

22 aprile 2009

Focus tematico su: **Senso, finitezza, fragilità**

Dottorando: **Alessandro Paris** (ciclo XXIII)

1. Senso

Il problema del senso viene posto da Levinas a partire da un dibattito critico con le teorizzazioni di Husserl e di Heidegger. In questi ultimi tale problema viene posto, in maniera non atomistica, in riferimento al contesto complessivo, ad un orizzonte, il quale illumina e appunto dà un senso a ciò che appare nel suo interno. Per Husserl questo orizzonte luminoso coincide con la coscienza trascendentale; l'intero universo dei significati converge sul soggetto che, con un'operazione che viene chiamata *Sinngebung*, attribuisce un senso, cioè sia un significato sia un orientamento o una direzione, alle molteplici e differenziate articolazioni del reale. In Heidegger l'orizzonte del senso trascende decisamente la coscienza husserliana intesa, e si situa al di là dell'umano, anche se l'uomo continua pur sempre a giocare un ruolo fondamentale all'interno di questo stesso orizzonte. L'apertura dell'orizzonte luminoso è un evento non dominabile da parte dell'uomo, reso possibile esclusivamente a partire e per iniziativa dell'essere, e l'uomo non può disporre del senso, non essendone né l'autore né il padrone, ma è solo la sede della sua apparizione, il varco attraverso cui l'essere, apparendo ed occultandosi, dischiude la scena degli enti. Levinas, nelle opere tra il 1936 e 1947, perviene a una doppia critica, sia dell'idea di coscienza trascendentale husserliana come luogo del senso in quanto fosforescenza nella cui presenza rappresentativa esso si conferisce, sia alla nozione di essere come orizzonte neutro e anonimo del senso; nell'*il y a* il senso pare sprofondare. Ma per uscire dal non senso occorre valersi di due crepe fondamentali: l'evento della soggettività umana e la sua relazione costitutiva con l'alterità dell'altro uomo.

Il Levinas delle opere della tarda maturità si sforza quindi di trovare un senso, una razionalità, un'intelligibilità nell'altrimenti che essere. Evocando il volto di altri, la traccia dell'Infinito, egli rinviene una «significanza di senso» che, originariamente non è «tema», non è l'oggetto di un sapere, non è l'essere di un essente, non è rappresentazione. Non sono più io, il soggetto, a dare senso alle cose inserendole nel mio orizzonte, né è più l'essere, che abbraccia me e l'altro e ci contestualizza entrambi, a costituirsi come la fonte prima e originaria del senso. Ma è l'altro uomo che, nell'evento della responsabilità etica, mi dà un senso, cioè, un significato, un orientamento e una direzione. Rispetto alla prospettiva della disseminazione

indefinita del senso propria dei teorici del decostruzionismo, Levinas rileva che la nozione di senso è fenomeno logicamente irriducibile ma non inintelligibile; essa è dischiusa da una modalità di pensiero che non è più rappresentazione, dall'etica come filosofia prima. Il senso è originariamente nell'umano, nel fatto che l'uomo sia riguardato dall'altro uomo; il senso significa, cioè la struttura stessa della soggettività rivela il senso come *l'uno-per-l'altro*; approfondendo ulteriormente il fondamento etico del senso si schiude la necessità del terzo, come prossimo del prossimo, che istituisce la necessità della giustizia, delle istituzioni statali, e recupera il ruolo del sapere tematizzante. Le istituzioni della giustizia dovranno però essere sempre controllate dall'asimmetrica relazione etica iniziale.

2. Finitezza

Levinas tenta di immaginare un'antropologia differente da quella che parte dal *conatus essendi*, a partire, cioè, dalla morte di altri. Il soggetto levinasiano è chiamato a rispondere, prima di ogni assunzione cosciente di responsabilità, della morte di altri e, positivamente, a farsi carico della sua vita. La chiamata è un'ossessione, e la risposta previene un'assunzione volontaria di un impegno. Tale passività è finitezza. Qui finitezza non ha una connotazione negativa e tragica, ma è la creaturalità stessa del soggetto, essa non consiste nel carattere limitato del suo essere, ma nella sua separazione rispetto all'Infinito, separazione che non è semplice negazione. La creatura è dipendente, ma «indipendente in questa dipendenza» (Petrosino); passiva certo, ma passività «positiva», passività da cui la creatura riceve il proprio essere. L'uno-per-l'altro, essenza della significazione e dunque del senso è l'etica. In tale relazione altri appare come volto, il quale, non essendo fenomeno, significa solo disertando la sua presenza, venendo a mancare. Levinas parla di altri come «finizione della finitezza che finisce», «esistenza abbandonata da tutti e da se stessa, e tuttavia tale finitezza ha una forza incomparabile, dato che chiama imperativamente il soggetto a una responsabilità incomparabile. La stessa libertà è finita, perché l'origine della significazione non è posta nella coscienza e volontà dell'io, ma è sempre costituita dal ritardo di questo rispetto al bene che lo convoca - ossessiona nel volto dell'altro (il Bene mi ha già scelto prima che io lo abbia scelto). Libertà finita significa che la responsabilità è anteriore alla libertà come la concepisce tutta una tradizione filosofica della modernità. Solo così, se la si pensa come libertà anarchica, essa può veramente essere all'altezza dell'infinito, in quanto gratuità senza ritorno, sostituzione, deposizione dell'io- per- l'altro.

La finitezza riguarda inoltre la creazione, in quanto essa è prodotto di un atto di separazione, posizione di altro da sé da parte del Creatore, autolimitazione affinché l'altro abbia luogo:

finitezza del creato dunque non come semplice negazione ma come alterità. In TI, Levinas chiama ateismo tale carattere separato della creatura da parte del Creatore, in esplicita polemica con il paganesimo heideggeriano, visto come una non separazione dell'esistente «assorbito» dall'essere. (TI 56-57).

3. Fragilità

a) Fragilità come *sensibilità-vulnerabilità*.

Levinas approda alla nozione di significazione analizzando il carattere della sensibilità. Prima di essere un momento della coscienza tematizzante (in cui costituisce base di quella inadeguatezza della conoscenza con se stessa in cui il tutto dell'essere coscienza è conosciuto tramite una sua parte), la sensibilità è vulnerabilità come prossimità, alla base stessa della coscienza intenzionale. Infatti, prima della coscienza intenzionale vi è un particolare «psichismo latente», costituito dalla passività originaria per cui il mio io è decentrato nell'essere già da sempre costituito come la presenza dell'altro in me. Psichismo di un corpo animato, che, come tale, deve innanzitutto essere nutrito, nutrito prima ancora di potere essere nutrente - con ciò che lo nutre (godimento) - del corpo dell'altro. Levinas parla di contatto/maternità. La gestazione dell'altro nel medesimo, si rivela nello psichismo come corpo materno, dove, prima di poter essere io a nutrire, e proprio per essere io a nutrire, sono sempre già stato nutrito. L'io incarnato è costitutivamente dipendente e fragile, e proprio per questo capace di nutrire del mio stesso pane l'altro. Nella vulnerabilità costitutiva «la sensibilità è senso: attraverso l'altro e per l'altro: per altri» (AE, 81). L'io incarnato, da una parte può «affermarsi animalescamente nel proprio conatus e nella propria gioia, perdendo così la propria significazione, ... ma quest'ambiguità è la condizione della vulnerabilità stessa: è nella misura in cui la sensibilità si compiace in se stessa che, nella benevolenza per l'altro, *resta per l'altro, malgrado sé, significazione per l'altro e non per sé*. (AE, 99)

b) Fragilità come *ambivalenza del volto*.

Il «tu non ucciderai» è la prima parola del volto, si tratta di un ordine, un comandamento, come se mi parlasse un maestro. Nello stesso tempo il volto di altri è spoglio: è il povero, lo straniero, l'orfano e la vedova, il perseguitato per il quale io posso tutto e al quale devo tutto. «Il volto è esposto, minacciato, come se ci invitasse a un atto di violenza, e allo stesso tempo è ciò che ci vieta di uccidere» (EI, 90). «L'analisi del volto nella sua ambivalenza è il presupposto di tutte le relazioni umane» (EI, 92).

c) Fragilità come «*piccola bontà*».

Levinas attraversa il secolo tragico con la pazienza del testimone, spesso coinvolto. Auschwitz, Hiroshima, il totalitarismo nazista e stalinista, lo convincono che non può pensarsi

una qualsiasi filosofia della storia, come teodicea immanente. Ma vi è sempre, pur nel naufragio, la meraviglia per atti di bontà. Nella lunga intervista concessa a F. Poirié (F. Poirié, *E. Lévinas, Qui êtes vous?*, pp. 134-139), Levinas si riferisce ad un libro di Vassilj Grossman, *Vita e destino*, che descrive, dopo la confessione del fallimento dell'utopia marxista di un «regime senza il male» ribaltata in una spaventosa dittatura – «testimonianza assolutamente opprimente di disperazione totale» -, la sopravvivenza di una piccola e fragile bontà, nel gesto di chi, pur dentro tale contesto, compie il bene. Si tratta di una «bontà esteriore a ogni sistema», di un'«etica senza sistema etico». Questa possibilità di una «carità primaria», seppur un fragile ed enigmatico appello nel frastuono della storia, non viene negata dunque, nemmeno all'interno di situazioni estreme, e costituisce la fonte della santità stessa, «ciò che la depravazione umana non può cancellare» (AT, 150).

Come si potrebbe articolare il loro rapporto?

Come segnala Adrian Peperzack, l'articolazione del rapporto tra le tre parole chiave, all'interno del pensiero levinasiano, è delineata talvolta come concatenazione di nozioni, in quanto approfondimento dell'una attraverso l'altra; talaltra come rinvio vicendevole («essere una eco dell'altra») tra le varie nozioni. Abbiamo segnalato come già dalla genesi del problema della significazione come essere l'uno-per-l'altro. Essa suppone, infatti, costitutivamente la finitezza e insieme la fragilità dei termini del rapporto.

Significazione, sensibilità, vulnerabilità, finitezza, sostituzione, denucleazione, deposizione dell'io, etc., sono quindi tutti termini che «si fanno eco», e che, sono presentati dallo stesso autore in diverse articolazioni. Lo stesso articolare in modo sistematico tali determini, implica uno scadere dal dire al detto, necessario, del resto, ma che suppone la possibilità di un continuo dire e disdire il detto, cioè di riarticolare il modo in cui tali termini si richiamano vicendevolmente. Nel volto di altri è Dio che, «pur non prendendo mai corpo», mi concerne, mi comanda il prossimo. Il volto non è tema, non è fenomeno, ma è portatore di un ordine («tu non ucciderai») che m'impone nei confronti di altri una responsabilità infinita, costituendomi positivamente come «custode di mio fratello». Tuttavia la molteplicità umana non permette all'io di dimenticare il terzo che mi strappa dalla responsabilità unilaterale (e infinita) dell'altro. Tra l'io e l'altro c'è sempre il terzo, perché l'altro del prossimo è anche il mio prossimo. La mia sostituzione al prossimo implica che io sia responsabile della sua responsabilità verso il suo prossimo. Il mio prossimo e il terzo mi obbligano simultaneamente. Insieme con il mio prossimo, io sono per il terzo; con entrambi, sono contro me stesso (AE,

196). L'infinità dell'obbligo diventa il dovere di giustizia. Qui occorre ripristinare il valore della ragione come simmetrizzazione. «Una misura s'impone alla stravagante generosità dell'altro, al suo infinito». Tale misura è la giustizia, la ragione, il sapere.

Se alla responsabilità per l'altro uomo risale l'origine stessa dell'intellegibilità e del senso, «accade che l'ontologia, il sapere oggettivo, e le forme politiche si ordinano a questo senso o sono necessarie alla sua significanza». La giustizia esige e fonda lo Stato, col suo carico inevitabile di violenza. Tale violenza è originariamente giustificata come difesa dell'altro, del prossimo, ma per qualcuno è sempre violenza. (AT, p. 145)

Particolarmente interessante, come sintesi del pensiero levinasiano è il saggio *Note sul senso*, contenuto di *Di Dio che viene all'idea* (tr. it. pp.179-198). In questo testo la paura per la mortalità dell'altro uomo è il punto d'innescio del significato profondamente etico del senso, nella rottura con la *Jemeinigkeith* heideggeriana: «La morte significa nella concretezza dell'impossibilità di abbandonare l'altro alla sua solitudine, nell'impedimento di quest'abbandono. Il suo senso significa nell'interumano» (Ivi, 190). In questa prospettiva «il mio esistere nella quiete dell'io e nella buona coscienza del suo *conatus* equivale a un lasciar morire l'altro uomo». La domanda prima della filosofia diventa quindi non «perché c'è l'essere e non piuttosto il nulla», ma «il mio essere è giustificato?» (Ivi, 91). L'influenza della tradizione biblica, declinata in termini di etica come amore senza concupiscenza, implica il richiamo alla trascendenza dell'Infinito, nella cui traccia il soggetto si scopre già da sempre convocato ed eletto come unico per il prossimo. L'idea dell'infinito è fatta valere in chiave antitotalitaria, in cui un pensiero fondato nell'ego costituente e totalitario, o nel lucore dell'essere anonimo, cede il posto a un pensiero «più antico e più vigile del sapere e dell'esperienza; un pensiero che, nella creaturalità come separazione costitutiva di Dio dal mondo in modo da dischiudere la responsabilità per altri, diventi da pensiero *di*, un pensiero *per*. La creatura è impegnata a rispondere prima dell'assunzione consapevole e cosciente di questo comando memorabile, e non riducibile ad una presenza: «Sono impegnato nella responsabilità per gli altri secondo lo schema singolare disegnato da una creatura che risponde al *fiat* della Genesi, che ascolta la parola prima di essere stata mondo e messa al mondo» (Ivi, 192). Nell'intrigo di senso diverso da quello ontologico, Levinas pone dunque l'origine più profonda e più antica del senso, l'etica come filosofia prima.

2. Opere che offrono un contributo rilevante al tema :

- E. Levinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, (trad. Silvano Petrosino e Maria Teresa Aiello), Jaca Book, Milano 1983. (cit. AE, n. di pag.).

Costituisce la summa del pensiero levinasiano successivo a *Totalità e infinito*, e, laddove il primo libro era ancora marcato da un lessico debitore dell'ontologia, tenta, già fin dal linguaggio, un approccio diverso al tema dell'altrimenti che essere. Di questo testo assolutamente fondamentale, ai fini della nostra tematica, i capitoli 3 e 4.

- E. Levinas, *Di Dio che viene all'idea*, (trad. Giulio Zennaro, Jaca Book, Milano 1983. Costituisce la raccolta di alcuni saggi dell'ultimo Levinas che hanno per oggetto precipuamente la riflessione filosofico-religiosa. Particolarmente importante, ai fini del tema in oggetto, è il saggio «Note sul senso», di cui abbiamo fornito una brevissima e incompleta sintesi nella prima parola chiave.

- E. Levinas, *Etica e infinito*, (trad. Maria Pastrello) Città aperta, Enna 2008.

Si tratta di un'intervista con P. Nemo, in cui l'autore descrive il proprio percorso filosofico.

E. Levinas, *Alterità e trascendenza*, (trad. Simone Regazzoni), il melangolo, Genova 2006.