

Rosaria Trovato

UCCIDERE / NUTRIRE:
LA CORPOREITA' AL DI FUORI DEL CONCETTO

Quello che tenterò di fare in questa relazione è mettere in evidenza nella filosofia di Lévinas un carattere, a cui si potrebbe dare il nome di concretezza, e delineare gli aspetti che lo definiscono e lo rendono peculiare, facendone qualcosa di diverso da nozioni ad esso filosoficamente affini.

Ho detto "concretezza", nel titolo c'è "corporeità". Vedremo un po' alla volta come, nel più fondamentale dei casi, la concretezza si specifichi come corporeità. Esplicitamente ci ritorneremo alla fine.

La concretezza di cui parlo è la sostanza di supporto senza la quale non si esplicherebbero né l'ontologia né l'etica (vale a dire le due condizioni fondamentali nella filosofia di Lévinas); essa sta nella filosofia di questo autore come un'intelaiatura nascosta, sorregge il resto, anche se è il resto ad essere caratterizzante; viene data dall'autore già sempre per assunta, e richiamata soltanto per illustrarne particolarità ancora inedite.

Il modo in cui cercherò di evidenziare questa nozione consisterà nel tracciare lo schizzo di quegli aspetti del pensiero di Lévinas da cui meglio traspare; come tracciando diversi segmenti che si intersecano, mi aspetterò che dall'incrocio di essi venga individuato un punto: di modo che la nozione che mi interessa risulti alla fine localizzata ed identificata con bastevole precisione.

Un vantaggio di questo procedimento è il fatto che le vie attraverso cui cercherò di produrre le tracce della concretezza in questione sono tra loro eterogenee.

Vediamo dunque quali vie.

Caratterizzazioni fondamentali della concretezza sono l'immediatezza e la presenza¹. A definirla in negativo è la *rappresentazione*.

Il modo in cui Lévinas passa *dal particolare all'universale*: e nel campo *ontico*, e nel campo umano-personale ovvero con la *Giustizia*, testimonia a chiare lettere della originarietà della concretezza. Lo stile raramente argomentativo di Lévinas, il suo proposito soltanto di *abbozzare un'etica* fanno da controprova in ambito metodologico. Per finire, dal punto di vista storico, la concretezza levinasiana ha ascendenti in parte in *Husserl*, nella originarietà irriducibile della "cosa stessa", in parte in Heidegger, nel passaggio dalla teoria a un mondo di cose.

Il mio intento potrà sembrare un po' strano, un po' fuori strada, perché, come è noto, nella filosofia di Lévinas vi è una particolare incatturabilità dell'Altro.

L'anarchia riguardo all'Altro a cui Lévinas fa riferimento è la presenza-assenza di un principio che non si lascia afferrare nella sua qualità di principio, e nondimeno pesa.

Ma, e questo è quel mi interessa, non è tutto qua.

Proprio nella sua inafferrabilità, l'Altro è una sorta di medusa, che evapora se catturata e portata nel nostro ambiente, ma la cui vicinanza in quell'ambiente per noi altro, in cui è giusto che stia, non è possibile senza reciproco rischio.

E nondimeno, sfuggire questo rischio, passar sopra l'inarrivabilità dell'Altro tramite le semplificazioni e il tranquillizzante controllo della situazione che il pensiero consentirebbe, è come sottrarsi all'unica cosa non oziosa, non contingente, che ci può riguardare.

¹ La "presenza" non sembra avere un carattere positivo nella filosofia di Lévinas: viceversa, lo posseggono nozioni che si oppongono ad essa: "assenza", "jedit", ovvero "passato immemorabile". Anche "rap-presentazione", che ha "presenza" nel tema, possiede una denotazione negativa. Vedremo presto in che senso è appropriato parlare di presenza.

Che senso ha nella filosofia di Lévinas questo rischio, se e perché è proprio necessario?

Diciamo intanto che non c'è rischio senza una certa immediatezza. Approssimarsi, stare vicino, esporsi: di modo che la fonte di luce sia anche fonte di calore.

Immediatezza² (l'imminenza della violenza come condizione per l'etica)

Se non fosse così, se non ci fosse una certa immediatezza - è proprio questa l'immediatezza per eccellenza, la relazione ad Altri è la sola a valere come immediata - il resto delle mie analisi perderebbe tutta la sua forza. (DQVI 104)

Quando il soggetto accetta di uscire nell'esteriorità, quando accetta l'esposizione, ogni esperienza perde il titolo per chiamarsi tale: esperienza diventa soltanto ciò che è estremamente radicale, che sconvolge l'io e la sua imperturbabile identità; esperienza è vulnerazione, forte emozione che non cede all'irrazionale (ivi incluso il sacro). L'esperienza autentica scalfisce l'integrità del mondo dell'io.

Per darle un posto rispetto alla conoscenza, che è luce, Lévinas la chiama abbagliamento, bruciatura. Questa metafora, non arbitraria, focalizza il passaggio dal piano del visivo - che si svolge davanti a me senza contatto e mi consente di allontanarmi come se niente fosse stato - ad un piano a cui poco si fa caso: la fonte di luce viene identificata come fonte di calore, concretamente presente, i miei limiti (cutanei) sono chiamati in questione, compare la possibilità estrema della lesione. Impossibilità di indifferenza: quel modo in cui ciò che incontro (la consapevolezza dell'Altro) non può non tangermi, non può non ledermi.

Se Lévinas enfatizza la primarietà dell'etica è perché la responsabilità non avrebbe cogenza senza questo passo indietro in una

dimensione più concreta e al tempo stesso più comprensiva, comprensiva perché include l'Altro.

Questo corrisponde a una forte radicalizzazione.

Il rapporto con l'Altro è impostato da Lévinas alla luce di una violenza incombente. Il desiderio stesso, è desiderio dell' indesiderabile.

Perché, in fondo, per l'animale che sono, ciò che esiste di più indesiderabile è l'altro animale, perché vuole mangiare come me, mi limita, mi nega. (LG 96)

Questa estremizzazione è essenziale in Lévinas, è essenziale infatti che la relazione etica con l'Altro sia quella in cui le saldezze già allestite si scompigliano; l'ancoramento dell'io a sé, la sua pretesa all'identità, che appartiene all'essere da Parmenide in poi, siano messi in questione. Da questa angolazione vanno recepite anche le situazioni più ampie.

Alla domanda: come o dove viene centrata la relazione con l'Altro nel suo essenziale? si deve rispondere: la relazione è la sua difficoltà. La relazione facile, scorrevole, di comunanza, di somiglianza, la relazione che sta nel tracciato dei ruoli: innanzitutto questa non interessa a Lévinas, e questo è chiarissimo quando Lévinas parla di Buber. Della comunanza su cui la comprensibilità reciproca dei tempi facili si fonda, Lévinas non si fida affatto.

Con l'Altro l'io si trova in "frizione inevitabile" a meno di non far prevalere

Il suo istinto di possesso [che] è un istinto di integrazione e il suo imperialismo [che] è una ricerca di sicurezza. Sull'imperialismo che lo pone contro il mondo egli vuol gettare il bianco mantello della "pace interiore". (DE 15)

In termini anche più crudi, l'Altro è colui che posso voler uccidere: solo un uomo posso voler uccidere. La violenza incombe sulla relazione con Altri, proprio in quanto e laddove egli è libero ed è assoluto. Come sfuggire alla violenza? Ci sono molti modi. Modi ontologici e modi metafisici. L'ontologia, in una delle sue soluzioni più raffinate, ricorre alle mediazioni.

Mediazioni

Davanti al volto dell'Altro è sempre possibile mettere in atto una percezione che invece di significati ultimi, di un valore assoluto, vede

rappresentazioni, segni che rimandano ad altro. E' sempre possibile mediare, concettualizzare e spostare la questione lontano dal concreto, farne un'altra questione è la violenza stessa che si sposta nella normalità già sempre giustificata di una ovvia ontologia: il male non è certo una questione di malvagità caratteriale. E' il quotidiano benessere senza intrusi, come un banchetto imbandito per me solo nel mezzo del quale sopravvenga uno scocciatore, che preferirò ignorare.

Con l'inclusione nell'orizzonte tendenzialmente totale del mio mondo di qualcosa (un concetto) che sta per l'Altro, ma non mi impiccia e non mi turba come lui, che ho la possibilità di fare e di disfare, posso permettermi di includerlo nel mondo dei miei progetti come una sagoma, tanto quanto basta a non darmene pensiero per ora; cioè, di fatto, posso permettermi di estromettere il suo fastidio scombinante, l'imprevedibilità della sua autonomia: ciò che non posso di fronte all'altro concreto a meno di non ucciderlo. Deliberata e tranquilla ignoranza, e omicidio sono aspetti di un continuum.

Si è violenti agendo come se si fosse da soli³.

Il male è sempre possibile. L'etica non è mai inderogabile. E' questo il senso del termine "responsabilità".

Il concetto di responsabilità è chiamato qui a fare da converso a quello di possibilità: dalla coppia possibilità / libertà si passa a quella possibilità / responsabilità. Libertà coinvolge più di una alternativa ossessionante tra la mia "deposizione" e la morte dell'Altro: libertà include le illimitate possibilità della concettualizzazione. Consente di aggirare la questione, di non mettere realmente in gioco nulla, di giocare nel modo più lieve e reversibile, facendosi scudo della facoltà di non spostarsi affatto dal Sé, forti di un potere rappresentativo che permette di distanziarsi e mettersi al riparo.

Dunque la responsabilità si gioca nell'alternativa ontologia / etica, e l'istante in cui sempre di nuovo essa acquista cogenza, e permette di "aggiornare" il momento dell'assassinio, è quello in cui concretamente io sono in presenza dell'Altro, sono faccia a faccia con lui, potrei ucciderlo.

³ "E' violenta ogni azione in cui si agisce come se si fosse soli ad agire: come se il resto dell'universo non fosse là che per "ricevere" l'azione; è violenta, di conseguenza, anche ogni azione che subiamo senza esserne in tutti i punti i collaboratori". (DL 56)

"Dov'è tuo fratello?", chiede Dio a Caino. Nella risposta, nessuna argomentazione tiene, nient'altro può valere se non l'immediatezza del fatto che mio fratello non si trova.

Ma l'applicazione della responsabilità è più ampia, è venir chiamati a rispondere dell'Altro, e non c'è bisogno che l'abbia ucciso materialmente io, perché sia io a doverne rispondere. In un'intervista Lévinas dice che l'etica è far entrare il clochard in casa propria⁴. L'etica è la sostituzione con un Altro, che la filosofia di Lévinas vede innanzitutto come indifeso. Sostituzione. Dunque l'etica è "denudarsi" (al posto suo).

La sostituzione include anch'essa una valenza molto concreta. Non si tratta di prendere l'identità dell'Altro, ma di correre i rischi che lui corre, rispondere al posto suo al momento in cui si fanno i conti.

Nell'epigrafe di *Altrimenti che Essere* Lévinas richiama con Ezechiele la forza terrorizzante dell'allocuzione di Dio all'uomo.

Se un giusto si allontana dalla sua giustizia e commette una malvagità, io gli porrò davanti un'occasione di caduta ed egli morirà; perché non l'avrai avvertito, morirà nel suo peccato; i suoi precedenti atti virtuosi non saranno ricordati, e io domanderò conto a te del suo sangue. (Ezechiele 3,20)

A un'altra situazione biblica Lévinas fa riferimento, in cui Dio chiede conto: è il tentativo di Adamo di nascondersi, quando non c'è cespuglio che tenga⁵. Sappiamo dal testo sacro che di fronte alla pervasività dell'occhio di Dio, egli si accorge improvvisamente di essere nudo ed ha vergogna: e questo ci porta a parlare della "presenza".

Presenza

Nel termine vi è dell'ambiguità. Accanto alla presenza ben accetta al soggetto nell'autocentrismo dell'ontologia, che viene anzi

⁴ *Etica e Infinito*.

⁵ "La gloria si glorifica attraverso l'uscita del soggetto fuori dagli angoli bui del "quanto a Sé" che offrono come i cespugli del Paradiso in cui si nascondeva Adamo mentre udiva la voce dell'eterno - Dio percorrendo il giardino dal lato in cui sorge il sole - una scappatoia alla convocazione". (AE 181)

rilanciata come potenza del sé (potere di presentificazione)⁶, vi è una presenza che è la nuda identità, la irrecusabile vicinanza del soggetto a se stesso, il suo essere il Medesimo. Nella inevitabile ambiguità di un essere che sempre torna a rimarginarsi sull'io (anche sull'io esposto, deposto) come una membrana, c'è però anche una presenza che è ridotta alle miserie del proprio essere, che è vergognosa.

Comprendere l'essere e la responsabilità in un unico colpo d'occhio, equivale ad affrontare questa grave e imprescindibile presenza di noi a noi stessi. Senza la buona coscienza tipica dell'ontologia, questa presenza è oppressione, imbarazzo, malessere. E' questa presenza quella che l'io espone, che costituisce la sua nudità di fronte all'Altro. Poiché nell'etica:

L'io stesso si trattiene in sé solo "come nella traccia" del suo esilio. (AE 174)

La nudità è il bisogno di scusare la nostra esistenza. (DE 36)⁷

Come ormai è chiaro, la concretezza di cui parlo è la condizione in cui si verifica l'"espressione".

Nelle pagine di DE venivano analizzate, secondo lo stile heideggeriano, le Stimmungen che premono fuori dall'essere, o quanto meno che separano dal proprio essere. Esse descrivono la propria presenza a Sé come peso, come disgusto, e anche come vergogna. La nudità vergognosa è l'essere di troppo, il non voler più essere, voler scomparire. Lévinas nomina il fischiotto che Chaplin ha inghiottito in "Luci della Città": incatenati a se stessi, troppo udibili per potersi nascondere. "Si è là, non c'è nulla da fare". (DE 37)

Qual è la differenza con quell'altra "presenza", allora, la presenza forte di sé?

⁶ Ecco un esempio di questo presente, caratterizzato come gravemente compromesso con l'essere, che Lévinas associa alla sinossi, al dominio, al padroneggiare la totalità, e associa "alla virilità del sostantivo".

"Il presente è il fatto stesso che c'è un esistente. Introduce nell'esistenza l'assoluta superiorità, la padronanza e la virilità stessa del sostantivo. Le quali però non devono essere intese nel senso suggerito dalla nozione di libertà. Qualunque siano l'ostacolo che l'esistenza oppone all'esistente e l'impotenza dell'esistente stesso, quest'ultimo è comunque padrone della propria esistenza, così come il soggetto è padrone dell'attributo. Nell'istante l'esistente domina l'esistenza". (EE 90)

⁷ Quanto al tema della pacifica nudità: con trattazione biologica, dunque tutt'affatto differente, essa figura in Erasmo, che, constatando che solo l'uomo viene al mondo nudo, ne conclude che è nato non "per la guerra, ma per l'amicizia" (*Adagia*, III 10.I). Conclusione che contrasta con quella cui era giunto Plinio, dopo una simile osservazione, al quale sembrava di non potersi che rammaricare per la debolezza del genere umano.

La differenza sta nel carattere corporeo, materiale dell'essere presente del soggetto, nell'essere là di persona, in carne ed ossa, a propria volta visibile, nel non poter scomparire come Gige.

Proprio nella concretezza sta il discrimine, nel presentarmi come al cospetto del giudice che deciderà di me, o di un sultano potente che ha facoltà di vita e di morte (e la metafora è ancora troppo favolosa per esser presa abbastanza sul serio): la differenza sta in una tangibile esposizione, solida, grave che non si può sollevare e portar via di nascosto.

Quando si tratta dell'Altro, deve essere osato tutto insieme, la propria esistenza stessa, uno stare di persona senza farsi sostituire che significa rischiare il proprio.

Il sapere in quanto luce e intenzione è precisamente questo potere dell'agente di rimanere libero da ogni legame con ciò che comunque gli è presente, di non compromettersi con ciò che gli succede, con i suoi oggetti e perfino con la propria storia. (EE 43)

Immediatezza, dunque, è presenza di persona, senza che una rappresentazione prenda il mio posto o quello dell'Altro.

C'è un presenziare che è passività, c'è anche un presente che è ciò che non cristallizza, non si mura nell'essere. Che non fissa, che non inchioda, che non dévisage. E' apparentato con il diritto d'appello, con la possibilità di rispondere e difendersi. E' fluidità non fissata, disdicibilità. Presente è anche il Dire, laddove il Detto certo non lo è.

Ecco perché l'uso levinasiano del termine "rap-presentazione" non contiene un'implicita obiezione alla concretezza di cui si fa questione qui. In "rap-presentazione", "presenza" è connessa al tornaconto del Sé, che la evoca e la preclude ad arbitrio: in questo senso, in Lévinas è piuttosto la rap-presentazione" a fare da radice alla nozione di "presenza" che viene denunciata come ontologica, che non viceversa.

D'altra parte in Lévinas tutti i concetti filosofici hanno un valore derivato, secondario, ed il loro è un tentativo un po' tantalico di catturare una forma instabile. L'ambiguità come situazione originaria (nella quale il soggetto deve prendere posizione ogni volta di nuovo per l'etica o per l'ontologia), l'ambiguità tra desiderio e tentazione, l'attrazione facilmente equivoca per l'Altro, è un modo fondamentale nella filosofia di Lévinas, che viene messa pienamente in luce con le analisi sul femminile e sull'eros.

Rappresentazione

L'etica di Lévinas si può sintetizzare dunque nel richiamo a eliminare ogni frapposizione che mi previene dal trovare nell'Altro un valore assoluto.

Per Lévinas la parola rappresentazione ha due significati cardinali: rendere presente ciò che non sta lì di persona; e stare per, stare nel ruolo di; dunque in entrambi i casi essere in effigie, e non "in carne ed ossa", integralmente.

Il sospetto che Lévinas nutre per la descrizione, e più in generale per ogni forma di conoscenza, è rivolto alla pretesa neutralità del mondo conoscitivo, quando si basa e si pone come orizzonte primo della filosofia, quando assume carattere neutro e globale, quando prolunga modi autocentrici del possesso con cui l'io rende ogni cosa eterogenea rispetto a se stessa e dipendente da Sé del soggetto. E' il "neutro dell'idea, dell'essere, del concetto" (TI 87), candido e indifferente come colui che non c'entra affatto, che stava badando ai fatti suoi.

Nel momento della rappresentazione, l'io non è segnato dal passato, ma lo utilizza come un elemento rappresentato ed oggettivo. Illusione? Ignoranza delle sue implicazioni? La rappresentazione è la forza di questa illusione e di queste dimenticanze. (TI 126)

Lévinas si oppone innanzitutto a quello che si potrebbe descrivere come un idealismo nel quale il pensiero è l'unico palcoscenico del mondo, ovvero tutto ciò che è, ha vita essenzialmente nel pensiero. Il campione di questa eccezionale posizione è Spinoza.

L'io identificato con la ragione - come potere di tematizzazione e di oggettivazione - perde appunto la propria ipseità. Rappresentarsi significa sputarsi della propria sostanza soggettiva e desensibilizzare il godimento. Immaginando questa anestesia senza limiti, Spinoza fa sparire la separazione. (TI 119)

Ma la rappresentazione, in quanto "stare per", è soprattutto connessa alle identità personali di cui usiamo vestirci.

La stratificazione di funzionalità, ruolo in un rapporto, status sociale, sono altrettante coperture che si sovrappongono rimodellando l'Altro e il Medesimo in modi, in identità che non sono loro.

(Sebbene senza spingerlo così in fondo, - da romanziere e drammaturgo, descrivendo e non teorizzando - Pirandello sente lo stesso disagio di fronte all'avvicinarsi delle parti, delle identità: gioco amaro e doloroso, perché si gioca a sproposito, laddove si sente

che questioni ultime, di estrema serietà nella relazione con gli altri e con se stesso, avanzano per essere decise o per decidersi da sé). Lévinas non ritiene che la forma sia maschera indispensabile. Lo "stare per", lo "stare nel ruolo di", di quanto deciso e attribuito all'Altro dalla interiorità del Medesimo, ignora la sua exteriorità. E' anzi la modalità per ricomprenderlo all'interno.

Si pensi ad esempio alla situazione di colui che diventa simbolo di qualcosa, che in quanto tale viene osannato o perseguitato, come in "Zelig", che è la parodia di qualcosa di assolutamente drammatico.

L'appartenenza della rappresentazione a un contesto, prima che alla cosa o alla persona per cui sta, la inchioda definitivamente al livello dell'interno. L'interno è il sistema, la possibilità del sistema, laddove l'esterno è isolamento, sperdutezza. Non solo del soggetto, innanzitutto dell'Altro. All'esterno si è un singolo elemento in un ambiente, con dei limiti, dei confini, una finitezza; all'interno si è il tutto circoscrivente e compatto: vivere all'interno è la condizione di chi, in quanto mente, rappresenta ogni cosa, tiene il comando del mezzo. Si pensi anche alla creaturalità, che è il venir collocati all'esterno da un Altro-Dio.

Con questo sto cercando di suggerire che sentirsi all'esterno è la condizione propria di chi ha un corpo - è un corpo: uno tra tanti altri, sensibile, imperfetto, perituro come vuole la tradizione platonica; in balia della natura, come è sempre stato da Lucrezio a Bacone ai romantici⁸.

⁸ Non si interpreti però che dico come se volessi semplicemente far passare Lévinas per un realista. La questione dell'idealismo / realismo in Lévinas è molto complessa. Lévinas viene dopo l'idealismo, con tutta la consapevolezza del caso. Si pronuncia contro di esso conoscendolo perfettamente, e riconoscendo che le posizioni basilari dell'idealismo sono tutt'altro che vaneggiamenti: sono l'ontologia. Da qui tutto lo spazio (ed è tanto) dedicato alla critica della rappresentazione.

Quando Lévinas in TI cita Cartesio per dichiararne la superiorità rispetto ad Husserl, in quanto Cartesio ha ben chiara l'irriducibilità della *res extensa* alla *res cogitans* (e non basta certo la sensazione a colmare lo spazio che le separa), la sua interpretazione può sembrare bislacca, perché è pacifico nella storiografia su Cartesio che la *res cogitans* predomina sulla *res extensa*.

"Attraverso il lavoro e il possesso l'alterità dei nutrimenti entra nel Medesimo. Il fatto è che qui la relazione è fondamentalmente distinta dalla genialità della rappresentazione. [...] Il corpo è una continua contestazione del privilegio, attribuito alla coscienza, di "dare senso" ad ogni cosa. Esso vive in quanto è questa contestazione. [...] In questo consiste la profonda intuizione con cui Cartesio rifiuta di attribuire ai dati sensibili il valore di idee chiare e distinte, li mette in rapporto col corpo e li situa a livello dell'utile. E in questo consiste la sua superiorità nei confronti della

Quel che nell'interno, nel sistema viene meno è l'immediatezza.

La "conoscenza pura", il linguaggio, consiste nel rapporto con un essere che in certo senso non mi è relativo; o, se si vuole, che è in relazione con me solo nella misura in cui è interamente relativo a sé, kath'auto, essere che si situa al di là di qualsiasi attributo, che avrebbe appunto l'effetto di qualificarlo, cioè di ridurlo a ciò che gli è comune con altri esseri; essere quindi assolutamente nudo. (TI 72).

Si tratta di una critica a un ambito più ampio di quello teoretico in senso strettissimo.

L'assenza di interesse è ritenuta impossibile se il soggetto rimane al chiuso ed al riparo della teoria, che non è altro che il rivestimento interno del Medesimo, simile ai disegni sui vetri con cui, stando alla finestra, (alla finestra della monade, se si vuole un precedente filosofico) si assegnano coordinate al mondo. La neutralità che la teoria riesce a raggiungere è per molti versi biasimevole.

La rappresentazione in TI viene associata al godimento e criticata anche attraverso la critica all'intenzionalità husserliana, della quale Lévinas (con operazione filosofica inversa a quella che aveva condotto Brentano quando aveva rispolverato il termine dagli scaffali della scolastica) torna a portare alla luce il carattere costitutivamente interessato.

Per me l'essenziale di Husserl è che bisogna risalire dal dato oggettivo che ci interessa, verso le intenzioni in cui si costituisce. E prendo la parola intenzione nel senso concreto dell'uomo che dice: "ho l'intenzione di...". Come se il pensiero, che si dimentica quando ci occupiamo delle cose, avesse delle intenzioni che bisogna far valere [...] le intenzioni nascoste, quelle psicoanalitiche. (LG 93)

fenomenologia husserliana che non pone alcun limite alla noematizzazione". (TI 130-131)

Ma se Lévinas fa riferimento a Cartesio con tanta frequenza, è proprio perché "ciò che passa per la testa del soggetto" ha un posto essenziale nella filosofia di entrambi: la posizione dell'io in Cartesio corrisponde alla deposizione dell'io in Lévinas.

L'etica è l'atteggiamento (l'*Einstellung*, proprio à la Husserl) a partire da cui viene riconosciuta l'autonomia dell'Altro, il "jedit": la creaturalità viene riconosciuta da un soggetto che potrebbe benissimo credersi posto da sé, ed è un atto del soggetto, come in Cartesio, che lo permette. In più in Lévinas il soggetto, che non si poggia certo solo su una enunciazione, si carica concretamente della responsabilità.

Per continuare con la terminologia husserliana, ritornando alla questione del realismo: anche se è il soggetto a "intenzionarlo", l'a-priori è materiale, e può esserlo perfettamente: dopo Husserl non si tratta certo di dimostrarlo una seconda volta.

Continuità Teoria - Prassi

Il livello teorico è in continuità con quello materiale, lo serve; ambedue servono alla sussistenza dell'io, alla sua sicurezza, secondo le ben note analisi di TI sul godimento e sul dominio. Ciò che prima si limitava ad essere la coscienza diventa qui parte fondamentale dell'attività di un io e non solo di un soggetto: di un io collocato nella sua esistenza, che di essa si interessa e si preoccupa, si dà cura. La presenza in quanto è concreta e corporea, animale persino, ha tutti i caratteri per chiamarsi essere, esistenza. Vi è una sorta di corrispondenza tra l'io e l'esistente da un lato; e dall'altro tra il Sé, quell'ombra pesante, da cui l'io è affetto mentre se la porta dietro, e l'esistenza, Laddove dunque l'esistente è la base personale, l'esistenza⁹ è la perseveranza presso la vita, la lotta per la vita¹⁰.

L'influenza che questa nozione [la lotta per la vita...] ha avuto su tutta la filosofia contemporanea è incalcolabile. A partire da questo momento la vita appare come il prototipo della relazione tra esistente e esistenza. [...] L'idea nuova e fondamentale consiste proprio nel fatto di ritenere che questa appartenenza sia la lotta stessa della vita. (EE 17)

Ecco il "per Sé" di Lévinas:

E' per sé come nell'espressione "ognuno per sé", per sé, come è per sé "ventre affamato che non ha orecchie", capace di uccidere per un boccone di pane; per sé come il sazio che non capisce l'affamato e gli si fa incontro da filantropo, considerandolo un miserabile, una specie straniera. La sufficienza del godere scandisce l'egoismo o l'ipseità dell'Ego e del Medesimo." (TI 118)

Nutrire - Ontica

Definita così la relazione, subito dopo certamente ci interesserà sapere: quale posto tengono le cose nella filosofia di Lévinas? Si tratterà insomma di provare a gettare un'occhiata nell'ontica.

⁹ Lévinas chiama "esistenza" l'essere "per ragioni di mera eufonia".

¹⁰ E' dunque la Volontà di Schopenhauer il più somigliante precedente di questa concezione dell'essere. E' ben vero però che nei due autori sussistono ben diverse possibilità di fuoriuscita, anche se in entrambi i casi esse sono giocate, in maniera del tutto impegnativa, in termini di abdicazione del soggetto.

In TI, a proposito della dimensione del dominio, della casa, Lévinas definisce lo statuto delle cose affermando che sono prive di significato proprio, funzionali ad altro (cioè all'io). Non propriamente utensili, come per Heidegger, ma mezzi per il godimento¹¹.

Le cose sono in qualche modo prive di stabilità, sono del tutto eteronome, ricevono dall'esterno identità e valore, "scompaiono sotto la loro forma". (TI 72)

Per essere esatti essa [la cosa] non ha identità; può essere scambiata con un'altra cosa e può diventare denaro. Le cose non hanno volto. Scambiabili, "realizzabili", hanno un prezzo. (TI 141)

Ciò consente alla cosa una vera e propria ri-costituibilità, le consente cioè di acquisire significato nuovo nel passaggio dall'ontologia all'etica, in relazione al depotenziamento del soggetto. Il soggetto, infatti, proprio sul possesso basava la sua potenza, sicché la cosa, il bene, è testimone chiave dell'oltrepassamento dell'essere.

La generalità dell'Oggetto è correlativa alla generosità del soggetto che va verso Altri, al di là del godimento egoistico e solitario [...] Riconoscere Altri significa dunque raggiungerlo attraverso il mondo delle cose possedute, ma, simultaneamente, instaurare, con il dono, la comunità e l'universalità. Il linguaggio è universale appunto perché è passaggio dall'individuale al generale, perché offre cose mie ad Altri. Parlare significa rendere il mondo comune, creare dei luoghi comuni. (TI 74)

La cosa entra nel dialogo con l'Altro.

La messa in questione delle cose in un dialogo non è la modificazione della loro percezione, essa coincide con la loro oggettivazione. L'oggetto si offre quando abbiamo dato accoglienza ad un interlocutore. (TI 68)

Questa "materialità" nel dialogo non è da poco, perché costituisce l'argomento definitivo per la fuoriuscita dalla teoria, la vidimazione ultima del fatto che la neutralità nasconde il godimento, e che l'etica non si gioca sulle buone intenzioni, ma nel campo del dominio e del

¹¹ "La caratteristica del godimento è invece di essere non finalizzato, senza utilità, in pura perdita, gratuitamente, senza rinviare a nient'altro, sempre in passivo". (TI 135)

possesso, "mettendo mano al portafoglio", come in *Quattro Letture Talmudiche*¹².

Ogni astrazione è bandita, e la natura afferente del concetto è dichiarata nella sua qualità di garante della persistenza personale.

La questione è tanto più rilevante, in quanto Lévinas sulla donazione fonda ogni forma di comunanza: inclusa la comunanza del concetto.

Il problema della generalizzazione nel suo complesso si pone come problema dell'oggettività. [...] La concettualizzazione del sensibile dipende già da questa frattura nella carne viva della mia sostanza, della mia casa. (TI 74)

Nella donazione l'ambiguità concettuale si perde, e la situazione del soggetto (ontologia / etica) si definisce senza fumisterie: proprio perché entra in gioco la materialità del reale. Ma attenzione: non si tratta né di un realismo ingenuo, che cerca la tangibilità prima di sbilanciarsi ad affermare qualunque cosa, né di un materialismo che segue il percorso di "realizzazione" delle cose, la loro conversione in merci, il loro cambiamento di valore ecc. A Lévinas le cose interessano in quanto "nutrimenti": e si può leggere in proposito l'obiezione che egli rivolge ad Heidegger, dopo aver fatto notare la mancanza di godimento nel discorso heideggeriano sull'uso delle cose:

Il Dasein in Heidegger non ha mai fame. Il nutrimento può essere interpretato come utilizzabile solo in un mondo di sfruttamento. (TI 136)

Ma d'altra parte l'origine della concretezza di cui si fa questione, leggendo Lévinas all'interno della storia della filosofia, sta proprio

¹² "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 degli uomini.

*E allora si spiegano i 'controsensi' nei quali intercorre l'interpretazione talmudica: 'insisti con energia e dà l'assalto al tuo prossimo' significa, benissimo, in primo luogo, un'insistenza presso il debitore cui avete concesso garanzia per ottenere che egli faccia fronte ai suoi impegni. Ma cos'altro significa insistenza, se non la disposizione a pagare di tasca propria? Che l'entità dell'impegno si misuri in contante, che, in certo senso, il sacrificio di denaro sia quello che costa di più è una costante talmudica. Ben lungi dall'esprimere un qualunque sordido materialismo, essa denuncia l'ipocrisia che si nasconde dietro l'etereo spiritualismo dei possidenti. [...] L'offesa verbale non esige di meno: senza l'ardua fatica della conciliazione di volontà molteplici, senza sacrificio materiale, la richiesta del perdono e perfino l'umiliazione morale che questa comporta si contentano di fiacchezza e di pigrizia. I pii desideri sono facili. Lo sforzo dell'atto incomincia quando ci si spoglia dei propri averi e quando si mobilitano delle volontà". (*Quattro Letture Talmudiche*, pp. 50-51-52)*

nella lettura in chiave heideggeriana della fenomenologia: che comporta il ritorno alla congiunzione ancora indissolta di teoria e prassi, il permanere del discorso sia presso l'Altro, sia presso le cose: non come conoscibili, ma come afferrabili. Per questo è necessaria la presenza.

Attraverso le categorie del godimento e del possesso, come è facile notare, Lévinas introduce un nuovo tipo di passaggio dal singolare al generale, all'obiettivo, e questo è un tentativo di grande valore filosofico, perché scantona completamente la via dell'astrazione. Come alternativa alla soluzione hegeliana, si affianca ad essa per innovatività.

Husserl e le cose

Nel pensiero di Lévinas, almeno per quanto riguarda il fondamento dell'obiettività delle cose¹³ si presenta una struttura non lontana dall'impostazione husserliana, della relazione intersoggettiva come luogo in cui l'identità delle cose avviene. Per Husserl l'intersoggettività era la garanzia della verità, ovvero dell'obiettività del sapere. Essa costituiva la modalità con cui individui razionati ottengono un controllo incrociato delle elaborazioni, delle interpretazioni.

L'impulso originale, Lévinas sottolinea, viene dall'Altro, che è maestro. Egli risveglia la mia stessa attenzione per le cose. Il discorso su di esse, però, rimane presso l'Altro, continuamente disponibile a essere disdetto.

E' chiaro che se il passaggio dal particolare all'universale va operato nei termini della concretezza che discutiamo, ciò che finora valeva per le cose, non varrà certo per le persone. Tutt'un'altra strada dev'essere seguita, e il bisogno stesso di passare all'universale deve essere motivato.

In effetti, anche riguardo all'Altro nella filosofia di Lévinas c'è un ampliamento in orizzontale, un'estensione di tipo numerico, che tende ad universalizzare, non solo un'espansione in verticale, in direzione dell'infinità inattingibile dall'Altro.

13

Ma non per esempio dei *Sachverhalten*, degli stati di cose, proprio perché le cose di Lévinas sono concrete.

Nutrire, chi? - Giustizia

Com'è noto Lévinas opera un movimento assolutamente nuovo, che sdoppia, ma senza renderle indipendenti, le dimensioni dell'etica e della Giustizia.

Esistono, nella sua filosofia, ragioni sia per una deduzione dell'etica dalla Giustizia, sia per una induzione della Giustizia nell'etica. Non ci interessa qui il primo caso, quindi soffermiamoci solo sul secondo.

Le motivazioni che richiamano in gioco un'etica, in buona sostanza coincidono con quelle che hanno ispirato il pensiero di Lévinas, e l'estensione dell'etica include la superficie della Giustizia: quantomeno in termini regolativi alla Kant, questa non deve smettere di richiamarsi a quella.

Perché dunque la Giustizia, a partire dall'etica?

La risposta a questa domanda è una sola: perché sul versante etico della filosofia di Lévinas non esistono che casi concreti.

Che, limitati nel numero e nella prossimità, comportano anche dei gravi inconvenienti. Il più facile e ricorrente di essi è quello dell'amore particolare per l'Altro. Ciascun io è, diciamo così, organizzato affettivamente in una gerarchia degradante secondo cerchi concentrici: e questa è una fontana dal lastricato scivoloso, dove molti dei propositi di uguale moralità nei riguardi dell'Altro sconosciuto cadono e si infrangono. Favorire il prossimo per il legame che c'è tra noi, dimenticare il lontano per non averlo mai incontrato, questo non accadrà se l'Altro è Il.

In secondo luogo, è soltanto la Giustizia che porta e conserva la possibilità indiretta di reciprocità; essa, che consegue alla coesistenza di molti uomini, mai solo di due, tempera ma non congloba la dimensione etica, e sposta anzi la relazione per eccellenza dall'io-Tu del dialogo e dell'appianabilità (v. critica a Buber), all'io-Lui, legame indiretto rispetto a cui una spigolosa responsabilità è il criterio dell'etica. Perché l'Altro, come "Il", rimane al massimo grado assente.

Il passaggio dall'etica alla Giustizia è dunque il passaggio dal singolare (dell'io, del Tu) al generale (del Lui: ovvero di un Lui, di qualunque Lui). Ciascun Lui, questo è l'universale in Lévinas.

Questo passaggio dal particolare all'universale, ovvero in termini levinasiani, dal singolo alla pluralità degli uomini, non è forzato a percorrere un'unica via, quella della rappresentazione. Lévinas ne propone una seconda, laddove la prima viene qualificata, alla Husserl, come "naturale" (TI 127).

Vi è però un problema non da poco.

Il problema è costituito da ciò che l'autore chiama "anarchia".

Lasciamo in sospenso le difficoltà di questa cesura, perché ce ne sarebbe abbastanza per un discorso molto lungo.

Abbozzare un'etica

Singolare, nella filosofia di Lévinas, è la frequente mancanza, presso cerniere e punti di articolazione cardinali, di un'argomentazione cogente. Si ha continuamente l'impressione che Lévinas riesca tranquillamente a farne a meno, del tutto di proposito.

Ciò che, in realtà, si può intendere come una coerente attestazione del fatto che di intenso (fino ad essere rovente) non c'è che l'immediatezza dell'incontro con il Volto dell'Altro. Ed anche l'incontro col Volto - che fa impallidire al confronto tutto ciò che prima si poteva chiamare ancora esperienza, che è la porta che dischiude l'alterità, rispetto alla quale ogni rappresentazione, sapere e persino ierofania sono impotenti - anche questo, mantiene un carattere di non necessità. Paradossale, si direbbe! Ciò che mi indica il divieto, è proprio ciò che mi invita a trasgredirlo.

Ma quale responsabilità sarebbe, se non stesse a me attuarla?

Alla trascendenza - al di là dell'essenza che è anche essere-al-mondo - è necessaria l'ambiguità: scintillio di senso che non è soltanto una certezza aleatoria, ma una frontiera ad un tempo ineffabile e più sottile del tracciato di una linea ideale. (AE 191)

Attraverso la responsabilità il soggetto si ipostatizza e si personalizza, esce dall'essere che è "il y a", fruscio pervasivo e indistinto.

L'infinito non ha dunque gloria che attraverso la soggettività, l'avventura umana dell'approssimarsi dell'Altro, attraverso la sostituzione all'Altro, attraverso l'espiazione per l'Altro. (AE 185)

Sicché, è un

Comandamento che si enuncia attraverso la bocca di colui che egli comanda. (AE 184)

L'Altro, nella nudità del suo volto percepita al di sotto della maschera dei concetti (posizione sociale, ruolo nella relazione, carattere, attributi psicologici), mi appare come l'imminenza della sua morte, come la sua vulnerabilità¹⁴.

Noi conosciamo questa relazione [quella etica] - notevole già per questo motivo - solo nella misura in cui la realizziamo. L'alterità è possibile solo a partire da me. (TI 38)

Non si intenda qui per me la designazione universale del Medesimo. Se Lévinas ci tiene ad abbozzare e non rifinire la sua etica, lo fa per non determinare nella perfezione di un "Detto" il sentiero incompiuto che *ciascun* io concreto ha da deliberare e percorrere. L'indistinzione tra teoria e prassi è una via per la concretezza, e sebbene la filosofia, che parla in greco, consenta di dire generalmente il Medesimo, ben più proprio sarebbe usare la prima persona, che circoscrive un singolare inchiodato presso di sé.

Certo, con ciò vengono meno nella esposizione di questa filosofia molte argomentazioni che Lévinas ritiene superflue perché l'evento del Volto ha cogenza autonoma e immediata.

L'etica è "filosofia pratica": con Lévinas questo assume un nuovo senso.

Lévinas dopo Husserl e Heidegger

Di fatto la significazione si mantiene solo nella rottura dell'unità ultima dell'essere soddisfatto. Le cose cominciano a prendere un significato nella preoccupazione dell'essere ancora "per strada". (TI 94)

Dunque è fondamentale in Lévinas, come nella fenomenologia, la preoccupazione di entrare a contatto con l'oggetto (che per Lévinas è l'Altro) e non allontanarsene. La teoria non può superare la percezione,

14

Quanto al tema dell'essere-per la-morte, la confutazione di Heidegger non è artificiosa, basata su un rovesciamento concettuale. Senza ricorrere ad Epicuro, possiamo avere la consapevolezza che la morte è la questione di chi le sopravvive, certo non una questione teorica. Qui prende corpo, proprio su questa questione essenziale, il distacco di Lévinas dal sapere come possibilità universale in sé calzante. Questa filosofia, sente la morte dell'Altro.

La morte dell'Altro è disperazione, senso di colpa, nostalgia, rammarico per ciò che non ci fu, inquietudine inestinguibile.

non può per così dire rarefar l'atmosfera, estrarre da essa il percetto e introdurlo in una transazione tra concetti astratti.

La significazione risiede nella sporgenza assoluta dell'Altro rispetto al Medesimo che [...] accoglie l'Altro attraverso i temi che - senza assentarsi dai segni così dati- l'Altro gli propone o riceve da esso. (TI 96)

La riduzione fenomenologica è il metodo per far tornare i "fatti" alla fluidità originaria da cui sono stati cristallizzati ed estratti. Prima di operarla, essi sono considerati come sussistenti in sé, senza le costitutive Erscheinungen, al di fuori degli adombramenti con cui si danno, al di fuori delle infinite estensioni del loro significato che vengono dagli orizzonti aperti e apribili. Secondo il programma della fenomenologia, le cose vengono seguite nel loro territorio, assecondate in accordo con il loro proprio modo di datità. La fenomenologia intende lasciare che siano esse a darsi, e, come è noto, lo fa delineando il loro proprio a-priori, una a-priori materiale, con un programma espressamente mirato contro ogni costruttivismo.

In questo Lévinas è perfettamente nello spirito della fenomenologia.

Dunque nella linea che attraversa la storia della filosofia da Husserl a Lévinas vi è una serie di passi indietro.

Husserl parte dall'oggetto fattuale del positivismo, perfettamente univoco e definito.

Per farne un fenomeno, Husserl (progressivamente, con lo sviluppo della sua filosofia) fa un passo indietro fino a focalizzare l'attenzione sul soggetto e sul suo atteggiamento (naturale o fenomenologico).

Heidegger è autore di un arretramento ulteriore: il campo si apre e il soggetto si trova collocato in un mondo di cose, di modo che non è più lo sguardo che lega soggetto e oggetto il tema del quadro. La "concretezza" prende forma.

Con Lévinas il campo si allarga ancora, ed arriva a ricomprendere l'Altro. Il luogo nello spazio in cui Lévinas colloca l'Altro è precisamente il luogo in cui stava l'oggetto di Husserl. Questa volta, però, lo stare di fronte è diventato un "faccia a faccia". E c'è in più la concretezza inaugurata da Heidegger.

Ma ogni aspetto della concretezza nella filosofia di Lévinas viene caratterizzato dal fatto che in posizione cardinale si trova l'Altro, e che la concretezza dell'Altro è corporea. In questo la

differenza di Lévinas da Heidegger, oltre che da Husserl. Questo si riverbera anche sulla concretezza delle cose, che diventano nutrimenti.

Nella concretezza, l'alternativa ontologia / metafisica, alla luce di un'effettiva responsabilità, non limitata da ragioni di comodo, che aggirano l'Altro per ritornare da me, si dirà: uccidere o nutrire.

Abbreviazioni

- AE *Autrement qu'Être ou Au-de là l'Essence*, M. Nijhoff, La Haye 1974; trad. it.: *Altrimenti che Essere*, Jaca Book, Milano 1983, a cura di S. Petrosino.
- DE *De l'Évasion*, Fata Morgana, Montpellier 1935; Fata Morgana, Montpellier 1982, a cura di J. Rolland; tr. it.: *Dell'Évasione*, Elitropia, Reggio Emilia 1983, a cura di Ceccon e Frank.
- DQVI *De Dieu Qui Vient à l'Idée*, Vrin, Paris 1982; trad. it.: *Di Dio che Viene all'Idea*, Jaca Book, Milano 1986, a cura di S. Petrosino.
- EE *De l'Existence a l'Existant*, Revue Fontaine, Paris 1947; Vrin, Paris 1978; trad. it.: *Dall'Esistenza all'Esistente*, Marietti, Casale Monferrato 1986, a cura di P. Rovatti.
- EI *Ethique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Arthème Fayard, Paris 1982; trad. it.: *Etica e Infinito*, Città Nuova, Roma 1984, introduzione di Mura.
- LG E. Lévinas, *Intervista con Laura Ghidini*, Morcelliana, Brescia 1987, (edizione originale in italiano).
- TI *Totalité et Infini. Essai sur l'Exteriorité*, M. Nijhoff, collana Phaenomenologica, La Haye 1961; trad. it.: *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 1977, a cura di S. Petrosino.