

Contributi
al XXIX Convegno dei Ricercatori di filosofia
Padova, 6-8 settembre 1984

© Libreria editrice Gregoriana
via Roma 37, 35122 Padova

Giugno 1986

Stampa
Antoniana spa Padova

ISBN 88-7706-028-X

COSTANTINO ESPOSITO

Emmanuel Lévinas: il tempo oltre l'essere

1. Il problema metafisico come problema del tempo □ 2. La temporalizzazione dell'Infinito □ 3. La temporalità va al di là dell'essenza?

1. IL PROBLEMA METAFISICO COME PROBLEMA DEL TEMPO

Parlare del tempo nel pensiero di Emmanuel Lévinas, significa riprendere in questione, in un certo qual modo, la ricerca ed il senso di quell'intero pensiero (1). Già è difficile, o per lo meno problematico, riuscire a delimitare, in esso, una tematica o una *struttura*; l'intreccio peculiare della sua scrittura, infatti — ele-

(1) Nella nostra ricognizione ci riferiremo in particolare alle due opere maggiori di Lévinas, le quali, se pure non esauriscono la ricchezza di prospettive, di descrizioni e di topoi, attraverso i quali il nostro autore giunge, ogni volta nuovamente, al suo problema centrale; d'altronde possono essere considerate come le più significative, e certamente tra le più "organiche" (se mai un tale carattere è attribuibile agli scritti di Lévinas) per ripercorrere il suo itinerario: *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, M. Nijhoff, La Haye 1961, 1980²; trad. it. di A. Dell'Asta: *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1980, e *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, M. Nijhoff, La Haye 1974, 1978²; trad. it. di S. Petrosino e M.T. Aiello: *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983. — Sarà interessante, d'altronde, vedere come la problematica del tempo — che, secondo la nostra lettura, annoda e insieme «scioglie» l'intreccio del pensiero del nostro autore — si sviluppi, radicalizzandosi, proprio nel passaggio dalla prima alla seconda delle suddette opere. — Per quanto riguarda una ricostruzione dell'intera ricerca di Lévinas, rimandiamo a: S. STRASSER, *Jenseits von Sein und Zeit*, N. Nijhoff, Den Haag 1978; S. PETROSINO, *La Verità nomade. Introduzione a Emmanuel Levinas*, Jaca Book, Milano 1980; G. MURA, *Emmanuel Lévinas: ermeneutica e "separazione"*, Città Nuova, Roma 1982. In queste monografie si possono trovare i riferimenti bibliografici essenziali, la cui fonte più esaustiva è data da R. BURGGRAEVE, *Emmanuel Lévinas. Une bibliographie*, "Salesianum", 39 (1977), pp. 633-692. — I tratti fondamentali dell'itinerario intellettuale di Lévinas, sono rintracciabili, tra gli altri luoghi, in due libri del nostro autore: *Difficile Liberté — Essais sur le judaïsme*, Albin Michel, Paris 1963, 1976², e *Ethique et Infini (Dialogue avec Ph. Nemo)*, Arthème Fayard/Radio-France, Paris 1982; tr. it. di E. Baccharini: *Etica e Infinito*, Città Nuova, Roma 1984.

mento su cui molto si insiste —, porta ad abbandonare la linea retta della dimostrazione logico-ontologica (laddove cioè l'essere sia dispiegabile in concetto), per seguire piuttosto il movimento inverso di una continua de-costruzione del concetto (il *Detto*), la quale permetta a sua volta, in positivo, di ricominciare nuovamente, in una ripresa infinita, l'avventura del pensiero⁽²⁾. Un'avventura che per Lévinas non rimane nello spazio puro del rapporto trascendentale di una noesi al suo noema, né è riducibile, d'altra parte, a mero epifenomeno di eventi materiali, o anche solo ad espressione di una sfera inconscia. L'avventura del pensiero si inoltra nello spazio infinito al di là del possibile rappresentativo e, per così dire, al di qua dell'empiria del dato. Il pensiero non ritorna sull'ente per illuminarlo e interpretarlo nel suo essere, ma costituisce esso stesso — come pensiero — l'ambito (senza confini) e la prospettiva (senza fine) per scoprire e riconoscere quel *sensu* della realtà che è irriducibile al suo stesso essere, l'altro rispetto alla realtà che è, l'alterità come (sempre) nuovo essere di ciò che è identico.

Ogni momento, in questa continua ripresa, non è dunque determinabile o estrapolabile come elemento fisso del discorso o anche come struttura fungibile in un contesto semantico, ma è da pensare, secondo Lévinas, proprio nella sua eccedenza di significato sempre ritornante. È questa eccedenza o asimmetria del significato — cioè dell'Altro — rispetto al medesimo, l'unica possibile trama connettiva di un discorso filosofico che non voglia rinchiudere l'infinito del senso (il senso come l'Infinito stesso) nelle maglie di una logica dell'identità, che ridurrebbe l'infinita avventura del pensiero, e il suo infinito *oggetto*, alla possibile totalità di cui è capace l'attività rappresentativa. Ogni elemento, ogni tappa, dunque, vanno presi nell'infinito movimento che essi implicano.

Bisogna insistere sul fatto che qui non si tratta più, per Lévinas, del pensiero come apertura del soggetto al mondo, come orizzonte di luce per la manifestazione di un fenomeno (essere ed ente, essere dell'ente, ente nell'essere), ma del pensiero come il movimento stesso della trascendenza dal medesimo all'Altro.

(2) Su questo cfr. J. DERRIDA, *Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas* (1964), in DERRIDA, "L'écriture et la différence", Éd. du Seuil, Paris 1967; trad. it. di G. Pozzi: "La scrittura e la differenza", Einaudi, Torino 1971, pp. 99-198.

Una trascendenza né semplicemente intenzionale (per la quale varrebbe, in ogni caso, lo schema soggetto-oggetto); né tanto meno teologica (dall'ente umano all'ente supremo, Dio, come fonte dell'essere degli enti), perché, in definitiva, essa non è una trascendenza nell'ordine dell'ontologia, ma al di là dell'ontologia. L'infinito movimento del pensiero è il riconoscimento dell'assoluta non-coincidenza di *infinito* e di *essere*, della trascendenza del primo rispetto al secondo. Il senso proprio di questa trascendenza, vale a dire il significato dell'Infinito come Altro, è, per Lévinas, quello del Bene prima dell'essere. La dimensione etica del pensiero parte proprio dall'alterità dell'Altro a me, e tenta di sviluppare la dinamica del rapporto tra l'io e l'assolutamente Altro — *Autrui*, Altri⁽³⁾ —, rapporto *logicamente* impossibile e fenomenologicamente enigmatico, ma metafisicamente *desiderato* da me, e producentesi esso stesso al fondo dell'io, come il significato primo e inesauribile del mio stesso linguaggio.

A differenza della conoscenza ontologica, nella quale il rapporto con l'ente è subordinato alla comprensione di un essere impersonale, quale possibilità *neutra* della stessa comprensibilità dell'ente; la metafisica, invece, afferma la priorità della relazione con l'ente rispetto ad ogni ontologia⁽⁴⁾. Vale a dire, la metafisica riconosce la superiorità *etica* dell'Altro (come *volto* irriducibile a me, in rapporto con me), dell'esteriore, rispetto ad una totalizzazione del medesimo ad opera del potere di conoscenza del soggetto, il quale ingloba e livella, nel medium ontologico, la vera e reale differenza: non quella tra essere ed ente, ma la differenza tra il medesimo e l'Altro. Come accoglienza di Altri da parte di me, la metafisica «si produce concretamente come la messa in questione del Medesimo da parte dell'Altro, cioè come l'etica che mette in atto l'essenza critica del sapere»; la metafisica, come etica, precedendo l'ontologia, «non è un ramo della filosofia, ma la filosofia prima»⁽⁵⁾. Per essa si tratterà di una *ridu-*

(3) *Totalità e Infinito*, p. 37 e *passim*.

(4) Cfr. *Ib.*, pp. 43-45. — Per la considerazione, da parte di Levinas, dell'essere come neutro ed impersonale orizzonte, come anonima esistenza che circonda gli enti-esistenti, e nella quale questi ultimi vengono assorbiti, lì dove l'essere è il mero "c'è" — *Il y a* —, cfr. LÉVINAS, *De l'existence à l'existant*, Fontaine, Paris 1947, 1978³ (Vrin, Paris).

(5) *Totalità e Infinito*, rispett. p. 41 e p. 313. — Non sarà inutile ricordare contestualmente, sin dall'inizio, il riferimento fondamentale di Lévinas ad

zione⁽⁶⁾ dell'ontologia a ciò che è infinitamente prima e al di là dell'essere stesso.

Due termini entrano in relazione: me e l'Altro; ma essi non si costituiscono *di per sé*, per entrare successivamente in rapporto, né d'altra parte si risolvono nell'altro termine della relazione. Il paradosso enigmatico, il mistero di questo rapporto è che esso si instaura senza annullare la separazione tra i termini, i quali, tuttavia, si producono nel movimento della relazione. La relazione non è totalizzazione; la separazione si attua nel rapporto: qui è la dimensione profondamente religiosa della metafisica⁽⁷⁾. L'io si riconosce, oltre il suo essere e le sue possibilità, in un significato precedente, più antico del sapere che posso averne, più futuro del fine che posso attribuirgli e, insieme, incontenibile e irrapresentabile nel presente vissuto: il significato della *creazione*: «Il paradosso di un Infinito che ammette un essere al di fuori di sé e che non lo ingloba — e che attua grazie a questa vi-

Husserl e ad Heidegger. È nella traiettoria interpretativa dalla fenomenologia husserliana all'ontologia heideggeriana, che si radica e si sviluppa l'intento critico del nostro autore, alla ricerca di uno spazio nuovo di interrogazione della metafisica, nella sua originaria dimensione etica. Questo risulta chiaro se si percorre (noi, purtroppo, non possiamo farlo in questa sede) l'itinerario che va da *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Alcan, Paris 1930, 1978⁴ (Vrin, Paris), a *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1949, 1982⁴. Da un'interpretazione della fenomenologia in un senso decisamente ontologico ed "esistenziale", si passa ad una più radicale messa in questione della stessa comprensione dell'essere, come ciò che non permette, al suo interno, di pensare il rapporto con una rigorosa alterità, senza totalizzarlo in un "medesimo" orizzonte. Interessante sarebbe poi vedere come questa problematica si sviluppi, per il nostro autore, in un costante riferimento al concetto di *tempo*. — Sull'interpretazione del pensiero fenomenologico-ontologico, quale momento genetico della ricerca metafisica di Lévinas, cfr. F.P. CIGLIA, *Emmanuel Lévinas interprete di Husserl e di Heidegger nel primo decennio della sua speculazione*, "Filosofia", 34 (1983), pp. 211-242.

⁽⁶⁾ "Riduzione" di radice fenomenologica, ma già extra-fenomenologica quanto alla sua portata metafisico-etica; vale a dire extra-coscienziale, perché, più radicalmente, ante-ontologica. Non si tratta di ridurre la realtà naturale, il mondo, all'io trascendentale; né di ridurre il fenomeno al suo essere originario. Metodologicamente, la riduzione, per Lévinas, struttura la trascendenza etica *al di là* dell'essere (inteso sia come essenza eidetica, che come esistenza). Dal *detto* (cioè dall'essere come Logos), al *Dire* anteriore dell'Altro: cfr. *Altrimenti che essere*, pp. 55 ss.

⁽⁷⁾ Cfr. *Totalità e Infinito*, p. 38 e *passim*; *Altrimenti che essere*, p. 185 e *passim*.

cinanza di un essere separato proprio la sua infinitudine — in una parola il paradosso della creazione»⁽⁸⁾. Eco lontanissima, e vivissima al tempo stesso, della radice ebraica di Lévinas: l'Altro non è, ma significa — come il volto di Altri, come il Bene — l'Altissimo. In questo rapporto tra l'uomo e l'assolutamente Altro ci sembra risiedere il problema fondamentale di Lévinas, la trascendenza del significato rispetto all'essere, il rovesciamento dell'essere in Bontà⁽⁹⁾. L'«uscita» dall'essere scava la strada per giungere al livello più profondo dell'interiorità del soggetto umano, ancor prima della coscienza e più al di là dell'in-coscienza. L'essere dell'uomo dice — trascendendosi — il desiderio del Bene. Il Bene si dice nel volto dell'Altro, un volto nel quale vibra la traccia della creazione, proprio come assolutamente altro, come «l'altro dell'essere»⁽¹⁰⁾. In questa traccia e *solo* in essa si testimonia Dio, il cui nome — oltre ogni dichiarazione della sua morte — rimane (in un senso rigorosamente vetero-testamentario) impronunciabile ontologicamente, ma solo riconoscibile nella fraternità con Altri, nella mia responsabilità di fronte al volto indifeso e nudo (perché *altro*) del povero, dell'orfano e della vedova (Is 1,17) nella prossimità stessa in cui io arrivo a sostituirmi all'altro, riconoscendomi altro nel mio proprio me stesso.

Nostro intento è quello di rileggere il problema metafisico di Lévinas (quale abbiamo preliminarmente abbozzato) come problema del *tempo*. Quest'ultimo, come dicevamo, non solo non è isolabile — al pari di altre problematiche — dall'intreccio della ricerca del nostro autore, ma, anzi, ci sembra che delinea e strutturi il movimento stesso di quell'intreccio. Ancor più: se è vero che per Levinas l'intreccio del pensiero non potrà mai essere concluso (pena una sua nuova totalizzazione ontologica), ma infinitamente riaperto, ogni volta da principio; allora bisognerà mostrare come, forse, proprio il tempo "produca" e attui il senso metafisico (cioè etico e creaturale) di questo incompatibile infinito, *senso altro* nella mia soggettività di uomo.

⁽⁸⁾ *Totalità e Infinito*, p. 104. — Sulla dimensione della "creaturalità", cfr., tra gli altri, PETROSINO, *La verità nomade*, pp. 63 ss.

⁽⁹⁾ Cfr. *Totalità e Infinito*, p. 61.

⁽¹⁰⁾ *Altrimenti che essere*, p. 5 e *passim*.

2. LA TEMPORALIZZAZIONE DELL'INFINITO

Per Lévinas la metafisica si instaura con l'idea di Infinito. Non che quest'ultimo possa divenire il correlato di una nostra attività trascendentale o un vissuto della coscienza. Qui l'idea di Infinito va ripresa nella sua ascendenza cartesiana, laddove «la distanza che separa *ideatum* ed idea costituisce [...] appunto il contenuto dell'*ideatum*» (11). L'Infinito è tale secondo un regime di assoluta esteriorità, e la sua idea, in quanto pensata da un soggetto, pensa proprio l'irriducibilità e l'eccedenza, l'alterità dell'Infinito rispetto non solo ad un qualsivoglia oggetto del conoscere, ma rispetto alla stessa modalità dell'esser-pensato; rispetto, cioè, alla sua stessa idea. Ma l'idea dell'Infinito — e qui ci sembra che si vada già oltre Cartesio — non è guadagnata sulla base della limitatezza ed imperfezione dell'io, giacché un Altro rigorosamente tale presuppone non la contingenza di un io bisognoso e dipendente, ma l'altrettanto assoluta indipendenza del soggetto. L'Infinito è pensabile solo da un io che non ha bisogno di esso per *essere* io. Nella sua separazione dall'Altro, l'io è l'ateo. Il rapporto non annulla la separazione; l'Infinito non compie una mancanza del soggetto, né sorregge o salva la sua condizione finita, ma piuttosto accende il suo desiderio ultimo, un desiderio che non si può soddisfare come un bisogno, ma che si dà gratuitamente, si esprime, si dice di fronte all'Infinito che lo trascende (proprio come desiderato). Ma questo rapporto di trascendenza, può prodursi soltanto di fronte all'espressione di un *volto*, come «il modo in cui si presenta l'Altro, che supera l'*idea dell'Altro in me*» (12). Qui si riverbera quello che Lévinas chiama il miracolo della creazione: la creatura è un essere separato che va oltre la sua indipendenza, verso la gratuità del Bene, riconoscendo nel volto di Altri la traccia dell'Infinito. Capovolgimento dell'essere in Bontà, ma prima di ogni intenzione morale, perché radicalmente anteriore a qualsivoglia capacità dell'uomo. Se l'uomo, come essere separato dal suo creatore (a livello ontologico, non ideologico), si costituisce come libera interiorità, allora si dovrà riconoscere proprio nel fondo senza fine dell'interiorità stessa ciò che va al di là di essa, il suo senso creaturale piú antico del suo essere-uomo e, insieme, piú futuro della

(11) *Totalità e Infinito*, p. 47, corsivo di L.

(12) *Ib.*, p. 48, corsivo di L.

sua estrema possibilità. «Rapporto senza rapporto» (13) tra l'io e l'Infinito, oltre ogni totalità.

Ora, l'interiorità dell'uomo è essenzialmente tempo (14); il suo rapporto con l'Altro dovrà dunque accadere in una nuova temporalizzazione (nuova nel senso di altra rispetto all'essere), in cui l'Infinito stesso — e non appena il nostro modo di comprenderlo — si attui. In questa temporalizzazione dovremo scorgere in che senso, per Lévinas, la creazione non è una venuta all'essere, ma un'uscita da esso. Ebbene, secondo il nostro autore il tempo segna proprio il paradosso di un essere separato o ateo che si rapporta ad altro da sé: «Un essere che è ad un tempo indipendente dall'altro e, tuttavia, offerto ad esso, è un essere temporale» (15). Un'offerta, questa, — bisogna ribadirlo — infinitamente anteriore ad ogni scelta volontaria. Tra l'indipendenza ontologica e l'offerta etica di sé, si apre lo "spazio" del trascendimento. L'Altro tocca la mia autonomia. Esso mi colpisce e mi si rivela prima che io possa conoscerlo, volerlo o rifiutarlo.

È in questo senso che Lévinas individua il livello originario del rapporto temporale essere-altro, in quell'elementare aspetto dell'essere umano che è la relazione con la *morte*, quale primordiale violenza dell'alterità. La temporalità qui non indica il senso autentico di un essere-per-la morte (Heidegger), ma piuttosto apre una breccia nell'esistenza. La morte, secondo Lévinas, non attesta la finitezza originaria dell'uomo, ma esprime il fatto che la sua indipendenza è, in un certo senso, indipendenza di fronte a..., in faccia all'Altro. L'essere umano «alla violenza inevitabile della morte oppone il suo tempo che è [...] l'aggiornamento» (16). Qui si tratta di quel "rilassamento" del tempo, in cui l'uomo aggiorna la fine della sua vita, in cui, cioè, prende le di-

(13) *Ib.*, p. 303.

(14) Cfr. *Ib.*, p. 55. — Sulla genesi di questo problema temporale della soggettività, come rapporto con l'Altro, cfr. due scritti di Lévinas, *Le Temps et l'Autre*, in AA.VV., "Le Choix, le Monde, l'Existence", Arthaud, Paris 1948, pp. 125-196 (ripubblicato singolarmente: Fata Morgana, Montpellier 1979), e *De l'existence à l'existant*. — Su questo cfr. W. KREWANI, *Zum Zeitbegriff in der Philosophie von Emmanuel Lévinas*, in E.W. ORTH (Hrsg.), "Studien zum Zeitproblem in der Philosophie des 20. Jahrhunderts", Alber, Freiburg/München 1982, pp. 107-127.

(15) *Totalità e Infinito*, p. 229; cfr. p. 237.

(16) *Ib.*, p. 229. — Sul significato della morte, come relazione con l'Altro, cfr. *Le Temps et l'Autre* (ed. 1948), pp. 162ss.

stanze dal suo avvenire, e, piú radicalmente, prende le distanze rispetto al suo stesso essere, inteso nella sua possibilità di finire (17). Punto, questo, di grande interesse in ordine al nostro problema: nell'aggiornamento l'uomo, per respingere la morte, non si "concentra" nel suo essere, ma precisamente se ne allontana. Se la morte fosse compresa come estrema possibilità dell'uomo, questi, pur nello scacco di un'esistenza finita, anzi proprio in essa, ci si presenterebbe in definitiva (anche se *sub contrario*) ancora come "causa sui", o in riferimento ad essa. La temporalità, come rilassamento dell'avvenire dell'essere (aggiornamento della morte), coglie, invece, ed anzi realizza quel paradosso per cui l'indipendenza dell'essere umano non solo non esclude ma addirittura si attua nel rapporto creaturale. Ecco il trascendimento metafisico: la traccia creaturale non si riflette nella mera mortalità dell'uomo, ma precisamente nella sua temporalità, grazie alla quale la mortalità, nella sua minaccia, testimonia di un rapporto dell'indipendenza all'alterità — un rapporto di violenza, certo, ma in cui la guerra contro l'ignoto avvenire, nell'aggiornamento della violenza, già presuppone il senso della trascendenza dell'Altro. In questa temporalità come presa di distanza dalla morte, l'uomo si realizza nella sua propria corporeità, e come tale assume coscienza di sé. È nella dilazione del suo avvenire (e, dunque, del suo essere), che si produce l'essere umano, come indipendenza e godimento, nel tempo misurabile del suo lavoro, nello stabile possesso dei suoi prodotti, nella raccolta intimità della sua casa, in tutta la sua dimensione "economica" (18). Tutto il livello *fenomenologico* dell'esistenza presuppone e rinvia ad una piú profonda trascendenza.

L'essere può accadere, svolgersi e determinarsi perché sin dall'inizio (un inizio che inizia sempre di nuovo) esso viene trasceso temporalmente nel rapporto con l'Infinito al di là dell'essere. Il tempo è *piú* dell'essere, o *meno* di esso. In questa eccedenza del tempo si attua il significato peculiare di Altri, il Bene nel

(17) Cfr. *Totalità e Infinito*, p. 243. — Distanza da se stesso, in cui la volontà diviene, temporalmente, *pazienza* (cfr. p. 244).

(18) Su questi momenti, considerati da Levinas nella seconda sezione di *Totalità e Infinito*, dedicata a "Interiorità ed Economia", qui non possiamo soffermarci per ragioni di spazio, notando solo che tutti questi passaggi mostrano in che modo, secondo il nostro autore, nell'essere separato si produca il rapporto con l'Altro, proprio come infinita temporalizzazione etica (al di là) dell'essere.

mio rapporto con un volto. Essere separato non significa essere *solo*, proprio a motivo della dimensione temporale: «La solitudine è un'assenza di tempo» (19); laddove invece la temporalità è produzione di un rapporto, di una risposta al dire dell'Altro che mi tocca e mi interpella: una responsabilità. La distanza da sé, e solo essa, instaura la fraternità e la responsabilità. L'aggiornamento della morte non è un nascondersi o un ritirarsi di fronte all'ignoto, ma un'esposizione, una messa a nudo di me di fronte ad esso. Vale a dire che la dilazione della morte, cioè il punto estremo in cui mi allontano dall'essere, non è affatto una perdita del senso o un suo scacco, ripreso illusoriamente nel tentativo di un impossibile affrancamento o nella dimenticanza alienata nel presente. Certo, può essere anche questo (e una tale ambiguità non sembra sfuggire a Levinas). Ma nel suo movimento piú vero, la tregua della morte, ad opera dell'io temporale, dice che il senso dell'essere umano, il senso della realtà va oltre ogni possibilità concepita da noi stessi e, allo stesso tempo, viene al nostro piú profondo io, e lo urge ad uscire da sé. Oltre la necessità di una condizione mortale, e tuttavia proprio attraverso di essa, si attua la gratuità del rapporto con l'assolutamente Altro, e, di fronte al volto d'Altri, la gratuità del mio responsabile donarmi ad esso. Una gratuità che, per fendere lo stretto tessuto connettivo dell'essere, deve, per così dire, colpire o addirittura esplodere proprio nel punto dell'estrema necessità. Il riconoscimento temporale dell'alterità, nato come trauma di fronte ad una volontà totalmente estranea, nel fuggire a questa estraneità l'ha già riconosciuta come Altri: il trauma si ribalta in *sensu*. Sicché, «questo riconoscimento non si produce di nuovo come pensiero, ma come moralità» (20). Se l'Infinito è l'incontenibile, tuttavia non viene in rapporto con noi solo al livello "negativo" della nostra impossibilità comprensiva, né ci si presenta come forza impersonale della natura o del destino. Il rapporto è morale: l'Infinito ci raggiunge come il volto d'Altri che dice il significato, e a cui noi possiamo rivolgerci, parlando a nostra volta. Ma questa nuova "possibilità" ci viene dall'Altro stesso, ed eccede la stessa intenzionalità del linguaggio, che qui significa solo il nudo per-l'altro, al di là di ogni parola e di ogni contenuto.

(19) *Le Temps et l'Autre*, p. 148.

(20) *Totalità e Infinito*, p. 236.

È in questo significato, altro da me, che l'Infinito "mi fa", rendendomi, per così dire, irriducibile a me stesso, e senza che esso, come Altro, si totalizzi mai con me. L'etica dice una dimensione religiosa, un nuovo *essere*.

Ma se questa novità si produce a partire dal tempo come aggiornamento della morte, e se in questo movimento viene riconosciuto Altri, allora bisognerà risalire o, per meglio dire, trascendere ancor più radicalmente, dalla temporalità che porta all'Infinito, al tempo nuovo in cui l'essere si produce, proprio trascendendosi nel rapporto con l'Altro. In altri termini, si dovrà considerare in che modo la temporalità significhi l'infinito stesso dell'Altro, la sua stessa *infinizione* (21). Non che nel primo caso si tratti di una condizione soggettiva, e nel secondo di una realizzazione ontologica. Per Lévinas, infatti, il soggetto è più profondo delle sue strutture trascendentali, e l'Altro è sempre più eccedente rispetto a qualsivoglia realtà *in sé*. Solo che l'estremo *al di qua* della coscienza e l'infinito *al di là* della realtà ontologica, arrivano straordinariamente a rapportarsi, ma nel *rovescio* della relazione soggetto-oggetto. Il tempo, allora, come il *non ancora* della morte, deve produrre *in positivo* (oltre il negativo, senza però diventare un *positum*) il senso di Altri e della mia responsabilità verso di esso. Nel volto, il non-ancora diviene movimento temporale infinito.

Il tempo non si attua come una catena causale irreversibile. Esso non misura una durata omogenea. Il senso dell'essere — proprio in quanto implica una dimensione temporale — è irriducibile al concetto di causalità. L'origine del tempo, vale a dire l'altro dell'essere che produce l'essere, è piuttosto la *paternità*. È nota la centralità di questo topos nel pensiero di Lévinas. Ma esso emerge, nel suo senso e nella sua portata "infinita", proprio allorché lo si consideri nel suo movimento temporale: la paternità è «il fenomeno primo del tempo», e la *fecondità*, in cui la paternità vive, è essa stessa l'«attuazione originaria del tempo» (22). Nella fecondità del padre, attraverso quel passaggio decisivo che è l'accoglienza "erotica" da parte del volto femminile, si attua la capacità dell'impossibile *al di là*. Il senso del volto femminile stesso è trascendenza dell'ontologico (a partire, quindi, dal livello biologico), verso la vita stessa dell'Altro. In questa

(21) Cfr. *Ib.*, p. 23 e *passim*.

(22) *Ib.*, p. 253.

nuova e diversa vita, l'io paterno (e materno insieme) non si perde, non si annulla, né si trasforma in un'eredità (naturale o spirituale che sia), ma vive ed è se stesso, *come io*, proprio nel figlio, *come figlio*. Nell'intrinseca moralità di questo rapporto, l'Altro si attua come il significato di me: nell'ordine dell'essere si apre lo spazio imprevedibile del significato. Nella fecondità del padre che genera il figlio, e in questo stesso esser-generato che diviene alterità nel cuore della figliolanza, il tempo si interrompe per rinascere daccapo, per far rinascere, nell'essere-figlio, l'essere stesso del padre: «l'io è, nel figlio, un altro. La paternità dimora in una identificazione di sé, ma anche in una distinzione nell'identificazione. [...] Mio figlio è l'estraneo (Is 49), ma non è soltanto il mio, perché è me. È me estraneo a sé» (23).

Nella fecondità, il non-ancora del tempo si ribalta in un rapporto nuovo con l'avvenire, allorché l'Altro imprevedibilmente raggiunge il me stesso. Ma l'avvenire del figlio non si farà mai *presente*, perché proprio quando mi raggiunge, nella paternità, significa la mia stessa uscita da me, l'essere-io nell'alterità. Il presente dell'essere resta infinitamente incompiuto. E l'avvenire resta assoluto, o, per meglio dire, infinito. Il figlio, in me, non è un essere, ma si attua come *significato*, vale a dire come trascendimento etico. La significazione dell'Altro (l'Altro come senso) esula dalla rappresentazione; essa si attua infinitamente prima di ogni intenzionalità come di ogni teleologia. La significazione, infatti, coglie proprio il livello etico del rapporto tra il medesimo e l'Altro: l'essere non è se stesso e non riposa in sé, ma «si produce come multiplo e come scisso in Medesimo e in Altro. Questa è la sua struttura ultima. È società e, quindi, tempo. Così usciamo dalla filosofia dell'essere parmenideo» (24). Il tempo della paternità e della figliolanza, si produce come tempo della fraternità. Il tempo è dunque proprio l'articolazione della molteplicità, la reversibilità dell'essere in senso. L'Infinito, l'Altro si produce nel tempo (come tempo); la sua infinità e la sua alterità non sono qualcosa che stia semplicemente *dietro* a questo mondo o solo *dopo* questa vita. L'Infinito si attua nello stesso ricominciare dell'essere. E l'essere, per così dire, ricomincia ogni volta che l'io riconosce Altri nel suo volto più indifeso e disar-

(23) *Ib.*, p. 275, corsivo di L. — Cfr. *Le Temps et l'Autre*, pp. 191ss.

(24) *Totalità e Infinito*, p. 277. Su questo cfr. DERRIDA, *La scrittura*, p. 113 e *passim*.

mato, e, nel desiderio (metafisico, non volutaristico) di trascendere verso, o «per» quel volto, attua già la frattura e la molteplicità, vale a dire la discontinuità della sua propria storia: attua la fraternità. L'Infinito discontinuo: quella che potrebbe suonare come una contraddizione per la logica (dell'identità), è il proprium dell'alterità, del padre, del creatore-Dio. L'Altro non è infinito perché totalizzi in sé ogni diversità, né perché tessa — nella potenza unificante del verbo essere — tutte le trame con tutti gli orditi dell'uomo, del mondo e della storia. L'Altro è infinito proprio perché si produce nella "sfilatura" di quel tessuto, nell'interruzione di un ordine intero, nell'irriducibilità del reale all'unificazione del mio sapere. Queste cesure, queste soluzioni di continuità dicono il senso di una nascita mai totalmente compiuta, perché, nell'essere *per*-Altri, l'essere umano in un certo senso torna a rinascere; perché rinasce in lui ciò che non è lui.

Infinito discontinuo significa Infinito creatore. Il tempo non è solo una dimensione del reale che è posta in essere nella creazione, ma, molto di più, significa la stessa produzione della creazione che si rinnova nella realtà. Il tempo è la contestazione radicale di una creatura che è quello che è e così permane. In quanto temporale la creatura — oltre ogni suo presente — inizia di nuovo ad essere (ecco l'inaudita trascendenza) *altrimenti* da come è, per l'Altro. La struttura atea dell'indipendenza del soggetto, allora, non viene semplicemente negata — tant'è che proprio in essa si attua il rapporto con l'Altro —, ma sarà assunta nella trascendenza, e perdonata. Non annullata o totalizzata, ma perdonata: vale a dire che il mio io riceve il se stesso dall'Altro; la mia indipendenza e la mia libertà sono possibili, al fondo, proprio perché di faccia all'Infinito; il tempo è il mio tempo perché il suo senso originario è l'eterno (discontinuo). Il tempo non scompare nell'eterno, ma proprio nel rapporto con l'eterno può ogni volta ricominciare. In ogni istante l'io ateo può trascendersi, perché Altri, venendomi incontro nel volto del povero, dell'orfano e della vedova, nel volto di una fraternità, lo fa ricominciare ad essere nell'Altro. Il tempo si capovolge: «Il paradosso del perdono della colpa, rinvia al perdono come a ciò che costituisce il tempo stesso. Gli istanti non si uniscono indifferenti gli uni agli altri, ma si diffondono da Altri a Me» (25). Ma questo ca-

(25) *Totalità e Infinito*, p. 293.

povolgimento non è, per Lévinas, una semplice inversione dialettica o un gioco ermeneutico circolare. L'io, la soggettività, come presente coscienziale (che ritiene il passato e si protende verso il futuro), prende le distanze da sé, instaura un lasso di tempo, un intervallo in cui, in un certo modo, l'essere «muore» proprio nell'aggiornamento infinito della sua fine. Ma in questo prima o al di qua dell'essere, nell'io si instaura il senso «positivo» della trascendenza, una *risurrezione* come ri-nascita, un nuovo inizio: «Il niente dell'intervallo — un tempo morto — è la produzione dell'infinito. La risurrezione costituisce l'evento principale del tempo» (26). La risurrezione di me è proprio (e *solo*) nel rapporto con Altri: è la mia responsabilità.

3. LA TEMPORALITÀ VA AL DI LÀ DELL'ESSENZA?

I pochi passaggi di "Totalità e Infinito" che abbiamo percorso, ci sembra che abbiano almeno impostato il problema del tempo come ciò che permette di pensare, secondo Lévinas, il rapporto etico che — come creazione — si annoda tra l'io e l'Altro. Ma il tentativo di Lévinas va *oltre*. In un certo senso si potrebbe dire che la ricerca intrapresa in "Totalità e Infinito" rimanga sul filo di un *discrimine* latente, quello tra una fenomenologia dell'io e l'irruzione extra-ontologica dell'Altro nell'io. Abbiamo visto che per Levinas non si tratta assolutamente di due poli da correlare, quanto della rottura, della trascendenza, dello sconfinamento dei due termini in rapporto. Sconfinamento in cui la separazione non si perde mai, e da cui però, al tempo stesso, «risorge» un modo nuovo e impensabile di rapporto. In questa risurrezione si attua la morale, si produce il Bene.

Ma di questa "produzione" si potrà dire soltanto la trasgressione e l'eccedenza rispetto all'essere? Partendo da quest'ultimo, il volto d'Altri è l'esteriore, l'inafferrabile, l'intraducibile. Ma ci si potrebbe chiedere, più al fondo, come questa intraducibilità, questa alterità incontenibile nella rappresentazione e in qualsivoglia possibilità del soggetto, ci si offra e ci colpisca nel volto d'Altri. Nella stessa fecondità, l'alterità del figlio nel padre dice l'infinita discontinuità dell'essere, ed il suo sempre rin-

(26) *Ib.*, p. 294.

novato inizio. Ma l'al di là dell'essere che il tempo realizza, e che abbiamo percorso (come rapporto di trascendenza), per così dire *a partire* dall'essere, come si dice *a partire* dall'Altro? Richiesta forse impossibile, o estrema tentazione ontologica. Il *partire da...*, deve essere pensato fuori da una qualsivoglia localizzazione dell'oggettività. Il passo per trasformare l'al di là in una regione dell'essere, è breve; ed è facile il rischio di voler pensare, con gli strumenti linguistici propri di una sfera ontologica (l'essere come verbo e la sua differenza dai nomi-enti), ciò che ne è assolutamente trascendente. Lévinas è ben consapevole di questi pericoli sempre incombenti, ma vuole sfidare queste difficoltà «logiche», nel tentativo estremo di un ribaltamento del linguaggio: *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*. Cosa dice l'Altro? Esso non può dire come un essere o come l'io che "è". Qualsiasi contenuto del suo dire implicherebbe necessariamente, per Levinas, una caduta dell'al di là in *tema*, in *detto*, catturato in un sistema di linguaggio, cioè di sapere e di potere trascendentali (27). L'Altro è al di là del suo stesso contenuto, è prima di qualsivoglia messaggio o annuncio che esso possa portare. A questo livello si situa quello che ci pare uno dei più rilevanti problemi del pensiero levinasiano, un problema posto dal nostro autore e che, al tempo stesso, si ripropone ogni volta a chi voglia interpretare il suo pensiero. L'alterità non può avere alcun contenuto. L'altrimenti non è traducibile in alcuna comunicazione, e non tanto, o non solo perché i nostri strumenti linguistici siano inadeguati a questo compito, rimandando sempre oltre le proprie capacità comprensive; ma, più profondamente, perché questa alterità, in assoluto, non può mai *essere*, e dunque, a rigore, non potrà mai essere incontrata nel campo dell'*esperienza*. Dal testo di Lévinas, invero, emerge, proprio nella tensione dell'oltre-essere, l'istanza di una nuova e diversa produzione dell'essere stesso; ma questa istanza — come già accennavamo — tenta di oltrepassare la stessa negatività della condizione tra-

(27) Cfr. *Altrimenti che essere*, pp. 47ss. Ogni *detto* afferma un'essenza, la quale si risolve interamente nella stessa *verbalità* del verbo *essere*. Nel Logos, come *detto* dell'essere, si esaurisce il gioco della *anfibia* dell'essere e dell'ente, sempre sincronizzabili — proprio nella loro specifica differenza — nell'identità dell'essenza. Questa sincronizzazione ontologica, come vedremo, andrà *rotta* e *interrotta*, secondo Lévinas, da una più radicale diacronizzazione, in cui il *detto* dell'essenza venga ridotto al Dire, al significato anteriore all'essere.

scendentale. L'Altro, dunque, non sarebbe solo ciò che *costitutamente* è imprendibile nei fili della conoscenza, ma, più radicalmente, sarebbe l'assenza stessa di qualsivoglia presenza. Ancora una volta: non un'assenza pensata in relazione a ciò che potrebbe essere presente (perché in ciò, anche se in negativo, essa sarebbe ancora riferita all'essere); ma un'assenza che, per così dire, è anteriore all'alternativa di negativo/positivo e alla stessa dicotomia presenza/assenza, qualora quest'ultima venga fatta coincidere con quella di essere/non-essere. Nella traccia di un volto, l'Altro, muto di parola, *significa* oltre il linguaggio, prima del linguaggio, e nella rigorosa irriducibilità ad ogni Logos. Quando diciamo che l'Altro *significa*, intendiamo quest'ultima forma verbale in tutta la sua valenza intransitiva: il *che cosa* esso significhi è l'alterità stessa, proprio nell'assoluta "purezza" del senso, non contaminata ed incontaminabile da qualsivoglia contenuto. In questa priorità (prima rispetto ad ogni apriori) si produce il significato (28). Il significato al di là dell'essere, non indica un altro essere, ma proprio l'altrimenti che essere, come Bene. L'"altrimenti" implica un *prima*. Il Bene, *prima* dell'essere si deve produrre in una nuova temporalizzazione.

Il problema concerne, dunque, il senso proprio e radicale di questo *altrimenti*. Il Bene non è una possibilità logico-intenzionale, né un oggetto del volere e nemmeno un'idea "iperurania". L'Altro si produce in un più radicale rapporto etico; il Bene si attua, altrimenti che essere, solo nell'intrico di questo rapporto tra me e Altri. È nell'approfondimento temporale di questo rapporto etico che si dirà, dunque, secondo Lévinas, il significato *impossibile*, il terzo (non) escluso tra l'essere e il suo contrario relativo, il non-essere (29). Ma se, oltre ogni intenzionalità, il modo di dirsi proprio dell'Altro (il significato), deve prodursi in uno scavo in profondità — cioè in moralità — del soggetto, allora, secondo Lévinas, si dovrà riconoscere quella convocazione

(28) "La significazione precede l'essenza", *Altrimenti che essere*, p. 18 e *passim*. Si potrebbe dire che tutta quest'opera tenti di sviluppare — come nuova temporalizzazione — questa "precedenza".

(29) «L'altrimenti che essere non può situarsi in un qualsiasi ordine eterno sottratto al tempo, fondamento, non si sa come, della serie temporale [...] È necessario dunque che la temporalizzazione del tempo — secondo il modo in cui essa significa essere e nulla, vita e morte — significhi anche l'al di là dell'essere e del non-essere», *Altrimenti che essere*, p. 13, corsivo di L.

originaria o, addirittura, pre-originaria, in cui l'Altro, prima che il soggetto sia, è in modo diverso, o meglio *significa* già come *prossimo*: «La significazione propria della soggettività è la prossimità, ma la prossimità è la significanza stessa della significazione, l'instaurarsi stesso dell'uno-per-l'altro» (30). Nella prossimità col prossimo si attua radicalmente una differenza tra me e l'Altro, ma *in* questa differenza vibra una non-indifferenza da parte mia verso l'Altro. *Da parte mia*: la prossimità non è assolutamente basata su di una reciprocità, anzi essa indica il movimento mio per-l'altro secondo un'assoluta gratuità, infinitamente prima che l'Altro possa corrispondermi. E questo precisamente perché l'Altro, come prossimo, è anteriore agli altri esseri che io, esistendo, vedo e incontro attorno a me. O, per meglio dire, la *prossimità* non è tanto indotta da un riconoscimento empirico dell'essere-con altri, ma, al contrario, ne significa il senso anteriormente. Senso etico di un rapporto: la prossimità è la mia stessa responsabilità rispetto al volto d'Altri, è la trascendenza dell'io, come significato di me, più profondo del mio essere stesso. *Prima* del mio inizio, io sono già per l'altro: il tempo della prossimità va al di là dell'essere. La prossimità «si temporalizza, ma di una temporalità diacronica, al di fuori — al di là o al di sopra — del tempo recuperabile della reminiscenza in cui si mantiene o s'intrattiene la coscienza e in cui si mostrano, nell'esperienza, essere ed enti» (31).

Abbiamo visto come in "Totalità e Infinito" Lévinas pensasse soprattutto la dimensione temporale dell'avvenire, per significare — come aggiornamento della morte e come paternità e fecondità — l'irruzione ed il riconoscimento di Altri nell'autonomia separata dell'io. In "Altrimenti che essere" — così ci sembra — viene invece pensata soprattutto la dimensione del passato, nella sua eccedenza rispetto ad ogni memoria storiografica o ad ogni apriori trascendentale, per cogliere direttamente quella dimensione an-archica, che è il significato della creazione e della prossimità, anteriore all'essere stesso dell'io. Beninteso, qui la dimensione dell'avvenire, come quella del passato, non vanno considerate come coordinate di uno svolgimento temporale misurabile con gli orologi, e neppure vanno assorbite nel flusso in-

(30) *Altrimenti che essere*, p. 106.

(31) *Ib.*, p. 105.

teriore dei vissuti della coscienza. Il tempo dell'io, il tempo della natura e il tempo della storia sono incapaci, per Lévinas, di produrre quell'eccedenza metafisica, vale a dire quella trascendenza etica, che sola, invece, caratterizza la temporalità dell'Infinito (l'Infinito come temporalità etica di fronte ad una *necessaria* totalità ontologica). Qui non si tratta, dunque, di sottolineare una possibilità passata, rispetto ad una futura, del soggetto. Ciò che unifica e *totalizza* passato, presente e futuro, è, infatti, sempre la loro possibilità di sincronizzazione, nell'apertura intenzionale e comprensiva del soggetto. Il presente dell'essere implica sempre la rete vissuta delle sue ritenzioni e delle sue protenzioni, nel flusso della coscienza (cfr. Husserl) (32). L'esistenza, nel suo essere presente, è già estaticamente aperta al suo poter-essere e assegnata al suo esser-stato (cfr. Heidegger). Per Lévinas, invece, il tempo va pensato in una modalità differente rispetto alla fenomenologia e all'ontologia. Non che il nostro autore non riconosca la struttura temporale dell'essere e la sua articolazione nei fenomeni della coscienza e dell'azione: «L'essenza dell'essere è temporalizzazione del tempo, diastasi dell'identico e suo ritorno in possesso o reminiscenza, unità d'appercezione» (33). Proprio nella sua struttura e scansione temporali, l'essere come essenza (*l'esse* differente dall'*ens*, il *Sein* differente dal *Seiendes*) (34) si totalizza nella sua identità e si fonda nella sua unità, come luce in cui si illumina e si ostende il vero. In questo senso (come, secondo Lévinas, attesta tutta una tradizione filosofica), il tempo costituisce proprio il venire alla luce da parte

(32) Oltre ai già citati riferimenti interpretativi nei confronti della fenomenologia husserliana (*supra*, nota 5), cfr., in questo contesto problematico, le considerazioni che Lévinas propone sull'intenzionalità di Husserl, come coscienza di tempo: *Altrimenti che essere*, pp. 40 ss.

(33) *Altrimenti che essere*, p. 37. — Ma, considerando questa *costitutiva* temporalizzazione dell'essenza, Levinas individua già un punto intrinseco di *rottura*: il dispiegamento essenziale dell'essere avviene come illuminazione veritativa, come una manifestazione. Ora, nell'orizzonte unitario e «identico» di questa ostensione, l'essere che si manifesta all'essere stesso, nella totalità, implica già una "separazione" (al limite come correlazione di ciò che si manifesta a chi lo "vede"), «uno sfasamento che è precisamente il tempo, sorprendente scarto dell'identico in rapporto a se stesso!». (*Altrimenti che essere*, p. 35). Ma nell'ontologia questo scarto viene sempre "ricuperato" in un ritorno al medesimo (unità di essenza e coscienza). Nella metafisica di Lévinas, invece, questa possibile *rottura* deve portare, proprio come tempo, al di là dell'identico.

(34) Cfr. *Ib.*, pp. 1 e 5.

dell'essere, il suo illuminarsi come fenomeno, il suo stesso divenire sapere. Ma il tempo si lascia compiutamente realizzare in questo gioco ontologico? Il tempo è tutto sviluppabile in questa luce? D'altra parte, se ci si vuole interrogare sulla significazione stessa (al di là) dell'essere, non si dovrà forse porre, in prima istanza, la questione del movimento temporale? Ecco il problema di Lévinas: «La temporalità va al di là dell'essenza?»⁽³⁵⁾. Se il tempo (seguendo una terminologia heideggeriana, conclusivamente paradigmatica, secondo il nostro autore, dell'ontologia occidentale) è la venuta dell'essere alla luce, dall'oscurità della sua non-manifestazione e del suo occultamento; questi ultimi portano oltre l'essenza o ricadono in essa? L'opacità sulla quale si esercita la luce, va pensata a partire da questa luce stessa, o possiede un significato che precede la relazione alla luce (come verità dell'essere)? Il tempo stesso non ci porta, forse, al di là dell'essenza? In esso non si produce, forse, l'altrimenti che essere?

Ebbene, proprio questa infinita temporalizzazione, oltre l'essenza, è pensata da Lévinas nella *diacronia* pre-originale e anarchica (indipendente da ogni principio di essere e di sapere) del tempo. In questa infinita diacronia egli vuol portare all'estremo il tentativo d'una ricerca del significato rigorosamente anteriore all'ordine ontologico. Nella dimensione dell'avvenire — lo si è visto — si realizza una distanza dal proprio essere, che si capovolge positivamente in paternità. Invece, nel passato del tempo (un passato più passato di ogni possibile memoria o ripresa; un passato in cui il tempo stesso diviene *passivo*), la paternità, che nel rapporto col figlio significava una trascendenza dell'unicità dell'essere, ci sembra che adesso *significhi* ancor prima di ogni fenomenologia dell'eros, e, ancor più radicalmente, al di qua di ogni stessa possibile fecondità. Per pensare l'altrimenti che essere, «noi dobbiamo ancorarci alla situazione estrema di un pensiero diacronico»⁽³⁶⁾.

Nella prossimità con l'Altro, riconosciamo il significato eterno del soggetto, laddove quest'ultimo opera il passaggio, o la trascendenza decisiva, per così dire dall'essere della paternità (essere nell'Altro), alla paternità stessa dell'essere, in un senso che trascende infinitamente ogni attualizzazione ontologica

⁽³⁵⁾ *Ib.*, p. 38.

⁽³⁶⁾ *Ib.*, p. 11.

(sia cosmologica, che teologica, che trascendentale), nell'infinita distanza diacronica rispetto ad essa: «la temporalità del tempo come obbedienza»⁽³⁷⁾. Obbedienza ad una convocazione che, come si è notato, non mi viene da un altro essere, né mi dice un qualcosa di determinato. Nei confronti di essa, io sono passivo all'estremo, proprio perché questa elezione, che chiama *me*, è più antica di ogni mia memoria, e dunque non mi potrà mai esser resa *presente*. E così pure la mia risposta è infinitamente anteriore a qualsiasi scelta che io possa liberamente (o condizionatamente) volere e compiere. Il comando che mi convoca, mi comanda alla prossimità con il prossimo, anzi, per essere più precisi, se è vero che l'Altro non dice alcun contenuto, esso, piuttosto, mi colpisce come prossimità, e proprio per questo è per me comando, prima che io sia. L'obbedienza al Bene, l'accoglienza del suo comando, è segnata da uno scarto temporale che nessuna ricostruzione potrà mai colmare: la diacronia assoluta del significato (Bene) rispetto all'essere. Il mio essere per-l'altro, la prossimità, è prima del mio stesso inizio come essere umano, e perciò io non potrò rispondere compiutamente a quel comando attraverso un'attitudine o un'intenzione morale, ma solo ribaltando il mio stesso essere, de-situandomi e de-identificandomi infinitamente.

La prossimità non è dunque un atto del soggetto; essa attua piuttosto il paradosso di una *ricorrenza* dell'io a sé⁽³⁸⁾, che non è compresa e realizzata dall'io stesso, ma che, al contrario, inverte l'ordine della coscienza e della libertà, fino a consumare letteralmente la consistenza dell'io. Proprio in questa perdita di sé, l'io, paradossalmente, è convocato, è eletto. *Io, me* (all'accusativo), significa: accusato senza alcuna colpa, assumendo la colpa di altri senza averla meritata e neanche mai saputa e voluta; assolutamente responsabile per gli altri, fino a rispondere io stesso della colpa di tutti; offeso, e, proprio in questa offesa, assolutamente responsabile di tutto, ostaggio del prossimo. In questo movimento della prossimità, l'elezione — caricandosi del dolore infinito di un Esodo senza fine — significa persecuzione, oltraggio, esclusione da parte dell'Altro, a motivo della sua stessa alterità. L'archetipo ebraico, vetero-testamentario (nell'eco inces-

⁽³⁷⁾ *Ib.*, p. 67.

⁽³⁸⁾ Per la *ricorrenza*, cfr. *Ib.*, pp. 128 ss.

sante dell'esegesi e del commentario (39) e, certo, anche attraverso la ferita di una terribile persecuzione storica), diviene qui fondamentale prospettiva metafisica, diremmo quasi una Genesi immemorabile dell'essere, nella quale il Generante si assenta e, proprio in ciò, *significa* l'io nell'assenza dal se stesso, lì dove, come prossimità, l'io ricorre a sé uscendo dal suo essere. Proprio laddove l'alterità significa persecuzione, l'io si attua nel rapporto con l'Altro, *sostituendosi* ad esso. A prescindere da ogni corrispondenza, io, proprio e solo io, mi espongo all'Altro, mi sostituisco a tutti: «L'unicità dell'io, *oppressa* dall'altro nella prossimità, è l'altro nella prossimità, è l'altro nel medesimo [...] Ma sono io — io e non un altro — che sono ostaggio degli altri; in sostituzione si disfa il mio essere mio e non di un altro, ed è con questa sostituzione che io sono non "un altro", ma io» (40).

Il significato etico dell'Altro — come altrimenti che essere — è in questa morte del soggetto stesso, in questa diacronia irripetibile, irrecusabile e irredimibile, in cui l'obbedienza al comando della prossimità, fino all'espiazione per tutti gli altri, si produce infinitamente prima della mia libertà (41). Di modo che la stessa libertà e non-libertà dell'uomo, che in «Totalità e Infinito» erano, in un certo qual modo, ancora indirettamente considerate (anche se ad un livello fenomenologico preliminare) nell'autonomia atea del soggetto, qui vengono completamente ribaltate nella sostituzione agli altri. L'Altro è altro rispetto alla stessa libertà e non-libertà dell'uomo, che in "Totalità e Infinito" erano, in un certo qual modo, ancora indirettamente contraddosso diviene ancora più stringente: solo portando all'estremo questa passività, solo essendo — come ostaggio — io stesso un altro, cioè solo morendo per l'Altro e nell'Altro, l'io viene significato (e diviene esso stesso *significato*). Prima della libertà, la responsabilità, come passato assoluto, non più passibile di essere messo in questione. Nell'«Eccomi, manda me» (Is 6,8) (42), si

(39) Un'esegesi e un commentario talmudici, a cui diffusamente si riferisce, al fondo, la ricerca di Lévinas. Per un loro esplicito confronto si possono vedere, tra i diversi scritti del nostro autore, soprattutto: *Quatre lectures talmudiques*, Éd. de Minuit, Paris 1968, 1976²; *Du Sacré au Saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Éd. de Minuit, Paris 1977; *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Éd. de Minuit, Paris 1982.

(40) *Altrimenti che essere*, pp. 159-160, corsivo di L.

(41) Su questa problematica cfr. *Ib.*, pp. 153ss.

(42) Cfr. *Ib.*, p. 183 e *passim*.

attua sempre nuovamente lo scarto temporale infinito: il significato rinasce prima di ogni pensabile e possibile inizio. La convocazione dell'io da parte dell'Altro non risuona in un ascolto, ma semplicemente precede — come se si trattasse di una trascendenza completamente rovesciata — i tempi dell'essere. Nella mia risposta, nell'«Eccomi» anteriore alla scelta, si attua la creazione stessa. In quest'ultima non si tratterà affatto, secondo Lévinas, di riconoscere il Creatore attraverso la creatura, cioè il segno di Dio nell'essere dell'uomo e della realtà. La traccia della creazione si produce, piuttosto, in questa assoluta anteriorità, in questa temporalità diacronica che, interrompendo irrimediabilmente il tempo dell'essere (compreso lo stesso tempo di una creazione teologicamente intesa come venuta all'essere), attua una differenza irrecuperabile tra quest'ultimo e l'Altro come Infinito. La Bontà, come al di là dell'essenza, può prodursi solo in un passato assoluto; proprio in quanto Bontà, essa non può mai esser presente. Ma questa differenza temporale, questo passato assoluto rispetto ad ogni presente e ad ogni futuro, resta assolutamente passato proprio in quanto elegge me, convocandomi alla *sostituzione*. Ed io, sostituendomi a tutti gli altri, non raggiingo quel passato, ma mi produco come passato da me stesso, cioè come immemorabilmente differente rispetto al mio stesso io. In questa diacronia, una religiosità pre-originaria segna — come elezione alla responsabilità, cioè allo strappo da me — l'essere dell'io, prima che l'io stesso possa essere: «l'impossibilità di sfuggire a Dio [...] abita in fondo all'io come sé, come passività assoluta» (43).

È in questo senso che Lévinas può dire che nella responsabilità del soggetto — come assoluta passività inconvertibile in "atto" — si rende testimonianza all'Infinito, e, ancor di più, può dire che l'Infinito si glorifica proprio e solo attraverso questa testimonianza di passività (44). Nella testimonianza il soggetto *dice*, senza che alcunché sia detto; questo Dire testimonia l'Infinito per l'unico motivo che ogni linguaggio del soggetto è *disfatto* e abbandonato, cioè trasceso nell'obbedienza ad un comando che non posso nemmeno ricordare, perché non l'ho mai udito. Esponendo il mio essere al prossimo, e sostituendomi ad esso, in

(43) *Ib.*, p. 162.

(44) Cfr. *Ib.*, pp. 183ss.

me si produce questo Dire dell'Altro. In ciò la mia testimonianza è profetica (nel senso piú intrinsecamente temporale di questo *archetipo*): io stesso, realizzando la mia responsabilità, *sono* come non avrei mai potuto essere; produco da me stesso un ordine che non deriva da me; attuo nella mia soggettività, ed anzi *come* soggettività, un'obbedienza, che non ho voluto, ad un'elezione che mi riguarda prima che io possa riconoscerla, e dunque anteriormente al riconoscimento che io ho di me stesso. Secondo Lévinas, il profetismo consiste proprio in «questa inversione in cui la percezione dell'*ordine* coincide con la significazione di questo ordine istituita da colui che vi obbedisce» (45). L'Infinito entra in rapporto con me eleggendomi, e viene testimoniato solo attraverso la mia immemorabile obbedienza. Esso non potrà mai divenire, *per* me, un fenomeno o una realtà incontrabile nell'esperienza; esso non potrà mai mostrarsi, ma solo risuonare, come traccia di un'assenza, nella mia stessa voce, nel mio dire *profetico*. Traccia etica di responsabilità, dove la glorificazione della gloria (produzione dell'Infinito), viene a coincidere con il disfacimento dell'essere dell'io. Prima della coscienza e della storia, anteriormente allo stesso *peccato originale* (perché al di qua della libertà) (46), e in precedenza rispetto ad ogni causalità logico-ontologica, l'Altro temporalizza l'essere, cioè si produce come l'altro dell'essere. L'Infinito, Dio, nella sua irriducibilità a *persona* (Lévinas dice: nella sua *illeità* (47)), non va dunque riconosciuto quale ragione dell'essere (come ogni teologia, nella *positività* o nella *negatività* della comprensione, ammette), ma come senso, vale a dire come *tempo*, infinitamente anteriore ad ogni capacità e ad ogni stessa incapacità della ragione (cioè ad ogni possibilità dell'essere). Tempo della rottura, dunque, della dia-cronia assente da ogni presente della libertà e della storia; passato assoluto in cui la prossimità significa me stesso prima ancora che io possa incontrarla nell'esperienza.

L'Altro, l'Infinito, dunque, si produce in questa ambivalenza o ambiguità del soggetto, come lo stesso Lévinas riconosce: il soggetto si scopre, fenomenologicamente, o "di fatto", l'autore di ciò che esso può soltanto ricevere da Altro; l'io dice, con la

(45) *Ib.*, p. 187, corsivo di L.

(46) *Ib.*, p. 153: la Bontà della creazione prima del (e altrimenti che il) peccato originale.

(47) Cfr. *Ib.*, pp. 188ss.; *En découvrant*, pp. 199ss.

sua bocca, il comando dell'Altro; la soggettività attua una rivelazione dell'Infinito, la cui «epifania» accade nel dire di colui che la riceve» (48). Ribaltamento *ebraico* dell'alterità: Dio, parola rigorosamente impronunciabile, parola dell'assenza (un'assenza metafisica, non meramente "ontologica"), si rovescia nell'assenza stessa della parola, cioè in una tensione estrema della trascendenza, in cui l'apertura dell'Altro e all'Altro inaugura il *sensu* come silenzioso (muto?) sradicamento dell'io. Il tempo, per Levinas, forse costituisce, al fondo, proprio questa vertiginosa *uscita* dall'essere, come il silenzio stesso di Dio. Un silenzio abissalmente anteriore e irriducibile alla *morte* stessa di Dio (nel significato che questa morte assume kerigmaticamente in un Dio-uomo, e, nella traiettoria drammatica dell'età moderna, culturalmente segnata dal senso vertiginoso di quella morte, fino alla sua interpretazione "rovesciata", nella sentenza di Nietzsche). «Nell'approssimarsi del volto, la carne si fa verbo» (49), ma questo verbo sarebbe tradito in ogni *detto* (in ogni *essere*). Nella sostituzione della prossimità, il verbo dice il suo stesso silenzio, anzi, piú radicalmente, dice l'assoluta e incolmabile trascendenza del *sensu* alla *carne* (nella sua valenza ontologica ultima ed empirica). Il tempo del Bene, forse, non aspetta piú nessuna incarnazione dell'Infinito (al di là dello stesso volto), perché quest'ultima sarebbe irrimediabilmente trascesa nel passato assoluto della creazione.

In tal modo ci sembra che Lévinas tenti di rispondere all'interrogativo fondamentale, cioè se la temporalità vada al di là dell'essenza, tracciando eticamente l'altro dell'essere. Il tempo qui segna, con un peculiare movimento, il rapporto tra l'io e l'Altro, per così dire come un'escatologia completamente "rovesciata", in cui ciò che (o, meglio, chi, colui che) si attende, e che può venire, si disfa di ogni possibilità ontologica — e, aggiungere-mmo, di ogni possibilità ontica —, *significando*, nella mia sostituzione al prossimo, l'Infinito come irreversibile assenza etica dall'essere. Ma ci si potrebbe chiedere se nel dire an-archico della sostituzione, e al fondo di questa drammatica responsabilità, come silenzio di ogni parola "detta", e come irraggiungibilità di un senso "memorabile" e incontrabile nell'essere e nella

(48) *Ib.*, p. 188.

(49) *Ib.*, p. 118.

storia; se, in ciò, il significato assolutamente passato e passivo possa mai inaugurare l'attesa (e la speranza) di un nuovo essere⁽⁵⁰⁾. Se, cioè, possa mai accadere che la creazione, il Bene prima dell'essere e oltre l'essenza, e dunque l'assolutamente Altro, sia sperimentabile in quello che noi *siamo*.

⁽⁵⁰⁾ Sarebbe interessante verificare il modo in cui, secondo Lévinas, a partire dalla responsabilità etica, l'essere si produca nella *giustizia*. Ad ogni caso, ci sembra che questo modo di produzione non costituisca una reale "novità" nell'ordine ontologico, quanto piuttosto indichi l'"essere" come sempre possibile totalizzazione dell'Altro etico, dal quale l'essere deriva nel suo significato, ma che, per così dire, "tradisce" per il fatto stesso di essere. Una tale produzione si realizza, secondo Lévinas, a partire dall'entrata di un *terzo* nel rapporto etico, dal riferimento ad un altro come terzo rispetto all'io e al prossimo cui l'io si sostituisce. Su questo cfr. *Totalità e Infinito*, p. 218 e *passim*; *Altrimenti che essere*, pp. 196ss. In questo riferimento al terzo, come membro di una società, e nell'istanza della giustizia, emergente in questa coesistenza, secondo Lévinas si interrompe il rapporto asimmetrico tra l'io e l'Infinito, si sincronizza la diacronia, ed in ciò si produce l'essere e la coscienza, il sapere e il discorso, come ciò che è preso nel "presente". E tuttavia è proprio grazie alla responsabilità e alla prossimità (passato assoluto) che si arriva al problema ontologico della giustizia. Dall'"al di là" all'essere: ambiguità del volto dell'altro che significa infinita passività e, insieme, partecipazione ad un "sistema" di società. Di modo che il discorso filosofico dovrebbe ogni volta tornare a "ridurre" la giustizia in responsabilità. Ma forse una tale ambiguità dipende proprio dal tipo di rapporto che Lévinas individua tra l'io e l'Altro, come passato immemorabile del senso. Rapporto che — così ci sembra — non riesce a tradurre la fedeltà all'assolutamente Altro, in una nuova produzione ontologica; cioè non arriva (o non può arrivare) a pensare un "essere" che si liberi dalle maglie della necessità e della totalizzazione logico-trascendentale.

Italo Francesco Baldo – Francesco Bellino
Giuliano Bergamaschi – Maria Grazia Crepaldi
Costantino Esposito – Adolfo Fabbio
Giulio A. Lucchetta – Ferdinando L. Marcolungo
Salvatore Nicolosi – Gregorio Piaia
Antonio Quacquarelli – Osvaldo Rossi

Tempo ed esperienza religiosa

A cura di
Giovanni Santinello
del
Centro di studi filosofici di Gallarate

ESTRATTO

Libreria GREGORIANA Editrice
Padova