

EMMANUEL LEVINAS: L'ORIZZONTE ULTIMO DELLO SPAZIO INTERSOGETTIVO

Antonio BERGAMO

Riassunto

Il pensiero di Emmanuel Levinas dischiude le coordinate di uno spazio relazionale in cui identità e alterità trovano il proprio «luogo». Il presente contributo tratteggia il particolare intreccio fra esperienza letteraria ed esperienza dell'alterità nell'orizzonte ultimo della trascendenza. Ogni relazione è caratterizzata da una particolare asimmetria che rivela le identità dei soggetti coinvolti ed allo stesso tempo rimanda al di là di essi, attraverso una eccedenza di senso che si rivela nella sproporzione dell'incontro. L'esperienza letteraria si caratterizza per il suo «fare segno» verso questo orizzonte ultimo, rimandando a una presenza che interpella attraverso la traccia dell'assenza. Attraverso una analisi della metafora della «curvatura dello spazio intersoggettivo» e il suo ritornare sullo sfondo delle riflessioni più recenti di Levinas si cercherà di descrivere la funzione testimoniale del linguaggio e la ritmica dialogica della persona umana.

Parole chiave: Trascendenza – Identità – Alterità – Relazione – Asimmetria

Emmanuel Levinas: the ultimate horizon of the intersubjective space

Abstract

The thought of Emmanuel Levinas reveals the coordinates of a relational space where identity and otherness find their own «place». This paper outlines the remarkable connection between the literary experience and the experience of otherness in the ultimate horizon of transcendence. Every relationship is characterized by a particular asymmetry, which reveals the identities of the involved subject. At the same time, it is even able to go beyond them, thanks to an excess of sense that lies in the disproportion of the meeting. The literary experience moves itself towards this ultimate horizon, questioning and referring to a presence by the track of the absence. Through an analysis of the 'metaphor of the curvature of intersubjective space' and its return to the background of the most recent reflections of Levinas we are attempts to describe the testimonial function of language and the rhythmic dialogue of the human person.

Keywords: Transcendence – Identity – Otherness – Relation – Asymmetry

0. Introduzione

Una storia è più di una storia. Una storia è l'apertura di uno spazio relazionale *altro* in cui si fa largo una presenza attraverso i lineamenti dell'assenza. Potremmo sintetizzare così il particolare rapporto tra la filosofia di Levinas e l'esperienza letteraria, tra il suo essere profondamente radicato nella tradizione religiosa del popolo ebraico e al contempo aperto, nell'orizzonte della trascendenza, al dialogo con il cristianesimo. A Emmanuel Levinas (1906-1995) possono essere ascritti molti meriti: di aver introdotto la fenomenologia in Francia, di aver dato un robusto contributo alla ricostruzione dell'ebraismo europeo dopo la traumatica esperienza della *Shoah*, di aver offerto uno sguardo rinnovato sulla struttura del soggetto umano.¹ In questo breve contributo cercheremo dapprima di tratteggiare un profilo del filosofo francese e della maturazione del suo pensiero, in seguito analizzeremo l'esperienza letteraria nella sua prospettiva fenomenologica, apprenderemo a delineare come tale spazio dischiude una possibilità di comprensione della trascendenza e come essa si avvicini, in certo qual modo, al cristianesimo. Infine attraverso la metafora della *curvatura dello spazio intersoggettivo* descriveremo l'intreccio dell'esperienza relazionale aperta alla trascendenza.

1. Cenni di un ritratto

La singolare figura di Emmanuel Levinas matura in una pluralità di contesti: egli nasce a Kaunas in Lituania, dove l'ebraismo si presentava come uno dei più vivaci dell'Europa orientale. Fu educato in maniera sobria nella sua fede religiosa e lo studio del Talmud fu un tratto caratteristico che lo accompagnerà per tutta la sua vita: «La visione ebraica del mondo si esprime nella Bibbia riflessa della letteratura rabbinica di cui il Talmud e i suoi commentari costituiscono la parte principale [...]. Indipendentemente dalle procedure esegetiche utilizzate dal Talmud, il senso dell'Antico Testamento si rivela agli ebrei attraverso la tradizione talmudica».² Durante gli anni liceali si accosterà e si appassionerà alla letteratura russa attraverso autori come Tolstoj, Lermontov, Gogol', Puskin, Dostoevskij, ma anche alla letteratura occidentale, in particolare a Goethe e Shakespeare. È nella letteratura che egli scopre le problematiche metafisico-esistenziali che lo guideranno allo studio della filosofia. Trasferitosi in Francia, studierà a Strasburgo, al confine con la Germania, dal cui ambiente culturale sarà sempre attratto, tanto da seguire nella vicina Friburgo, per alcuni semestri, i corsi di Husserl e Heidegger. Conoscerà il saggista e scrittore Maurice Blanchot (1907-2003), con il quale

¹A tale proposito: cf. G. FERRETTI, *La filosofia di Levinas. Alterità e trascendenza*. Torino: Rosenberg & Sellier, 2010², pp. 28-46.

²E. LEVINAS, *Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme*, tr. it.: *Difficile libertà. Saggi sul giudaismo*. Milano: Jaca Book, 2004, p. 51.

stringerà un'amicizia che ci offre un particolare apporto proprio per cogliere l'originalità del legame tra filosofia, letteratura ed esperienza religiosa.³ Decisiva per lui sarà anche la scoperta, nel 1935, del grande pensatore ebraico Franz Rosenzweig (1886-1929),⁴ il cui pensiero trova una sintesi poderosa in *La Stella della redenzione* (1921) e questo per tre motivi: 1) per la critica alla filosofia hegeliana della 'totalità'; 2) per la particolare traduzione filosofica dell'ebraismo come 'categoria dell'essere'; 3) per la considerazione in termini di complementarità del rapporto tra ebraismo e cristianesimo, tanto che egli scriverà: «i nostri destini antagonisti si rivelano complementari».⁵ Durante gli anni della prigionia in un campo di concentramento presso Magdemburgo, dove godrà dello status di prigioniero di guerra, i *Carnets de captivité* ci testimoniano la sua lettura approfondita di Hegel, Proust, Diderot, Rousseau, Racine, Ariosto e Dante Alighieri e di autori spiccatamente cristiani come Georges Bernanos, Teresa di Lisieux, Léon Bloy a riguardo del quale scriverà di trovarvi «un esempio di cosa è il cristianesimo nell'interpretazione dell'uomo [...] lo stesso lavoro da intraprendere per il giudaismo».⁶ A partire dal saggio *De l'évasion*,⁷ in cui annuncia programmaticamente l'esigenza di 'evadere' dall'ontologia (di tipo heideggeriano) che annega l'essere nell'orizzonte della finitezza e della contingenza, comincia a maturare l'originale pensiero levinasiano che culminerà in *Totalità e Infinito*⁸ e *Altrimenti che essere*.⁹

2. Esperienza letteraria e alterità

L'opera letteraria porta in sé l'altro come momento sorgivo e come destinazione del suo movimento di costruzione. Tanto che Levinas scrive: «Introdurre un senso nell'Essere è andare dal Medesimo all'Altro, dall'Io ad Altri, è fare segno, disfare le strutture del linguaggio».¹⁰ Ogni discorso, ogni produzione letteraria, ogni narrazione, presuppone una *presenza altra*, che scompagina la struttura autoreferenziale, essa è indipendente da qualsiasi movimento soggettivo e da qualsiasi punto di vista e si pone come la

³Cf. E. LEVINAS, *Sur Maurice Blanchot*, tr. it.: *Su Maurice Blanchot. Mondo e spazio letterario*. Bari: Caratteri mobili, 2015.

⁴Cf. ad esempio: E. LEVINAS, *A l'heures des nations*, tr. it.: *Nell'ora delle nazioni. Letture talmudiche e scritti filosofico-politici*. Milano: Jaca Book, 2000, pp. 175-185.

⁵Id., *Difficile libertà*, cit., p. 14.

⁶Id., *Carnets de captivité et Notes philosophiques diverses*, I, tr. it.: *Quaderni di prigionia*, 6. Milano: Bompiani, 2011, p. 5.

⁷Id., *De l'évasion*, tr. it.: *Dell'evasione*. Napoli: Cronopio, 2008.

⁸Id., *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, tr. it.: *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*. Milano: Jaca Book, 2012⁸.

⁹Id., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, tr. it.: *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*. Milano: Jaca Book, 2011⁶.

¹⁰Id., *Su Maurice Blanchot*, cit., p. 103.

pre-condizione perché ogni relazione accada e il senso si manifesti: «l'altro si mantiene e si conferma nella sua eterogeneità non appena lo si interPELLI e foss'anche per dirgli che non gli si può parlare, per dichiararlo malato; è colpito, ferito, violentato e, nello stesso tempo, 'rispettato'. L'invocato non è quello che io comprendo: non è soggetto a categorie. È quello al quale io parlo – ha riferimento soltanto a sé, non ha quiddità».¹¹

L'altro viene a me nella nudità del suo volto, istituendo una relazione asimmetrica nel faccia-a-faccia. In tale relazione si donano delle eccedenze di senso che trovano i loro momenti rivelatori particolari nell'alterità, nell'erotico, nella morte, ma anche nella nascita e nella procreazione.¹² L'altro è irriducibile a me, non può essere 'compresso' all'interno della mia soggettività, e nell'attrito che si genera da questa irriducibilità egli fa anche me più-me-stesso. L'esperienza letteraria sorge proprio in questo momento in cui il racconto delle eccedenze di senso prende forma nel discorso, tanto che Levinas affermerà: «l'attività artistica dà all'artista la coscienza di non essere l'autore delle sue opere».¹³

Così il linguaggio e ciò che ne consegue è sempre *chiamata interpellante*, qualcosa e qualcuno che sollecita la presa di posizione responsabile del soggetto, in tal modo esso è – per usare i termini di Levinas- sempre al *vocativo* e all'*accusativo*. Al *vocativo* in quanto parola interpellante e performativa, che cioè struttura nel suo dirsi il *dire* del soggetto che diventa più se stesso nella relazione; all'*accusativo* poiché il soggetto è sempre messo in questione, ed è solo in questa messa-in-questione, in questa *sostituzione*, che egli può dare espressività piena alla sua esistenza che è una passività più passiva più d'ogni altra, ossia una apertura infinita a una presenza umile che si dona in una ricettività che coglie sproporzioni e orizzonti più vasti all'interno della realtà, proiettandola al-di-là e oltre. In tal senso dunque ogni comunicazione presuppone un dinamismo di apertura nell'accoglienza all'interlocutore, che così non è più semplicemente rappresentato e pensato, ma accolto nel rapporto faccia-a-faccia. Egli è dunque presenza che vale per sé. Le sproporzioni che l'asimmetria del faccia-a-faccia dischiude non sono altro che trovarsi in presenza di una realtà consistente, che non si esaurisce in se stessa, ma che proprio nell'inesauribile essere rinviati oltre e al di là, attraverso il Desiderio, apre una breccia nell'immanenza, squarciandola ma senza negarla.

Nell'opera letteraria, in particolare nella poesia, si può cogliere come «scrivere è spezzare il legame che unisce la parola a me stesso, invertire il rapporto che mi fa parlare a un tu – farsi eco di ciò che non può cessare di parlare».¹⁴ La parola che viene detta contiene in sé un riverbero del *Dire* originario che nel *Detto* tuttavia viene quasi

¹¹Id., *Totalità e infinito*, cit., p. 67.

¹²Cf. *Ibid.*, 109-149.

¹³Id., *Su Maurice Blanchot*, cit., p. 95.

¹⁴*Ibid.*, p. 84.

a inabissarsi, tale riverbero è vicino a quel *mormorio* che Levinas ritrova nella riflessione di Maurice Blanchot, e forse potremmo azzardare con il nostro autore che l'ispirazione letteraria è, in certo qual modo, quanto ci sia di più vicino a ciò che accade allorquando viene all'uomo una Rivelazione religiosa. Nell'esperienza letteraria infatti è messa in luce quella *soggettività responsabile* che costituisce uno dei fulcri concettuali dell'opera levinasiana: l'uomo è fondamentalmente ed essenzialmente capace di risposta, responsabilità che si dischiude per l'altro, sino alla 'espiazione' e alla 'sostituzione' rivelando in tale dinamismo una trascendenza che è irriducibile rispetto a una tematizzazione meramente ontologica nell'immanenza o ripiegata nella cura egoistica del proprio essere. Tale trascendenza, inoltre, viene a rivelarsi in quel *detto* che *fa segno* verso il *Dire* rinviando nella direzione della trascendenza di Dio che è sia all'origine della trascendenza verso il Volto d'altri, sia colui che sorgivamente indica altezza e profondità del *da dove* e del *verso dove* la parola *fa segno*. Proprio come afferma Levinas quando scrive che «il problema della trascendenza e di Dio, e il problema della soggettività irriducibile all'essenza, irriducibile all'immanenza essenziale, procedono insieme».¹⁵

3. Parola e trascendenza

L'umiltà della parola, nel suo fenomenico dirsi, viene a dischiudere uno spazio di alterità in cui impattano l'alterità umana e ciò che la eccede, quindi anche una potenziale rivelazione religiosa. Il tema dell'umiltà di Dio vede Levinas vicinissimo al cristianesimo. A partire da esso è possibile pensare in termini dinamici la relazione con la trascendenza di Dio: nella esperienza etica, di cui in definitiva l'esperienza letteraria viene a costituire un particolare aspetto, l'altro si fa spazio in me e io faccio spazio all'Altro ed in tale movimento *accade* qualcosa che rinvia al di là dell'intersoggettività, alla sorgente del bene possibile e della vita traboccante. Afferma infatti il nostro autore: «Penso che l'umiltà di Dio permette, fino ad un certo punto, di pensare la relazione con la trascendenza in termini diversi da quelli dell'ingenuità o del panteismo; e che l'idea di sostituzione – secondo una certa modalità – sia indispensabile alla comprensione della soggettività».¹⁶ Ciò che permette di comprendere tale evento relazionale verso il quale ogni soggetto è costitutivamente rivolto è dunque il concetto di *sostituzione*, centrale in Levinas, che si riallaccia al tema biblico del servo sofferente (cf. *Is* 53), e che diventa snodo fondamentale per comprendere l'io essenzialmente come risposta: «la parola *Io* significa *eccomi*, rispondente di tutto e di tutti».¹⁷ Tale *eccomi* che l'io è essenzialmente, un *eccomi* fino alla sostituzione all'altro, è il *dire* dell'ispirazione, che

¹⁵Id., *Altrimenti che essere*, cit., p. 22.

¹⁶Id., *Entre nous*, tr. it.: *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*. Milano: Jaca Book, 1996, p. 86.

¹⁷Id., *Altrimenti che essere*, cit., p. 143.

non è fatto tanto di fini parole o canti, ma «astrictio al *dare*, a mani piene e, di conseguenza, alla corporeità». ¹⁸ Per il cristianesimo ciò risulta in una forma fondamentale nell'evento pasquale e nella forma cristologica del servo sofferente, sebbene non sia questo il luogo per l'approfondimento di tale tematica. Rimane tuttavia imprescindibile affermare che, nell'esperienza del soggetto, la parola – che nel *Detto* rimanda al *Dire* – prende carne tramutandosi in un *dare*, facendosi così dono al e dall'Altro.

Nello spazio relazionale a cui l'esperienza letteraria rimanda, si può dunque affermare che il *dire* e il *dare* sono co-essenziali, richiamandosi a vicenda, e rinviando a una certa esperienza di Dio, a Colui che è la sorgente del suo scaturire, la «pro-vocazione dell'eccomi», ¹⁹ Colui che è sempre *oltre* e contemporaneamente diacronicamente presente nella forma della traccia e dell'assenza che si fa domanda interpellante. È in tal senso che in Levinas troviamo una metafora icastica e potente di ciò che accade allorquando la soggettività umana scopre di essere coinvolta in questo circuito relazionale: la curvatura dello spazio intersoggettivo. Nella relazione, infatti, non si danno solo l'Io e il Tu ma anche ciò che precede e permette la loro relazione, secondo una reciprocità asimmetrica che dice una differenza non indifferente, e ciò che eccede il loro stesso disporsi nello spazio della relazione e che si dona nel riverbero diacronico della parola. Tale strutturazione della soggettività nella sua apertura all'altro presenta una sorta di «curvatura dello spazio intersoggettivo» secondo il nostro autore, una curvatura che trasforma la visione e conduce *oltre* coloro che vi sono implicati.

4. La curvatura dello spazio intersoggettivo

La curvatura dello spazio intersoggettivo è più di una semplice metafora. Essa si presenta come quell'aggregatore di senso della relazione asimmetrica tra il Medesimo e l'Altro, tra esteriorità ed interiorità, tra immanenza e trascendenza.

Il soggetto che percepisce la realtà, vede che in essa c'è qualcosa che la eccede e che lo raggiunge come Altro. L'essere presenta, così, la sua verità come qualcosa di personale: «La verità dell'essere – scrive Levinas – non è una *immagine dell'essere*, l'*idea* della sua natura, ma l'essere situato in un campo soggettivo che *deforma* la visione, ma che, proprio così, permette all'esteriorità di dirsi, interamente comando e autorità». ²⁰

Il campo di senso soggettivo porta inscritta in sé una curvatura dinamica che è al contempo deformazione della percezione e possibilità stessa della percezione. Essa «*inflette* la distanza in altezza, non falsa l'essere, ma, anzi, rende possibile la sua verità». ²¹

¹⁸ *Ibid.*, p. 145.

¹⁹ P. CAPELLE-DUMONT, *Finitude et Mistère II*. Paris: Cerf, 2013, p. 114.

²⁰ E. LEVINAS, *Totalità e Infinito*, cit., p. 299.

²¹ *Ibid.*, p. 299.

Il soggetto, in un certo senso, *con-templa* la verità, e questa verità dell'essere, poggia al di là dell'essere, in una fedeltà che è la permanenza dinamica di questo essere all'interno della molteplicità delle relazioni. L'Altro non sopraggiunge semplicemente dall'esterno, ma lancia un appello al Medesimo: la risposta e l'appello, l'espressività e l'apparire poggiano esattamente su una risposta antecedente, nella quale è data la condizione di possibilità di tutti i campi di senso soggettivi. Essa si dona come curvatura dell'essere che rivela qualcosa che è più dell'essere, come realtà più vera di ogni verità e più solida di ogni permanenza.

La verità 'sporge' sull'essere come qualcosa che poggia oltre se stessa. Implicitamente Levinas sta qui proponendo un diverso concetto di verità. La verità non è solo ciò che è velato e che può disvelarsi apparendo (*aleteia*), ma è 'sporgenza' ed 'eccedenza', è espressività, ha a che fare con una trascendenza, la cui distanza rispetto all'immanenza si dona in una relazione di reciprocità asimmetrica che dice sempre differenza e irriducibilità, ma mai incomunicabilità. Il filosofo sembra quasi attingere al concetto biblico di verità: nella versione dei LXX della Bibbia il termine ebraico *emeth*, espressione della fedeltà di Dio all'uomo e alla sua alleanza, che trae la sua radice dal verbo *aman*, il quale a sua volta esprime un *Si* sul quale poggia ogni altro *Si*, viene reso in greco con tre diversi termini: *aleteia* (verità), *pistis* (fede) e *dikaiosune* (giustizia). La verità dunque si offre in questa curvatura dello spazio intersoggettivo, essa è al contempo chiarore e fedeltà; giustificazione di ciò che è; possibilità di essere che io do all'altro che con me è coinvolto in questo circuito relazionale che rinvia oltre me stesso; essa fonda la sua veritabilità nell'Altro dell'altro, che ha in sé ogni molteplicità e ogni identità. In tal senso Levinas afferma che «l'esteriorità come essenza dell'essere, significa la resistenza della molteplicità sociale alla logica che totalizza il molteplice».²²

Se nel pensiero greco classico la molteplicità viene vista come decadenza dell'Uno, diminuzione dell'essere che ciascuno dei molteplici dovrebbe superare per tornare all'Uno, Levinas coglie in questo dinamismo dell'essere, in questo suo flettersi, una unità e tensione sinfonica che contiene in sé la molteplicità e che poggia su qualcosa che oltrepassa l'esteriorità stessa senza negarla, ma anzi quasi negandosi nella possibilità di essere, come se volesse *far spazio* all'altro da sé. Il Finito e l'Infinito sono implicati in questo rapporto di reciprocità nel quale il Finito resta, si situa, agisce, ma non è mai assorbito nell'Infinito, quanto è da esso interpellato. Se c'è una fenomenalità di Dio, tale fenomenalità s'inscrive non tanto secondo la logica sostantivale dell'essere greco, ma secondo la verbalità dell'*agape*, che è Bene al di là di ogni bene, Amore di ogni amore, enfaticizzazione del poter-essere che, in quanto tale, si flette e si abbassa quale condizione di possibilità e di espressività stessa dell'essere. Così l'orizzonte che lo sguardo contempla, sebbene destinato a non essere mai del tutto tematizzato, trova il

²² *Ibid.*, p. 300.

suo senso nella possibilità di vedere ed essere visto, di essere raggiunto dalla luce gentile che si manifesta attraverso i chiarori del bosco e non attraverso il bagliore luciferino e artificiale della pura immanenza che rischia di affermare la pura soggettività che assorbe ogni altra soggettività.

5. Lo spazio della relazione

Ma che cosa è lo spazio in cui si realizza questa curvatura che è la condizione stessa della soggettività che è strutturalmente alterata? Lo spazio per Levinas non è, ad esempio, la relazione Io-Tu e ciò che ne consegue. Non si tratta quindi di due punti che, su un piano, disegnano una retta e segnano una qualche distanza. Lo spazio ha una sua dimensione soggettiva come campo di senso, ma anche una dimensione intersoggettiva come convivialità dei campi di senso: lo si potrebbe definire dunque prismatico. Lo spazio in Levinas sembra infatti accennare, per l'appunto, a qualcosa d'Altro: esso è lì dove la Totalità e l'Infinito si incontrano, lo spazio è quell'*in* dell'Infinito che tutto abbraccia e distingue. Un *in* dell'Infinito che in *Di Dio che viene all'idea* è più volte richiamato ed esplicitato: esso «non è un altro medesimo ma insieme la negazione e l'affezione dell'Infinito»,²³ «l'*in* dell'Infinito non è un *non* qualsiasi: la sua negazione è la soggettività del soggetto dietro l'intenzionalità»,²⁴ «l'*in* dell'infinito designa la profondità dell'affezione di cui è affetta la soggettività in forza di questa "immissione" dell'Infinito in essa, senza prensione, né comprensione»,²⁵ e ancora «la particella *in* dell'Infinito non è una semplice negazione, ma tempo e umanità».²⁶

In quest'ultima espressione che designa l'*in* dell'infinito come tempo e umanità è forse racchiusa la definizione strutturale e dinamica di spazio come ciò che, co-implicandosi con il tempo, che è il flusso delle relazioni, permette il fiorire dell'umanità, della soggettività realizzata come persona. Così se da un lato lo spazio è la creazione, esso richiama in sé anche l'increato seppure con quella particolare asimmetria che è data nella curvatura dello spazio intersoggettivo. L'Uno è sempre irriducibile all'Altro e viceversa, ma per la verbalità dell'essere contiene in sé il principio che determina la molteplicità nell'unità e l'unità nella molteplicità, aprendosi in una trascendenza che è un duplice movimento di abbassamento e innalzamento. La curvatura dello spazio intersoggettivo ritorna in tutti quei termini che caratterizzano il vocabolario levinasiano riguardo all'Alterità, all'asimmetria della relazione e alla diacronia del linguaggio. Può essere intravista nel tema della *vulnerabilità* e del traumatismo, nell'anamnesi e

²³ *De Dieu qui vient à l'idée*, tr. it.: *Di Dio che viene all'idea*. Milano: Jaca Book, 2007, p. 118.

²⁴ *Ibid.*, p. 88.

²⁵ *Ibid.*, p. 89.

²⁶ *Ibid.*, p. 73.

nella sostituzione. Lo spazio dell'intersoggettività è lì dove il Medesimo, nella sua costitutiva apertura all'altro rinviene l'Altro dell'altro, Colui che non ha Altro dietro a sé, ma solo se stesso quale Unità nella Molteplicità e Molteplicità nell'Unità in quanto amore, al di là di ogni intenzionalità, come pura gratuità del dono fatto persona. Questo Altro dell'altro non può essere afferrato, ma accolto. Dal di fuori di questa accoglienza non è pensabile alcuna apertura. Proprio in tale trascendimento di sé come abbandono allora la soggettività si situa non più semplicemente in un campo di senso soggettivo, ma si apre a quella intersoggettività nella quale si fa strada una presenzialità che è condizione e promessa dell'espressività dell'essere e dell'essente. Prima dell'essere, dunque, è l'*agape*. Proprio in questo spazio riverbera la Gloria²⁷ – tema tipicamente biblico che Levinas riprende – che con la sua presenzialità rinvia il Medesimo e l'Altro oltre se stessi, verso Colui che ha assunto questo essere *facendovi segno* in esso.

6. Presenzialità e trascendenza

La curvatura dello spazio intersoggettivo quale *metamorfizzazione* della visione e della percezione dal lato del soggetto, inserito in uno spazio che è la finitezza, costituisce secondo Levinas la presenza stessa di Dio.

Ma che cosa viene a significare questa presenza? Può essere tematizzata? Come va intesa? Caratteristica di Dio è la sua trascendenza, una trascendenza che tuttavia non esclude l'immanenza, anzi l'immanenza porta *di-segnata* la trascendenza nelle sue asimmetrie e come apertura all'Infinito risuonante nell'appello alla responsabilità per l'A/altro. Questo *per* non è il *per* della finalità, quanto «un'apertura di sé, inquietudine che arriva sino alla denucleazione».²⁸ Pensare Dio, per Levinas, vuol dire pensare Dio come egli si lascia pensare a partire dalla rivelazione biblica, permettendo al pensiero di dilatarsi su una misura eccedente rispetto al tracciato del pensato del soggetto. Pensare, infatti, vuol dire pensare il sensato, e il sensato per la filosofia occidentale è pura manifestazione dell'essere. Sebbene nel mondo occidentale esista una identificazione tra il pensiero del sensato e il pensiero dell'essere (*ciò che è sensato*) occorre invece, secondo Levinas, tenere conto delle sproporzioni debordanti che la relazionalità dischiude. Voler pensare Dio, pensarlo a partire dal pensiero, può voler dire dunque inscrivere di già fra le gesta d'essere, tematizzarlo come l'ente per eccellenza, ricondurlo in sostanza al percorso dell'essere e pertanto appiattirlo su unica dimensione che è quella dell'immanenza, finendo così per demolire la possibilità stessa di Dio e della sua trascendenza. Levinas è ben consapevole che se ciò si rende possibile per il concet-

²⁷ Per un approfondimento del tema biblico della gloria: G. PORRINO, *Le poids et la gloire. Splendeur de Dieu, splendeur de l'homme de la Genèse aux Psaumes*. Paris: Cerf, 2016.

²⁸ E. LEVINAS, *Di Dio che viene all'idea*, cit., p. 26.

to-filosofico «Dio», non è applicabile totalmente al Dio biblico, il cui rivelarsi è un continuo rimando al di là dell'essere, verso una trascendenza che nemmeno la teologia razionale riesce a giustificare con l'utilizzo dei suoi avverbi di altezza. Nella realtà, tuttavia, si dona un senso che è preliminare all'essere, un senso che è riverbero di luce in tutte le tematizzazioni di senso che il pensiero prova a cogliere. Esso richiede una forma di razionalità umile e accogliente. È nel meta-categoriale della vigilanza che Levinas coglie la possibilità di pensare ciò che precede il senso. La vigilanza, la veglia, l'insonnia sono l'esperienza di quel *dis-interessamento* che il nostro autore intende come sospensione dell'essenza e sua eccentricità,²⁹ pertanto come la presenzialità accogliente dell'Altro in quanto altro, poiché l'insonnia non è la semplice negazione naturale del sonno, ma è la categoria preliminare ad ogni attenzione. Levinas si serve di diverse espressioni per descriverne la consistenza nell'esperienza soggettiva: «sempre ai confini del risveglio», «il sonno comincia con la veglia», «pur tentato di fuggirvene resta in ascolto nell'obbedienza della veglia»,³⁰ tutte espressioni che dicono come la veglia/insonnia/vigilanza non sia che purezza di una presenza che si dona senza poter essere trattenuta, ma solo colta e accolta nella passività che è attiva obbedienza della stessa, ascolto dal di dentro (*ob-audire*).

La nozione di *insonnia* compare in Levinas già nel 1947 in *Dall'esistenza all'esistente*, essa è distinta dalla nozione di coscienza che costituisce una parte della veglia, ma lacerazione di questa veglia. Se nel 1947 l'insonnia sembra caratterizzarsi per questa spersonalizzazione all'interno della quale l'*il y a* anonimo e impersonale, nell'ultimo Levinas l'insonnia viene concepita come «libertà del risveglio più libero della libertà dell'inizio che si fissa in principio»,³¹ risveglio che Levinas non esita in nota a comparare a una sorta di risveglio religioso in cui lo spirito si agita come al rintocco di un campana, pertanto al venire di un Altro, una presenza vivente che non è più solo quella del soggetto, ma del soggetto in relazione ad Altri. «La vigilanza – scrive infatti il filosofo – [è] risveglio che si leva nel risveglio – il risveglio che ridesta lo stato in cui cade e si irrigidisce la veglia stessa – è vocazione – è concretamente la responsabilità per Altri».³² Anche in questo caso si verifica quanto annunciato nella definizione di curvatura dello spazio intersoggettivo: un intrigo, uno slittamento, una dilatazione della visione e dell'interiorità, ma a partire da un particolare tipo di riduzione operata dal soggetto che si scopre costitutivamente rivolto verso Altri.

La veglia, quindi, non è *veglia di*, a differenza della coscienza che è *coscienza di...*, ma puro dis-interessamento, senza alcuna intenzionalità, o – si potrebbe azzardare

²⁹ Cf. *Ibid.*, p. 25.

³⁰ Cf. *Ibid.*, p. 81.

³¹ *Ibid.*, p. 44.

³² *Ibid.*, p. 47.

– con una duplice intenzionalità il cui tenore di senso è sfuggente, apertura sull'Infinito che fa segno dentro questa insonnia. La coscienza sorge come modalità o modificazione dell'insonnia, di questo continuo essere-in-presenza-di Qualcuno che interpella il soggetto. Tale essere-in-presenza non può essere del tutto tematizzato, essa si presenta al pensiero come raccolta in essere, in essa «la presenza si dà solo come una incessante ripresa della presenza, come incessante rap-presentazione».³³ Il Senso del senso, la sua sovra-essenzialità preliminare, è colta in questo essere strappati ad ogni tematizzazione costrittiva data dall'esperienza, cogliendo al contrario l'infinita apertura dell'io rispetto all'altro che si presenta a me nella simultaneità dell'evento di una intersoggettività che attende a sua volta di compiersi in una reciprocità data dall'accoglienza del volto dell'A/altro. La ridondanza enfatica della veglia esprime la ridondanza enfatica del senso.

7. Il linguaggio come testimonianza dell'Infinito

Nella fenomenologia del linguaggio per Levinas si manifesta un riverbero dell'Infinito, percezione sinfonica di un Alterità che dischiude un orizzonte altro. Il *Dire* si manifesta nel rumore del suo silenzioso mormorio, come passività più passiva di ogni altra nella quale al suo Altro è data la possibilità di esprimersi. Il *Dire* fa segno ad Altri, ed è presente in forma di testimonianza, più che di tematizzazione. «Testimonianza pura – afferma Levinas – che non testimonia di una precedente esperienza, ma dell'Infinito in-accessibile all'unità della appercezione, non-rivelantesi, sproporzionato al presente».³⁴ Se con il mio «eccomi» non decido dal di dentro di pormi rispetto a questa testimonianza non avrò dunque accesso a quell'unità dell'appercezione che è possibile solo nella sua in-accessibilità.

Nell'*ethos* si intrecciano *logos* e *pathos*, l'etica si manifesta come l'esperienza della sostituzione ad altri, possibilità cioè di rovesciare la mia interiorità in esteriorità, ritrovandomi tuttavia oltre me stesso in Altro. Ciò richiede un *dis-interessamento* radicale poiché

l'etica significa il campo inverosimile in cui l'Infinito è in relazione con il finito senza smentirsi attraverso questa relazione in cui, al contrario, esso *avviene* solamente come Infinito e come risveglio. L'Infinito si trascende nel finito, *supera* il finito, nel fatto che mi ordina il prossimo senza esporsi a me.³⁵

³³ Cf. *Ibid.*, p. 82.

³⁴ *Ibid.*, p. 98.

³⁵ *Ibid.*, p. 99.

Se l'intelligibilità classicamente intesa dalla filosofia occidentale si presenta come semplice collegamento dell'uno con l'altro, l'intelligibilità che viene a offrirsi nella riflessione di Levinas ha lo scintillio e la diacronia dell'uno-per-l'altro, non semplicemente una certezza precaria che riverbera rompendo l'unità dell'appercezione trascendentale, ma come significazione di un imperativo che soggiace alla soggettività prima ancora di ogni enunciato, un *a priori* che si compie in una avventurosa corsa con Dio e per Dio, nel distendersi della propria libertà esattamente come risposta. L'essanza dell'essere è dunque il suo essere-in-questione.³⁶ L'esistenza umana è esposta al *fiasco* poiché essa «non esaurisce il suo senso nell'esser-ci, nell'essere-il-qui, svolgendosi come essere-nel-mondo. Ma esser-ci è un *modo* che si riduce, dover-essere, essanza che, prima di ogni formulazione teoretica della domanda, è già interrogazione sull'essanza dell'essere».³⁷

Ciò che c'è di pre-originario nell'uomo non è l'inconscio, poiché l'inconscio è qualcosa che è dentro la coscienza sebbene latente a vario titolo, quasi fosse una scarica del pensiero. La rottura della coscienza accade nella sua costitutiva passività che è diversa dalla ricettività, la ricettività è dell'identità, la passività appartiene al tenore di senso di una alterità pre-riflessiva e costitutiva a partire dalla quale sorge l'io. Ecco dunque perché accade nella dia-cronia: una alterazione della temporalità aperta su una eccedenza di sé che si esprime nella relazione dialogica.

8. Relazione e dialogo

Il dialogo è per Levinas la trascendenza stessa, non è un semplice incontro tra un io e un tu su un livello di reciprocità simmetrica ma non convergente, ma il dire del dialogo si spalanca su una reciprocità asimmetrica convergente rispetto ad un terzo (*illeità*) che costituisce al tempo stesso la sorgente e il punto di arrivo del *dia* tra i due. Afferma Levinas:

La socialità del dialogo non è una conoscenza della socialità, il dialogo non è l'esperienza della congiunzione tra uomini che si parlano. Il dialogo sarebbe un avvenimento dello spirito almeno altrettanto irriducibile ed altrettanto antico che il cogito.³⁸

All'unità della coscienza viene a preporci l'incontro nel dialogo che è «pensiero pensante al di là del mondo»,³⁹ ciò implica l'asimmetria di una differenza radicale in cui

³⁶ Cf. *Ibid.*, p. 68.

³⁷ *Ibid.*, p. 68.

³⁸ *Ibid.*, p. 172.

³⁹ *Ibid.*, p. 174.

non abita il fallimento dell'identificazione, ma in cui può abitare il meglio e il di più che scaturisce dalla differenza che separa. È così, afferma ancora Levinas, che «nel dialogo della trascendenza l'idea del bene si solleva solamente per il fatto stesso che nell'incontro l'*altro conta* al di sopra di tutto». ⁴⁰ I valori dunque scaturiscono dal luogo nel quale accade l'avvenimento etico e non viceversa.

La relazione ha sempre una sua eteronomia per la quale la relazione io-tu non è semplice un gioco di specchi o di riflessi, ma scaturisce dalla consistenza ontologica dell'altro in quanto altro, che soggiace in quella parola fondamentale rispetto alla quale ogni altro è più che se stesso senza essere ridotto a un io e a un tu livellati. Il dialogo è pertanto pensiero dell'ineguale che pensa *al di là del dato*, nella diacronia a riguardo dell'altro l'inafferabile prende senso e io posso così incamminarmi oltre me stesso trovando me stesso a partire dall'A/altro. Si tratta pertanto di una destrutturazione del solipsismo autoreferenziale che condanna l'io all'inautenticità.

9. La ritmica dialogica

Cosa accade nello psichismo dell'umano si chiede Levinas? La filosofia infatti riconosce l'origine e il luogo naturale del sensato proprio lì dove lo spirito umano fa i conti con una alterità che lo trascende, trasformando nella coscienza il vissuto in esperienza e relazionandosi con la molteplicità delle relazioni che comporta i rapporti con il prossimo, con il gruppo sociale e con Dio, che diventano a loro volta intreccio di esperienze collettive e religiose. Vi è un sapere implicito dunque che soggiace prima ancora della riflessività dell'esistenza umana. Ed il pensiero successivamente fa i conti con l'altro proprio perché «ciò che il pensiero conosce o ciò che nella sua esperienza 'apprende' è contemporaneamente l'*altro* e il *proprio* del pensiero». ⁴¹ L'apprendere è un tentativo afferrante nei confronti di ciò che si trova al di là dell'io, eppure non tutto quello che è *al di là* può essere afferrato: la presa su ciò che si trova *al di là* è sempre abbastanza sfuggente e il fatto di afferrare qualcosa non include il soddisfacimento di quel bisogno umano che trascende tutti i bisogni, quello di conoscere. Proprio perché l'esperienza originaria dell'uomo non è primariamente quella di guardare, quanto quella di essere guardato. E questo essere guardato si situa al di là della sua propria riflessività. L'apparire delle cose è infatti un loro *darsi*. La razionalità del pensiero si situa in tale capacità di sintesi relazionale possibile a partire dall'Altro originario.

Il dialogo emerge come strutturalmente caratterizzante l'esistenza umana, richiedendo il trascendimento dei soggetti oltre se stessi a partire da un dialogo originario nel quale essi compiono la propria libertà. La fine delle violenze nel dialogo, che nasce da

⁴⁰ *Ibid.*, p. 175.

⁴¹ *Ibid.*, p. 166.

differenze spesso ostili fra loro, può nascere da questa convergenza degli sguardi che partono da punti di vista molteplici ma che si ritrovano nella loro sovrana libertà e nella loro unità in quel «dialogo che fa entrare nel dialogo».⁴²

Il sorgere del linguaggio come tratto peculiare dell'uomo è visto da Levinas come successivo al sorgere del sapere. L'essere esistente come coscienza intenzionale e incarnata, con il suo proprio sapere e la sua *coscienza di*, arriva attraverso il prendere coscienza della coscienza dell'altro, di ciò che sta anche alla base di se stessa. Il linguaggio emerge come esperienza e lettura del concreto vivente in una *koinonia* originaria della coscienza, che non sorge dal nulla, ma è un distendersi della libertà nell'originarietà strutturale che sta alla base della persona, ed è alterità dell'alterità. Scrive Levinas:

Nel dialogo, contemporaneamente, si scava una distanza assoluta tra l'io e il Tu, separati assolutamente dal segreto inesprimibile della loro intimità, essendo ciascuno unico nel suo genere come *io* e come *tu*, assolutamente altro l'uno in rapporto all'altro, senza comune misura né dominio disponibile per una qualsiasi coincidenza [...], e d'altra parte, è anche qui che si dispiega – o si interpone, ordinando l'*io* come io e il *tu* come tu – la relazione straordinaria e immediata del dialogo che trascende questa distanza senza sopprimerla, senza recuperarla, come lo sguardo che percorre, comprendendola, inglobandola, la distanza che lo separa da un oggetto del mondo.⁴³

Questa distanza non è una separazione, ma essenzialmente quello spazio che si dà perché l'individuo trascendendo se stesso possa esprimere la propria ipseità a partire dall'altro. 'A partire dall'altro' esprime non il livellamento all'altro, nemmeno la negazione dell'altro per affermare me stesso, ma una diacronica duplice negazione di sé e dell'altro perché ogni *altro* sia, dimorando in quell'alterità costituita che si dona nello spazio della libertà relazionale in cui ogni sguardo è purificato. A un dato punto Levinas richiama la *selbstheit* di Rosenzweig, quella solitudine in cui si mantiene l'io, solitudine che viene compresa non come la intende Heidegger, come una carenza del *Mitsein*, ma come un qualcosa di originario, che non sorge dall'io che si sente solo, ma è esattamente spazio vuoto nel quale il curvarsi intersoggettivo permette l'espressività stessa dell'ipseità e la convergenza comunionale senza devastazione e distruzione delle varie soggettività. Nella particolare accezione che dona Levinas si potrebbe forse parlare di un passaggio dall'intersoggettività all'interpersonalità a partire da questo spazio terzo attraverso il quale si compie, nella libertà, il passaggio dall'io al Tu nel Noi dal quale ogni individualità diventa personalità, cioè più che coscienza e più che relazione. Tale passaggio, una sorta di *kenosi*, svuotamento dell'io, alle volte dolorosa nel suo

⁴² Cf. *Ibid.*, p. 170.

⁴³ *Ibid.*, p. 172.

implicito porsi e darsi, è l'accadere dell'*entusiasmo* attraverso il quale sorge ciò che vi è di più originario nel pensiero e il grido della preghiera sgorga nell'uomo, tanto che Levinas arriva ad affermare:

il Dio della preghiera – dell'invocazione – sarebbe più antico del Dio dedotto a partire dal mondo o a partire da un qualche irraggiamento a priori ed enunciato in una proposizione indicativa; il vecchio tema biblico dell'uomo fatto ad immagine di Dio prende un senso nuovo, ma è nel 'tu' e non nell' 'io' che questa rassomiglianza si annuncia. Il movimento stesso che porta ad altri conduce a Dio.⁴⁴

L'etica nella sua consistenza ontologica comincia dunque nel dialogo Io-Tu nel quale se c'è reciprocità essa è asimmetrica, cioè si dona a partire da un riconoscimento che accade al di fuori della stessa relazione, nella sua trascendenza attraverso questo spazio terzo che si curva e nel quale l'io e il tu stessi si curvano, in una convergenza ritmica di sguardi per i quali il valore dell'altro e il suo rispetto e riconoscimento può accadere solo *nel* dialogo. Il mio diritto e il diritto dell'altro uomo possono trovare accogliamento a partire da quella co-originarietà del dialogo nel quale il reciproco accogliamento sorge dall'apertura alla differenza nella quale scaturisce una *unità distintiva* più vera.

10. In conclusione

La riflessione di Emmanuel Levinas offre la possibilità di definire la soggettività umana nel suo spessore relazionale e nella sua consistenza ontologica. Il soggetto umano per il filosofo di origine ebraica sembra essere abitato da una tensione polare tra il *polo della attività di conoscenza e volontà* e un *polo non tematico e non tematizzabile* all'interno del quale si colloca la sua apertura all'originario e all'eccedente. Nel momento in cui il soggetto volesse afferrare del tutto l'attività di questo polo non tematico essa sfuggirebbe alla totalizzazione. I due poli sono tra loro in una simultanea attività, tant'è che è difficile coglierne le sfumature. Tuttavia tale poliedricità del soggetto rinvia a quella ulteriorità interpellante che si ravvisa nella responsabilità per l'A/altro, una responsabilità che è allo stesso tempo originaria e destinale. Il linguaggio e, di conseguenza, l'esperienza letteraria costituiscono pertanto una testimonianza del riverbero di ciò che è oltre e al di là dell'essere, secondo quell'intrigo enigmatico che abita tutto l'orizzonte ontologico e che fa segno in esso.

È nella relazione con l'Altro che il dinamismo tensionale da cui il soggetto è abitato emerge e viene in evidenza: l'uomo è capace di trascendimento poiché è nella sua structuralità l'apertura fiduciale e il dialogo. Proprio nella relazione etica, attraverso i suoi

⁴⁴ *Ibid.*, p. 176.

scarti strutturali, si situa come traccia la presenza del Divino. Levinas salvaguarda così l'infinita trascendenza di Dio e al contempo afferma la serietà della realtà che sta di fronte al soggetto.

Antonio BERGAMO
Facoltà Teologica Pugliese
antonio.bergamo@tiscali.it

Article rebut: 16 de novembre de 2016. Article acceptat: 6 de febrer de 2017