13.

⁴⁹ *Op. cit.*, p. 66.

⁵⁰ *Ibidem*. Il tema del "Tempo e l'Altro", a partire dal tempo come *lasso* e *perdizione*, è stato sviluppato da Lévinas in un saggio pubblicato in *Le Choix, le Monde, l'Existence*, Publications du Collège Philosophique chez Arthand, 1948.

definizione", che ci lega all'altro e ci espropria, per così dire, della legittimità di determinazione non solo sulla vita degli altri (non uccidere!), ma anche sulla nostra stessa vita: "da qui il senso, che non è semplice pietà, del passo del *Fedone* che condanna il suicidio⁵¹: l'essere per la morte è pazienza; non anticipazione; ma durata malgrado sé, modalità dell'obbedienza: la temporalità del tempo come obbedienza. Il soggetto come l'*uno* separabile dall'altro, il soggetto come *ente* è pura astrazione se lo si separa da questa convocazione"⁵².

La convocazione e la elezione non determinano una responsabilità del Medesimo limitata al presente o, tutt'al più, estensibile al futuro. La sua caratterizzazione dia-cronica, che le impone il rifiuto della congiunzione e quindi il non-totalizzabile e l'Infinito, la aprono alla relazione con un passato al di qua di ogni presente e di ogni rappresentabile, rimettendo in questione la dinamica agostiniano/husserliana della *distentio* (*mutatis mutandis!*) e respingendo la pretesa di una triplicazione del presente (presente del presente, presente del passato e presente del futuro), che comunque conduce alla congiunzione, sia pure sotto forma della memoria e dell'aspettazione, e riduce la responsabilità alla sincronia della decisione del soggetto.

Lévinas, capovolgendo i termini della questione, include la relazione con il passato, non appartenente all'ordine della presenza, "nell'avvenimento straordinario e quotidiano della mia responsabilità per le colpe o la disgrazia degli altri, nella mia responsabilità che risponde della libertà d'altri"⁵³. Di fronte a una responsabilità chiamata a rispondere della libertà d'altri, cioè la responsabilità tra esseri separati, Lévinas evidenzia tutta l'insufficienza della fraternità umana, che, per quanto "sorprendente", da sola non riuscirebbe a fornire una spiegazione della responsabilità. Questo significa, per Lévinas, che "la libertà d'altri non avrebbe mai potuto cominciare nella mia, vale a dire trattenersi nel mio presente, essermi rappresentabile"⁵⁴.

⁵¹ In *Fedone* (62c), Platone fa dire a Socrate, consapevole del fatto che noi non apparteniamo a noi stessi, ma "siamo una delle cose in possesso degli dei", che uno non debba uccidere se stesso, se prima Iddio non gli abbia mandata qualche necessità...". Si pensi alla distanza dal *Sein zum Tode* di Heidegger!

⁵² E. Lévinas, *Altrimenti che essere. O al di là dell'essenza*, cit., p. 67.

⁵³ *Op. cit.*, p. 14 (Il corsivo è nostro).

⁵⁴ *Ibidem*.

Una dissimmetria, una distanza incolmabile si pongono, quindi, tra la "responsabilità per altri" e il "mio impegno", la "mia decisione", che è come dire che la responsabilità per altri non si origina nella mia libertà. Di qui la provenienza e il carattere *an-archici* della responsabilità illimitata in cui il soggetto si trova e che "viene dall'al di qua della mia libertà, da un 'prima-di-ogni-ricordo', da un 'oltre-ogni-compimento' del non presente, per eccellenza dal non-originale, dall'anarchico, da un al di qua o al di là dell'essenza".

In definitiva la "responsabilità per altri", che riempie tutto il discorso levinasiano di *un'etica della responsabilità*, si caratterizza come "il luogo in cui si pone il non-luogo della soggettività e dove si perde il privilegio della questione: dove? Il tempo del *detto* e dell'*essenza* lascia intendere il dire pre-originale, risponde alla trascendenza, alla dia-cronia, allo scarto irriducibile che qui si apre tra il non-presente e ogni rappresentabile, scarto che a suo modo... indica il responsabile"⁵⁵.

Responsabilità, che ha bisogno di uno scarto e si origina non più nella linearità di un tempo senza fratture, indiviso, ma nella dia-cronia più assoluta, che impedisce il dominio dell'originale e apre all'avventura non garantita dell'an-arché.

Responsabilità che in tanto si dis-ancora dalla mia libertà, dal mio presente, da ogni movimento conoscitivo, in quanto vuole rendere giustizia all'autonomia dell'altro, fondandosi in una trascendenza che non si dissolve in oggettività e quindi in negatività dialettica, e problematizza la convinzione "che l'intelletto presiede ad ogni trascendenza"⁵⁶.

Ma qui il discorso da metafisico si fa etico, e il rapporto tra soggetto e oggetto, che il pensiero moderno aveva preteso di consegnare all'attitudine conoscitiva e alla trascendentabilità della coscienza e del pensiero, si consuma nel rapporto etico, che pure non è mai senza residuo, visto che richiede sempre un'apertura, un terzo (il duo iniziale si trasforma in trio), sia pure come traccia di un'assenza, o dell'Infinito, che faccia acquistare significato al rapporto e lo

⁵⁵ *Op. cit.*, p. 15.

⁵⁶ E. Lévinas, *La traccia dell'altro*, Pironti, Napoli 1985, p. 79. Qui l'Autore intende "per intelletto... non solo la funzione di rappresentazione teoretica propriamente detta, ma anche tutte le altre forme dell'intenzionalità in cui si ritrova la struttura kerygmatica neosi-noema e che resta apertura, benché intenzione", senza limitare "la trascendenza all'intenzionalità, partendo appunto dalla prossimità" (in nota).

trasformi in esperienza, capace di dare all'io la consapevolezza di essere "il punto che sopporta la gravità del mondo", in definitiva, perché ci sia "abbandono, gravità, responsabilità, ossessione ed io"⁵⁷.

La trascendenza, che impone il carattere eteronomo della responsabilità, ridefinisce la coscienza in termini che apparentemente potrebbero prefigurare una sua "esasperazione patologica", mentre in realtà vogliono indicare "la prossimità stessa degli esseri" e con questo l'inclusione della coscienza e della manifestazione dell'essere o della verità in un rapporto etico, attraverso il volto che si impone, a partire dall'avvicinamento. La coscienza ne è "ossessionata" prima che il prossimo venga tematizzato; prima di ogni atto conoscitivo e di ogni impegno, si instaura la rettitudine di una relazione "più tesa dell'intenzionalità", dietro l'interpellanza del prossimo. "Ossessione" non è più termine patologico, esasperazione della coscienza, ma "una responsabilità senza scelta, una comunicazione senza frasi né parole"⁵⁸. Essa indica l'urgenza estrema dell'appello, come una sua modalità propria che produce la serenità della coscienza nella conquistata uguaglianza all'oggetto "che essa intende intenzionalmente". L'interpellanza a cui sono sottoposto da parte del prossimo ha il carattere dell'urgenza, che non significa solo l'improrogabilità dell'appello, ma l'anacronismo di una presenza, che è già passata nella rappresentazione. "Nella presenza del prossimo si sfiora dunque un'assenza, grazie alla quale la prossimità non è semplice coesistenza e riposo, bensì il non-riposo stesso, l'inquietudine. Non già movimento intenzionale che tende al riempimento"⁵⁹. Ogni presenza richiama un'assenza, in quanto presenza dell'infinito, che contesta la propria presenza, non potendosi rinchiudere in un termine: "significativo ineguagliabile, è assenza, sull'orlo del nulla", che pure lascia una traccia della sua "visibile invisibilità" nel viso del Prossimo, la cui presenza "è comandata a partire dall'assenza in cui si avvicina l'Infinito, a partire dal suo Non-Luogo; nella traccia della propria partenza, è comandata alla mia responsabilità e al mio amore che - oltre la coscienza - essa ossessiona"⁶⁰.

⁵⁷ *Op. cit.*, p. 89.

⁵⁸ *Op. cit.*, p. 84.

⁵⁹ *Ibidem*. Nel linguaggio levinasiano, l'inquietudine che si accompagna alla prossimità, è come "una fame che si vanta dell'insaziabilità del suo desiderio, di un contatto d'amore e di responsabilità".

⁶⁰ *Op. cit.*, p. 85 (Il corsivo è nel testo).

Ancora una volta il sapere, qualsiasi sapere o attitudine gnoseologica, viene stravolto dall'avvicinamento del volto, dal suo stagliarsi sul fenomeno, ed obbliga all'adozione di un linguaggio etico, al di là di ogni particolare esperienza morale, che è come dire che il linguaggio etico, ancora una volta appare il più adeguato "ad eguagliare il paradosso in cui la fenomenologia si trova bruscamente coinvolta: essa infatti, pur partendo dal prossimo, ne inserisce la lettura all'interno di un'Assenza che lo consacra come volto", che si impone come traccia, ma non è riducibile al segno che, insieme alla sua relazione con il significato, è già tematizzato, definito che "l'avvicinamento non è la tematizzazione di una relazione qualunque, ma questa relazione stessa"⁶¹.

Qui il linguaggio implica l'evento positivo e preliminare della comunicazione, "che sarebbe *avvicinamento e contatto col prossimo*", e che, al di là della coerenza e della verità delle informazioni trasmesse, vuol cogliere negli essenti "l'evento della *prossimità*, che richiede un "avvicinare Altri", un "toccare il *prossimo* oltre i dati che si apprendono nella conoscenza".

Lévinas riconosce la legittimità dell'afflusso dei saperi e delle verità, per sconfiggere l'accecamento, l'errore, l'assurdità che, tra l'altro, sono un impedimento all'"avvicinamento", ma alla fine si lascia convincere dalla necessità di superare i limiti e le chiusure in cui l'intenzionalità sacrificerebbe la prossimità, e opta senza riserve per la conversione "del dato in prossimo, della rappresentazione in contatto e del sapere in etica", cioè, in definitiva, per quell'ossessione "irriducibile alla coscienza e che non ha avuto inizio con la mia libertà", giacché nella sua egoità, l'io non è altro "se non un ostaggio".

In questa linea tendenziale la parola etica diviene il "primo dire", al di là delle proprie forze e della propria ragione, così come l'etica si fa "filosofia prima", pensiero originario, che non ha più necessità di appellarsi e di realizzare la "coerenza" del pensiero che costringerebbe alla "coerenza del discorso".

Per Lévinas, "il dire originario è *delirio*". Sicuramente, il pensiero coerente "avrà certo ragione di denunciarne la *stravaganza* o

⁶¹ *Op. cit.*, p. 90.

il verbalismo, di obiettare a quella trascendenza primaria che spacca il *logos* ..., di esibire la sua storia dissimulata e di sottometerla al mondo che pretendere superare". Al pensiero è dato di esprimere la sua coerenza comprendendo la "stravaganza" che vuole espellere e riconoscendo l'*enigma* che esso serba in se stesso con un "primo dire", che "è certo solo una parola. Ma è Dio"⁶².

L'incommensurabilità tra "pensiero rigoroso" e "primo dire" come "parola" che è Dio allarga la "vertigine" di una riflessione, che non solo "spacca il logos", ma, forse, priva il discorso morale e l'etica di quel fondamento minimale che non solo consentirebbe l'apertura universalistica, ma anche di farsi morale "per l'uomo". L'esito di Lévinas, proprio nell'ambito etico, appare essere quello "solipsistico" di un io "abbandonato" nella sua impossibilità di "misurare la dismisura", che lo separa dall'alterità, e di un Dio, che nella sua assoluta trascendenza esprime una "parola", un "primo dire", che subiscono il destino di non poter essere accolti, per non rischiare di essere vanificati. E' forse qui il limite di un pensiero ebraico, che per quanto secolarizzato, non vuole correre il "rischio" della contaminazione con la parola/azione, sia pure seconda, dell'uomo⁶³.

Nella prefazione all'edizione italiana di *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Lévinas sembrerebbe voler ridurre la radicalità delle posizioni, pur rintracciabili all'interno del volume, nella sua polemica con Husserl e Heidegger. Per questo sostiene, preventivamente, che il "riferimento dell'io all'alterità sempre segreta di altri - ovvero questo modo di 'misurare la dismisura' in base al ritardo ir-recuperabile dell'io all'appuntamento con l'altro uomo - non significa né una determinazione puramente negativa della non-conoscenza, né il ritorno - sotto mentite spoglie - della conoscenza entro la non-conoscenza.

E' qualcosa di completamente diverso. Tale riferimento trova la sua *ipotiposi* nella dimensione etica, ove per di più si dischiudono dei nuovi *modelli*, sia per pensare, partendo dalla giustizia, la

⁶² *Op. cit.*, p. 92.

⁶³ Vedere le opportune riserve espresse documentatamente da Fabio Ciaramelli nella Postilla a *La Traccia dell'Altro*, cit., pp. 95-115.

somiglianza e l'eguaglianza degli uomini, sia per intendere la trascendenza nelle modulazioni dell'alterità umana"⁶⁴.

Nella evidente ed irreversibile crisi dei vecchi modelli, l'irrompere nel discorso di nuovi modelli, propri della dimensione etica, apre certamente nuove vie al "pensiero" nella sua complessità, ma non va tralasciata la riconsiderazione della ormai incontrovertibile "responsabilità del pensare".

⁶⁴ *Op. cit.*, p. XVI.