

INTRODUZIONE

La ricerca svolta sull'idea di intenzionalità in Emmanuel Lévinas, ha messo in evidenza il nesso tra l'itinerario interpretativo dell'intenzionalità e la concezione della soggettività. In particolare, sembra necessario, a nostro avviso, far notare come la radicalizzazione tra momento etico della coscienza e intenzionalità sia da ricondurre alla intenzione dell'autore di reintrodurre nel dibattito contemporaneo la questione della metafisica, a partire da una nuova interpretazione della coscienza soggettiva.

Il lavoro qui proposto è stato condotto attraverso una attenta lettura dei testi in cui l'autore prende esplicitamente in considerazione l'idea di intenzionalità. Chi scrive si rende conto che la presente ricerca si può presentare come una prima proposta, che dovrebbe essere ulteriormente approfondita. In particolare, facciamo riferimento alla questione della costituzione originaria della coscienza, più volte richiamata nella presente ricerca, che secondo noi dovrebbe essere colta nell'unità tra conoscenza e volere.

Tale convinzione ci ha condotto a interpretare la radicale separazione tra etica e intenzionalità da parte di Lévinas come problematica. Tuttavia riteniamo che l'idea dell'autore, secondo la quale è possibile tornare a parlare di trascendenza soltanto a partire dal rapporto tra etica e ontologia, sia assolutamente imprescindibile per la filosofia contemporanea.

Nello scritto che presentiamo abbiamo privilegiato l'interpretazione diretta dei testi di Lévinas. Si può notare, infatti, che non sempre la letteratura critica citata entra direttamente nella discussione delle tesi esposte. Tale situazione è dovuta al fatto che le pubblicazioni sull'argomento in esame non sono molte e la ricerca non poteva prendere in esame tutte le implicazioni che la discussione dell'idea di intenzionalità poteva comportare. Abbiamo preferito porre la nostra attenzione sul tema che ci eravamo proposti, ma comprendiamo che la nostra tesi trarrebbe giovamento da una sua collocazione nel più ampio dibattito sul pensiero di Lévinas.

Il lavoro si compone di tre parti. Ognuna di queste prende in esame le

differenti interpretazioni dell'intenzionalità, nei diversi momenti dell'evoluzione del pensiero di Lévinas. Accanto ad una esposizione delle proposte dell'autore si possono trovare considerazioni critiche, che vengono sintetizzate nel paragrafo di chiusura di ogni capitolo.

L'interesse del lavoro fatto può essere sintetizzato come segue. Il problema della filosofia contemporanea sembra quello di non essere più in grado di parlare della trascendenza perché non riesce più a parlare della singolarità dell'esperienza umana. Il pensiero di Lévinas introduce l'idea che occorre considerare in modo nuovo l'uomo. La questione dell'etica che egli pone al centro della sua antropologia tenta di interpretare in modo nuovo la soggettività per poter reintrodurre nel dibattito filosofico la questione della trascendenza. L'intenzionalità, in questo itinerario teorico, è l'indice di questa svolta, in quanto essa segnala indirettamente la necessità di uscire dall'immanenza che caratterizza la coscienza contemporanea.

Abbiamo cercato di mostrare come tale necessità implichi nodi problematici che devono essere reinterpretati, ma che Lévinas ha il merito di aver posto, segnando irreversibilmente il dibattito filosofico contemporaneo.

L'incontro con la fenomenologia

1. L'intenzionalità come intuizione

Analizzando il primo libro dedicato da Lévinas allo studio dell'opera husserliana¹, si possono riconoscere alcune linee interpretative che, a nostro avviso, risulteranno interessanti per l'elaborazione della nostra interpretazione dello sviluppo della sua opera.²

Innanzitutto il nostro autore mette in evidenza la ripresa di un tema tipico della svolta moderna: la centralità della coscienza nella tematizzazione dell'ontologia. La fenomenologia husserliana, infatti, mostra che l'origine della questione ontologica si determina a partire dal senso intrinseco della vita cosciente.³

Inoltre, la coscienza in Husserl ha una struttura particolare: essa è insieme coscienza attuale e potenziale. Ciò significa che la coscienza è capace di non perdere gli oggetti che non sono dati alla coscienza attuale. Essi sono presenti alla coscienza potenziale e possono essere ripresi dalla coscienza attuale. In altre parole si tratta degli orizzonti impliciti che accompagnano costantemente la coscienza attuale.⁴ In questo senso si può descrivere il modo in cui la coscienza può guardare gli oggetti, chiarire alcuni aspetti di essi e trascurarne altri. Ma questo significa che gli aspetti non percepiti si caratterizzano per la loro percettibilità: gli aspetti percepiti implicano aspetti percepibili della cosa e non la esauriscono mai. A questo primo livello di descrizione, la coscienza orientandosi

¹ E. LEVINAS, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, J. Vrin, Paris 1930 (in seguito citeremo con l'abbreviazione TIH)

² Per la comprensione dell'opera di Lévinas rimandiamo alle seguenti opere: S. PETROSINO, *La verità nomade. Introduzione a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano, 1979; ID, *Fondamento ed esasperazione. Saggio sul pensare di Emmanuel Lévinas*, Marietti, Genova 1992; G. FERRETTI, *La filosofia di Levinas. Alterità e trascendenza*, Rosenberg & Sellier, Torino 1996; PH. FONTAINE – A. SIMHON (dir), *Emmanuel Levinas, phénoménologie, éthique, esthétique et herméneutique*, Le Cercle Herméneutique Éditeur, Argenteuil 2007; S. MALKA, *Emmanuel Lévinas. La vita e la traccia*, tr. it. di C. Polledri, Jaca Book, Milano 2003.

³ TIH, p. 40

⁴ TIH, p. 44

manifesta due caratteristiche dell'oggetto: esso è trascendente e, nello stesso tempo, contingente.⁵

L'analisi di Lévinas si sposta successivamente a considerare il modo proprio di essere della coscienza.

La coscienza deve essere descritta innanzitutto come una vita in presenza dell'essere trascendente.⁶ Una tale vita fa emergere tuttavia la differenza della coscienza rispetto alle cose: essa è un'esistenza assoluta. Infatti la percezione immanente, a differenza di quella della cosa, è adeguata, la percezione dell'Erlebnis è adeguata. A differenza del cogito cartesiano, fondato sull'indubitabilità, la coscienza descritta da Husserl si fonda sulla percezione immanente.⁷ Il cogito stesso è fondato e reso possibile da questa modalità di esistenza della coscienza.

In questo senso, osserva Lévinas, deve essere compreso un certo primato della coscienza nella filosofia di Husserl. L'esistenza della coscienza è assoluta perché essa, ad ogni istante, è la garanzia del suo essere, e la nozione di esistenza non può che essere questa.⁸

Vorremmo notare l'interesse di queste considerazioni. L'esistenza della coscienza si caratterizza per il fatto che essa è presente a se stessa ed è garanzia del proprio essere. Tale caratteristica della coscienza, messa in evidenza dalla fenomenologia husserliana, verrà ripresa da Lévinas nel corso della sua riflessione, in particolare quando introdurrà il discorso come modo in cui l'altro si manifesta: l'alterità si manifesta nel fatto che chi parla è garante, porta soccorso a ciò che dice. L'idea è certamente anche di origine platonica, ma, a nostro avviso, che il dialogo sia l'esperienza della manifestazione della coscienza è un'idea di ispirazione fenomenologica.

Anche la convinzione che l'esistenza assoluta della coscienza fonda la possibilità del cogito, quindi che esso è giustificato ultimamente dall'esistenza e non viceversa, è concetto che dovremo necessariamente tenere presente per la

⁵ TIH, p. 47

⁶ TIH, p. 50

⁷ TIH, pp. 50 - 61

⁸ TIH, p. 62

comprensione dello sviluppo del pensiero di Lévinas e per l'articolazione della nostra interpretazione.

Dopo le considerazioni precedenti, che hanno messo in evidenza il primato della coscienza nell'opera di Husserl, si pone il problema di cogliere il modo proprio dell'esistenza assoluta della coscienza. L'innovazione della fenomenologia husserliana deve essere riconosciuta nella descrizione della coscienza come intenzionalità: la coscienza è, non soltanto coscienza, ma anche coscienza di qualcosa.⁹

Nella corrente di coscienza noi possiamo distinguere un atto che conferisce ai fenomeni hyletici un senso trascendente; essi significano qualcosa di esteriore: lo rappresentano, lo desiderano, lo amano. Questo atto, da una parte, si costituisce in modo immanente, si conosce in modo implicito come gli *Erlebnisse*, dall'altra, intenziona qualcosa che non è lui, si trascende. In questo senso occorre dire che l'intenzionalità è per Husserl un vero atto di trascendenza e il prototipo di ogni trascendenza.¹⁰ L'intenzionalità non è una caratteristica della coscienza, ma il modo di esistere della coscienza e realizza la soggettività stessa della coscienza. In altri termini, la sostanza della coscienza è l'intenzionalità e non l'io.¹¹

Queste notazioni di Lévinas sono da sottolineare. La coscienza è trascendenza. La soggettività stessa della coscienza, ciò per cui l'individuo può dire io, ciò che giustifica l'esistenza assoluta della coscienza, ha il suo fondamento nel fatto che la coscienza esiste come trascendenza. Tale linea interpretativa dell'intenzionalità husserliana fa emergere l'interesse di Lévinas per una concezione della soggettività percorsa dalla trascendenza e, quindi, in grado di poter comprendere la trascendenza proprio perché coincide con la sua stessa vita. Vedremo più avanti come questa interpretazione dell'intenzionalità rimanga per certi aspetti presente nella produzione del nostro autore e come, altri aspetti problematici, presenti secondo Lévinas nella concezione di Husserl, vengano radicalmente criticati e abbandonati, proprio per aprire lo spazio alla trascendenza autentica.

⁹ TIH, p. 66

¹⁰ TIH, pp. 68 - 69

¹¹ TIH, pp. 70 - 71

Lévinas conclude le precedenti riflessioni affermando che l'interesse della concezione husserliana risiede precisamente nell'aver posto nel cuore dell'essere stesso della coscienza il contatto con il mondo.¹² Ma l'analisi continua mostrando tutte le conseguenze delle affermazioni precedenti.

Dire che la coscienza è sempre coscienza di qualcosa, identificare l'intenzionalità con il modo proprio di esistere della coscienza, significa affermare che tutti gli atti di coscienza sono intenzionali, non solo quelli teorici. La vita della coscienza è una vita di azione e di sentimento, di volontà e di giudizi estetici. Il mondo correlativo di questa vita è quindi oggetto di contemplazione teorica, ma anche mondo voluto, sentito, mondo di azione. Anche la sfera potenziale della coscienza è intenzionale: l'attenzione, per la quale si distingue la coscienza attuale dalla potenziale, è un'articolazione dell'intenzionalità. Persino i dati hyletici, come Husserl mostra nell'analisi della costituzione del tempo, sono già costituiti da un'intenzionalità ancora più profonda, propria della coscienza.¹³

Da ultimo Lévinas sottolinea il rapporto tra intenzionalità e io. L'io si rapporta ai suoi atti, certo, ma ciò non significa pensare ad un io inteso come sostanza. Qui si tratta di descrivere una struttura unica e irriducibile, perché assistiamo ad una trascendenza nell'immanenza. Ciò significa che possiamo parlare dell'io come di un punto da cui sorgono gli atti, a condizione di comprenderlo come una caratteristica dell'intenzionalità: è la coscienza come trascendenza che fonda il sorgere degli atti da un punto che possiamo chiamare io. Solo in questo senso è possibile affermare che la coscienza è personale.¹⁴

L'analisi del nostro autore, tuttavia, dopo aver mostrato che l'intenzionalità è la vita della coscienza, rileva l'aspetto problematico della fenomenologia di Husserl: il primato della coscienza teorica e della rappresentazione. Tale primato condiziona la concezione husserliana dell'intuizione, che è la realizzazione dell'intenzionalità, e sarà anche uno dei motivi che spingeranno il nostro autore a criticare il sapere inteso come rappresentazione. Quest'ultimo verrà inteso in un primo momento come un

¹² TIH, p. 78

¹³ TIH, pp. 73 - 80

¹⁴ TIH, pp. 83 - 85

elemento da dialettizzare per introdurre l'alterità autentica, in seguito come il motivo per proporre il superamento dell'intenzionalità in ordine alla possibilità per l'uomo di accedere alla trascendenza.¹⁵

L'atto della coscienza capace di mostrare l'oggetto è quindi per Husserl quello oggettivante e il nostro contatto con il reale ha la struttura della rappresentazione. Tuttavia l'atto della rappresentazione per il quale noi entriamo in contatto con il reale è l'intuizione.

Descrivendo la vita cosciente, si possono mostrare atti significativi. Essi si caratterizzano per il fatto che intenzionano l'oggetto senza averlo presente. L'atto intuitivo, invece, realizza l'intenzione significativa, perché in questo caso noi ci rapportiamo direttamente all'oggetto. L'atto significativo pensa l'oggetto, ma non lo possiede. Sono entrambi atti intenzionali, in essi la coscienza si trascende, ma essa si realizza soltanto nell'atto intenzionale intuitivo che attinge l'oggetto.¹⁶ L'atto intuitivo è tale perché in esso si dà l'oggetto stesso, è un atto che possiede il suo oggetto e, in questo senso, esso è atto in pienezza (Fülle). La descrizione dell'atto intuitivo e dell'elemento della pienezza reintroducono tuttavia la possibilità di concepire la vita immanente della coscienza come popolata di contenuti intuitivi sui quali solo è possibile esercitare la rappresentazione e apprendere l'oggetto. Lévinas fa notare che tale struttura della coscienza deve essere interpretata in Husserl alla luce dell'intenzionalità. Il rappresentante da contenuto intuitivo diviene, grazie all'intenzionalità, significativo di altro. E' precisamente la trascendenza dell'intenzionalità che dà origine alla significazione. In questo senso la percezione, che è l'atto intuitivo per eccellenza, attinge l'essere stesso e costituisce il nostro rapporto con il reale, grazie all'intenzionalità percettiva. Perciò essa non è semplicemente rappresentazione, ma presentazione: il significato intrinseco dell'intenzionalità percettiva (trascendenza) è la presentazione dell'oggetto dato.

Tutto ciò ha una conseguenza sulla questione della verità. La significazione intenziona il proprio oggetto, mentre l'intuizione, e soprattutto la percezione, lo attinge. La significazione, che pensa il proprio oggetto senza poter

¹⁵ TIH, pp. 86 - 100

¹⁶ TIH, pp. 100 - 106

decidere nulla di esso, trova nella realizzazione intuitiva l'oggetto stesso, così come lo aveva intenzionato. In questo senso si realizza la *adaequatio rei et intellectus*, ed è questo riempimento che può essere chiamato evidenza. Questa è la presenza della coscienza all'essere, ed è l'origine stessa della nozione di essere.¹⁷

L'evidenza e la verità come caratteristiche proprie dell'atto intuitivo, pongono la questione del rapporto tra atto intuitivo e giudizio. Lévinas osserva che in Husserl, a differenza di Kant, le forme categoriali non sorgono semplicemente come elementi della sintesi soggettiva. La forma categoriale non è un predicato reale della cosa, e nemmeno il risultato della riflessione sulla coscienza. Essa è la struttura ideale dell'oggetto, perché, grazie alla struttura intenzionale della coscienza, è possibile affermare che è negli oggetti degli atti di coscienza che noi abbiamo il fondamento dell'astrazione.¹⁸ Ciò significa che si dà un'oggettività categoriale, irriducibile alla percezione sensibile e che, tuttavia, ha un rapporto con l'oggetto sensibile. Si tratta di una nuova dimensione dell'essere, che si distingue dalla percezione sensibile per il diverso modo di darsi alla coscienza.¹⁹

Il motivo per il quale insistiamo su queste analisi dettagliate di Lévinas risiede nel fatto che egli in quest'opera insiste sulle diverse dimensioni dell'essere che l'idea di intenzionalità intuitiva consente di mettere in luce. Ma sarà precisamente questa struttura dell'*adaequatio* propria dell'intuizione ad essere messa in discussione dal nostro autore. Essa, pur mostrando il trascendersi della coscienza, implica un ritorno alla coscienza stessa che il nostro autore interpreterà come non pertinente all'esperienza dell'alterità. Per il momento Lévinas vede nella descrizione dell'intuizione, intesa come realizzazione dell'intenzionalità, il superamento dell'opposizione soggetto – oggetto propria della filosofia moderna. Nella fenomenologia husserliana il soggetto è un essere che, in quanto esiste, si trova in presenza del mondo, ed è precisamente questo che costituisce il suo essere. La verità, quindi, non può consistere nell'adequazione del pensiero e della

¹⁷ TIH, p. 114

¹⁸ TIH, p. 118

¹⁹ TIH, pp. 124 - 125

cosa, concepita come adeguazione della rappresentazione soggettiva e dell'oggetto esistente. Infatti, originariamente la coscienza non dirige la propria attenzione alla rappresentazione dell'essere, ma sull'essere stesso. Quindi il giudizio è vero non perché è giudizio, ovvero perché afferma qualcosa di qualcos'altro, ma perché è intuizione e, quindi, il suo correlativo è davanti a lui.²⁰

La riduzione fenomenologica allora non è il metodo attraverso il quale si mette in dubbio la verità dell'intuizione, ma il passaggio al punto di vista assoluto, in cui emerge che il mondo è considerato in quanto costituito dalla coscienza.²¹ Ciò non significa che il mondo nella sua realtà si riduce ad una costruzione del soggetto. Piuttosto si deve dire che la trascendenza dell'oggetto è qualcosa di irriducibile e l'esistenza del mondo consiste nel fatto di essere incontrato dalla coscienza.²² Il mondo è tale perché la coscienza lo incontra transcendendosi e attingendo la sua verità. Così possiamo affermare che la riduzione fenomenologica è la presa di coscienza del fatto che l'origine dell'essere è nella vita concreta della coscienza.

Di seguito Lévinas osserva nuovamente che in Husserl l'intuizione è un atto teorico, anche se il nostro autore ne accoglie l'interpretazione meno riduttiva. Per questo essa riconduce inevitabilmente alla rappresentazione, tanto che si può dire che in ogni posizione dell'essere è implicata una tesi rappresentativa.²³ Osservazione molto importante per comprendere l'evoluzione dell'idea di intenzionalità nell'opera del nostro autore.

Nelle pagine successive viene analizzata l'intuizione delle essenze. Il problema viene introdotto discutendo il possibile carattere di "realismo platonico" della teoria husserliana. Lévinas si dichiara d'accordo con Husserl nel rifiutare all'intuizione delle essenze questa interpretazione. Si tratta di comprendere come sia possibile che l'oggetto logico sia in rapporto con il soggetto e, nello stesso tempo, manifesti una legalità indipendente da quest'ultimo.²⁴ La sola idea che può rendere intellegibile tale questione è quella di intenzionalità. Husserl, infatti,

²⁰ TIH, p. 133

²¹ TIH, p. 137

²² THI, p. 139

²³ THI, p. 141

²⁴ TIH, p.148

descrivendo l'intuizione delle essenze, rimanda costantemente al senso intimo della coscienza. Egli non parte da una idea precostituita di logica, ma la descrive fondandosi sulla vita che si occupa di ciò che è logico. Il significato proprio della vita logica si dispiega all'interno quando si mostra che l'oggetto si dà come trascendente rispetto all'atto che lo pensa e che l'evidenza è una visione dell'oggetto. Lo stesso accade per l'oggetto ideale: esso è ideale, irriducibile all'individualità, perché si dà una coscienza il cui senso intrinseco consiste nel costituire questo oggetto come tale, vale a dire trascendente. E' precisamente la coscienza come intenzionalità che fa emergere la specificità dell'oggetto ideale.²⁵

In conclusione si deve dire che le scienze eidetiche descrivono una nuova dimensione nell'essere, da considerare come la condizione a priori dell'essere. In questo senso Husserl le considera scienze ontologiche.²⁶ La tematizzazione di questa dimensione dell'essere consente di superare la convinzione che l'idealizzazione comporti una possibile falsificazione del reale, perché essa si compie a partire dalla vita concreta della coscienza, dalla sua presenza all'essere. Tuttavia occorre, secondo il nostro autore, domandarsi a partire dalla critica di Heidegger alla fenomenologia husserliana, se il nostro primo atteggiamento di fronte al reale sia quello della contemplazione teorica, e non invece comprendere l'essere del mondo come un campo di azione.²⁷

Nello scritto che stiamo esponendo si nota l'interesse di Lévinas per la fenomenologia husserliana e per la sua capacità di porre il problema ontologico a partire dalla vita della coscienza. Si deve rilevare che l'interpretazione del nostro autore si mostra decisamente critica per quanto riguarda l'indole teorico – contemplativa della fenomenologia di Husserl, seguendo in questo l'ispirazione heideggeriana.²⁸ Tuttavia il testo mostra come Lévinas individui nell'intenzionalità la possibilità di descrivere la vita della coscienza nella sua esistenza assoluta, riuscendo così a mostrare perché l'uomo si ponga la domanda sull'essere.

²⁵ TIH pp. 149 - 152

²⁶ TIH, p. 165

²⁷ TIH, p. 174

²⁸ G. FERRETTI, *La filosofia di Levinas. Alterità e trascendenza*, op. cit., pp. 47 - 54

Nella prefazione all'edizione tedesca di *Totalità e infinito*, scritta nel gennaio del 1987, considerando a ritroso il proprio itinerario teorico, il nostro autore afferma che in *Altrimenti che essere* egli decide di evitare il linguaggio ontologico o, più precisamente eidetico.²⁹ Egli, quindi, riterrà di doversi discostare dalla teoria dell'intuizione delle essenze, che avrebbe la pretesa di porre le condizioni a priori e necessarie dell'essere. Il linguaggio ontologico non sarà più ritenuto adatto per significare l'esperienza dell'alterità e dell'etica. Tuttavia Lévinas continuerà, come vedremo più avanti, a confrontarsi con l'idea d'intenzionalità, e lo farà in modo dialettico, per giustificare l'introduzione di una nuova domanda che sorge nell'esistenza dell'uomo, più originaria della domanda sul senso dell'essere: quella sul diritto all'esistenza. La giustificazione della propria vita implica un modo diverso di interpretare la soggettività e, quindi, di intendere il ruolo dell'intenzionalità. Precisamente questa evoluzione vorremmo descrivere e valutare.

Proseguendo nell'analisi dell'opera husserliana, Lévinas osserva che l'intuizione di cui finora abbiamo parlato è fondata sulla spontanea ammissione da parte della coscienza dell'esistenza del mondo. Questa spontaneità consiste nell'accettare l'oggetto come qualcosa di esistente e di dato, senza domandarsi quale senso ha questa esistenza, questo fatto d'essere dato (*Gegebenheit*).³⁰ Il significato dell'esistenza degli oggetti, il fatto stesso che essi sono là, pone una questione diversa.

Il primo passo da compiere per superare la concezione ingenua o dogmatica della vita consiste nel porre la nostra attenzione alla vita stessa e domandarsi qual è il senso autentico della vita vissuta in questo modo.

La prima osservazione del nostro autore, è che, in Husserl, la concezione della coscienza come intenzionalità implica l'affermazione che noi siamo immediatamente orientati sull'essere. La logica che regola il pensiero non lo regola alla maniera di una legislazione autonoma, ma in quanto forma

²⁹ E. LEVINAS, *Entre nous. Essais sur le penser – à – l'autre*, Grasset, Paris 1991, p. 249. Tr. it. di E. Baccarini, Jaca Book, Milano 1998, p. 263 (citeremo l'opera tramite l'abbreviazione EN).

³⁰ TIH, p. 176

dell'essere.³¹ Naturalmente ciò non si deve intendere come una sorta di disposizione della coscienza ad imitare il proprio oggetto. Si tratta invece di comprendere il senso della trascendenza dell'oggetto a partire dall'intenzionalità della coscienza; in altri termini, comprendere la trascendenza significa analizzare le intenzioni che la costituiscono.³² Occorre quindi vedere a cosa si orienta la coscienza trascendendosi, ciò significa che occorre capire il modo di essere del noema, la maniera in cui esso si trova come cosciente nel vissuto coscienziale. In sintesi, si tratta dello studio del problema della costituzione.

Il problema è di teoria della conoscenza, perché si tratta di capire se l'identità X intenzionata nel noema è un'identità reale o semplicemente intenzionata e di domandarsi il significato dell'essere semplicemente intenzionata.³³

La teoria della conoscenza fondata sull'intenzionalità afferma che gli avvenimenti della coscienza, oggetto della riflessione, hanno tutti un rapporto al loro oggetto. Noi possiamo anche distogliere la nostra attenzione dal mondo delle cose, ma l'intenzionalità ci consente di scoprirlo di nuovo, nella coscienza, sotto forma di noemi.³⁴ Ogni cogito deve essere considerato nella sua correlazione al cogitatum, e non può essere compreso altrimenti. In questo senso si deve dire che in Husserl la teoria della conoscenza è una fenomenologia, perché si presenta come presa di coscienza della vita cognitiva della coscienza stessa.

Secondo Lévinas, tuttavia, il problema della costituzione può avere un senso diverso, che supera la teoria della conoscenza, come si può notare in Heidegger. Infatti, riflettendo sugli atti della coscienza noi ritroviamo gli oggetti sotto forma di noema, come correlativi indispensabili degli atti. L'oggetto intenzionato, quindi, si dà per come l'atto lo pensa: l'oggetto desiderato in quanto desiderato, l'oggetto immaginato in quanto immaginato, etc. In altri termini gli oggetti mostrano nel loro rapporto agli atti della vita. Gli oggetti mostrano una dimensione nuova dell'essere, irriducibile a ciò che si mostra nell'atteggiamento spontaneo, e questa dimensione emerge soltanto quando essa diviene oggetto di

³¹ TIH, p. 180

³² TIH, p. 181

³³ TIH, p. 182

³⁴ TIH, p. 185

riflessione esplicita.³⁵ A questo livello di riflessione ci domandiamo come l'oggetto è dato e, in questo senso accediamo alla domanda sul significato dell'oggetto, che emerge dal suo modo di esistere. L'esistenza è il modo secondo il quale la coscienza incontra l'oggetto, il ruolo di questo nella vita concreta della coscienza. Infatti è nella vita che si trova la sorgente stessa dell'essere. In questo senso il noema, inseparabile dalla propria noesi, rende visibile il ruolo delle diverse categorie di oggetti nella vita concreta. Per questo Lévinas arriva ad affermare l'interesse ontologico della fenomenologia.³⁶

Le analisi dettagliate del nostro autore sono state da noi esposte in quanto riteniamo che la descrizione noetico – noematica rimarrà costantemente presente nella sua produzione. Si vedrà più avanti che l'introduzione dell'idea d'infinito per descrivere la via alla trascendenza possibile alla coscienza, verrà di fatto giustificata a partire dalla struttura intenzionale – intuitiva della coscienza. Nella produzione più matura, invece, il ruolo della struttura noematica verrà definitivamente abbandonato, a favore di una nuova interpretazione della vita coscienziale, che consentirà un accesso alla trascendenza non fondato sulla sola dialettizzazione dell'intenzionalità, ma sulla nuova consapevolezza dell'elezione e dell'unicità. La comprensione di tale svolta implica l'esplicitazione di una nuova antropologia e una nuova concezione della soggettività.

L'esposizione della teoria husserliana prosegue mettendo in rilievo che la fenomenologia consente di considerare tutti gli atti della coscienza come costituenti l'oggetto: accanto alle verità teoriche troviamo le verità assiologiche e pratiche. Ciò significa che la verità non si trova essenzialmente nel giudizio teorico, ma anche nella vita pratica. Tuttavia, perché questo emerga nella tematizzazione della verità, occorre riconoscere la diversa struttura ontologica che il pratico, rispetto al teorico, manifesta. Questa possibilità d'interpretazione che l'intenzionalità consentirebbe, rimane tuttavia non chiarita in Husserl, che indica nella costituzione teorica la base di ogni costituzione. Nella sua descrizione, infatti, emerge chiaramente che, nonostante ogni atto della coscienza faccia emergere un senso differente dell'esistenza, a seconda degli oggetti intenzionati,

³⁵ TIH, pp. 187 - 188

³⁶ TIH, pp. 188 - 189

in ognuno di questi atti è sempre implicata una posizione di ordine teorico. E' questo il ruolo che Husserl assegna alla tesi dossica, la quale pensa l'oggetto come esistente. In questo senso è solo in quanto conosciamo l'oggetto che accediamo alla sua esistenza. Questa restrizione teorica del campo dell'intenzionalità che Lévinas mette costantemente in evidenza, e che nella discussione della tesi dossica trova il suo centro, deve essere tenuta presente per comprendere il mutamento dell'idea d'intenzionalità nella sua opera, mutamento da comprendere nell'orizzonte delle implicazioni teoriche a cui sopra abbiamo iniziato ad accennare.³⁷

Si può intendere in questo senso l'interpretazione della riduzione fenomenologica come sguardo puramente contemplativo sulla vita che consente a Husserl di considerare la vita, ma senza identificarsi con essa. Ma da dove nasce l'esigenza della riduzione? Perché occorre passare dalla vita alla riflessione sulla vita attraverso la riduzione fenomenologica? A queste domande Husserl non risponde e, per questo, egli non accede al problema metafisico.³⁸

Il senso della propria ricerca sulla fenomenologia husserliana Lévinas lo affida alle conclusioni dello scritto che abbiamo analizzato.

La descrizione del primato della vita della coscienza fa emergere in Husserl la questione del senso dell'essere, ma la tematizzazione della vita della coscienza come intenzionale – intuitiva, non consente di mettere in rilievo la situazione storica dell'uomo. Porre la rappresentazione come fondamento di ogni atto della coscienza conduce la teoria husserliana dell'intuizione all'esito intellettualista. Il passaggio dalla vita spontanea alla posizione del senso di tale vita richiede uno scarto che si giustifica soltanto a partire da un atto della libertà che Husserl non mette a tema. In sintesi, la domanda sul senso dell'essere implica la questione della libertà. L'uscita dalle ambiguità del pensiero di Husserl sembra possibile al nostro autore soltanto a partire dalla considerazione del carattere intenzionale della vita pratica e assiologica.³⁹

³⁷ TIH, p. 192

³⁸ TIH, pp. 193 - 215

³⁹ TIH, pp. 216 - 223

2. Il tragico

L'intenzionalità, lo abbiamo visto, consente di descrivere la vita assoluta della coscienza e di mostrare l'origine del problema ontologico. Tuttavia tale acquisizione della fenomenologia di Husserl non introduce la domanda sul significato della vita della coscienza. E' come se la fenomenologia descrivesse una relazione, ma non cogliesse il problema che questa relazione pone, vale a dire quello dell'esistenza. Analizzando la vita pratica e assumendo la struttura che essa manifesta, si potrebbe tentare di accedere alla dimensione di senso che si schiude quando si pone la domanda di cui abbiamo detto. E' in questa prospettiva che interpretiamo il significato del saggio *De l'évasion*, pubblicato da Lévinas nel 1935⁴⁰, ed è in questo orizzonte di ricerca che intendiamo collocare l'evoluzione dell'idea d'intenzionalità nell'opera di Lévinas.

Il nostro autore descrive innanzitutto la rivelazione di cui è oggetto la coscienza contemporanea: la brutalità del fatto che l'essere c'è e l'impossibilità per la coscienza di uscire da questa presenza. L'esistenza è questa stessa inamovibilità.⁴¹ Precisamente questa esperienza è l'inizio di una rivolta che appunto viene interpretata dall'evasione. L'analisi intenzionale di quest'ultima manifesta una tensione particolare: l'evasione non è il tentativo di uscire per andare da qualche parte, ma semplicemente una aspirazione ad uscire, ed è questa categoria dell'uscita che si tratta di cogliere nella sua pienezza.⁴² Il fondamento dell'evasione è costituito da un bisogno di eccedenza per cui l'essere appare come una prigione da cui uscire. Attraverso queste analisi il nostro autore ci vuole condurre a riconoscere la drammaticità dell'esistenza dell'io: esso è affermazione di se stesso senza riferimento ad altro e, nello stesso tempo, poiché vive come sofferenza e bisogno di evasione questo incatenamento a se stesso, l'io è il tentativo di uscire da se stessi, di spezzare questo incatenamento: "Così l'evasione è il bisogno...di spezzare l'incatenamento più radicale, più irremissibile, il fatto che l'io è se stesso".⁴³

⁴⁰ E. LEVINAS, *De l'évasion*, "Recherches Philosophiques", V (1935/36), pp. 373 – 392, edito da Fata Morgana, Montpellier 1982, *Le Livre de poche*, Paris 1998, *Dell'evasione*, tr. it. di D. Ceccon e G. Francis, Cronopio, Napoli 2008 (di seguito citeremo l'opera tramite l'abbreviazione EV)

⁴¹ EV, pp. 94 - 95

⁴² EV, p. 97

⁴³ EV, p. 98

Vorremmo far notare come l'analisi di Lévinas sia di tipo fenomenologico e cerchi di far emergere il significato intenzionale dell'evasione. La singolarità del significato di quest'ultima, tuttavia, risiede nel fatto che essa non è un movimento della coscienza che trascende se stessa verso l'essere, ma di una esistenza che, posta nell'essere, vive tale posizione come un irremissibile incatenamento e intenziona una via d'uscita che non ha come fine l'essere, ma l'uscita da esso. Nell'evasione l'io vuole uscire da se stesso, dal fatto di essere se stesso e questo movimento trascendente non tende alla propria adeguazione, ma alla eccedenza dell'uscita. La descrizione dell'esistenza pratica della coscienza mette quindi in rilievo la possibilità di un'analisi intenzionale non intuitiva, non adeguata, vale a dire la possibilità della coscienza di intenzionare un'ulteriorità inadeguabile.

Sembra da interpretare in questo modo l'analisi del bisogno e della sua relazione al piacere.

Il bisogno non è semplicemente il tratto distintivo di un essere finito; esso non si mostra semplicemente come il movimento che viene originato dalla mancanza di qualcosa che ci soddisfi. Nell'atto in cui il bisogno si realizza esso origina il piacere, che dalla tradizione filosofica è stato interpretato come ciò che perfeziona la realizzazione del bisogno. In realtà il piacere ha la struttura dell'istante nel quale si realizza un'estasi, un'uscita da se stessi. In questo senso esso descrive una promessa d'evasione. Quindi occorre dire che il piacere non è lo sbocco del bisogno, perché non ha termine. E' un processo di uscita dall'essere. Una promessa d'uscita che tuttavia è destinata a naufragare, perché essa non si realizza.⁴⁴

Lo stesso tipo di struttura emerge dalla descrizione del fenomeno della vergogna. Sembrerebbe che essa sia dovuta alla limitazione del nostro essere, vale a dire al fatto che noi abbiamo la possibilità di compiere qualcosa di sbagliato. Lévinas, invece, afferma che la vergogna sorge dall'incapacità dell'io di rompere con se stesso. Essa si fonda sulla solidarietà del nostro essere, che ci obbliga a rivendicare la responsabilità di noi stessi.⁴⁵

⁴⁴ EV, pp. 100 - 110

⁴⁵ EV, p. 111

La nudità di fronte ad altri, per esempio, è la situazione tipica in cui sorge il fenomeno della vergogna. Precisamente in questa esperienza si può notare come essa sorge perché noi non riusciamo a far dimenticare la nostra nudità: la vergogna si dà perché non si riesce a nascondere ciò che noi vorremmo nascondere. Nella vergogna appare il fatto di essere incatenati a se stessi, l'impossibilità radicale di fuggire per nascondersi a se stessi, la presenza irremissibile dell'io a se stesso. In altri termini, essa è l'apparire della brutalità del fatto che noi siamo, fatto di cui non si può che prendere atto. Essa svela l'essere come peso ingiustificato.⁴⁶

Ancora più radicalmente la nausea rivela l'esperienza dell'essere puro, in quanto essa è il rifiuto di rimanere nell'essere che noi siamo e, insieme, il tentativo di uscirne. Tentativo disperato, perché comunque esso è un'azione e un pensiero che si realizzano già nell'orizzonte dell'essere.⁴⁷ E tuttavia il fatto che questo tentativo mostri l'intenzione dell'uscita rivela questo antagonismo interno della coscienza, in quanto nella nausea essa denuncia l'impossibilità di uscire dall'essere.

La descrizione di questi tentativi di evasione dall'essere che noi siamo indicano un'istanza che, per essere adeguatamente risolta, deve riuscire ad affrontare il problema dell'origine di tale condizione. La domanda sul perché noi siamo e, nello stesso tempo, sentiamo la nostra esistenza come un peso, come qualcosa da cui uscire, solleva la questione della giustificazione della nostra esistenza. L'analisi intenzionale mostra tale condizione paradossale della coscienza, ma non indica una via d'uscita.

Lévinas afferma: "Il sentimento della brutalità dell'esistenza non è la semplice illusione di un essere finito che, nel far ritorno a se stesso, misurerebbe il fatto della sua esistenza rispetto alle facoltà e ai poteri che possiede in quanto già esistente".⁴⁸ Il fatto di esistere è assolutamente ingiustificabile partendo dalla sua descrizione e il ritorno a se stesso da parte del soggetto, che misurerebbe l'esistenza riconducendola alla propria capacità, non risponde alla domanda

⁴⁶ EV, pp. 112 - 114

⁴⁷ EV, p. 116

⁴⁸ EV, p. 121, tr. it. p. 40

radicale sulla giustificazione dell'esistenza. Precisamente questo rilievo di Lévinas indica la sua posizione critica rispetto all'analisi intenzionale della coscienza: l'intenzionalità implica sempre un ritorno a se stessi che non giustifica il fatto dell'esistenza.

D'altra parte, il pensiero contemplativo, la teoria, la conoscenza è ciò che resta da fare quando tutto è stato compiuto. Essa descrive l'atteggiamento della coscienza che parte dall'essere o gli va incontro, ma non sa il perché di questo compito. Si tratta di uscire dall'essere per una nuova via.⁴⁹

Ritornando alla nostra introduzione all'analisi di questo testo, occorre notare che Lévinas ritiene di aver mostrato che, partendo dalla dimensione pratica della coscienza, si riesca a descrivere come la coscienza manifesti un'istanza ultima non accessibile alla coscienza teorica. Quest'ultima, infatti, parte dalla questione dell'essere, ma non si domanda perché l'uomo sia irremissibilmente destinato all'esistenza. L'analisi della coscienza pratica è certamente intenzionale, ma indica il fatto che la coscienza sente l'esistenza come ciò che non ha voluto, come un incatenamento a sé e, nello stesso tempo, descrive una necessità di uscita da questo incatenamento, nel senso che interpreta tale situazione come non ultimamente giustificabile a partire da sé. In tale esigenza di uscita c'è tuttavia il presentimento di una possibilità di giustificazione che può essere descritta senza far ricorso al ritorno a sé della coscienza, all'incatenamento a se stessi, che la questione dell'essere rende inevitabile.

L'analisi dell'origine della situazione della coscienza che abbiamo descritto è l'oggetto del saggio *Dall'esistenza all'esistente*, che Lévinas scrive durante gli anni della prigionia e pubblica nel 1947.⁵⁰ Lo scritto si occupa di descrivere la genesi della soggettività, ispirandosi criticamente all'opera heideggeriana.

⁴⁹ EV, p. 127

⁵⁰ E: LEVINAS, *De l'existence à l'existant*, Vrin, Paris 1963, 2e éd. augm. 2004, *Dall'esistenza all'esistente*, tr. it di F. Sossi, Marietti, Genova – Torino, 1986 (di seguito citeremo l'opera tramite l'abbreviazione EXE).

Per comprendere la genesi del soggetto occorre partire dalla situazione tragica in cui esso si trova ad esistere. Il tragico dell'esistenza umana non può essere descritto, come avviene nell'opera di Heidegger, a partire dalla dialettica tra l'essere e il nulla, attraverso l'analisi dell'angoscia. Tale prospettiva infatti spiega il tragico interpretandolo come la conseguenza della finitezza dell'esistenza umana. Quest'ultima, al contrario, nella sua pienezza e positività nasconde un elemento tragico che deve essere descritto e precisato.⁵¹

Il primo passo da compiere è scoprire che cosa significa esistenza. Essa non è relazione al mondo, è anteriore ad esso. Il rapporto tra il soggetto e questa anteriorità è da considerare come quello che sussiste tra l'attore che recita e la scena già aperta prima che l'attore inizi a recitare: si deve quindi indagare l'evento di partecipazione dell'esistente all'esistenza, in quanto esso è preliminare all'esplicarsi della vita stessa del soggetto. Se si indaga questa anteriorità non si scopre né la morte (Heidegger), né l'io puro (Husserl), ma il fatto anonimo dell'essere: l' *il y a*, il quale si caratterizza come dimensione della non relazione reciproca: anche se poniamo la domanda *che cosa è l'essere?*, non otteniamo risposta, perché non c'è risposta all'essere.⁵²

Si tratta di arrivare a cogliere l'evento della nascita all'esistenza che precede ogni capacità di rimanere nell'esistenza. Gli atti che il soggetto compie per conquistare l'esistenza sono, infatti, già compiuti in essa. L'evento della nascita all'esistenza precede anche la riflessione, per questo esso va colto nei fenomeni che la anticipano. In questo senso devono essere interpretate le analisi della fatica e della pigrizia. Queste non sono semplicemente dei contenuti di coscienza, ma eventi drammatici: in essi infatti assistiamo ad un indeducibile indietreggiamento di fronte all'esistenza, ad un rifiuto d'esistere. Perché avviene questo indietreggiamento? Perché l'atto di nascita all'esistenza comporta una struttura complessa: esso si ricurva su se stesso e, mentre è, si possiede. Questa appartenenza a se stessi è sempre un compito, una cura, di cui la fatica e la pigrizia svelano l'aspetto di pesantezza. Risiede in questo compito della cura di sé l'aspetto tragico della vita.

⁵¹ EXE, pp. 15 - 21

⁵² EXE, pp. 25 - 28

L'analisi della genesi del soggetto ci conduce, quindi, a scoprire un atto di nascita all'esistenza di fronte al quale troviamo un'esitazione, un tentativo di fuga, perché noi assumiamo irreversibilmente come compito ciò che non abbiamo deciso: l'esistenza ci precede e la cura di sé è la modalità pratica di accesso all'esistenza, che precede ogni riflessione ed è all'origine di ogni domanda sul senso della vita.⁵³

L'esistenza umana, quindi, è innanzitutto attività. Essa è sforzo e slancio. Ma questi devono essere compresi in relazione all'istante: nel suo istante lo sforzo è impresa seria. Esso è il tratto della coscienza già impegnata nel presente. Non è anticipazione del futuro, ma uno scoprirsi alle prese con il presente in cui ci si impegna senza ritorno. Lévinas ritiene così di aver colto il proprio dell'atto: esso è assunzione del presente. L'accesso all'esistenza, l'atto di nascita che ci introduce nella comprensione delle genealogie della soggettività, è assunzione del presente. Paradossalmente, contro le tesi esistenzialiste, l'atto è assoggettamento e servitù, ma, nello stesso tempo, è la prima manifestazione dell'esistente, di un qualcuno che è. La fatica e la pigrizia manifestano precisamente questo ritardo sull'istante che svela l'atto costitutivo dell'esistente. Questo atto si costituisce nell'istante in cui assume ciò che non produce, vale a dire l'esistenza: esso è compito.⁵⁴

L'assunzione dell'esistenza come un compito, tuttavia, indica la condizione tragica della coscienza, ma non lascia emergere il senso di questa condizione. Perché questo compito? La pesantezza dell'essere significa certamente che noi non produciamo la nostra esistenza, ma anche che esitiamo di fronte all'impegno. Ciò significa che non c'è una relazione necessaria tra esistere e impegnarsi. L'atto di assunzione implica precisamente un'interruzione della necessità, che introduce la possibilità della libertà. Ma, appunto, l'assunzione richiede un senso.

La prima via percorribile per rispondere alla domanda sul senso consiste nell'indagare la capacità del soggetto: assumere un compito significa essere capaci di questa assunzione. Per indagare questa capacità dobbiamo descrivere l'intenzione, che è la modalità pratica della coscienza.

⁵³ EXE, pp. 29 - 40

⁵⁴ EXE, pp. 41 - 52

Lévinas precisa che l'intenzione non è mai neutrale e non è nemmeno la cura dell'esistenza, prendendo così le distanze da Husserl e da Heidegger. L'intenzione è immediatamente desiderio, essere assorbiti dal desiderabile. Noi non viviamo per mangiare e, d'altra parte, non mangiamo per vivere: mangiamo perché abbiamo fame.⁵⁵

L'analisi intenzionale fa emergere una caratteristica del mondo: esso ha valore perché mi è destinato, è per me.⁵⁶ In questo senso gli oggetti sono intenzionali, non solo perché io in qualche modo li desidero, ma perché essi si rivelano come dati a me. In quella che il nostro autore chiama l'"avventura ontologica", essere nel mondo nella sua sincerità naturale, non significa la decadenza nell'inautentico quotidiano, ma la naturalezza del vivere, per cui si desidera ciò che è desiderabile, perché dato al mio desiderio. L'analisi dell'intenzione rivela questa coappartenenza profana, vale a dire una correlazione che non necessariamente introduce il problema del senso.⁵⁷

Interpretando il mondo in questo modo, il nostro autore specifica che la datità del mondo non deve essere compresa come correlato della sola attività teorica del soggetto: nel dato da cui è partita l'analisi il pratico e il teorico si ricollegano. La contemplazione, infatti, si dirige sull'oggetto come qualcosa di dato, ma questo significa che essa è già parte di un'azione, in altri termini essa è già parte di un'intenzione che, in ultima analisi è desiderio.⁵⁸ In questo senso il rapporto tra coscienza e mondo deve essere ripensato. Si tratta di mostrare il movimento proprio dell'intenzione e, in questo, la lezione di Husserl risulta preziosa: noi non siamo il dato, l'io lo possiede, ma non viene colmato da questo possesso. Esiste una distanza incolmabile tra l'io e l'oggetto posseduto e questo possesso a distanza è l'intenzionalità dell'intenzione.⁵⁹ Ciò che aderisce all'io è l'esistenza. Rispetto ad essa si può dire che l'io la possiede e, nello stesso tempo, ne viene posseduto. Rispetto al mondo, invece, l'io sperimenta la libertà, perché al mondo occorre arrivare, esso ci attende. L'intenzionalità segna questa distanza,

⁵⁵ EXE, p. 56

⁵⁶ EXE, pp. 58 - 59

⁵⁷ EXE, pp. 64 - 70

⁵⁸ EXE, pp. 71 - 72

⁵⁹ EXE, p. 72

questa esitazione in cui si apre la possibilità della libertà, che è all'origine della possibilità stessa dell'intenzione. Quest'ultima è possibile perché si apre la distanza costituita dall'intenzionalità: il desiderio stesso è possibile grazie a questa distanza.⁶⁰

Riferendoci a ciò che abbiamo analizzato sino ad ora, possiamo rilevare come Lévinas intuisce la stretta coappartenenza tra teoria e prassi. La teoria è possibile se si crea la possibilità di una distanza fra soggetto e oggetto. Tale distanza, tuttavia, non viene generata dall'atteggiamento teorico – contemplativo, come se il soggetto fosse spettatore di fronte al mondo, ma essa si costituisce per l'intenzionalità propria dell'intenzione, vale a dire in modo pratico, nell'atto in cui si realizza l'evento della differenza tra l'intenzione e l'oggetto posseduto. Il fatto che l'oggetto non colmi il desiderio non deve essere inteso come una situazione momentanea; al contrario quella situazione è precisamente l'evento della libertà, del possesso a mani libere, che è l'intenzionalità stessa dell'intenzione, vale a dire il modo reale in cui l'io sperimenta la propria differenza rispetto al mondo, differenza (trascendenza) che è la condizione stessa della teoria, perché crea la distanza necessaria al raccoglimento del cogito. In questo senso, pensiamo, si deve interpretare l'affermazione di Lévinas, che sopra abbiamo riportato, secondo la quale la contemplazione è già parte dell'azione.

Solo a partire da queste considerazioni è possibile, a nostro avviso, comprendere l'introduzione delle nozioni di senso, di luce e di sapere. Il senso è lo scoprire che l'esterno è già adattato all'interno. E' luce che riempie il nostro universo e mostra che l'oggetto esiste per qualcuno, lo comprendiamo come ciò che è ordinato alla nostra libertà. Il sapere, poi, si caratterizza per la capacità che abbiamo di accedere all'oggetto, di conoscerlo. Tale possibilità, tuttavia, si realizza per il nostro il potere di non comprometterci del tutto con ciò che già abbiamo, una sorta di epoché che non è precedente l'azione, ma generata in essa. L'esistenza umana è questo potere di infinito indietreggiamento rispetto all'essere, è una continua resistenza nei confronti dell'essere anonimo.⁶¹

⁶⁰ EXE, pp. 72 - 73

⁶¹ EXE, pp. 73 - 80

Dopo queste analisi sembrerebbe di aver raggiunto l'obiettivo che il nostro autore si era proposto, vale a dire comprendere come nell'esistenza sorga un esistente. La genesi della soggettività, infatti, è in questa coappartenenza tra teorico e pratico che giustifica il potere della coscienza di indietreggiare davanti all'essere e di aprire la possibilità per un atto che assuma l'esistenza come un compito. Secondo il nostro autore, invece, non è così. Descrivendo il rapporto soggetto – mondo, egli è riuscito a chiarire l'esitazione di fronte all'essere che caratterizza la coscienza, ma ancora non ha giustificato perché l'autodeterminazione della coscienza, il suo potere, si presenta con le caratteristiche della continua resistenza. La descrizione della coscienza e persino l'introduzione della nozione di senso, non rispondono alla questione tragica. Esistere significa fare i conti con ciò che non ho deciso e che non posso produrre. La libertà è chiamata qui a fare i conti con la fatalità dell'esistenza. Quest'ultima non coincide con l'essere nel mondo, è precedente. Non è immediatamente né soggetto né oggetto: essa è anonima. Precisamente questa caratteristica dell'anonimato dell'esistenza occorre affrontare per assumere autenticamente la dimensione del tragico.

Per accedere all'esistenza anonima occorre quindi superare l'idea di mondo. A questo scopo il nostro autore introduce l'analisi dell'esotismo. Quest'ultimo modifica il modo di guardare gli oggetti: essi sono fuori, senza che questo fuori si riferisca a un interno, senza essere già posseduti.⁶² Tale esperienza si può riconoscere nell'arte, che trasmette un carattere di alterità agli oggetti che fanno parte del nostro mondo. L'esperienza estetica, inoltre, è fondata sulla sensazione, diversa dalla percezione degli oggetti: in essa l'intenzione si smarrisce nella sensazione stessa e questo smarrimento non è un'esperienza soggettiva, ma un ritorno all'impersonalità dell'elemento.⁶³ In altri termini, alterità qui significa estraneità, esperienza dell'esistenza come ciò che non si riferisce a me. In questo modo si viene a scoprire la materialità dell'essere, il fatto stesso che c'è dell'essere e la sua estraneità: *l'il y a* è l'elemento all'origine del tragico. C'è dell'essere, e questo fatto brutale mi è estraneo, non si riferisce a me.

⁶² EXE, p. 84

⁶³ EXE, pp. 84 - 85

La questione del senso non nasce dal nulla, ma perché qualcosa accade e si realizza nonostante me.⁶⁴ L'*il y a* è anonimo, non si riferisce a un sostantivo, non genera la distinzione tra interno ed esterno. E' una presenza inestinguibile e inevitabile. Come nell'esperienza estetica, il sorgere dell'anonimato essenziale dell'essere dà luogo a un'estasi, per la quale noi ci sentiamo invasi e non riusciamo a raccoglierci in noi stessi. Nell'anonimato dell'essere noi siamo esposti.⁶⁵

In questa esperienza dell'esposizione nasce l'orrore. Esso è il movimento che spoglia la coscienza della sua stessa soggettività. Potrebbe essere descritto come una partecipazione mistica, dove l'identità dei termini viene meno. Il soggetto non trova via d'uscita da questo rapporto, perché l'*il y a* annuncia l'impossibilità della morte e l'universalità dell'esistenza, anche nel suo annientamento.⁶⁶

Dopo aver descritto l'esperienza dell'*il y a*, Lévinas conclude riconoscendo in questa inevitabilità dell'esistenza, che sorge anonimamente al di là di ogni negazione, il tragico della vita: la fatalità dell'essere irremissibile. Il problema non è quindi, come pensa Heidegger, di introdurre l'angoscia per giustificare la domanda sull'essere e la singolarità del Dasein, ma di fare i conti con l'espropriazione che il soggetto sperimenta riconoscendo che l'esistenza è anonima e irremissibile.⁶⁷ Partendo da questa esperienza tragica occorre domandarsi in che cosa consiste l'avvento del soggetto.

L'anonimo brusio dell'esistenza, il fatto che accade qualcosa nonostante me, è una sorta di presenza opprimente: si è tenuti a essere. Non si deve rintracciare qui la nascita del soggetto. Questo essere tenuti a essere è come l'insonnia, l'impossibilità di addormentarsi di fronte alla presenza della notte: la vigilanza dell'insonnia non ha soggetto. La coscienza del soggetto pensante è

⁶⁴ Si veda J. HANSEL, "*L'Être est*": *autarcie et anonymat de l'Être dans les premiers écrits d'Emmanuel Levinas*, in *Études Phénoménologiques* 43-44, 2006, pp. 59 - 74

⁶⁵ EXE, pp. 93 - 98

⁶⁶ EXE, pp. 99 - 100

⁶⁷ EXE, pp. 101 - 105

proprio la rottura dell'insonnia, dell'essere anonimo, la possibilità di sospendere questo dovere.⁶⁸

Il primo movimento della coscienza è quello del ripiegamento, una sorta di fuga dall'interno in cui elabora il proprio pensiero segreto: l'inconscio. L'altra dimensione in cui il soggetto si mostra è la posizione: il pensiero è essenzialmente un *qui*. Si tratta della localizzazione della coscienza, che non è disponibile al sapere, ma ne è la condizione. E la localizzazione della coscienza è la soggettivizzazione del soggetto. Questo raccoglimento nel *qui* si realizza come riposo, nel sonno. Dalla veglia anonima dell'insonnia si esce localizzandosi nel riposo. In questo senso il corpo non è uno strumento della coscienza, ma l'avvento stesso della coscienza.⁶⁹ D'altra parte, la genesi della soggettività avviene nel tempo inteso come istante presente, che interrompe l'anonimato dell'essere. L'istante è infatti un essere a partire da se stessi, ed è in questo che si costituisce la condizione per l'apparizione dell'ipostasi. L'istante passa, non ha storia né futuro, ma è la possibilità della trasmutazione ontologica dell'esistenza in sostantivo. Il "partire da sé" è il compiersi del soggetto. Precisamente qui risiede il tragico dell'esistenza: essa si trasmuta in soggetto nell'istante, ma nel dileguarsi dell'istante si apre il compito, l'impegno nel presente: l'essere assunto è un peso.

Tale condizione introduce certo il tema della libertà. Quest'ultima, tuttavia, non va interpretata come un atto di trascendenza nullificatrice. La coscienza si trascende, ma il suo trascendersi verso il mondo è fondato su un atto di non trascendenza, un rimanere nella propria posizione e un doversi assumere come peso. Questo carattere definitivo dell'io, di ciò che una volta realizzato rimane se stesso, è la sua solitudine, la sua impossibilità, a partire da sé, di riferirsi ad altri. In questo senso la trascendenza dell'intenzionalità non sembra sufficiente per giustificare un'apertura trascendente della coscienza. Occorre un evento che spezzi la definitività dell'io perché questo possa realmente accadere.⁷⁰ Forse l'aspetto tragico dell'esistenza consiste proprio in questo incatenamento a se stessi che non è voluto. E' l'altro aspetto del tragico. Da una parte si scopre che

⁶⁸ EXE, pp. 109 - 113

⁶⁹ EXE, pp. 117 - 124

⁷⁰ EXE, pp. 124 - 144

qualcosa accade nonostante me; dall'altra, nell'istante in cui si pone la condizione che consente di partire da sé, il sé da cui si parte diviene un compito che ci lascia nella solitudine. L'esistenza anonima diviene sostantivo, libertà, ma il dover essere se stessi nasconde in sé qualcosa di fatale che ci lascia nella solitudine di questo compito. Certamente, a questo livello di riflessione, nemmeno l'intenzionalità o l'intenzione pratica possono aiutarci a chiarire l'enigma, perché sono già parte di un compito accaduto senza noi e, paradossalmente, richiesto a ciascuno.

La tradizione occidentale ha sempre pensato che, per uscire dalla situazione tragica, occorresse concepire il soggetto come una sostanza che conserva la propria identità di fronte alla molteplicità degli eventi, attraverso lo strumento del sapere. In realtà, secondo Lévinas, questo tentativo non tiene conto dell'evento della soggettivazione; quest'ultimo, come sopra descritto, è l'istante della posizione, che diviene subito impegno nell'essere e incatenamento a sé. Questa situazione del soggetto necessita di un ripensamento della sua costitutiva temporalità. Il tempo del soggetto è quello dell'impegno presente, nel quale si può giungere a costituire il tempo economico, vale a dire il tempo che accompagna l'impegno della soggettività e, come evasione dall'impegno del presente sembra possibile pensare un tempo della compensazione, quello della festa, in cui per un attimo si evade dall'impegno e si cerca il godimento.

Tale soggetto non è capace di concepire la libertà come leggerezza o nullificazione, come pretende Heidegger. Può solo produrre un'idea di libertà, una speranza. Ma da questa speranza non è possibile dedurre l'esperienza della libertà. Solo il tempo della redenzione introduce l'idea dell'alterità che salva il soggetto dal se stesso a cui è destinato. Il tempo come manifestazione dell'altro introduce l'aria fresca, la libertà che il soggetto può solo sperare, ma non produrre a partire da sé.⁷¹

Il tragico dell'esistenza conduce, quindi, a scoprire il soggetto come destinato al tempo economico, di cui il sapere è parte costitutiva. Prendere sul serio la situazione del soggetto significa considerare l'impegno irremissibile del

⁷¹ EXE, pp. 147 - 165

soggetto come l'unica dimensione pratica da cui sorge l'idea di libertà e di speranza, intese come liberazione dell'istante in cui si è dato l'evento della soggettivizzazione del soggetto. Ma questo momento pratico e indeducibile è il tempo della giustizia, in cui l'altro manifesta il significato della situazione tragica in cui il soggetto vive.

Precisamente queste idee di soggetto e di speranza sono l'orizzonte del ripensamento della soggettività stessa e dell'implicito ruolo dell'intenzionalità.

3. La passività

Le Temps et l'Autre è un testo che raccoglie alcune conferenze tenute da Lévinas tra il 1946 e il 1947⁷² al Collège Philosophique fondato da Jean Wahl.

In queste pagine vengono riprese tematiche che abbiamo analizzato nel paragrafo precedente. Ciò che intendiamo sottolineare per approfondire la nostra ricerca, è l'interpretazione della soggettività esposta da Lévinas, e il nesso di questa concezione con il progressivo mutamento nel modo di interpretare il ruolo dell'intenzionalità.

L'oggetto delle conferenze raccolte in questo libro viene messo a tema sin dall'inizio: "...Mostrare che il tempo non fa parte del modo d'essere di un soggetto isolato e solo, ma è la relazione stessa del soggetto con altri".⁷³ Tale convinzione di Lévinas era riconoscibile nelle pagine che abbiamo esaminato sopra. Tuttavia, in questo scritto emerge con più chiarezza la questione della soggettività: essa si dà immediatamente come solitudine, ed è precisamente a questa condizione che il tempo apre una possibilità.

Innanzitutto si precisa che la solitudine di cui si tratta non è da confondere con il significato antropologico o psicologico che tale parola potrebbe evocare. Si tratta di descrivere la solitudine come dimensione ontologica, vale a dire come costitutiva dell'essere umano. In secondo luogo Lévinas prende le distanze

⁷² E. LEVINAS, *Le Temps et l'Autre*, in AA. VV., *Le Choix, Le Monde, L'Existence* (Cahiers du Collège Philosophique), B. Artaud, Paris – Grenoble 1947, pp. 125 – 196; 2° ed. con nuova *Préface*, Fata Morgana, Montpellier 1979; 3a ed., PUF, Paris 1967, 1994, tr. it. della 2a edizione di F. P. Ciglia, il melangolo, Genova 1993 (di seguito citeremo l'opera tramite l'abbreviazione TA).

⁷³ TA, p. 17

dall'impostazione heideggeriana, per la quale la solitudine si ricaverebbe come idea dalla preliminare apertura del soggetto alla relazione interpersonale.⁷⁴

La solitudine appartiene all'essere del soggetto in quanto esso è caratterizzato dall'impossibilità di comunicarsi all'altro: "E' dunque l'essere in me, il fatto che esisto, il mio esistere che costituisce l'elemento assolutamente intransitivo, qualcosa che è senza intenzionalità, senza rapporto".⁷⁵ La solitudine appare come l'unità indissolubile tra l'esistente e l'atto del suo esistere. Superare la solitudine, quindi, vorrebbe dire arrivare a decifrare l'evento ontologico per il quale l'esistente acquisisce l'esistenza, vale a dire arrivare all'ipostasi. L'abbiamo visto, l'esistenza per Lévinas si mostra come *il y a*, l'essere anonimo che il soggetto scopre come senza riferimento al soggetto. Il sorgere dell'ipostasi è l'interruzione dell'essere anonimo. Essa è l'apparire di un esistente che è in rapporto con il proprio esistere, e questa è ciò che noi chiamiamo coscienza. Questa si caratterizza come dominio sull'esistere, come identità libera che si manifesta nella capacità di partire da sé e di ritornare a sé.⁷⁶ L'evento dell'ipostasi introduce il tempo, il presente, perché nell'istante in cui sorge l'ipostasi c'è la possibilità di partire da sé e questo istante è il presente. La solitudine dell'ipostasi è questo cominciamento, questo "a partire da sé" che fonda la libertà. In questo senso la solitudine non deve essere interpretata come disperazione e abbandono, ma come fierezza e sovranità.⁷⁷ Si diceva sopra che l'ipostasi non è soltanto la capacità di partire da sé, ma anche di ritornare a sé. L'esistente ritorna a sé nel senso che immediatamente si occupa di sé. In questo senso l'io è asservito a sé e questo asservimento è il prezzo che paga all'esistenza: la libertà è subito responsabilità. Questa occupazione di sé è la materialità del soggetto, vale a dire il fatto che l'io è irrevocabilmente se stesso. Tale irrevocabilità è il tragico della vita e l'origine della solitudine.⁷⁸

Possono darsi vie d'uscita da questo legame tra l'io e il sé? La prima via è quella degli alimenti. Mentre nell'ipostasi si ha un ritorno a sé che ci invischia in

⁷⁴ TA, pp. 17 - 20

⁷⁵ TA, p. 21

⁷⁶ TA, pp. 24 - 31

⁷⁷ TA, pp. 31 - 35

⁷⁸ TA, pp. 36 - 39

noi stessi, nel godere degli alimenti appare una luminosità che consente al soggetto di interrompere il ritorno a sé, per avere un rapporto con tutto ciò che serve per esistere. Il soggetto si separa da se stesso e questa è una prima forma di abnegazione. Secondo Lévinas, l'oblio di sé che accade nel godimento perde significato se viene separato dalla materialità del soggetto, vale a dire dall'occupazione del soggetto per se stesso. E' ciò che accade quando si pretende di ridurre la luminosità del godimento alla luce assoluta della ragione. In questo caso, infatti, l'oggetto si incontra come se uscisse da noi. Esso perde quindi la propria estraneità, perché viene avvolto nell'immanenza della coscienza. La trascendenza consentita dalla luce della ragione è soltanto illusoria, in quanto essa è caratterizzata dal ritorno a sé.⁷⁹

Occorre soffermarsi sulle analisi sopra esposte al fine di comprenderne l'interesse. Si deve partire dalla concezione della soggettività che emerge da queste pagine.

Il soggetto è l'evento che interrompe l'esistenza anonima e si pone come non determinato da altro, anche se tale posizione è fondata su ciò che il soggetto non produce. La solitudine è chiaramente l'impossibilità di comunicare se stessi, perché l'essere se stessi è intransitivo. Tale soggetto, poi, è un evento pratico, vale a dire immediatamente occupato della propria persistenza nell'essere, inchiodato a se stesso in modo irrevocabile. Nel lavoro per la propria sopravvivenza non supera la propria solitudine, ma la realizza pienamente. Infatti, il movimento proprio del soggetto è l'affermazione della propria identità che si esplica come un "partire da sé" e un "ritorno" a se stesso. La ragione introduce una luce, in quanto consente al soggetto di entrare in relazione con gli oggetti. Essa tuttavia, in quanto affermazione del soggetto, incontra gli oggetti pensandoli come provenienti da sé. La costituzione husserliana appartiene, quindi, alla vita soggettiva, essa è il tentativo di affermare che non c'è oggetto che non riceva il suo senso dalla soggettività.⁸⁰ In questo senso nell'intenzionalità non si riconosce una trascendenza autentica, perché essa implica un ritorno a sé che riduce all'identità soggettiva l'alterità degli oggetti e non consente di accedere all'altro. Si tratta,

⁷⁹ TA, pp. 40 - 49

⁸⁰ Si veda in particolare TA, p. 92 nota 4

quindi, di un movimento immanente, di cui la solitudine, vale a dire l'intransitività dell'essere se stessi, è l'origine.

L'esperienza che consente di intuire una via alternativa a quella dell'immanenza è la materialità del soggetto. Nel godimento, infatti, non c'è ritorno a sé, ma oblio di sé, in quanto si è presi dall'oggetto del godimento. Tuttavia, anche nel godimento l'esistere a distanza da sé non viene realizzato pienamente.

L'uscita da sé senza ritorno si può riconoscere nell'esperienza del dolore come manifestazione della morte. Quest'ultima si annuncia come mistero, e apre la possibilità di un'esperienza di passività nella quale il soggetto non è più soggetto. La salvezza dal tragico dell'essere inchiodati a se stessi e all'esistenza, si deve cercare nella situazione in cui qualcosa di inconoscibile appare, qualcosa che rende impossibile qualsiasi possibilità di assunzione, perché ne veniamo afferrati.⁸¹

Il tragico della vita soggettiva non trova risposta nel sapere fondato sull'identità. La liberazione inizia da un'esperienza di passività, di estraneità, nella quale veniamo afferrati senza ritorno. Sembrerebbe quindi che la liberazione dal tragico debba avvenire nell'istante in cui il soggetto non è più tale, perché rinuncia al riferimento a sé, in quanto lo sperimenta come impossibile: l'alterità appare come alternativa all'identità e come estranea al soggetto e l'Altro, di cui la morte è la cifra, viene indicato come la via per una risposta al tragico dell'esistenza, in quanto spezza la solitudine caratteristica del soggetto. Il venire dell'alterità che spezza la solitudine del presente è l'avvenire.

Nell'esistenza umana è possibile descrivere una relazione in cui l'alterità viene conservata come tale? Lévinas indica nell'esperienza erotica la possibilità di questa relazione. L'amore è una relazione che non neutralizza l'alterità, ma la conserva, perché in esso sussiste un carattere patetico che consiste nella dualità insuperabile degli esseri.⁸²

⁸¹ TA, pp. 51 - 58

⁸² TA, pp. 59 - 89

4. Intenzionalità senza rappresentazione

Negli anni immediatamente successivi alla pubblicazione dei saggi sopra analizzati, Lévinas pubblica una raccolta di scritti che pongono nuovamente l'attenzione sull'opera di Husserl e di Heidegger.⁸³

In particolare, sembra rilevante notare come in questi testi ritorni costantemente nella riflessione di Lévinas la questione dell'intenzionalità. Vorremmo seguire con attenzione gli sviluppi di questa riflessione.

Prima di addentrarci nell'analisi degli scritti che hanno come tema esplicito l'intenzionalità, ci occupiamo di un articolo confluito in quest'opera, intitolato *L'oeuvre d'Edmond Husserl*, pubblicato in origine sulla *Revue Philosophique* nel 1940.⁸⁴ Queste pagine sono interessanti perché mostrano il progressivo cambiamento dell'interpretazione levinassiana dell'opera di Husserl, a partire dalla tematizzazione dell'esistenza, esposta negli scritti che abbiamo analizzato nei paragrafi precedenti.

Innanzitutto si rileva che l'opera di Husserl ha come fine la fondazione rigorosa del sapere, vale a dire la determinazione delle condizioni grazie alle quali si giunge ad un sapere certo. Tuttavia, proprio nell'affrontare il problema della certezza, Husserl introduce una nuova questione, quella del senso, e la ritiene decisiva per arrivare a fondare la verità delle proposizioni.⁸⁵

La nuova prospettiva aperta dall'analisi fenomenologica con l'introduzione della questione del senso, consente di interpretare la fenomenologia stessa, non solo come un metodo, ma come un modo di esistere nel quale l'uomo compie il suo destino spirituale. Grazie alla fenomenologia, infatti, lo spirito prende coscienza di sé, assume la responsabilità di se stesso e scopre di essere libero.⁸⁶ Vediamo di capire quali sono i passaggi di questa nuova consapevolezza che Lévinas riconosce nella riflessione husserliana.

⁸³ E. LEVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1949, 2a edizione aumentata 1967, 2006, tr. it. di F. Sossi, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Raffaello Cortina, Milano 1998. (di seguito citeremo l'opera tramite l'abbreviazione EHH).

⁸⁴ EHH, pp. 11 - 75

⁸⁵ EHH, pp. 12 - 13

⁸⁶ EHH, pp. 13 - 14

Innanzitutto occorre precisare che la questione del senso viene introdotta da Husserl contemporaneamente alla posizione della soggettività: il mondo ha un senso in quanto l'oggetto rinvia al soggetto. L'intenzionalità deve essere compresa in questa prospettiva: la coscienza è pensare qualcosa, la sua spiritualità consiste nel fatto che essa pensa un senso: essa tende a qualcosa. Il senso è il tendere della coscienza a qualcosa e l'esteriorità stessa del qualcosa è costituita dall'interiorità del senso. Precisamente nella tematizzazione di questa dimensione della vita della coscienza risiede l'originalità del metodo fenomenologico e il fondamento della distinzione tra ciò che è semplicemente vissuto e ciò che viene pensato.⁸⁷ La logica stessa deve essere fondata su una fenomenologia della logica, in modo che il significato dei principi essenziali derivi da un'analisi del senso dell'attività per la quale essi sono pensati.⁸⁸

Tralasciamo qui la parte dell'analisi dell'opera di Husserl che riprende sostanzialmente ciò che abbiamo esposto commentando il saggio del 1930, dedicato alla teoria dell'intuizione husserliana. Riprendiamo invece l'analisi dell'intenzionalità proposta in questo scritto. Lévinas insiste sul fatto che l'intenzionalità riassume l'idea husserliana della vita spirituale: a tutti i livelli della vita della coscienza il pensiero si mostra come un tendere a qualcosa e come intenzione. Lo stesso linguaggio deve essere interpretato in questa luce: si può riconoscere il movimento dell'intenzionalità proprio nella struttura del significato linguistico, vale a dire nel fatto che la parola significa qualcosa. La parola, in quanto espressione, è come una finestra attraverso la quale noi riconosciamo ciò che essa significa. In questo senso la significazione è il rapporto tra il pensiero e ciò che esso pensa. Il pensato è idealmente presente nel pensiero e questo modo del pensiero di contenere altra cosa da sé costituisce l'intenzionalità. Il rapporto che quest'ultima costituisce, quindi, potrebbe essere descritto come un attribuire un senso a qualcosa.⁸⁹

Il senso, quindi, è l'attività propria del pensiero compreso come intenzionalità e tale attività ha come risultato l'identificazione: per Husserl

⁸⁷ EHH, pp. 15 - 21

⁸⁸ EHH, p. 23

⁸⁹ EHH, pp. 31 - 32

pensare significa identificare. Tale identificazione si realizza prevalentemente nella rappresentazione, anche nel caso in cui ciò che viene intenzionato non è un oggetto, ma desiderio e volontà.⁹⁰ La preminenza della rappresentazione nell'atto dell'attribuire senso a qualcosa dipende dal primato accordato da Husserl alla coscienza teorica e contemplativa. Tuttavia, a partire da ciò, non è possibile accusarlo di intellettualismo, perché il pensiero nella sua riflessione viene fondato sulla nozione di senso. Occorre invece comprendere la stretta connessione tra intenzione ed evidenza: prestare senso significa conoscere in modo adeguato. La vita dello spirito si realizza così come intellesione e luce.

L'interpretazione di questa coappartenenza tra intenzionalità, intellesione ed evidenza che Lévinas suggerisce, consente di mettere a tema il rapporto tra sapere e libertà. L'evidenza è la situazione per la quale lo spirito, ricevendo ciò che gli è estraneo, è, nello stesso tempo, l'origine di ciò che riceve. Per questo si deve dire che esso è sempre attivo. Il fatto che il mondo sia dato e debba essere presupposto dall'attività della coscienza, non introduce la questione del tragico nell'esistenza della coscienza; accedere all'evidenza del mondo dato è, infatti, il compimento positivo della libertà.⁹¹

Dopo aver ripreso la teoria dell'intuizione che aveva già affrontato nel suo primo scritto sull'opera di Husserl, il nostro autore insiste sull'idea che il proprio della fenomenologia, avendo introdotto la nozione di senso, è di aver trovato nella significazione l'attività propria della coscienza, ed è precisamente in questa prospettiva che deve essere compresa la teoria dell'intenzionalità: la coscienza per Husserl è il fenomeno stesso del senso, essa significa attraverso l'intenzione che contiene.⁹² A partire da tali considerazioni si può chiarire perché Husserl ritiene che nulla può essere incontrato dallo spirito senza che esso lo comprenda, e si comprende pure il nuovo modo di concepire la centralità del soggetto messo a tema dalla fenomenologia: il fatto che tutto si riconduca al soggetto significa che non c'è situazione nella quale la vita cosciente possa essere attraversata o arrivare

⁹⁰ EHH, pp. 32 - 33

⁹¹ EHH, pp. 34 - 37

⁹² EHH, p. 45

a una trascendenza che non abbia il senso di una unità intenzionale che appare alla soggettività.⁹³

Dopo queste considerazioni Lévinas introduce l'altro aspetto della concezione husserliana della coscienza: la non storicità. Husserl, infatti, pensa l'originario dello spirito come estraneo alla storia; esso è l'intimità di un senso al pensiero e non un evento che supera il pensiero o che da questo deve essere presupposto. La stessa riduzione fenomenologica è il tentativo di riportare all'attribuzione di senso e all'evidenza la vita ingenua della coscienza, impegnata nel rapporto con le cose, ma incapace di rendersi conto del senso per cui il mondo si costituisce come tale. Lévinas interpreta la riduzione fenomenologica come una rivoluzione interiore, un modo di esistere che consente allo spirito di realizzare la sua vocazione, quella di essere libero rispetto al mondo, ed essere libero qui significa, non tanto essere impegnato nel mondo, ma averne coscienza nell'evidenza. In altri termini, per Husserl essere liberi significa giungere all'evidenza della realtà.⁹⁴ La condizione ultima della libertà risiede nella adeguazione della percezione interna, fonte della certezza assoluta della coscienza.

Dati questi presupposti, occorre ricomprendere l'idea di intenzionalità. Quest'ultima, unitamente all'idea di evidenza, non è da considerare semplicemente come la presenza dell'uomo al mondo, ma come la liberazione dell'uomo dal mondo. La donazione di senso non è un impegno tra gli altri di cui la coscienza si occupa, ma è libertà.⁹⁵

L'io stesso in Husserl è l'origine di tutti gli atti, il centro delle intenzioni e, in questo senso è la realizzazione della libertà, perché l'intenzionalità, l'attribuzione di senso, è il superamento della dicotomia tra attività e teoria.

Anche nell'analisi husserliana del tempo è possibile riconoscere l'originaria libertà della coscienza. La *Urimpression*, infatti, è all'origine della coscienza; essa appare come una passività originaria, ma è nello stesso tempo la spontaneità iniziale. Le analisi di Husserl mostrano come il tempo viene generato

⁹³ EHH, p. 47

⁹⁴ EHH, pp. 54 - 55

⁹⁵ EHH, p. 56

dalla libertà stessa del soggetto, in quanto esso si costituisce come intenzionalità.⁹⁶

Abbiamo detto sopra che il saggio analizzato è stato scritto negli anni quaranta, tra la pubblicazione di *De l'évasion* e quella di *De l'existence à l'existant*.

Sembra interessante sottolineare come in questo articolo l'intenzionalità venga interpretata innanzitutto come il momento del senso, vale a dire come la capacità della coscienza di realizzare la propria libertà. Certamente l'analisi dell'opera husserliana è influenzata dal pensiero di Heidegger. Ma ciò che vogliamo far notare è che Lévinas intuisce la stretta connessione che esiste tra sapere e libertà. La coscienza è libera perché è capace di conferire un senso alle cose e all'esistenza. Si deve riconoscere quindi una dimensione etica al sapere: non c'è evidenza che non sia allo stesso tempo compimento della liberazione della coscienza.

Certo, come aveva sottolineato nel suo primo scritto su Husserl, occorre riconoscere il primato che quest'ultimo accorda alla dimensione teorica e rappresentativa del sapere, così come si riconosce una certa difficoltà nella riflessione husserliana a integrare la storia nella originaria struttura della coscienza. Tuttavia, a noi sembra che in questo scritto Lévinas colga il tentativo della fenomenologia, intesa come modo di esistenza, di rispondere alla situazione in cui l'uomo si trova. L'uomo, infatti, si trova presso le cose, è impegnato con esse, ma nell'atto in cui pone la questione sul senso, ritrova la propria libertà. La fenomenologia, quindi, è un tentativo di risposta al tragico della vita, questione che, come abbiamo visto, viene presa seriamente in considerazione dal nostro autore in quegli anni.

L'intenzionalità, in questa prospettiva, assume una sfumatura di significato diversa rispetto a quella precedentemente tematizzata da Lévinas. Infatti, se all'inizio della sua produzione egli vede nell'intenzionalità la capacità propria della coscienza di trascendersi, qui viene messo in evidenza che tale trascendenza è fondata sull'attribuzione di senso, che è nello stesso tempo evidenza e libertà.

⁹⁶ EHH, pp. 57 – 61

Il problema della teoria husserliana è di considerare l'originario dello spirito come estraneo alla storia e fondato sull'intimità del senso al pensiero, e non invece come un evento che supera il pensiero e deve da questo essere presupposto.⁹⁷ Il problema del senso viene posto proprio in relazione al fatto dell'esistenza: essa viene riconosciuta dal nostro autore nel suo aspetto tragico, in quanto non prodotta dalla libertà dell'uomo e, tuttavia, costitutiva della coscienza. L'uomo si trova a vivere e, in questa situazione, la proposta della fenomenologia arriva a descrivere la capacità della coscienza di comprendere come non necessario il passaggio dalla datità dell'esistenza alla libertà. Questo cammino di liberazione assicurato dal pensiero del senso non riesce d'altra parte a giustificare l'istante che precede la posizione della questione del senso, vale a dire l'atto per il quale l'esistenza diviene esistente, del quale Lévinas si è occupato nei testi che sopra abbiamo analizzato.

La proposta di Heidegger risulta decisamente più interessante per l'integrazione della storicità nell'originario della coscienza e per la capacità di porre la questione del senso a partire dall'esistenza e dalla gettatezza che la caratterizza. E' precisamente in questa prospettiva che Lévinas interpreta il passaggio dalla fenomenologia husserliana a quella heideggeriana. Tuttavia, anche la proposta dell'autore di *Essere e tempo* non convince pienamente il nostro autore, in quanto fonda la genesi della domanda di senso sulla struttura statica della coscienza, che ha come capacità distintiva l'anticipazione. Per il nostro autore, invece, è precisamente dalla situazione di pienezza d'essere e dalla sua irrimediabilità che nasce l'esperienza tragica e la domanda sul significato.⁹⁸ Si deve quindi porre l'attenzione sull'evento che precede e supera il pensiero: solo ciò che riesce a giustificare l'istante nel quale l'esistenza diviene esistente riesce a rispondere alla domanda di senso che si genera nell'esperienza tragica.

In questo orizzonte, secondo noi, possiamo comprendere il confronto continuo con la tradizione fenomenologica, che occupa la ricerca di Lévinas in questi anni, e il costante ripensamento dell'idea di intenzionalità.

⁹⁷ EHH, p. 49

⁹⁸ EHH, pp. 77 - 151

In uno scritto del 1959, intitolato *Réflexions sur la "technique" phénoménologique*,⁹⁹ l'autore ritorna infatti alla ripresa critica del metodo fenomenologico.

Si tratta di riconoscere le nozioni fondamentali che esprimono lo spirito del sistema fenomenologico: la descrizione, l'intenzionalità, la sensibilità e la soggettività.¹⁰⁰

Innanzitutto si deve dire che in fenomenologia si realizza il superamento della deduzione e dell'induzione. Si tratta invece di descrivere i fatti di coscienza e il mondo come correlativo della coscienza. La descrizione non è una sorta di ricerca empirica per trovare le condizioni che realizzano un'ipotesi. Essa è il tentativo di far emergere i significati a partire dal modo in cui l'esperienza si sviluppa. Per questo la descrizione cerca il significato del finito a partire dal finito: il contingente non è ciò che tradisce l'ideale, ma la manifestazione dell'essenza.¹⁰¹

La fenomenologia, inoltre, è la distruzione della rappresentazione e dell'oggetto teorico: rappresentarsi l'oggetto è già dimenticare l'essere della sua verità. Certo, il metodo fenomenologico parte dall'oggetto, ma considera ingenua la visione diretta dell'oggetto. Il filo conduttore dell'analisi intenzionale ha come punto di partenza l'oggetto, ma visto a partire dalla corrente di coscienza che lo costituisce. Quindi il ritorno agli atti in cui si svela la presenza intuitiva delle cose è l'autentico ritorno alle cose stesse. In questa prospettiva si deve dire che l'accesso all'oggetto entra a costituire l'essere stesso dell'oggetto. Questo significa che la verità dell'oggetto teorico deve essere ritrovata nel dramma che l'ha generato.¹⁰²

Tale dramma ha la struttura della rivelazione: l'essenza degli esseri è nella verità, vale a dire è la rivelazione della propria essenza. Così la fenomenologia, in quanto rivelazione degli esseri, è un metodo di rivelazione della loro rivelazione: l'apparizione è quindi l'evento essenziale dell'essere. Per questo nella tradizione

⁹⁹ EHH, pp. 155 - 172

¹⁰⁰ EHH, p. 157

¹⁰¹ EHH, pp. 158 - 160

¹⁰² EHH, pp. 160 - 163

di pensiero fenomenologica non si prende più in considerazione la questione delle prove d'esistenza: noi, infatti, siamo già nell'essere, facciamo già parte del suo gioco e siamo i destinatari della sua rivelazione. Riferendosi all'ontologia heideggeriana, Lévinas rileva che in questa prospettiva l'ontologia si sostituisce alla metafisica, in quanto la rivelazione è l'evento principale dell'essere. Non rimane quindi che descrivere i modi di rivelazione dell'essere, che sono modi di esistenza.

L'intenzionalità viene qui fondata sulla rivelazione dell'essere. Non si tratta di affermare astrattamente la correlazione tra soggetto e oggetto, ma di mostrare come l'intenzionalità si costituisce a partire dalla rivelazione dell'essere. Sembrerebbe che in questo saggio il nostro autore metta a tema il fatto che si intenziona ciò che si rivela, vale a dire che l'attribuzione di senso deve essere correlativa a un processo per il quale l'essere mostra se stesso e, quindi, in certo senso, fonda l'intenzionalità stessa. Si può notare come l'interpretazione dell'intenzionalità subisca una trasformazione. Infatti non si parla più soltanto di capacità della coscienza di trascendersi o di capacità costituente, ma di disposizione originaria della coscienza ad essere presa nel gioco dell'essere che si rivela.¹⁰³

Nello scritto che stiamo analizzando si insiste poi sul ruolo centrale della sensibilità nel sistema fenomenologico. Essa viene interpretata in modo nuovo, in quanto le vengono riconosciute un significato e una saggezza propri, un'intenzionalità: i sensi hanno un senso. La sensibilità tesse un mondo di rapporti nei quali si realizzano le opere dello spirito e in essa si può riconoscere il movimento soggettivo di ritorno verso il punto di partenza in cui inizia l'accoglienza, verso il qui e ora a partire dal quale tutto si produce per la prima volta. Si tratta della *Urimpression*, che è l'individuazione del soggetto e l'inizio assoluto. Da qui tutto si genera, essa tuttavia non è generata: si tratta di genesi spontanea, di prima creazione.

Husserl riconosce in questa dimensione originaria della soggettività una sorta di passività. Tuttavia, dato che la sensibilità da subito assume la forma della

¹⁰³ EHH, p. 164

soggettività, si deve riconoscere in questa passività l'attività del soggetto. Si tratta di una trascendenza nell'immanenza che fonda la temporalità e l'esperienza della corporeità. Per questo la fenomenologia sfugge alla tentazione di riassorbire il soggetto in una totalità teoricamente precostituita.¹⁰⁴

In fenomenologia, quindi, a partire da quello che sopra è stato affermato, l'essere si deve pensare come sensato, vale a dire come significativo in quanto ha una relazione con la coscienza. E questo vale anche per l'essere assoluto. Ciò non significa che tale relazione si riduca al sapere. Il metodo fenomenologico, infatti, prevede la possibilità che si diano relazioni intenzionali senza che contemporaneamente queste si riducano a sapere e a rappresentazione.¹⁰⁵

L'interesse del saggio che abbiamo analizzato, lo abbiamo in parte anticipato nel corso dell'esposizione. Vorremmo metterne a tema il guadagno teorico per la nostra ricerca.

Certamente dobbiamo dire che il metodo fenomenologico a cui Lévinas si riferisce non è quello di stretta osservanza husserliana, anche se Husserl rimane il riferimento principale.¹⁰⁶ Per quanto riguarda la nozione d'intenzionalità, abbiamo già segnalato come essa ponga in evidenza il problema del rapporto nell'originario della coscienza tra attività e passività. Husserl ritiene, infatti, che persino nell'analisi della *Urimpression* sia da rilevare una coappartenenza tra i due momenti della coscienza, sottolineando il primato dell'attività in relazione alla questione del senso: l'intenzionalità è descrivibile anche nello spessore della sensibilità.

Inoltre, l'attività intenzionale della coscienza si realizza sempre nella forma della soggettività, perché il significato di ciò che la coscienza vive è sempre correlativo all'orientamento del soggetto e il modo di accesso di quest'ultimo alla manifestazione dell'essere entra a costituire la verità stessa dell'essere.

Tuttavia, sembra interessante che Lévinas riconosca come l'intenzionalità si costituisca sulla rivelazione dell'essere. Vale a dire che c'è un movimento che,

¹⁰⁴ EHH, pp. 164 - 169

¹⁰⁵ EHH, pp. 169 - 171

¹⁰⁶ S. BUSTAN, *Levinas et Husserl: dépasser l'intellectualisme philosophique*, Revue internationale de Philosophie 1, 2006, pp. 35 - 59

pur riferendosi alla coscienza, non parte da essa. E questo movimento viene compreso dalla coscienza come tale. Inoltre, l'intenzionalità, grazie all'analisi della sensibilità, mostra la possibilità che si dia una correlazione senza che questa venga ricondotta alla rappresentazione e al sapere. Rilievi che sembrano interessanti per comprendere gli sviluppi della comprensione levinassiana dell'intenzionalità e della soggettività. Nella vita della coscienza possono essere riconosciute correlazioni non rappresentative, che tuttavia hanno un significato per la coscienza, proprio in quanto non vengono ricondotte alla rappresentazione.

A questo proposito risultano interessanti le riflessioni esposte in *La ruine de la représentation*, pubblicato nel 1959.¹⁰⁷ In esso si afferma che la fenomenologia è l'intenzionalità.¹⁰⁸ Ma quest'ultima non deve essere pensata semplicemente come un' "esplosione" della coscienza verso l'oggetto.¹⁰⁹ L'enigma dell'intenzionalità non consiste tanto nella presenza presso le cose, quanto nel senso nuovo che essa consente di donare a questa presenza.¹¹⁰ Infatti l'analisi fenomenologica mette in rilievo come l'intenzione che si dirige sull'oggetto ignora nello stesso tempo il senso dell'oggetto, perché dimentica tutto ciò che l'intenzione contiene implicitamente e che la coscienza vuole senza vedere.¹¹¹

Infatti Husserl nelle *Meditazioni cartesiane* afferma che il proprio dell'analisi intenzionale è la capacità di svelare le potenzialità implicate negli stati attuali della coscienza. L'intenzionalità, quindi, designa una relazione con l'oggetto, ma si tratta di una relazione che porta in sé stessa un senso implicito: la presenza presso le cose implica un'altra presenza presso di essa, che in realtà si ignora.¹¹²

¹⁰⁷ EHH, pp. 173 - 188

¹⁰⁸ EHH, p. 175

¹⁰⁹ Pensiamo che qui Lévinas si riferisca a un articolo scritto da Sartre, nel quale si afferma che l'intenzionalità è una sorta di esplosione della coscienza che la situa immediatamente presso le cose. Si veda J. P. SARTRE, *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*, in *Situations I*, Gallimard, Paris 1947, pp. 29 – 32.

¹¹⁰ EHH, p. 179

¹¹¹ EHH, p. 180. Segnaliamo che queste analisi di Lévinas nascono dal confronto con le *Meditazioni cartesiane* di Husserl e precisamente con il § 20 della Seconda meditazione.

¹¹² EHH, p. 180

Questo significa che, certo, la coscienza significa la cosa a cui tende, ma tale significazione supera ciò a cui si tende. Il superamento dell'intenzione nell'intenzione stessa è, quindi, strutturale alla coscienza. In questo modo il nostro autore interpreta quella che Husserl chiama la *Horizontstruktur* della coscienza.

Perché questa ripresa della teoria husserliana dell'intenzionalità risulta interessante per Lévinas?

Innanzitutto perché tale concezione dell'intenzionalità mette in rilievo il fatto che essa implica innumerevoli orizzonti e quindi pensa molto di più rispetto all'oggetto a cui essa tende. Ciò significa che il pensiero non può essere considerato come pura presenza e tantomeno come pura rappresentazione.

Inoltre il pensiero si trova tributario di una vita anonima e oscura. Da ciò risulta una nuova psicologia, che si ricongiunge con le teorie moderne dell'inconscio.

Infine egli sottolinea la possibilità della nascita di una nuova ontologia, per la quale l'essere non si pone come correlativo di un pensiero, ma come fondante il pensiero stesso che, d'altra parte, lo costituisce.

Precisamente la convinzione husserliana che gli orizzonti della coscienza giocano un ruolo trascendentale e, per questo, sono condizione del pensiero, è per Lévinas la radice da cui sono sorte le filosofie dell'esistenza. L'orizzonte implicato nell'intenzionalità non è semplicemente da interpretare come un insieme di oggetti non ancora messi a tema dalla coscienza, esso è la situazione del soggetto. Per Husserl l'essere non rivela la propria verità nella storia, ma alla coscienza. Tale coscienza, tuttavia, non è più la coscienza sovrana che era a fondamento dell'idea rappresentativa del sapere. Il soggetto, infatti, non è più inteso come soggettività pura, e così pure l'oggetto, ma il fenomeno è nello stesso tempo ciò che si rivela e ciò che rivela, essere e accesso all'essere e, in questo senso, assistiamo alla rovina della rappresentazione.

Queste considerazioni portano a concludere che l'intenzionalità significa certamente che la coscienza è sempre coscienza di qualcosa, ma soprattutto che

ogni oggetto chiama, suscita la coscienza per la quale il suo essere risplende e perciò appare.¹¹³

In sintesi, ci sembra di poter dire che, secondo Lévinas, il superamento dell'intenzionalità concepita come correlazione tra soggetto e oggetto attraverso la tematizzazione degli orizzonti impliciti, consenta di scoprire un pensiero capace di pensare più di ciò che esso riesce a mettere a tema. Non solo, ma anche che questa situazione del soggetto è strutturale ed è l'indice della trascendenza nell'immanenza della coscienza. In questa prospettiva però l'iniziativa che origina la questione del senso non è più della coscienza sovrana che, mettendolo a tema, rappresenta l'oggetto. Il movimento del senso parte dall'essere: è l'oggetto che suscita la coscienza e, tramite essa, appare.

Il nostro autore, infatti, conclude il saggio affermando che una fenomenologia in cui l'attività della rappresentazione totalizzante viene già superata nella propria intenzione, perché la rappresentazione si trova già posta negli orizzonti che essa non ha voluto, questa fenomenologia apre la possibilità di una donazione di senso etica,¹¹⁴ vale a dire rispettosa dell'Altro.¹¹⁵

L'interesse delle analisi sopra esposte per la nostra ricerca sembrano rilevanti. Nella continua ricerca intorno al tema dell'intenzionalità Lévinas si rende conto che sussiste una distinzione tra pensare e volere, in quanto l'intenzionalità ha come condizione ciò che non ha voluto e che tuttavia la costituisce. Tale condizione ha una duplice conseguenza. Innanzitutto consente di concepire una soggettività non più sovrana, vale a dire un momento costitutivo della coscienza in cui questa riesce a scoprire e a pensare ciò che la supera originariamente. In secondo luogo e in conseguenza di ciò è possibile intendere l'intenzionalità come non rappresentativa e non originariamente costituente, ma come la conseguenza di un appello dell'essere, di un gioco che la precede e che chiede di apparire precisamente in quanto la supera. E' una sorta di risvolto dialettico dell'intenzionalità, per il quale, nel mentre la coscienza mira a qualcosa,

¹¹³ EHH, pp. 182 - 186

¹¹⁴ D. PRADELLE, *Y – a – t – il une phénoménologie de la signifiance étique?*, in D. COHEN – LEVINAS – BRUNO CLÉMENT, *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, PUF, Paris 2007, pp. 73 - 98

¹¹⁵ EHH, p. 188

manifesta il superamento di sé in ciò che la costituisce in quanto implicito. Occorre arrivare ad una fenomenologia che sia capace di descrivere il significato di tale superamento, rintracciabile in quella *Sinngebung* etica, che lascia apparire l'altro, che già in questo saggio per il nostro autore ha la caratteristica del "non rappresentato". Dobbiamo tuttavia riconoscere che, in questo momento del suo cammino di ricerca, Lévinas conserva questa valenza dialettica dell'intenzionalità: essa ponendosi apre il mondo dell'implicito che la costituisce e che per questo può essere descritto nel suo significato. Nell'implicito dell'orizzonte non rappresentato, nel pensiero che pensa più di ciò che pensa, si apre lo spazio ontologico per il darsi dell'altro. Tale sarà precisamente la caratteristica che l'autore riconoscerà all'idea di infinito in *Totalità e infinito*.

La riflessione viene approfondita da Lévinas nell'articolo *Intentionnalité et métaphysique*, del 1959.¹¹⁶

La fenomenologia annuncia una metafisica trascendentale, alternativa alla metafisica del trascendente, precisamente perché mostra che l'intenzionalità oggettivante non è originaria, in quanto è preceduta da una vita concreta, anch'essa intenzionale.¹¹⁷ Tale vita manifesta l'idea di una exteriorità non oggettiva: le operazioni trascendentali costituiscono un fuori ma, nello stesso tempo, esse non costituiscono un fuori attraverso un movimento simile a quello dell'occhio che percepisce il proprio oggetto. In questo caso accade che l'Altro guida il movimento trascendentale senza offrirsi alla visione, e questa viene superata dal movimento trascendentale che essa dovrebbe definire. In questa nuova comprensione del movimento trascendentale l'autore riconosce l'apporto più significativo della fenomenologia husserliana, perché tale prospettiva supera la polarizzazione soggetto – oggetto, che caratterizzava l'intuizione, e mette in rilievo che l'intenzionalità è una relazione con l'alterità, non riducibile al rapporto soggetto – oggetto.¹¹⁸

Il nuovo modo di intendere il trascendentale si può riconoscere nell'analisi della sensibilità. L'intenzionalità del sensibile non consiste nel mantenersi nel

¹¹⁶ EHH, pp. 189 - 200

¹¹⁷ EHH, p. 191

¹¹⁸ EHH, p. 191

dato, il sensibile infatti è essenzialmente *cinestetico*. Il movimento è la modalità stessa per la quale il senziente sente il sentito e, quindi, il movimento degli organi di senso entra a costituire l'intenzionalità del sentire e realizza la sua transattività.¹¹⁹

Lo spazio stesso si costituisce a partire dalla cinestesia che trova la sua sintesi nel corpo: il punto zero della soggettività a partire dal quale si costituiscono i movimenti delle cose, il loro luogo e il loro spazio, è una congiuntura di cinestesie e di movimenti. Si tratta dell'intenzionalità fondamentale dell'incarnazione della coscienza, del passaggio dall'io al qui.¹²⁰

Questa fenomenologia della sensibilità *cinestetica* mostra delle intenzioni che non sono oggettivanti e dei punti di riferimento che non funzionano come oggetti. Il soggetto qui non è più immobile come quello idealistico, ma si trova travolto in situazioni che non si risolvono in rappresentazioni. La sensazione qui è il movimento stesso e il movimento è l'intenzionalità della cinestesi e non il suo *intentum*.¹²¹

Ora, precisamente a partire da questo tipo di intenzionalità Lévinas vede la possibilità di introdurre il discorso dell'altro e afferma che la relazione con un altro da sé è possibile unicamente come una penetrazione in questo altro, come una *transattività*. In questo movimento l'io non rimane in se stesso per riassorbire l'altro nella rappresentazione, ma si trascende autenticamente. Qui, infatti, l'intenzionalità è nel senso forte e originale del termine un atto, una transattività, che è all'origine di ogni atto. L'intenzionalità a questo livello di analisi appare come l'unione dell'anima e del corpo, non intesa come sintesi di due entità, ma come incarnazione, e l'unione di due termini così eterogenei sottolinea l'autenticità di tale trascendenza e transattività, dell'intenzionalità transitiva.

Lévinas conclude le sue riflessioni affermando che la trascendenza si produce per la cinestesi in cui il pensiero si supera non incontrando una realtà oggettiva, ma realizzando un movimento corporeo.¹²²

¹¹⁹ EHH, pp. 193 - 194

¹²⁰ EHH, p. 194

¹²¹ EHH, p. 196

¹²² EHH, p. 196

Le prima conseguenza della concezione della coscienza come transattività *cinestetica* riguarda la diversa comprensione dell' essere che si svela: l'essere non è più da considerare come un oggetto e l'accesso ad esso non si può ridurre all'attività rappresentativa. L'intenzionalità come transattività e atto introduce l'idea dell'ineguaglianza tra me e l'altro, che supera l'intenzionalità oggettivante dell'idealismo. La stessa scoperta dell'intenzionalità nella prassi, in cui si è riconosciuta la novità della fenomenologia, deve il suo vigore metafisico all'intenzionalità transitiva dell'incarnazione.¹²³

L'affermazione dell'intenzionalità come unione dell'anima e del corpo introduce poi l'idea che la spiritualità della coscienza consiste in un movimento per il quale essa oltrepassa la propria interiorità.¹²⁴

Vorremo rilevare l'importanza delle analisi sopra esposte.

Il continuo confronto con il metodo fenomenologico e, in particolare, con la concezione husserliana dell'intenzionalità, conduce Lévinas a scoprire dimensioni costitutive della coscienza che egli sottolinea perché, a nostro avviso, consentono di descrivere le dimensioni della vita coscienziale che superano l'idea dell'intenzionalità come intuizione e quindi la tendenza a considerare il problema del senso come conseguente alla relazione conoscitiva oggetto – oggetto.

In particolare, l'intenzionalità transitiva mostra che l'intenzionalità è innanzitutto atto che introduce nella coscienza l'idea di alterità, non perché la determina in modo teorico – rappresentativo, ma più originariamente perché la fa emergere dall'esperienza stessa di un atto che non intenziona altro che il proprio movimento: la transattività è semplicemente esperienza di una penetrazione in altro da sé senza che questo divenga oggetto. La corporeità è il nodo centrale di questa esperienza: per quanto si tenti di rappresentare l'istante della concrezione tra corpo e spirito, si arriverà solo a mostrare l'unione di due entità astratte. Invece, la descrizione dell'intenzionalità consente di trovare l'atto che è la coscienza proprio in quanto è movimento corporeo. Ma questa è appunto la descrizione dell'alterità nel cuore stesso della coscienza. Tale alterità non sarà più rappresentativa e

¹²³ EHH, pp. 196 - 197

¹²⁴ EHH, p. 198

oggettivante, perché riguarda un movimento più originario del pensiero e costitutivo di esso. L'intenzionalità transitiva dell'incarnazione è atto che vuole essere carne, è movimento senza ritorno, perché non vuole oggettivare la carne che è, ma semplicemente esserla.

Questa struttura della coscienza fonda un'idea di alterità intesa come ineguaglianza tra me e l'altro, vale a dire che non si costituisce a partire da un atto identificante della coscienza rappresentativa, ma su un divenire originario che ha come propria caratteristica la transizione da me all'altro. In questo modo Lévinas ritiene di aver mostrato che, rimanendo nel metodo e nelle analisi proprie della fenomenologia, si giunge a porre la questione dell'alterità che richiede tuttavia una ricomprensione della soggettività e della trascendenza. L'essere è altro perché io vivo un atto grazie al quale passo da me ad altro, vengo trasceso, e questa transizione è trascendentale, vale a dire che costituisce l'originario della coscienza. Solo a partire da questa concezione del soggetto è possibile trovare lo spazio ontologico in cui è possibile riproporre l'istanza metafisica, senza che questa ritorni ad essere una metafisica rappresentativa e oggettivante, in cui l'alterità non riesce a trovare il luogo per manifestarsi.

5. La dialettica manifestativa

Il percorso interpretativo dell'intenzionalità che abbiamo esposto, ci consente di raccogliere sinteticamente alcune considerazioni utili per la comprensione della successiva produzione di Lévinas.

Una prima riflessione riguarda la centralità della questione della coscienza soggettiva. L'interesse di Lévinas per la fenomenologia si giustifica per la sua capacità di mostrare la vita della coscienza e di ripensare l'ontologia a partire dalle modalità proprie della coscienza di accesso all'essere. L'intenzionalità è precisamente la descrizione di questo dinamismo e consente di superare il problema della relazione soggetto – oggetto, che aveva caratterizzato la riflessione moderna. Tuttavia, la descrizione della vita coscienziale richiede di integrare nell'originario della coscienza la dimensione pratica, che pure è intenzionale, e manifesta un significato diverso da quello contemplativo – rappresentativo.

Precisamente la dimensione pratica introduce la possibilità di descrivere la coscienza nella sua densità esistenziale, vale a dire di integrare nell'originario la

storia. In questo senso si spiega la scoperta del tragico: esso è la manifestazione della condizione del soggetto in quanto essente che si trova impegnato nella vita, senza aver prodotto l'esistenza. La domanda sul senso, che nel momento teorico trova la sua determinazione formale, nasce in realtà come correlativa dell'atto di assunzione dell'esistenza che costituisce l'ipostasi.

Questa precedenza dell'esistenza e il suo essere condizione del sapere, spinge il nostro autore a cercare un'idea di intenzionalità che si giustifichi a partire da tale condizione. La fenomenologia, infatti, secondo Lévinas, non riesce a trovare l'origine del pensiero teorico – rappresentativo, in quanto concepisce il pensare come identificante e costituente.

Quali devono essere le caratteristiche dell'intenzionalità perché essa sia manifestativa della vita della coscienza, intesa come assunzione di un compito che ha ritrovato senza produrlo?

Innanzitutto deve essere un'intenzionalità non rappresentativa, vale a dire un dinamismo per il quale la coscienza si trascende senza pretendere di ritornare a se stessa per costituire il senso di ciò che ha incontrato.

Inoltre, occorre pensare l'intenzionalità come il momento nel quale la coscienza si fonda su ciò che si manifesta, lasciando così apparire una passività all'origine della propria attività significativa. In questa prospettiva l'attribuzione di senso, vale a dire la determinazione del contributo proprio della coscienza alla determinazione del significato del mondo e degli altri, è originariamente correlativo a un essere preso nel gioco dell'essere che la coscienza costituisce come dato.

La dimensione pratica della coscienza lascia quindi emergere la possibilità di un'intenzionalità che non sia più semplicemente la realizzazione dell'istanza del sapere, ma l'apparire del problema della relazione e della transitività, dove l'essere preso della coscienza da altro si manifesta nel non ritorno a sé e nella reale, sensibile, esperienza dell'alterità. In questo modo appare l'alterità: nella non rappresentazione e nella trascendenza autentica che interrompe l'immanenza assoluta della coscienza. Solo in questa esperienza appare un pensiero che supera l'intenzionalità nell'intenzionalità stessa, perché si dà una trascendenza autentica, in quanto il pensiero pensa più di ciò che pensa.

La soggettività, quindi, che nell'analisi fenomenologica mostra la capacità critica di porre il problema del senso e di ritornare alle cose stesse, in quanto mette in rilievo che le modalità di accesso all'essere costituiscono l'essere stesso, tale soggettività lascia apparire l'originaria condizione di deposizione della propria sovranità, in quanto mostra la possibilità di una intenzionalità senza ritorno al sé, come abbiamo mostrato analizzando l'analisi degli orizzonti di coscienza e dell'intenzionalità transitiva. Nel primo caso assistiamo ad un superamento della determinazione intenzionale che giunge all'identificazione, nel secondo alla possibilità di un'intenzionalità senza oggetto e senza la pretesa che si realizzi una fondazione del senso a partire dall'accesso all'esperienza costituito dalla coscienza soggettiva. L'intenzionalità di incarnazione, infatti, è una transizione cenestetica per la quale nel sé stesso appare l'altro, in quanto si sperimenta la corporeità come dimensione non oggettiva e compenetrante della coscienza: la transitività è un'esperienza nella quale l'intenzione è semplicemente un divenire altro senza ritorno e senza oggetto. In questo senso essa manifesta una via di uscita dall'immanenza della coscienza e la possibilità di una trascendenza autentica: non si tratta della trascendenza nell'immanenza per la quale si costituisce l'ipseità, ma di una trascendenza per la quale l'altro può mostrarsi. Lévinas, lo abbiamo visto, parla della possibilità di una fenomenologia che consenta una donazione di senso etica.

In questa prospettiva si comprende come l'intenzionalità, in questo momento dell'opera levinassiana, venga mantenuta secondo una logica che chiameremmo "manifestativa". In altri termini, l'intenzionalità viene interpretata come la cifra della vita cosciente, cercando però di mettere in luce come essa si fondi su un originario che la trascende e che attende di essere descritto e tematizzato. Tale originario appare nell'istante in cui si scopre che la coscienza si trascende senza ritorno e riconosce di dover deporre la propria capacità costituente per essere realmente visitata da altro. In tutto ciò, tuttavia, l'intenzionalità va mantenuta come movimento al limite, che dialetticamente manifesta ciò che la anticipa e la rende possibile.

La questione dell'intenzionalità implica quella della soggettività. Nei saggi che abbiamo analizzato la soggettività viene pensata come capace di determinare

il senso dell'essere e di conoscere il mondo. La stessa soggettività, tuttavia, affrontando l'esistenza come ciò che la rende possibile, trova di non essere in grado di rispondere alla domanda radicale sul perché dell'esistenza stessa. Essa si scopre come un attore che recita sullo sfondo di uno scenario già costituito. A questa domanda accede precisamente attraverso l'esperienza del tragico, che Lévinas interpreta come l'accadere di una condizione e di un compito inamovibili. La coscienza, quindi, è insieme trascendenza verso l'essere, conoscenza intuitiva, e compito ingiustificabile, responsabilità non voluta. Potremmo dire che, in quanto il tragico dell'esistenza è condizione della coscienza, perché riguarda la sua genesi, l'assunzione del compito intesa come obbedienza è il fondamento della possibilità stessa dell'intenzione. In altri termini, vorremmo dire che notiamo questa coappartenenza nella coscienza tra compito e intenzionalità, vale a dire tra possibilità della coscienza di porsi come costituente l'essere a partire dalla propria percezione assoluta, e la condizione di esistente che si costituisce come ciò che parte da sé, ma si costituisce appunto nell'esistenza che si presenta come compito. Le due dimensioni della coscienza vengono mantenute in Lévinas e, a nostro avviso, la ricerca sull'intenzionalità senza rappresentazione e sull'intenzionalità transitiva sono precisamente il tentativo di trovare lo snodo della coappartenenza tra i due momenti, che noi abbiamo voluto chiamare "dialettica manifestativa".

A partire da queste considerazioni non è difficile comprendere che Lévinas ha intuito il problema del rapporto tra sapere e libertà. Egli presenta la fenomenologia stessa come un metodo di scoperta e di esperienza di libertà, in quanto essa scopre la dimensione del senso e tematizza l'intenzionalità. Tuttavia, quasi specularmente all'interpretazione della manifestazione della coscienza come costituzione e come compito, la libertà viene presentata come conseguenza della vita intenzionale della coscienza e come idea che sorge dall'obbedienza all'essere. Sembra che, rimanendo nell'ambito dell'immanenza della coscienza, la libertà possa essere sperimentata come una sorta di non necessità del compito, perché la coscienza intenzionale consente una distanza rispetto all'impegno nell'essere e che questa libertà sia un'istanza, un'uscita che può essere compiuta soltanto se appare un'alterità che non possa essere ricondotta alla costituzione della coscienza soggettiva.

La libertà è liberazione dall'essere, vale a dire liberazione dalla capacità della coscienza di intuire l'essere e di rappresentarlo, perché la libertà come idea sorge soltanto come implicata nell'alterità. La donazione di senso etica sarebbe la via per la realizzazione della libertà, perché rende possibile un'uscita da sé senza ritorno e non soltanto un'indietreggiamento rispetto alla necessità del compito. Rimane tuttavia negli scritti che abbiamo analizzato la tensione che abbiamo cercato di descrivere attraverso l'immagine della dialettica manifestativa.¹²⁵

Sembra interessante chiudere questa prima parte del lavoro con la citazione di un brano dell'intervista rilasciata da Lévinas a Philippe Nemo.¹²⁶ Chiarendo il rapporto della sua riflessione con l'opera di Husserl, l'autore afferma significativamente:

“Di Husserl dimentica l'importanza dell'intenzionalità assiologia di cui ho appena parlato. Il carattere di valore non è attribuito agli esseri dalla modificazione di un sapere, ma deriva da un atteggiamento specifico della coscienza, da un'intenzionalità non teoretica, immediatamente irriducibile alla conoscenza...La relazione con altri può venire indagata come intenzionalità irriducibile, anche se si arriva infine a scorgervi la rottura dell'intenzionalità”.¹²⁷

A noi sembra che l'interesse dei primi scritti dell'autore sia nel fatto che essi realizzano la prima parte dell'affermazione. La rottura e il superamento dell'intenzionalità sono il frutto del successivo percorso di Lévinas, che ancora dobbiamo analizzare.

¹²⁵ E. LEVINAS, *L'ontologie est-elle fondamentale?* In *Entre nous*, op. cit., pp. 13 – 24; si veda anche J. GREISCH, *Étique et ontologie. Quelques considerations “hypocritiques”*, in E. LEVINAS, *l'éthique comme philosophie première. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle 23 août-2 septembre 1986*, s.dir. de J. Greish et J. Rolland, Les Éditions du Cerf, Paris 1993, pp. 15 – 45.

¹²⁶ E. LEVINAS, *Ethique et Infini*, Fayard et Radio France, Paris 1982, Etica e Infinito, a cura di F. Riva, tr it di M. Pastrello, Città Aperta, Troina (En) 2008 Citeremo tramite l'abbreviazione EI)

¹²⁷ EI, pp. 27 - 28

Il problema della trascendenza

1. L'intenzionalità di trascendenza

Nelle prime pagine di *Totalità e Infinito*¹²⁸ vengono tracciate le linee essenziali per la comprensione del testo.

La prima riflessione è dedicata alla guerra, che si caratterizza come esperienza di sospensione della morale. Essa, infatti, genera una situazione violenta per la quale gli esseri arrivano a tradire la loro stessa sostanza, in quanto non possono prendere le distanze da ciò in cui sono impegnati a loro insaputa. La guerra, quindi, si presenta come la distruzione dell'identità del Medesimo e, in essa, risulta impossibile l'esperienza dell'altro.¹²⁹

Il volto dell'essere che si mostra nella guerra è riassumibile nel concetto di totalità.¹³⁰ Essa si caratterizza per il tentativo di ridurre l'individuo a funzione di forze che lo guidano a sua insaputa. Il senso dell'esperienza individuale viene inteso come semplice momento per la costituzione della totalità stessa. Lévinas afferma che l'idea di totalità domina la filosofia occidentale, è la radice della riduzione della morale alla politica e dell'identificazione dell'essere con l'esperienza oggettiva.

Si può tuttavia indicare una via d'uscita dalla totalità: l'escatologia profetica. Essa si presenta come relazione con un *surplus*, esteriore alla totalità, che consente di cogliere che la totalità oggettiva non è la misura dell'essere. Il concetto che esprime questa trascendenza rispetto alla totalità è quello di infinito, che non deve essere inteso solo nel suo significato negativo, perché si presenta

¹²⁸ E. LEVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, La Haye 1961, Le livre de Poche, Paris 1990, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, tr. it. di Adriano Dell'Asta, Jaca Book, Milano 1971 (citeremo di seguito l'opera tramite l'abbreviazione TI).

¹²⁹ TI, pp. 5 - 6

¹³⁰ F. D. SEBBAH, *Décrire l'être comme guerre*, in D. COHEN – LEVINAS, B. CLÈMENT, *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, PUF, Paris 2007, pp. 139 - 155

come una sottrazione degli esseri alla logica storica e, nello stesso tempo, come esperienza della responsabilità e dell'appello.¹³¹

Per questo l'infinito si può intendere come riscatto della soggettività dalla totalità. L'idea dell'essere che supera la storia consente infatti l'esistenza di esseri capaci di partire da se stessi, responsabili del proprio processo storico e capaci di parole proprie, non semplicemente esecutori di discorsi anonimi. Si riconosce in questa idea dell'essere che supera la totalità il luogo proprio della morale, che si potrebbe paragonare all'ottica, a una visione. Tuttavia, precisa Lévinas, una visione senza immagine, senza capacità sinottiche e totalizzanti. Si tratta invece di una relazione o intenzionalità di un altro tipo, la descrizione della quale è uno degli obiettivi principali che egli vuole perseguire.¹³²

Queste prime considerazioni sono significative per la nostra ricerca. Va notato innanzitutto che la realtà viene descritta da Lévinas come conflittuale. La dura realtà è che l'uomo vive in uno stato di guerra e questa situazione può sospendere la morale e condurre l'uomo a perdere se stesso, la propria soggettività. Per uscire da questa situazione si potrebbe pensare di risolvere il conflitto sottraendo agli esseri la propria individualità e pensarli come un momento della realizzazione di un processo che li supera. Sarebbe precisamente questo il compito dell'idea di totalità.

Lévinas, al contrario, propone una via d'uscita dal conflitto che non è fondata sull'idea di totalità, ma su quella di infinito, che è precisamente il superamento, l'al di là, che consente di accedere all'esteriorità che decostruisce la totalità e di aprirsi all'altro.¹³³ In questo senso la ricerca di un'intenzionalità o relazione che mostri la possibilità per la soggettività di uscire dalla totalità per accedere all'altro è il modo che l'autore propone per ritrovare il senso della soggettività stessa, senza che essa venga ridotta all'individualità della logica conflittuale. Tale intenzionalità è quella etica e metafisica.

¹³¹ TI, pp. 6 - 7

¹³² TI, p. 9

¹³³ S. ROSENBERG, *Levinas and Infinity*, in I. KAJON – E. BACCARINI, F. BREZZI – J. HANSEL, *Emmanuel Levinas. Prophetic inspiration and philosophy*, Giuntina, Firenze 2008, pp. 13 - 18

Interessante notare come in quest'opera l'idea di Lévinas sia quella della stretta correlazione tra intenzionalità e soggettività, vale a dire che la descrizione dell'intenzionalità etica consente di ritrovare la pienezza della soggettività e che questa possa trovare il proprio fondamento soltanto nella trascendenza metafisica. Egli infatti afferma che questo libro si presenta come una difesa della soggettività, non intesa semplicemente al livello della sua protesta egoista contro la totalità, ma come fondata sull'idea di infinito.¹³⁴

L'orizzonte per la comprensione dell'idea dell'infinito e il luogo in cui essa si produce è la relazione tra il Medesimo e l'Altro. In questo senso l'idea dell'infinito non nasce in una soggettività che si sente illimitata, in quanto supera progressivamente il proprio limite. L'idea di infinito nasce come *infinizione dell'infinito*. Ciò significa che l'entità infinita non deve essere separata dall'idea di infinito, in quanto è proprio nella sproporzione tra idea di infinito e infinito che si realizza il superamento del limite.

L'uscita dall'immanenza della rivendicazione soggettiva è fondata sull'infinizione, che è la rivelazione dell'infinito inteso come sproporzione rispetto a ciò che di esso io posso pensare e come scoperta che posso pensare più di ciò che penso. Il termine rivelazione è significativo del fatto che io ritrovo l'idea dell'infinito come posta in me.¹³⁵

La soggettività viene così pensata come la realtà in cui si realizza un'esigenza impossibile: il fatto di contenere più di ciò che può contenere. Per questo essa verrà presentata dall'autore come ospitalità, come accogliente Altri.

In questa prospettiva l'intenzionalità, intesa come adeguazione del pensiero all'oggetto, non definisce l'originario della coscienza; infatti il sapere intenzionale suppone l'idea di infinito, che è l'inadeguazione per eccellenza.¹³⁶ Questa attività, irriducibile alla rappresentazione, è stata descritta da alcune correnti filosofiche come atto. In esso si cerca di descrivere il surplus dell'essere sul pensiero che pretende di contenerlo, arrivando a concepire questo evento del

¹³⁴ TI, p. 11

¹³⁵ C. CHALIER, *Introduction: Révélation et totalité*, Revue Internationale de Philosophie, 1, 2006, pp. 5 - 14

¹³⁶ TI, pp. 11 - 12

surplus come una violenza fatta al pensiero stesso. L'idea dell'infinito non è una rappresentazione, in quanto nasce dall'inadeguazione, ma è la fonte comune dell'attività e della teoria.

La coscienza quindi, secondo Lévinas, non è da intendere come attività che cerca di ridurre l'essere alla rappresentazione, ma come superamento di questa fenomenologia e come realizzazione di avvenimenti il cui ultimo significato non consiste nell'essere svelati, come pretende Heidegger. Certo, la filosofia scopre il significato di questi avvenimenti, ma essi si compiono senza che il loro svelamento sia il loro destino. Si tratta essenzialmente di avvenimenti notturni, senza luce: l'accoglienza dell'altro e l'opera della giustizia, che sono le condizioni della verità stessa, non sono da interpretare come svelamento. In questo senso la fenomenologia, intesa come metodo di messa in luce, non costituisce l'evento ultimo dell'essere, perché la relazione tra il Medesimo e l'Altro non si riduce alla conoscenza dell'Altro da parte del Medesimo e nemmeno alla rivelazione dell'Altro al Medesimo. La relazione è differente dallo svelamento.¹³⁷

L'autore ritiene di aver così messo a fuoco ciò che aveva ricercato continuamente confrontandosi con il metodo fenomenologico. Husserl stesso aveva scoperto che l'intenzionalità è fondata su orizzonti che condizionano e superano ciò che l'intenzionalità può contenere. Ora è chiaro per Lévinas che tali orizzonti costituiscono l'originario della coscienza e che, in questo originario, viene superata e fondata la stessa struttura formale del pensiero.¹³⁸ Il nucleo della coscienza è etico, in quanto solo nell'etico si trova la realizzazione dell'aspirazione all'esteriorità che l'idea di infinito indica come movimento originario della coscienza. L'essenziale dell'etica è l'intenzione trascendente, che non si riduce alla struttura noesi – noema. Tale intenzione consente di superare l'opposizione tra teoria e pratica, in quanto esse sono da intendere come momenti della trascendenza metafisica.¹³⁹

¹³⁷ TI, p. 13

¹³⁸ S. BUSTAN, *Levinas et Husserl: dépasser l'intellectualisme philosophique*, Revue Internationale de Philosophie, 1, 2006, pp. 35 - 59

¹³⁹ TI, pp. 14 - 15

Le analisi sopra esposte descrivono l'orizzonte entro il quale occorre leggere *Totalità e infinito*. Cercheremo ora di tratteggiare lo sviluppo teorico dell'opera e di comprendere il ruolo dell'intenzionalità e la comprensione della soggettività che in essa vengono tematizzate.

La prima sezione dell'opera, intitolata "Il medesimo e l'altro", inizia con la parte dedicata all'analisi del rapporto tra metafisica e trascendenza. Tale rapporto viene presentato a partire dalla struttura del desiderio metafisico, che si caratterizza per la singolarità dell'intenzione: esso è desiderio che non aspira al ritorno, perché desidera un paese in cui non siamo mai nati. Tende al di là di tutto ciò che lo può completare; è come la bontà: il Desiderato non lo riempie, ma lo svuota. Quest'ultima esperienza, infatti, non deve essere pensata come l'annullamento della distanza: la bontà si nutre del Desiderato, nel senso che si nutre della propria fame, precisamente della distanza che viene mantenuta. Il Desiderato è inanticipabile e invisibile, ma ciò non indica semplicemente una negazione o un'assenza di relazione; implica invece un rapporto con ciò che non è dato e di cui non c'è idea. Si tratta della modalità di accesso all'alterità assoluta, in cui la non adeguazione non significa semplicemente negazione, ma la dismisura del desiderio.¹⁴⁰ Esso è senza soddisfazione perché intende l'allontanamento, l'alterità e l'esteriorità dell'Altro e questa alterità inadeguata all'idea per il desiderio ha un senso.¹⁴¹

Abbiamo visto sopra come l'intento del nostro autore sia quello di ritrovare la soggettività. Tuttavia quest'ultima si ritrova se si riesce a mostrare che essa è fondata sull'idea dell'infinito. La possibilità di realizzare quell'intento teorico viene cercata da Lévinas nell'analisi della struttura del desiderio: in esso possiamo descrivere un'intenzione metafisica che qui viene intesa come apertura all'altro. La caratteristica di questa apertura è quella della non adeguazione: il desiderio è tale non perché cerca il suo compimento, ma perché intenziona un'alterità irraggiungibile in quanto tale.¹⁴² L'impossibile presenza del desiderato

¹⁴⁰ TI, pp. 22 - 23

¹⁴¹ TI, p. 23

¹⁴² P. CARRIQUE, "La vigile du désir", in PH. FONTAINE – ARI SIMHO (Dir), *Emmanuel Levinas, phénoménologie, éthique, esthétique et herméneutique*, Le Cercle Herméneutique Éditeur, Argenteuil 2007, pp. 51 - 69

è la condizione, il motivo del desiderio: esso vi tende in quanto inadeguabile e irraggiungibile. Interessa qui sottolineare l'affermazione che tale non adeguazione ha un senso per il desiderio. Avere un senso per la tradizione fenomenologica significa giungere a tematizzare la relazione dell'essere alla coscienza e a trovare quindi l'adeguazione, vale a dire l'attività costitutiva della coscienza. Qui si dice che per il desiderio il senso è precisamente nell'inadeguazione, vale a dire non nell'incapacità della coscienza di giungere a compiere il desiderio che la costituisce, ma nell'intenzione della coscienza di costituirsi sul positivo dell'inadeguazione, che è l'assoluta alterità: il desiderio si nutre della propria fame; è come dire che la coscienza si costituisce su questa sproporzione.

Il movimento descritto dal desiderio metafisico è *transcendente*. Ciò significa per l'autore che esso si presenta come una decostruzione della totalizzazione.

Tale decostruzione si realizza innanzitutto perché qui si tratta di una relazione irreversibile, vale a dire una relazione che non può essere colta dall'esterno e descritta come un sistema in cui si oppongono il medesimo e l'altro. La totalizzazione è possibile solo a condizione che si dia questo sguardo esterno e sistemico. La trascendenza significa precisamente la separazione tra il medesimo e l'altro e l'impossibilità di descrivere tale relazione dal di fuori.¹⁴³

Tale situazione, tuttavia, consente di mettere a tema l'ingresso in questa relazione. L'alterità, l'eterogeneità radicale dell'Altro è possibile solo se l'Altro è tale per rapporto a un termine la cui essenza è quella di rimanere al punto di partenza, di essere il Medesimo, non relativamente, ma assolutamente e, in questo senso di essere l'accesso alla relazione. Il termine che rimane assolutamente al punto di partenza della relazione è precisamente l'Io.¹⁴⁴

La questione metafisica emersa dall'analisi del desiderio si pone quindi nell'orizzonte della relazione tra il Medesimo e l'Altro; tale relazione ha la struttura dell'alterità radicale e dell'assolutezza dell'io. I due poli della relazione non si definiscono reciprocamente, per opposizione sistemica che, secondo la

¹⁴³ TI, pp. 24 - 25

¹⁴⁴ TI, p. 25

visione hegeliana, trovano la loro sintesi nella totalizzazione. La relazione si costituisce a partire dalla scoperta dell'assolutezza dell'io: qui si trova l'accesso alla relazione metafisica. Solo un essere capace di partire da se stesso e di rimanere nel punto di partenza in modo assoluto, può accedere all'alterità. In altri termini è possibile porre autenticamente la questione metafisica soltanto reinterpretando l'assolutezza dell'io, vale a dire la questione della soggettività. Sembra di poter leggere in questa prospettiva l'analisi dell'essere presso di sé e del soggetto come fundamentalmente capace di possesso e di libertà, che Lévinas mette a tema nelle pagine successive. In particolare vorremmo rilevare la sottolineatura dell'Io come capacità, come potere che è all'origine dell'idea di libertà e la connessa descrizione della soggettività come egoismo, che consente all'autore di mostrare come il problema dell'alterità non si costituisce nell'opposizione dialettica tra il medesimo e l'altro, ma per la struttura stessa dell'essere presso di sé che caratterizza la soggettività: la separazione metafisica è compresa a partire dall'essere presso di sé che costituisce la possibilità stessa della libertà, dal potere che è la condizione del possedere.¹⁴⁵

Il problema che sorge riguarda la possibilità per un essere fundamentalmente egoista di aprirsi a una relazione con l'Altro senza privarlo della sua alterità. Di quale natura è questo rapporto?¹⁴⁶

Innanzitutto la relazione metafisica non è di tipo rappresentativo, altrimenti l'Altro si dissolverebbe nel Medesimo, in quanto ogni rappresentazione diviene costituzione trascendentale.

Di seguito Lévinas afferma che l'Altro, con il quale il metafisico è in rapporto e che riconosce come altro, non è semplicemente da considerare come in un altro luogo. E' da rilevare la sottolineatura dell'autore: l'Altro che il metafisico *riconosce* come altro. Si tratta quindi di comprendere come si costituisce il riconoscimento dell'Altro come altro. Appunto, il riconoscimento non si produce semplicemente perché l'Altro è in un altro luogo rispetto al mio. Anzi, l'Altro è da considerare come le Idee di Platone, che non hanno luogo e, per questo, si danno nell'impossibilità da parte del Medesimo di colmare la distanza determinata

¹⁴⁵ TI, pp. 25 - 27

¹⁴⁶ TI, p. 27

dall'alterità dell'Altro.¹⁴⁷ Ciò accade perché l'alterità dell'Altro è anteriore ad ogni iniziativa del Medesimo. L'altro è lo straniero che sconvolge l'essere presso di sé che è il Medesimo, perché è ciò su cui io non posso potere.

La relazione metafisica si caratterizza quindi per il fatto che l'Altro si dà come indisponibile al potere del soggetto, in quanto è anteriore ad ogni iniziativa soggettiva. L'unica modalità per cogliere la struttura della relazione metafisica è quella del linguaggio, che l'autore analizzerà più avanti.¹⁴⁸

Inoltre, questa relazione non può essere conosciuta attraverso l'operazione sintetica dell'intelletto. L'affermazione di Lévinas è interessante. Egli infatti ritiene che tale relazione può essere conosciuta solo nell'atto in cui la si percorre. L'irreversibilità della relazione significa precisamente che non ci si può distogliere dalla relazione con la pretesa di cogliere la sintesi dei due termini, ma occorre percorrere la relazione: si tratta quindi di una conoscenza pratica e progressiva e, in questo senso, l'alterità non è possibile che a partire da me.¹⁴⁹

Il movimento di trascendenza poi si distingue dalla negatività. L'alterità non viene compresa come risultato della negazione della vita e del mondo e nemmeno può essere raggiunta attraverso la via della ricerca del perfetto, di cui il mondo sarebbe una pallida immagine. Tali concezioni della trascendenza derivano ancora dall'idea che essa sarebbe raggiungibile attraverso l'iniziativa e la capacità dell'io. Occorre giungere a comprendere che la perfezione supera la concezione e designa una distanza. La perfezione deriva da una idealizzazione che la rende possibile e questa è un passaggio al limite, vale a dire una trascendenza, un passaggio all'altro. Quindi l'idea del perfetto non è frutto di una determinazione concettuale alla quale si giunge per progressiva negazione dell'imperfetto, ma nasce da un movimento che si caratterizza come passaggio al limite, come essere presi dall'altro, che è la trascendenza stessa. In questo senso l'autore ritiene suggestiva l'intuizione cartesiana secondo la quale la negazione è incapace di trascendenza e l'idea del perfetto designa invece una relazione con una realtà infinitamente distante dalla mia, senza che questa distanza decostruisca la

¹⁴⁷ TI, pp. 27 - 28

¹⁴⁸ TI, pp. 28 - 29

¹⁴⁹ TI, p. 29

relazione e senza che la relazione annulli la distanza. Precisamente la relazione nella distanza è l'orizzonte in cui è possibile pensare l'idea del perfetto, perché solo tale relazione è autenticamente trascendente.¹⁵⁰

La natura della relazione metafisica non può essere messa a tema a partire dall'ontologia.¹⁵¹ Quest'ultima, infatti, dalla filosofia occidentale è stata concepita come una riduzione dell'Altro al Medesimo, perché il problema dell'essere è stato posto dal punto di vista esclusivamente teorico. In questa direzione la teoria prende una via conoscitiva che rinuncia al desiderio metafisico, vale a dire alla meraviglia dell'esteriorità, di cui il desiderio si nutre.¹⁵²

Nella tradizione occidentale si trova, tuttavia, anche la dimensione critica della metafisica, che mostra la possibilità di porre la questione ontologica in modo diverso. Essa parte dal rispetto per l'esteriorità, mettendo in questione il dogmatismo strutturale alla spontaneità della conoscenza. La critica non riduce l'Altro al Medesimo, come l'ontologia, ma mette in questione l'attività conoscitiva del Medesimo. Sembra chiaro qui il riferimento di Lévinas alla produzione kantiana, precisamente alla distinzione tra fenomeno e noumeno, che salvaguarda l'impossibilità di ridurre la cosa a ciò che il soggetto determina di essa, e alla distinzione tra intelletto e ragione, per la quale la facoltà dell'incondizionato non può essere confusa con la facoltà conoscitiva, pena la riduzione dell'incondizionato alla contingenza.¹⁵³

La riflessione dell'autore continua sottolineando che la messa in questione della soggettività operata dalla tradizione critica non può essere semplicemente il frutto di uno sforzo soggettivo, in quanto, l'abbiamo visto, il soggetto è spontaneamente egoista, nel senso che esso strutturalmente pensa l'esistenza e il mondo in riferimento al proprio punto di partenza assoluto. Se tale soggetto riesce a porre la domanda critica e a mettere in questione se stesso, lo può fare soltanto

¹⁵⁰ TI, p. 30

¹⁵¹ Si vedano le riflessioni che l'autore aveva esposto in E. LEVINAS, *L'ontologie est-elle fondamentale?*, "Revue de métaphysique et de morale", n. 1 gennaio 1951, pp. 88 – 98, ora in *Entre nous. Essais sur le penser – à – l'autre*, Grasset, Paris 1991, pp. 13 – 24, tr. it di E. Baccarini, *Tra noi. Saggi sul pensare – all'altro*, Jaca Book, Milano 1998, pp. 29 - 40

¹⁵² TI, p. 33

¹⁵³ C. CHALIER, *Pour une morale au – delà du savoir. Kant et Levinas*, Albin Michel, Paris 1998; G. FERRETTI, *Il Bene al di là dell'essere*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2003, pp. 213 - 237

per l'Altro. Lévinas chiama etica la messa in questione della mia spontaneità per la relazione all'Altro. La metafisica come accoglienza dell'Altro si realizza nell'atto della messa in questione.¹⁵⁴

La filosofia occidentale ha scelto per lo più la via dell'ontologia intesa come riduzione dell'Altro al Medesimo attraverso la generalità del concetto, che l'autore interpreta come la dissoluzione della relazione, la quale è l'unica via che consente di accedere all'Altro. Tale dissoluzione dell'Altro nel termine medio della generalità del concetto è correlata con la riduzione della filosofia a egologia, vale a dire al problema dell'identificazione del soggetto.¹⁵⁵

La stessa fenomenologia, da Husserl a Heidegger, ha scelto la via del primato dell'ontologia. Infatti, quando Heidegger afferma che l'essere è inseparabile dalla comprensione dell'essere, subordina la relazione con qualcuno che è l'ente alla relazione con l'essere che è impersonale. L'introduzione dell'essere come termine medio consente di dominare l'ente attraverso una relazione conoscitiva, dissolvendo così la relazione con il qualcuno che è ente, relazione propriamente etica. In questo senso Heidegger subordina l'etica all'ontologia e la giustizia alla libertà, perché l'appello alla libertà nasce dal darsi dell'essere dell'ente e non dall'incontro con l'ente stesso.

Il primato dell'ontologia sull'etica¹⁵⁶ ha quindi come esito una filosofia della potenza che afferma l'identità tra io penso e io posso, in quanto dissolve la relazione, superando nella comprensione dell'essere l'evento dell'incontro.¹⁵⁷

Appunto l'incontro con l'ente e la relazione che in esso si stabilisce deve essere messo a tema e salvaguardato nella sua singolarità. Secondo l'autore occorre arrivare a mostrare che questa relazione precede l'ontologia, in quanto si tratta della relazione ultima nell'essere, della più originaria. Si deve arrivare a dire che l'ontologia suppone la metafisica, perché solo nella relazione ultima che nella metafisica si costituisce troviamo la giustificazione stessa dell'ontologia.¹⁵⁸ Per

¹⁵⁴ TI, p. 33

¹⁵⁵ TI, p. 34 - 35

¹⁵⁶ Si veda anche E. LEVINAS, *Étique comme philosophie première*, Rivage poche, Paris 1998

¹⁵⁷ TI, pp. 36 - 37

¹⁵⁸ J.F. COURTINE, *l'ontologie fondamentale de Levinas*, in D. COHEN – LEVINAS, B. CLÉMENT, *Emmanuel Levinas et le territoires de la pensée*, cit., pp. 99 - 119

Lévinas ciò equivale a dire che nell'etica troviamo il significato ultimo della soggettività egoistica, da intendere come l'accesso al cammino metafisico, che ultimamente si compie nell'etica.¹⁵⁹

Occorre quindi di mettere a fuoco la relazione, perché di questo si tratta quando si entra nella questione della metafisica. E questo lo hanno messo in evidenza i pensatori greci, i quali, pur avendo accordato il primato al ruolo della rappresentazione e della conoscenza nella determinazione del rapporto alle realtà ultime, hanno tuttavia compreso che si tratta di un rapporto, vale a dire di una relazione per la quale non si realizza una unione estatica tra il medesimo e l'altro, che dissolverebbe il senso della relazione stessa: quello conoscitivo, infatti, è un rapporto spirituale per il quale gli esseri rimangono distinti.¹⁶⁰

La descrizione di tale relazione può essere riconosciuta anche nell'opera di Descartes, in particolare nella tematizzazione dell'idea di infinito.¹⁶¹ Attraverso questa idea la relazione viene salvaguardata perché il modo in cui essa viene concepita mantiene la distanza tra i soggetti della relazione, che sono l'io e Dio. L'idea di infinito, infatti, è singolare, in quanto l'*ideatum* supera la sua idea e la distanza che separa l'*ideatum* dall'idea è il contenuto dell'*ideatum* stesso. Quando si dice infinito, quindi, non si deve intendere semplicemente in modo negativo come ciò che non è finito, ma positivamente, come l'idea di ciò che si pone in relazione in quanto costituisce la distanza che rende possibile la relazione stessa: il superamento consiste nell'esteriorità, nell'alterità dell'altro, in quanto il suo apparire istituisce la distanza che lo mostra come altro. Solo in questo senso l'*ideatum* supera l'idea, perché non è l'idea che costituisce la distanza che rende possibile la relazione, ma è l'*ideatum* ad essere l'origine della relazione stessa e dell'idea di infinito.

Precisamente dopo queste considerazioni Lévinas affronta la riflessione sull'intenzionalità della trascendenza.¹⁶² Essa è unica nel suo genere, in quanto

¹⁵⁹ TI, p. 39

¹⁶⁰ TI, pp. 39 - 40

¹⁶¹ Si veda S. MOSÉS, *L'Idée de l'infini en nous*, in E. LEVINAS, *L'éthique comme philosophie première*, Éd. du Cerf, Paris 1993, pp. 79 – 101.

¹⁶² E. BACCARINI, *Emmanuel Levinas: intenzionalità e trascendenza a partire da Husserl*, in *Levinas in Italia*, TEORIA, 2006, 2, pp. 7 - 18

introduce la distinzione tra oggettività e trascendenza. L'oggettività, infatti, implica inevitabilmente la categoria del possesso da parte dell'intelletto dell'essere dell'oggetto. L'intenzionalità della trascendenza, invece, non cerca l'oggettività, ma costituisce una relazione non paritetica, che l'autore intende descrivere e porre all'attenzione della riflessione filosofica. L'intenzionalità della trascendenza trova la propria realizzazione nel volto e nel discorso. Precisamente la descrizione di queste idee consentirà di mettere a tema la singolarità di tale intenzionalità.¹⁶³

Innanzitutto il volto viene descritto dall'autore come il modo in cui si presenta l'Altro, superando l'idea dell'Altro in me.¹⁶⁴ Questo accade perché esso *si* esprime, da e per se stesso; e il contenuto dell'espressione è l'espressione stessa. In questo senso Lévinas spiega la sovrapposizione tra volto e discorso: la modalità in cui l'altro si mostra è da e per se stesso, e in questo senso tale modalità modifica l'intenzionalità stessa, in quanto per avvicinarsi all'Altro occorre accogliere la sua espressione come ciò che ad ogni istante oltrepassa la capacità del pensiero e dell'io. Grazie al darsi di questo oltrepassamento sorge l'idea di infinito. In questo orizzonte si comprende come l'intenzionalità di trascendenza non può essere oggettivante, in quanto l'al di là viene intenzionato perché generato come idea dalla modalità del *da se stesso*, dal *si esprime* che il volto – discorso rende possibile nel suo presentarsi. Occorre fare attenzione. L'accoglienza come modalità adeguata è di carattere etico, ma essa è innanzitutto la disposizione adeguata alla presentazione dell'Altro che introduce l'idea di trascendenza. Sarà precisamente in questa direzione che l'autore interpreterà l'origine etica del linguaggio come esperienza che introduce al volto, all'Altro. Ed è nella descrizione di questa esperienza che ritroveremo la singolarità dell'intenzionalità di trascendenza.

Lo scritto, infatti, procede cercando di precisare che la nozione di volto conduce verso una concezione per la quale il senso è anteriore alla *Sinngebung* soggettiva, indipendente dalla mia iniziativa e dalla mia capacità. Un senso,

¹⁶³ TI, pp. 41 - 43

¹⁶⁴ TI, p. 43

quindi, che non si riferisce alla possibilità che io lo possieda e che, precisa l'autore, salvaguarda l'io che lo accoglie.¹⁶⁵

Abbiamo visto sopra come il soggetto sia l'accesso inevitabile alla relazione con l'Altro. Senza un io capace di partire da sé risulterebbe impossibile l'instaurarsi della relazione. Il soggetto, tuttavia, scopre in sé stesso un'intenzionalità di trascendenza per la quale l'Altro risulta irriducibile alla categoria del possesso, alla *Sinngebung* soggettiva, in quanto si mostra come volto, vale a dire come ciò che è da se stesso. Precisamente questa modalità dell'essere dell'altro introduce l'idea dell'infinito positivo e la possibilità stessa della metafisica. Questa apertura al volto che prende senso dal volto stesso è anteriore ad ogni iniziativa soggettiva, e può essere descritta solo a partire da un immediato, che è l'espressione, il linguaggio. Solo descrivendo questa esperienza è possibile mostrare che l'etica è l'autentica metafisica e che l'accoglienza è la realizzazione della soggettività. L'emergere del volto come apertura originaria e antecedente ad ogni iniziativa soggettiva, mostra, come abbiamo visto, una caratteristica fondamentale dell'accesso all'Altro: la salvaguardia dell'io. L'accoglienza non è qui interpretata come una sorta di rinuncia alla soggettività, ma come la risposta ad un imperativo che, nel mentre si mostra, consegue la custodia del soggetto. D'altra parte, tale esperienza ha come conseguenza di sottrarre il soggetto alla storia. Queste ultime osservazioni sono da tenere presenti per la nostra ripresa critica. Infatti occorre domandarsi come viene a tema la salvaguardia dell'io di cui parla l'autore e perché l'esperienza dell'Altro sottrae il soggetto alla storia.

Per ora abbiamo rilevato la singolarità dell'intenzionalità di trascendenza e il fatto che essa, in questo momento della riflessione levinassiana, custodisce la soggettività, pur aprendo ad una concezione del senso che il soggetto può soltanto accogliere.¹⁶⁶ Ma come mai nell'accoglienza si realizza l'evento per il quale il soggetto trova se stesso come posto-custodito dall'Altro?

¹⁶⁵ TI, p. 44

¹⁶⁶ TI, pp. 44 - 45

2. La separazione e l'ipseità

La custodia dell'io si realizza nella separazione. Lévinas aveva già affermato che l'idea di Infinito suppone la separazione del Medesimo rispetto all'Altro, così come aveva sottolineato che tale separazione non deve essere intesa in modo dialettico, come se si potesse cogliere in uno sguardo sinottico l'opposizione tra i due termini. Il compiersi in me di tale separazione non è la semplice replica logica della separazione stessa.¹⁶⁷ In questo senso per l'autore la *correlazione* non è da considerare una categoria sufficiente per l'introduzione della trascendenza. Precisiamo che tale affermazione sulla correlazione deve essere qui compresa come irriducibilità della relazione alla sua esplicazione logica.

A sostegno della sua concezione della separazione l'autore sostiene che la separazione dell'io, non intesa come reciproca della trascendenza dell'Altro rispetto all'io, è un pensiero che si impone grazie all'esperienza morale concreta. In essa, infatti, notiamo che ciò che io esigo da me stesso non può essere comparato con ciò che io sono in diritto di esigere da Altri. In ciò, secondo Lévinas, noi possiamo rilevare un'asimmetria metafisica, vale a dire l'impossibilità radicale di vedersi dal di fuori, di parlare nello stesso modo di sé e dell'altro. Questa situazione asimmetrica è ciò che impedisce ogni totalizzazione sinottica del rapporto.¹⁶⁸

La separazione del Medesimo si produce come una vita interiore. Lo psichismo, l'io, produce, infatti, un evento nell'essere e il suo ruolo non si riduce a fungere da riflesso dell'essere, ma a realizzare un modo di essere che, in quanto tale, resiste ad ogni totalizzazione, è una insopprimibile resistenza. Riferendosi ai passaggi della terza meditazione di Cartesio, l'autore afferma che lo psichismo è il fatto stesso della separazione. Il *cogito* attesta la separazione e l'idea di Dio suppone l'evidenza del *cogito*. La scoperta di questa relazione metafisica nel *cogito* costituisce il secondo passo della riflessione filosofica. Tale situazione

¹⁶⁷ TI, p. 45

¹⁶⁸ TI, p. 46

descrive un itinerario formato da diversi momenti. La separazione consiste nel fatto che ci sia questo itinerario.¹⁶⁹

Le analisi successive cercano di mostrare l'itinerario verso l'interiorità che si fonda sull'evento dello psichismo, per mostrare che la separazione è la struttura stessa dell'io. In qualche modo Lévinas riprende qui le riflessioni sul tragico e il costituirsi dell'ipostasi rispetto all'essere anonimo, che abbiamo già analizzato. Tuttavia qui vengono introdotte riflessioni diverse, che tendono a mostrare come la separazione intesa come interiorità, sia l'accesso immediato alla possibilità stessa dell'introduzione dell'alterità, presentata come unica reale trascendenza per un essere che, proprio in quanto separato, non sopporta la totalizzazione e l'interpretazione della vita come destino necessario: dove c'è separazione la causa è posteriore.

Interessante in questo momento della riflessione levinassiana la difesa del principio di soggettività intesa come interiorità separata. Questa non può essere ridotta alla storia perché ha un suo tempo, costituito di istanti, di svolte e cambiamenti, irriducibili al tempo degli storiografi. La memoria e la morte sono il segno dell'interiorità e, quindi, della soggettività. La proposta dell'autore è che il reale non deve essere determinato nella sua oggettività storica, ma a partire dal *segreto* che interrompe la continuità del tempo storico, a partire dalle intenzioni interiori. Le intenzioni interiori si danno nell'intervallo che interrompe la durata storica e totalizzata; il tempo dell'intervallo viene chiamato da Lévinas tempo morto.

Solo grazie all'interiorità l'essere si rifiuta al concetto e resiste alla totalizzazione e tale rifiuto è la condizione necessaria all'idea dell'Infinito. Tuttavia non è tale idea che, per virtù propria, produce la separazione. La separazione viene prodotta dall'interiorità che, come modo di essere, si mantiene nell'esistenza senza riferirsi all'essere dal quale si è separata. In questo senso si deve dire che l'anima è naturalmente atea. Il soggetto, quindi, senza essere *causa sui*, è tuttavia presso di sé e la volontà è la realizzazione dell'interiorità intesa come psichismo. Lévinas conclude la descrizione della radicale separazione che

¹⁶⁹ TI, pp. 46 - 48

avviene nell'essere e che dà luogo all'anima, alla soggettività, affermando che l'egoismo costitutivo dello psichismo, e originato da esso, è il principio di individuazione.¹⁷⁰

L'accesso al significato della relazione tra il Medesimo e l'Altro, deve essere cercato nella separazione che costituisce l'ipseità. Vorremmo rilevare come l'autore insista sull'idea secondo la quale non si deve cercare nella individuazione un ruolo della relazione: la separazione dà luogo ad una soggettività atea, vale a dire autonoma. Per introdurre la relazione all'altro occorre cogliere fino in fondo questa autonomia. Il soggetto è godimento, sensazione e egoismo. L'ipostasi vive nell'essere tendendo a perseverare nella propria pienezza e non si apre in questa radicale immanenza alcuno spiraglio che possa consentire di introdurre l'altro e tantomeno l'idea di infinito. Precisamente questo ateismo e l'autonomia ad esso conseguente, sono il presupposto per comprendere l'idea di Infinito e la relazione all'Altro. Pare significativo a questo proposito ciò che l'autore scrive.

“Mostreremo più avanti come la separazione e l'ipseità si produca originariamente nel godimento della felicità, come, in questo godimento, l'essere separato affermi l'indipendenza che non deve niente, né dialetticamente, né logicamente, all'Altro che gli resta comunque trascendente...Ma l'indipendenza atea dell'essere separato, senza porsi per opposizione all'idea dell'infinito, che indica una relazione, è la sola a rendere possibile questa relazione. La separazione atea è *esigita* dall'idea dell'Infinito che tuttavia non fa sorgere dialetticamente l'essere separato. L'idea dell'Infinito – la relazione tra il Medesimo e l'Altro – non annulla la separazione”.¹⁷¹

La stessa questione della verità sarebbe impensabile senza la separazione. La verità, infatti, suppone un essere autonomo e, nella separazione, la ricerca della verità non deve essere pensata come causata dal bisogno. Cercare la verità è un rapporto che viene proprio dal fatto che non si manca di niente. Precisamente questa struttura del soggetto indica che l'idea dell'Infinito *si rivela*, e Lévinas aggiunge, nel senso forte del termine. La realtà dell'idea di infinito, per la quale il soggetto accede all'Altro, viene guadagnata dall'autore, non indicando la mancanza del soggetto della quale l'Altro sarebbe il compimento. L'idea

¹⁷⁰ TI, pp. 49 - 54

¹⁷¹ TI, p. 54

dell'Infinito è reale proprio perché il soggetto non la costituirebbe mai da sé, in quanto vive del godimento della propria pienezza. Tale idea è reale in quanto rivelata e in questo essere rivelata risiede la singolarità dell'intenzionalità di trascendenza, che è inadeguata, non perché negativa, ma in quanto indica una sproporzione reale tra ciò che si è capace di pensare e il pensato trascendente. Tale rivelazione si attua nel discorso, che descrive il modo proprio dell'intenzionalità di trascendenza.¹⁷²

Rileviamo tuttavia un aspetto che a noi pare problematico. L'interesse della riflessione levinassiana può essere riconosciuto nel tentativo di introdurre la questione della trascendenza a partire dall'eredità moderna. In questa prospettiva si comprende l'insistenza sull'autonomia costitutiva dell'ipseità. Tuttavia Lévinas intende porre la questione metafisica cercando di mostrare che essa può essere ricompresa a partire da un'esperienza che costituisce il soggetto nella sua unicità: l'etica. Ciò che appare problematico è l'aver posto in alternativa l'autonomia del soggetto e l'evento della relazione. In altri termini a noi sembra che l'ateismo dell'ipseità sia un concetto problematico. Certo, la separazione che dà luogo all'ipseità introduce nell'essere una novità irriducibile, in quanto costituisce un essere presso di sé capace di partire da sé. Sembra che Lévinas pensi che introdurre l'Altro nella costituzione dell'autonomia corrisponda a dissolvere l'autonomia del soggetto e la trascendenza dell'altro. Egli afferma che l'ateismo è esigito dall'idea di Infinito, dall'Altro e che, tuttavia, l'Altro non è il termine per il quale l'autonomia si genera. In altri termini sembrerebbe che per l'autore non si dia la possibilità di un'ipostasi autonoma capace di relazione. La relazione viene introdotta dall'Altro attraverso l'inadeguazione dell'intenzionalità di trascendenza. L'idea di Infinito, infatti, viene rivelata.

Noi riteniamo che sia preoccupazione condivisibile mostrare che la relazione debba essere custodita nella sua unicità, evitando di comprenderla nella sinossi di una opposizione dialettica o nella riduzione dei protagonisti della relazione stessa ad uno dei due termini. Condividiamo anche l'irriducibilità della relazione alla sua formalizzazione e la sua indeducibilità. La relazione, quindi, non è necessaria: essa non è frutto di bisogno o di consequenzialità logica.

¹⁷² TI, pp. 55 - 57

Pensiamo anche che sia pertinente porre la questione metafisica partendo dall'autonomia della soggettività. Tuttavia, non possiamo pensare ad una relazione che non sia già sempre costitutiva dell'autonomia stessa. Anche e soprattutto mentre si sostiene che l'idea di Infinito si mostri come una rivelazione. Riteniamo, infatti, che la sproporzione, la non necessità da cui nasce l'idea di Infinito debba poter essere riconosciuta dal soggetto significativa per sé proprio mentre la si riconosce come altra. Tale riconoscimento è possibile se la relazione è costitutiva dell'ipostasi e dell'affermazione della sua autonomia. Certo, questo richiederebbe di introdurre la storia come elemento costitutivo della relazione stessa.

L'autore, dopo aver messo a tema l'autonomia atea come condizione della rivelazione dell'idea di infinito, introduce la relazione come implicata nell'idea di verità. Tale prospettiva gli consente di mostrare che nella relazione metafisica l'autonomia del soggetto assume una funzione di garanzia del soggetto stesso e della trascendenza dell'Altro. Infatti, la relazione metafisica ha come caratteristica fondamentale che in essa i termini si *assolvono* dalla relazione stessa. Ciò significa che la relazione non è necessaria, in quanto è ciò che si realizza a partire dalla autonomia dei termini.¹⁷³ In questo senso si comprende come l'intenzionalità di trascendenza non può darsi come atto oggettivante o costituente. La conoscenza dell'altro, deve essere interpretata come un atto che mantiene l'altro essere come *καθ'αυτό*. Tale atto diviene possibile perché il *καθ'αυτό* si manifesta in modo tale che esso non diviene tema di un'interpretazione ma, indipendentemente dalla nostra presa di posizione, *si esprime*. In questo movimento l'essere non si presenta nella luce di un altro, ma si presenta lui stesso nella manifestazione che lo annuncia, ed è presente come ciò che dirige tale manifestazione. In questo senso l'esperienza assoluta non è svelamento, ma rivelazione, vale a dire identità dell'espresso e di colui che esprime, esperienza del volto al di là della forma.¹⁷⁴

In quanto il volto parla e porta soccorso a se stesso, precisamente questa manifestazione del se stesso che *si esprime* è il motivo per il quale tale evento decostruisce ad ogni istante la forma che egli stesso offre. Tale modo di

¹⁷³ TI, p. 59

¹⁷⁴ TI, p. 61

decostruire la forma adeguata al Medesimo per presentarsi come Altro è la significazione, avere un senso. Il discorso inteso come significazione si presenta come alternativo e irriducibile all'intuizione; è una relazione originale con l'esteriorità. In questa prospettiva il senso non si produce come un'essenza ideale, esso è detto e insegnato nella presenza reale, e l'insegnamento non si riduce all'intuizione sensibile e intellettuale, che caratterizzano il pensiero del medesimo.

Abbiamo detto sopra che l'intenzionalità di trascendenza dalla quale nasce l'idea di Infinito come ciò che mostra un senso alla soggettività autonoma, trova la sua descrizione nel volto – discorso. Desideriamo mettere in rilievo il fatto che Lévinas, dopo aver guadagnato l'autonomia del soggetto a prescindere dalla relazione all'Altro, si impegna nella tematizzazione del risvolto positivo della separazione atea. La capacità del soggetto di partire da sé e il suo perseverare nell'esistenza attraverso la modalità del godimento, è il motivo per il quale l'autore intende tutta l'attività del soggetto come un ritorno al Medesimo. Per questo motivo l'idea di intenzionalità intesa come intuizione emerge come la massima realizzazione di questo ritorno. L'immanenza soggettiva, quindi, non può essere superata dall'intenzionalità costituente e oggettivante, perché essa altro non è che la modalità conoscitiva del possesso, che caratterizza il godimento come modalità fondamentale dell'autonomia soggettiva.

La possibilità di uscire dall'immanenza della coscienza è intendere l'Altro come rivelazione, vale a dire come movimento che parte da sé e istituisce una relazione e, per questo, rovescia, mette in discussione, l'attività conoscitiva immanente della coscienza.

La descrizione dell'intenzionalità di trascendenza consente così di mostrare come la soggettività trovi il significato della separazione atea che la costituisce: questa è il presupposto della relazione che l'Altro instaura con il soggetto il cui senso consiste nella capacità di questo di cogliere la singolarità della relazione metafisica, che si presenta come rovesciamento dell'attività che il soggetto mette in opera per perseverare nell'esistenza. L'Altro è appunto *rivelazione* e le modalità di tale evento si possono descrivere grazie al modo in cui si realizza l'intenzionalità di trascendenza. Il καθ'αυτό è una rivelazione che si

caratterizza per il fatto che in essa l'espresso e colui che si esprime coincidono.¹⁷⁵ Ciò determina la sproporzione dell'idea di Infinito, perché si realizza l'incontro tra il soggetto che si pone come attività di ritorno a se stesso e di donazione di senso, e l'Altro che mostra il senso intrinseco dell'autonomia del soggetto e dell'attività costituente stessa. Ma appunto, per Lévinas questa relazione è alternativa alla sua esplicazione dialettica, perché la modalità dell'evento è un rovesciamento che istituisce la relazione come etica, in quanto si realizza nel discorso: l'altro si esprime.

Sembra da interpretare in questa prospettiva la progressiva determinazione dell'originale relazione che il discorso costituisce. La significazione o l'espressione, secondo Lévinas, si distingue da tutti i dati intuitivi, non è una relazione ideale e nemmeno una relazione offerta all'intuizione. Essa è la presenza dell'esteriorità. Il discorso non si presenta come semplice modificazione del pensiero, ma costituisce una relazione originale con l'essere esteriore.¹⁷⁶ Esso non è il difetto di un essere privato di intuizione intellettuale, come se l'intuizione che è un pensiero solitario fosse la forma di ogni relazione autentica. Il discorso è invece produzione di senso e questo non è da intendere come essenza ideale. Esso viene insegnato attraverso la presenza ed essa non si riduce all'evidenza. Dare un senso alla propria presenza è un evento irriducibile all'evidenza.¹⁷⁷

Questo evento del dare senso alla propria presenza non entra in un'intuizione, è insieme una presenza più diretta di una manifestazione visibile e una presenza lontana, quella dell'altro.¹⁷⁸ Ed è una presenza che domina colui che

¹⁷⁵ TI, p. 61

¹⁷⁶ L'insistenza sull'originalità della relazione costituita dal discorso, viene proposta dall'autore come alternativa alle analisi sulla possibilità di costituire l'altro a partire dal sé, che Husserl espone nella sua Quinta meditazione. Lévinas lo affermerà con chiarezza più avanti. Ma già in queste pagine può essere riconosciuto il tentativo di mettere a tema l'originalità dell'intenzionalità di trascendenza che si realizza nel discorso, rispetto al tentativo husserliano di costituire il senso dell'intersoggettività come progressiva realizzazione dell'intenzionalità dell'esperienza dell'estraneo, guadagnata a partire dalla determinazione del corpo proprio. Si veda E. HUSSERL, *Meditazioni Cartesiane*, tr. it. di F. Costa, Bompiani, Milano 1989, §§ 42 – 64.

¹⁷⁷ TI, pp. 61 – 62

¹⁷⁸ M.L. MALLET, *Entre présence et absence. L'incognito de la rencontre*, in D. COHEN – LEVINAS, B. CLÉMENT, *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, cit., pp. 245 – 264

la accoglie, perché viene dall'alto, imprevista e, per questo, insegna la sua novità.¹⁷⁹

Il guadagno della tematizzazione del discorso e della sua originalità consiste nell'aver trovato una relazione che non può essere intuita e, in questo senso, giustifica positivamente l'idea di Infinito il cui contenuto, come abbiamo visto, è la sproporzione stessa. L'intenzionalità di trascendenza è non adeguata in quanto si fonda su un evento, il discorso, che, proprio per il modo in cui si realizza, richiede accoglienza e non intuizione. Il discorso infatti è una novità, un evento imprevedibile e per questo insegna, vale a dire consente di accedere a ciò che non era prevedibile.

L'esperienza assoluta, quindi, non è svelamento a partire da un orizzonte soggettivo: solo l'interlocutore è il termine di una esperienza pura in cui altri entra in relazione rimanendo presso di sé. Precisamente la pretesa di istituire il senso del rapporto intersoggettivo a partire dall'orizzonte soggettivo è il limite che Lévinas rileva nelle analisi di Husserl, esposte nella Quinta meditazione. Secondo l'autore Husserl, cercando di costituire le tappe dell'accesso al senso dell'intersoggettività, in realtà trascura la tematizzazione della mutazione progressiva della costituzione in relazione. Ciò avviene perché non si tiene conto che la rivelazione è un autentico rovesciamento della conoscenza oggettivante. Anche il tentativo di Heidegger per il quale il *mit – sein* diviene un esistenziale neutro non tiene conto della originalità della relazione che il linguaggio introduce. L'opera di Buber introduce certamente l'irriducibilità della relazione, ma in essa si corre il rischio di perdere il movimento fondante dell'originalità che si intende giustificare. Infatti, la correlazione che Buber introduce, non rende ragione dell'asimmetria che l'evento del discorso introduce e che, sola, è capace di giustificare la singolarità della relazione rispetto all'intuizione oggettivante.¹⁸⁰

L'essenziale della relazione che si costituisce nel linguaggio è l'interpellazione, il vocativo. L'essere chiamati alla parola consente di accedere ad una relazione per la quale l'interpellato non è colui che rientra nelle categorie oggettivanti, ma colui al quale io parlo. Tale relazione è l'esperienza di un

¹⁷⁹ TI, p. 62

¹⁸⁰ TI, pp. 62 - 65

presente che risorge ad ogni istante, perché ad ogni istante l'interpellato porta soccorso alla sua parola. L'incessante presente è una lotta contro il passato che è costitutivo della scrittura, una continua attualizzazione che apporta ciò che la scrittura ha già perduto: la maestria. La parola è essenzialmente magistrale perché essa insegna l'evento stesso dell'insegnamento. In questo senso si deve dire che la conoscenza oggettivante riposa già sull'insegnamento. L'esteriorità a cui il discorso consente di accedere è, infatti, l'origine della possibilità di comprendere che l'oggetto si offre. Il maestro, vale a dire colui nel quale coincidono l'espressione e l'espresso, è l'origine della conoscenza.¹⁸¹

L'itinerario di riflessione levinassiano sulla questione dell'intenzionalità, trova nelle pagine che stiamo analizzando un guadagno fondamentale. Abbiamo visto come l'autore aveva iniziato la sua riflessione mostrando la novità della prospettiva husserliana, per la sua capacità di descrivere la vita della coscienza. L'intenzionalità intesa come intuizione consentiva di giungere ad una interpretazione non deduttiva del sapere e di descrivere la trascendenza della coscienza. Tuttavia, la prospettiva husserliana, pur avendo mostrato la singolarità della vita intenzionale, sembrava a Lévinas incapace di liberarsi dal primato della teoria, che rischiava di ridurre il problema della vita della coscienza ad una teoria della conoscenza.

Nelle pagine che abbiamo analizzato, sembra evidente che l'intenzionalità come intuizione è il modello rispetto al quale Lévinas intende proporre un'alternativa. In questo momento del suo pensiero egli ritiene che l'intenzionalità sia ancora esplicativa della singolarità della vita coscienziale. Infatti, la ricerca si concentra sulla descrizione e la determinazione di quel movimento irriducibile che è l'intenzionalità di trascendenza. Tuttavia tale intenzionalità è alternativa all'intuizione: non è e non può essere intuitiva. Il motivo di questa posizione teorica è da ricercare nel modo in cui l'autore intende la soggettività. Essa è pienezza di godimento, senza mancanza; atea e autonoma e la sua autonomia non si definisce per rapporto all'altro, ma per la sua individuazione. L'intuizione è il sapere del possesso che realizza l'autonomia. In questo senso l'intenzionalità intuitiva non può essere il modo di accesso all'alterità. Non è a partire

¹⁸¹ TI, pp. 65 - 66

dall'orizzonte soggettivo che si arriva all'altro: non c'è intuizione e tantomeno svelamento. Tuttavia solo un soggetto di questo tipo può arrivare a comprendere la novità della relazione istituita dalla rivelazione dell'Altro nel discorso. Precisamente perché, secondo Lévinas, la novità si manifesta soltanto nel rovesciamento dell'intuizione. La rivelazione dell'altro viene così guadagnata, non sulla mancanza soggettiva, ma su un evento che, agendo sull'intenzionalità deborda l'intuizione e, per questo, può essere descritta come accesso del soggetto all'altro e può spiegare la genesi dell'idea di Infinito: l'infinitizzazione. In questa prospettiva, il superamento dell'opposizione soggetto – oggetto, eredità della gnoseologia moderna, viene realizzato non tanto per la capacità della coscienza intenzionale di trascendersi e di costituire il senso dell'oggetto, ma perché l'intenzionalità di trascendenza mostra il senso autentico dell'esteriorità, vale a dire di ciò che istruisce, non solo perché irriducibile alla costituzione soggettiva, ma perché si dà. Il discorso è l'evento che consente di giustificare lo sforzo stesso della conoscenza in quanto insegna l'insegnamento, vale a dire consente di accedere a ciò che non domino perché è novità irriducibile. L'intenzionalità di trascendenza descrive così la coscienza come una trascendenza trascesa, perché consente di ritrovare l'oggetto come ciò che si offre. In questo senso il vocativo che introduce l'etica, e quindi il problema della libertà, è l'originario che giustifica il sapere.

Interpretiamo in questa prospettiva le precisazioni che seguono le analisi che sopra abbiamo esposto.

L'evento del discorso, infatti, si pone come relazione faccia a faccia e, in questo senso, è un disimpegno dalla attività oggettivante. Tale discorso l'autore chiama *etico*, in quanto è l'unico in grado di lasciar essere l'altro.¹⁸² Inoltre, solo nel discorso è accessibile la verità, perché in esso si realizza la giustizia,¹⁸³ che consiste nel riconoscere in altri il mio maestro.¹⁸⁴

L'universalità stessa che caratterizza il pensiero deve essere fondata sul discorso. Il pensiero europeo ha sempre sostenuto che l'io si definisce per la

¹⁸² TI, p. 67

¹⁸³ S. PETROSINO, *L'idea di la vérité dans l'oeuvre d'Emmanuel Lévinas*, in E. LÉVINAS, *L'éthique comme philosophie première*, Éd du Cerf, Paris 1993, pp. 103 - 130

¹⁸⁴ TI, p. 68

ragione. Per l'autore ciò conduce a considerare il soggetto come un momento del pensiero e a comprendere il discorso come una semplice esplicazione della coerenza dei concetti. Il linguaggio, invece, è rivelazione dell'altro ed è solo in questa rivelazione che il linguaggio si può costituire come sistema di segni e, in questo senso, generare universalità: solo gli interlocutori giustificano l'universalità del linguaggio. Il rapporto che si instaura nel linguaggio suppone la trascendenza, la separazione radicale, l'estraneità degli interlocutori e la rivelazione dell'Altro. Queste sono le condizioni etiche che rendono possibile il linguaggio e il pensiero, e custodiscono la libertà degli interlocutori.¹⁸⁵

L'evento discorso – volto, che descrive l'intenzionalità di trascendenza, consente di comprendere in modo nuovo il problema della metafisica.

Innanzitutto occorre superare il modo di concepire la relazione metafisica secondo la categoria del sacro e della partecipazione. La relazione metafisica si instaura solo a partire dal discorso ed esso può essere inteso soltanto da un essere separato e ateo, vale a dire capace di assolversi dalla relazione stessa.

Inoltre si deve superare l'idea che l'accesso al Trascendente sia di tipo teorico. Si tratta di comprendere che la relazione con il divino si apre a partire dal volto umano, essa è una relazione sociale. In questo senso si deve dire che a Dio si accede soltanto nel gesto etico per il quale noi rispondiamo all'appello del prossimo. E questo non perché il prossimo sia l'incarnazione di Dio, ma perché esso è la rivelazione dell'altezza in cui Dio si rivela.¹⁸⁶ La metafisica è quindi una pratica per la quale è possibile iniziare un discorso su Dio. In questo senso l'idea dell'Infinito è la struttura formale il cui verso positivo è l'etica e la situazione propria dell'etica è il faccia a faccia in cui avviene il discorso e la rivelazione dell'altro. L'originario della coscienza è, quindi, la religione e non l'ontologia, ma la religione intesa come accesso alla giustizia da parte della coscienza autonoma.¹⁸⁷

¹⁸⁵ TI, pp. 69 - 75

¹⁸⁶ TI, pp. 75 - 78

¹⁸⁷ TI, pp. 78 - 80

3. Verità e giustizia

La determinazione e la descrizione dell'intenzionalità di trascendenza consente a Lévinas di affermare che l'originario, la struttura ultima della realtà è etica, in quanto la conoscenza stessa trova la propria giustificazione grazie all'esteriorità introdotta dalla rivelazione dell'altro. Ora si tratta di comprendere il rapporto, il nesso tra verità e giustizia. L'interesse per la nostra ricerca della determinazione del rapporto tra verità e giustizia è facilmente comprensibile: l'autore ritiene di dover giustificare l'affermazione secondo la quale il momento etico della coscienza genera la struttura del sapere. In questa prospettiva si comprende che si tratta di mostrare come la singolarità dell'intenzionalità di trascendenza introduca il motivo per il quale la coscienza inizia il movimento del sapere.

Il problema del rapporto tra verità e giustizia viene introdotto dall'autore a partire dal tema dell'esteriorità. Solo la trascendenza, così come è stata tematizzata, introduce l'autentica esteriorità: essa non è frutto della determinazione del sapere oggettivo, ma del discorso, e questo si realizza come giustizia, vale a dire nella dirittura del modo in cui accolgo il volto.¹⁸⁸

Le analisi dell'autore mettono poi a tema un passaggio importante. La verità non si separa dall'intelligibilità, in quanto conoscere non è mai soltanto constatare ma comprendere. La comprensione, tuttavia, si realizza nella misura in cui noi riusciamo a giustificare un fatto, vale a dire a mostrare le condizioni per le quali esso si presenta in un certo modo e secondo certe caratteristiche. La giustificazione, osserva Lévinas, introduce per analogia nel momento conoscitivo la questione della giustizia. La giustificazione del fatto consiste nel privarlo del carattere di fatto, di qualcosa di irrevocabile che ostacola la nostra spontaneità. D'altra parte, dire che il fatto è ostacolo alla nostra spontaneità, significa accettare che la spontaneità stessa non deve essere messa in questione e che l'esercizio libero non è sottoposto a regole, ma è la regola. Tuttavia, l'esercizio di intelligibilità dice di una certa cura e di un certo rispetto per l'oggetto.

¹⁸⁸ TI, p. 80

Secondo l'autore, perché si dia il passaggio dalla concezione dell'oggetto come ostacolo per l'azione alla cura per la giustificazione dell'oggetto in quanto tale, occorre che la spontaneità dell'azione sia stata inibita, vale a dire messa in questione.¹⁸⁹ La messa in questione della spontaneità dell'azione è la condizione per la genesi della considerazione del fatto, in quanto consente la presa di distanza critica della coscienza rispetto a se stessa.

La critica della spontaneità viene generata dallo scacco che mette in questione la posizione centrale dell'io nel mondo e costituisce la possibilità stessa del pensiero della totalità e dell'universale. Tuttavia tale scacco non è generato dall'incapacità del soggetto e non è una consapevolezza di tipo teorico. La messa in questione della mia libertà è un evento morale, che si realizza nell'accoglienza di Altri e nella nascita dell'idea di Infinito.

Per l'autore, quindi, la capacità critica che genera il sapere ha un origine etica. Infatti, il discorso e il desiderio in cui altri si presenta come interlocutore, come colui sul quale io non posso potere e che io non posso uccidere, introduce il dubbio che io non sono innocente spontaneità, ma usurpatore e omicida. Da questa esperienza si genera il dubbio critico sull'io e sulla spontaneità e nasce la capacità critica che genera il sapere, perché consente di prendere in considerazione il fatto in quanto tale. La ricerca del perfetto che genera l'atteggiamento critico dal quale sorge il sapere, nasce dall'incontro con altri, che è la rivelazione di una resistenza ai miei poteri, che mette in questione il diritto dei miei poteri, la mia gloriosa spontaneità di vivente. Lévinas riassume in modo significativo affermando:

“La morale comincia quando la libertà, invece di autogiustificarsi, si sente arbitraria e violenta. La ricerca dell'intelligibile, ma anche la manifestazione dell'essenza *critica* del sapere, la risalita di un essere al di qua della propria condizione – inizia nel medesimo istante”.¹⁹⁰

L'interesse delle riflessioni sopra esposte risiede in ciò. L'autore, grazie all'introduzione dell'irriducibile relazione generata dall'incontro con l'altro nel discorso – volto, ritiene di aver trovato il nesso tra giustizia e verità perché ha

¹⁸⁹ TI, pp. 80 -81

¹⁹⁰ TI, p. 83

messo in rilievo l'origine etica della domanda critica, che caratterizza il sapere in quanto tale. Senza l'intenzionalità di trascendenza, che consente la messa in questione della spontaneità della libertà, non nascerebbe il dubbio e, quindi, non si costituirebbe la distanza della coscienza rispetto a se stessa e alla sua relazione con il mondo, distanza che sola consente di porsi la domanda relativamente alle proprie capacità e all'intelligibilità del mondo. Solo chi non dà per scontato che tutto sia orientato a sé riesce a prendere in considerazione un fatto nella sua specificità.

In questa prospettiva si comprende come l'autore insista sulla necessità di reinterpretare la questione della libertà dell'esistenza. Innanzitutto si deve dire che l'esistenza non è condannata alla libertà, ma *investita* come libertà. Ciò significa per l'autore scoprire che la libertà è tale quando viene liberata dall'arbitrario. Infatti, che la libertà sia investita significa che, essa per essere tale, deve essere autorizzata a scegliere. La messa in questione della libertà che genera la capacità critica consente di risalire al di qua della libertà, sino alla condizione della sua stessa origine. Lo sforzo filosofico di giustificare la propria libertà inizia con la coscienza morale in cui l'Altro si presenta come Altri e il momento della tematizzazione, proprio della spontaneità della libertà, si rovescia e l'inversione non si realizza come conoscenza di sé, ma come sottomissione a un'esigenza. Tale condizione si realizza perché l'Altro si presenta nella sua dimensione di altezza. L'asimmetria del rapporto è ciò che rovescia l'intenzionalità e introduce il momento della morale, l'esigenza. L'Altro non è libero come me, la superiorità della sua libertà viene dalla sua stessa trascendenza. L'asimmetria è il significato dell'investitura, che significa essere liberati dall'arbitrario della libertà: solo in quanto l'Altro si rivela è possibile accedere alla giustizia, che è risposta all'appello dell'Altro e rimessa in questione della libertà stessa. Il senso della creazione risiede proprio nel fatto che il soggetto possa ricevere una rivelazione che giustifichi la sua vita, la sua separazione atea, in quanto la libera dall'arbitrario.

L'autore precisa che qui non si tratta di opporre passività e attività. Accogliere altri non ha la stessa struttura della conoscenza oggettiva, per cui occorre tematizzare l'attività conoscitiva rispetto all'oggetto conosciuto. La

riflessione dell'autore, infatti, si pone come proposta alternativa alla filosofia che ha sempre ritenuto la conoscenza oggettiva l'ultima relazione con la trascendenza. Nell'accogliere altri non ha alcun senso parlare di conoscenza e di ignoranza, perché la giustizia non è una noesi correlativa di un noema.

Abbiamo detto sopra che il tentativo di Lévinas è quello di mostrare che la dimensione critica che dà inizio all'avventura del sapere, ha il proprio inizio dall'esperienza etica. Desideriamo completare quella riflessione mettendo in rilievo che l'autore mostra come la messa in questione del potere della libertà è un momento nel quale la coscienza viene investita, autorizzata ad agire, in quanto accoglie la rivelazione dell'Altro e, proprio perché lo accoglie, pratica la giustizia e trova la giustificazione della propria esistenza libera. L'asimmetria del rapporto etico è tematizzabile grazie al guadagno dell'idea che all'Altro si accede per rivelazione. Tale idea è precisamente divenuta descrivibile ed efficace nel progetto teorico levinassiano per l'introduzione dell'intenzionalità di trascendenza, che si realizza nell'evento del discorso – volto. Rimane ora da capire come mai il momento dell'investitura della libertà e della sua giustificazione, non possa compiersi secondo la struttura noesi – noema, proprio dell'intenzionalità.

La nostra opinione è, come abbiamo già accennato sopra, che l'impossibilità per l'intenzionalità di trascendenza di attuarsi secondo la struttura noesi – noema, dipenda dalla concezione della soggettività e dall'idea di intenzionalità. L'intenzionalità intuitiva, infatti, tende alla realizzazione della corrispondenza tra l'intenzione e ciò che viene intenzionato. Tale struttura correlativa è la realizzazione della spontaneità propria della libertà, che tende ad essere godimento dell'esistenza e sforzo di perseverare in essa, ed è di tipo teorico rappresentativo. In un certo senso essa è una trascendenza nell'immanenza e ha come origine la separazione atea che assicura l'autonomia della libertà. L'intenzionalità di trascendenza, che si realizza nell'evento del discorso – volto, è sempre intenzionalità della coscienza, ma introduce la rivelazione come principio di rovesciamento della dinamica spontanea dell'intenzionalità intuitiva: essa è inadeguata perché pensa più di ciò che può pensare, in quanto la novità introdotta dall'altro, che è maestro e viene dall'alto, perché asimmetrico rispetto all'io, non

si lascia ridurre alle categorie dell'intenzionalità intuitiva. Da questa impossibilità nasce la struttura formale dell'evento discorso – volto, che è l'idea di Infinito. Tuttavia, l'impossibilità di ridurre l'altro alle categorie intuitive, è strettamente legata alla pratica, che mostra il risvolto positivo dell'intenzionalità di trascendenza. Infatti, l'etica, vale a dire l'esperienza per la quale io accedo all'altro come a colui che io non posso uccidere e sul quale non posso potere, è la vera origine della critica e del sapere, perché consente alla coscienza di arrivare a porre il problema delle condizioni della spontaneità della libertà. Il momento in cui accolgo l'altro è però privo di sapere, è azione, gesto per il quale io compio la struttura originaria della coscienza, in quanto mi scopro come essere morale, giustificato. L'esistenza tragica, di cui abbiamo parlato nel primo capitolo, viene giustificata quando la libertà viene liberata dall'arbitrario. Lévinas si impegna ad affermare che il momento dell'accoglienza dell'altro non è un problema di sapere. Se, infatti, fosse un momento del sapere assisteremmo ancora una volta al ritorno della coscienza su se stessa e al dissolvimento della trascendenza nell'immanenza della coscienza stessa.

Noi riteniamo suggestiva l'idea dell'autore per la quale il problema della metafisica si può tematizzare a partire dalla rivelazione dell'Altro e non è il frutto della determinazione concettuale del soggetto. Così come apprezziamo lo sforzo di mostrare che il problema della conoscenza si esplica anche a partire dal nesso originario tra sapere ed etica. Risulta indubbiamente preziosa l'idea che la critica inizi nel momento in cui l'esistenza spontanea viene messa in discussione da una novità irriducibile. Tuttavia pensiamo che il momento centrale di questa struttura, per il quale la coscienza entra in una relazione che non ha prodotto, debba prevedere un momento nel quale la coscienza riconosca in sé stessa la giustizia richiesta dall'altro come significativa per sé e, nello stesso tempo, possa riconoscersi capace del riconoscimento dell'altro. Tale momento richiede un'intenzionalità pratica, non riduttiva, ma certo è atto nel quale la coscienza comprende che il senso si dà come implicazione del suo libero riconoscimento. Potremmo chiamare questa attività della coscienza intenzionalità pratica, perché si realizza nell'atto in cui l'evento della rivelazione dell'altro si dà. Un'intenzionalità che può essere descritta come coappartenenza di sapere e volere, e che si realizza solo nell'atto della rivelazione dell'altro. Ha ragione Lévinas, tale evento si

produce in una asimmetria radicale, perché l'iniziativa è dell'altro, ma l'asimmetria deve, affinché si compia il suo significato, fare riferimento ad un soggetto che possa attestarla come tale mentre accoglie l'altro come significativo per sé, proprio perché l'altro nel darsi giustifica l'esistenza del soggetto stesso. La separazione, quindi, a nostro avviso, non è necessariamente sequestro del momento conoscitivo al momento pratico e non richiede la dissoluzione della correlazione intenzionale.

4. L'intenzionalità del godimento: la soggettività assiologica

Dopo aver messo in rilievo la singolarità dell'intenzionalità di trascendenza, diviene necessario mettere a tema, a partire da essa, una nuova interpretazione della soggettività. Infatti, come abbiamo visto, l'autore ritiene che l'introduzione della trascendenza che rovescia l'immanenza della coscienza, custodisce la soggettività stessa, in quanto rivela il significato della separazione atea che costituisce l'autonomia della coscienza stessa. Introducendo l'analisi della separazione che costituisce la coscienza, Lévinas scrive:

“Descrivendo la relazione metafisica come disinteressata, come libera da qualsiasi partecipazione, sbagliaremmo se vi riconosciamo l'intenzionalità, la coscienza di..., simultaneamente prossimità e distanza. Il termine husserliano evoca infatti la relazione con l'oggetto, con il *tematico*, mentre la relazione metafisica non unisce un soggetto a un oggetto...Si dovrà dunque mostrare la differenza che separa le relazioni analoghe alla trascendenza e quelle della trascendenza stessa. Queste portano all'Altro secondo il modo che è stato possibile fissare grazie all'idea dell'Infinito. Quelle, e l'atto oggettivante in particolare, anche se si fondano sulla trascendenza, restano nel Medesimo”.¹⁹¹

In altri termini, la relazione metafisica ha fatto emergere la situazione della coscienza come separata, ora si tratta di descrivere la vita della coscienza separata per mettere in rilievo le relazioni di trascendenza, che sono quelle che non conducono mai all'unione di soggetto e oggetto.

La prima caratteristica della coscienza separata è il *vivere di o godimento*. Le cose di cui viviamo non sono utensili. Esse sono oggetti di godimento. Se noi

¹⁹¹ TI, pp. 111 - 112

facciamo ricorso alla strumentalità per descrivere la vita della coscienza, dobbiamo necessariamente introdurre la finalità e ciò significherebbe una dipendenza. Il *vivere di*, al contrario è la realizzazione dell'indipendenza stessa: il godimento è il tratto originale di ogni indipendenza. Il godimento, infatti, è l'atto per il quale la coscienza si nutre della propria attività e, in questo senso, l'ultima coscienza di tutti i contenuti che riempiono la mia vita. A partire da ciò l'autore afferma che noi viviamo nella coscienza, ma la coscienza della coscienza non è riflessione, ma godimento, egoismo della vita.¹⁹²

Si può chiaramente notare come la descrizione della vita della coscienza come godimento abbia come obiettivo teorico di superare l'intenzionalità come modo originario della coscienza. Per la coscienza non si tratta originariamente di sapere, ma di vivere, di godere della vita. In questa prospettiva occorre riconoscere che la questione della felicità è più originaria di quella del sapere. Ciò che la coscienza fa e ciò che è, sono nello stesso tempo ciò di cui la coscienza vive. A questa situazione della coscienza noi non ci rapportiamo né teoricamente né praticamente, perché dietro la teoria e la pratica si dà il godimento della teoria e della pratica, che è l'egoismo della vita. La relazione ultima è godimento e felicità. E in questa prospettiva si deve dire che la soggettività si origina nell'indipendenza e nella sovranità del godimento.¹⁹³

Proprio perché la coscienza è ultimamente godimento, occorre rovesciare l'idea secondo la quale il soggetto interpreta i propri bisogni come limiti e come mancanze. L'essere umano si compiace dei propri bisogni. La felicità non consiste nell'assenza di bisogno, ma nella soddisfazione di tutti i bisogni. A partire da ciò si deve dire che la personalità della persona, l'ipseità dell'io, è la particolarità della felicità e del godimento. Il godimento rende ragione così della separazione atea, in quanto descrive l'esistenza presso di sé di un essere autoctono.¹⁹⁴

L'io è il modo in cui si realizza la rottura della totalità, perché è solitudine per eccellenza. L'ipseità, quindi, consiste nel restare al di fuori della distinzione tra individuale e generale. Si tratta invece della struttura dell'unicità, che si

¹⁹² TI, pp. 113 - 115

¹⁹³ TI, pp. 116 - 117

¹⁹⁴ TI, pp. 118 - 119

realizza come egoismo della felicità. Tale genesi dell'ipseità si realizza secondo una struttura intenzionale particolare. Infatti l'io si esplica come godimento che si realizza come avvolgimento, come movimento verso di sé.¹⁹⁵

Dopo la descrizione della vita separata come godimento, Lévinas giunge alla conclusione a cui mirava fin dall'inizio: il sorgere di sé a partire dal godimento, in cui la sostanzialità dell'io viene percepita non come soggetto del verbo essere, ma come implicata nella felicità – che non dipende dall'ontologia ma dall'assiologia - è l'esaltazione dell'ente. L'ente è autonomo rispetto all'essere, non indica una partecipazione all'essere ma la felicità. L'ente per eccellenza è l'uomo.¹⁹⁶

L'avevamo visto sopra. La separazione atea si realizza positivamente come godimento e l'io sorge come implicato nella felicità. L'autonomia dell'io si fonda sulla solitudine del godimento. Precisamente questo modo assiologico di interpretare l'origine del soggetto autonomo è l'unico in grado di consentire l'accesso all'Altro. Vogliamo far notare come l'autore insista nel sottolineare che il soggetto ritrova se stesso non attraverso una *reditio*, ma nell'unicità del godimento. Ciò significa che l'accesso ad Altri si realizza in questo modo, vale a dire per la relazione che io intrattengo con altri e non sospendendo la relazione per riflettere sui termini che la costituiscono. Tale accesso si realizza in modo particolare nella sessualità, perché in essa la relazione si realizza prima di essere riflessa ed è una relazione per me in quanto sono un essere sessuato. In questa prospettiva la relazione con Altri non è producibile a partire da me, tuttavia Altri come maestro diviene visibile solo a partire da un io.¹⁹⁷

Dopo aver descritto la struttura assiologia dell'ipseità, l'autore torna ad affrontare l'idea di intenzionalità. Dopo aver osservato che la vita che si vive e il fatto di viverla non coincidono, si domanda se sia possibile precisarne il rapporto. Il problema è di capire se il godimento, inteso come modo in cui la vita si rapporta ai suoi contenuti (*vivre de*), sia una forma di intenzionalità, così come è stata proposta da Husserl. Ogni momento della vita è in relazione con *altro* rispetto a se

¹⁹⁵ F. CIARRAMELLI, *Transcendance et éthique. Essai sur Lévinas*, Éd. Ousia, Bruxelles 1989, pp. 23 - 49

¹⁹⁶ TI, pp. 122 - 124

¹⁹⁷ TI, p. 126

stesso e l'intenzionalità husserliana spiega questa situazione affermando che ad esempio ogni percezione è percezione del percepito, ogni idea è idea di un ideatum e così via. Occorre tuttavia precisare che sin dall'inizio, la concezione husserliana dell'intenzionalità privilegia il momento della rappresentazione. Diviene quindi necessario domandarsi qual è il rapporto tra l'intenzionalità teoretica dell'atto oggettivante e il godimento.¹⁹⁸

Per quanto concerne l'intenzionalità, occorre dire che essa si realizza perché nella chiarezza un oggetto esteriore si dà, vale a dire si rende accessibile a colui che lo incontra come se fosse totalmente determinato da lui. Nella chiarezza l'essere esteriore si presenta come l'opera del pensiero che lo riceve. L'intelligibilità in questo senso è una adeguazione totale del pensante al pensato, intesa come una sorta di signoria esercitata dal pensante sul pensato, per la quale svanisce nell'oggetto la sua resistenza di essere esteriore.¹⁹⁹ Tale signoria è totale e come creatrice, si realizza come una donazione di senso per la quale l'oggetto della rappresentazione si riduce a dei noemi.

Si comprende quindi come la rappresentazione occupa nell'opera dell'intenzionalità un posto privilegiato. La relazione intenzionale della rappresentazione, infatti, si distingue dagli altri tipi di relazione in ciò: il Medesimo in essa entra in relazione con l'Altro, in modo tale che l'Altro non determini il Medesimo. Al contrario per essa è sempre il Medesimo che determina l'Altro. Nel momento rappresentativo l'oggetto appare sempre come anticipato dal soggetto. In questo senso si deve dire che l'atto della rappresentazione non scopre niente davanti a sé e non comporta alcuna passività.²⁰⁰ In questa prospettiva occorre rilevare che il primo momento dell'atto rappresentativo è negativo, perché consiste nel ritrovare in sé l'oggetto e ad esaurire il senso dell'esteriorità, in quanto la riduce ad un noema. Questo è il movimento riconoscibile nell'epochè husserliana.

La centralità del momento rappresentativo nella relazione intenzionale è precisamente ciò che giustifica il valore del metodo trascendentale, che – secondo

¹⁹⁸ TI, p. 127

¹⁹⁹ TI, p. 129

²⁰⁰ TI, pp. 129 - 131

l'autore – diviene possibile in quanto si riduce il rappresentato al suo senso, l'ente a un noema e la riduzione dell'essere stesso dell'ente a un noema.²⁰¹

L'intenzionalità del godimento può essere descritta in opposizione all'intenzionalità della rappresentazione. Essa consiste nell'essere presa dall'esteriorità, che viene sospesa dal metodo trascendentale implicato nella rappresentazione. L'essere preso, l'essere attaccato all'esteriorità significa, non soltanto affermare il mondo, ma essere posti in esso corporalmente. Il corpo nella sua indigenza e con i suoi bisogni afferma l'esteriorità come non costituita, prima di ogni affermazione. Dubitare, lavorare, distruggere, uccidere sono atti negatori che assumono l'esteriorità invece che costituirla. E assumere l'esteriorità significa entrare in una relazione con essa in cui il Medesimo determina l'altro, pur essendone determinato. Ma il modo in cui ne è determinato non è da intendere semplicemente come reciprocità. Il modo della determinazione del Medesimo da parte dell'altro, che è il piano in cui si situano gli atti negatori, è ciò che Lévinas ha indicato prima con il termine “vivere di”, che implica la posizione corporea.²⁰²

A partire dalle analisi precedenti l'autore ritiene di aver trovato la differenza tra l'intenzionalità della rappresentazione e quella del godimento. La rappresentazione consiste nel rendere conto dell'oggetto come se esso fosse costituito in noema dal pensiero. Ma il processo della costituzione proprio della rappresentazione si rovescia nel “vivere di”. Ciò di cui io vivo non è nella mia vita come il rappresentato. In questa tipo di intenzionalità non possiamo parlare di costituzione e, se volessimo parlare di costituzione, in questo caso dovremmo dire che il costituito ridotto al suo senso supera il suo senso e diviene nel cuore della costituzione la condizione del costituente, il nutrimento del costituente. E' questo superamento del senso che Lévinas chiama *alimentazione*.²⁰³

L'intenzionalità del godimento, quindi, che ha come suo momento costitutivo la corporeità, mostra la sua originalità nel fatto che si scopre un condizionamento del pensiero costituente, che si produce nel cuore del rapporto rappresentante – rappresentato, costituente – costituito. Lévinas si riferisce

²⁰¹ TI, pp. 132 - 133

²⁰² R. CALIN, *Le corps de la responsabilité. Sensibilité, coproréité et subjectivité chez Lévinas*, in “Les Études Philosophiques”, Juillet 2006, pp. 297 - 316

²⁰³ TI, pp. 133 - 134

all'esempio del mangiare e afferma che il mordere le cose, caratteristico dell'atto di mangiare, indica un surplus della realtà dell'alimento su tutte le realtà rappresentate. Tale surplus consiste nel modo in cui l'io, che è l'inizio assoluto, si trova come sospeso al non – io. In questo senso la corporeità nuda e affamata è la realizzazione non teorica dell'affermazione dell'esteriorità. Infatti, attraverso il lavoro e il possesso l'alterità degli alimenti entra nel Medesimo. In questo modo la relazione si rovescia rispetto a quella rappresentativa. E' come se il pensiero costituente si impuntasse nel suo libero gioco, come se la libertà in quanto cominciamento assoluto trovasse una condizione nel proprio prodotto, come se questo prodotto non ricevesse il senso da una coscienza che conferisce un senso all'essere. In questa prospettiva si deve dire che il corpo è la permanente contestazione del privilegio che noi riconosciamo alla coscienza di conferire il senso ad ogni cosa. Infatti, il mondo nel quale vivo non è semplicemente il contemporaneo del pensiero e della libertà costituente, ma condizionamento e anteriorità

L'intenzionalità del godimento, quindi, non è costituente. Tuttavia, ciò non significa che essa sia l'irrazionale che impedisce la costituzione. Tale convinzione viene soltanto quando accade, come nella fenomenologia husserliana, di non porre alcun limite alla noematizzazione. Nell'intenzionalità di godimento, invece, occorre riconoscere un reale rovesciamento del senso che è il corpo stesso.

Lévinas scrive:

“ Quando la costituzione attraverso il pensiero si trova una condizione in ciò che essa ha liberamente accolto o rifiutato, quando il rappresentato si muta in passato che non avrebbe attraversato il *presente* della rappresentazione, come un passato assoluto che non riceve il suo senso dalla memoria, allora si manifesta un movimento del pensiero che è radicalmente diverso “.²⁰⁴

L'originalità dell'intenzionalità del godimento consiste quindi nel mostrare la realtà di un pensiero diverso, per il quale si scopre che il costituito è già condizione del costituente: il rappresentato, il presente, è già fatto di passato.

²⁰⁴ TI, p. 136

L'analisi della soggettività a partire dall'intenzionalità di trascendenza consente così di interpretarla come originariamente costituita, in quanto nell'intenzionalità di godimento, mostrata a partire dall'esperienza corporea, la coscienza trova la condizione radicale della propria libertà nell'irriducibile *vivere di*. Precisamente questa soggettività è capace di un pensiero diverso. La coscienza, infatti, scopre in se stessa un movimento del pensiero intenzionale capace di accedere al non io senza pensarlo come oggetto e senza ridurlo a un noema. Tale capacità non è soltanto negativa, nel senso che in essa non si scopre solo l'impossibilità per il pensiero di costituire l'oggetto, ma è positiva, nel senso che il mordere le cose è un approccio non intuitivo certo, ma pur sempre un accesso all'esteriorità. Si tratta appunto di un'intenzionalità costituita da altro, che realizza la soggettività come godimento. In questo senso Lévinas mostra che l'esperienza corporea è la cifra dell'intenzionalità di trascendenza, che si apre all'Altro in quanto questo si rivela e la rende possibile. E' in questa prospettiva che noi interpretiamo le successive analisi della soggettività che Lévinas espone nei capitoli successivi. Esse sono la descrizione della vita della coscienza costituita, che attraverso le diverse dimensioni della sua azione arriva a riconoscere nella corporeità l'incontro con l'Altro.

5. La storicità originaria della coscienza: la diacronia dell'intenzionalità

Lévinas, dopo la pubblicazione di *Totalité et infini*, ritorna sul tema dell'intenzionalità in un saggio pubblicato nel 1965 sulla *Revue Internationale de Philosophie*, confluito poi in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Il saggio si intitola *Intentionnalité et sensation*.²⁰⁵

Lo scritto si apre affermando che l'intenzionalità ha introdotto nel dibattito filosofico l'idea nuova di una uscita di sé, come evento originario che condiziona tutta la vita della coscienza. Tale trascendenza, tuttavia, implica un ritorno sulla descrizione della coscienza di sé.

L'altro aspetto teorico decisivo introdotto dalla fenomenologia consiste nell'aver sottolineato la rigorosa correlazione tra le strutture degli oggetti e il

²⁰⁵ EHH, pp. 201 - 225

movimento del pensiero: l'accesso all'essere è esigito dall'essere identificato a partire dall'accesso stesso. Occorre dire che è proprio l'essenza dell'intenzionalità che lascia emergere le necessità eidetiche della correlazione, queste esprimono prima di tutto la solidarietà tra l'oggetto e i suoi modi di apparire. In questo senso la presenza intenzionale dell'oggetto suppone una corrispondenza originale tra il modo di far apparire l'oggetto e il senso che appare.²⁰⁶ Tale concezione lascia emergere l'indole idealizzante dell'intenzionalità husserliana, in quanto potrebbe reintrodurre l'oggetto mentale che l'affermazione della struttura intenzionale della coscienza voleva superare.²⁰⁷

In Husserl, tuttavia, si trova anche la nozione di sensazione. I dati hyletici sono la base dell'intenzionalità e non sono da intendere semplicemente come un residuo da superare. Infatti, quando Husserl introduce il termine "vivere" per descrivere la coscienza, vuole designare la relazione pre-riflessiva di un contenuto con se stesso: la coscienza che è coscienza dell'oggetto, è coscienza non oggettivante di sé, essa si vive, è *Erlebnis*. L'intenzione è *Erlebnis*. La novità introdotta da questa descrizione della situazione della coscienza è che sussistono stati di coscienza che non sono coscienza di qualche cosa.

Si deve dire tuttavia che Husserl afferma che questi stati di coscienza non sono indipendenti dall'intenzionalità, ma hanno la funzione di assicurare la pienezza intuitiva dell'oggetto reale. La coscienza è contemporaneamente presenza presso le cose e flusso temporale costituito da una stoffa sensibile, fatta di parti reali e di presenza vissuta. I contenuti hyletici, quindi, si distinguono dalle qualità degli oggetti attinte dall'intenzione trascendente.

Nell'opera husserliana si possono d'altra parte trovare testi in cui sembra che la sensazione venga considerata come un *analogon* degli oggetti, che assicura agli atti intuitivi, i quali invece accedono all'essere in carne ed ossa, la presenza eccezionale dell'essere. Lévinas riconosce qui la novità introdotta da queste riflessioni husserliane: mentre la nozione di atto intuitivo esprime la pretesa di presentare l'essere in originale, si riconosce la necessità del contenuto sensibile affinché un tale senso possa essere pensato. La presenza dell'oggetto non viene

²⁰⁶ EHH, p. 202

²⁰⁷ EHH, pp. 204 - 206

pensata come tale, essa è legata alla materialità delle sensazioni, vale a dire al vissuto non pensato.²⁰⁸

Ora, il problema a questo punto è capire qual è il rapporto tra intenzionalità e sensazione. Certamente, secondo Lévinas non è un rapporto fondato sul giudizio. Husserl parla di appercezione, interpretazione o apprensione. Si deve dunque affermare che il giudizio è una forma di intenzionalità, ma l'intenzionalità non si riduce al giudizio.²⁰⁹

Nell'opera di Husserl il contenuto sensibile riceve un'interpretazione che mostra un altro senso dell'intenzionalità. Nelle *Conferenze sulla costituzione della coscienza interna del tempo*, si insiste infatti sull'origine impressionale della coscienza. La *Urimpression* è l'origine della coscienza e dell'essere. L'idea che emerge da queste analisi husserliane è, per Lévinas, che la coscienza è vita individuale, unica e che il suo presente vivente è la fonte dell'intenzionalità.²¹⁰ Tra la coscienza impressionale, in cui spontaneità e passività coincidono, e l'intenzionalità, che tende alle idealità identificabili, esiste un legame. In questa prospettiva appare chiaro che occorre impegnarsi nel ricercare il significato originario dell'intenzionalità nel modo in cui la sensazione si realizza e nella dimensione del tempo in cui essa è vissuta.²¹¹

Il tempo è una molteplicità di istanti, esteriori gli uni agli altri. E' un tempo interiore, fondamento del tempo oggettivo. La sensazione che dura è posta in questa corrente, ma se essa viene sentita come unità identificabile in questa molteplicità di istanti, è perché a partire da ciascun istante, grazie a un'intenzionalità immanente e specifica, viene ritenuto in sintesi l'insieme delle sensazioni. La sensazione è *Abschattung*, ma si dà nell'immanenza in cui essa è vissuta. L'intenzionalità del sentire, quindi, che vive la sensazione, si realizzerebbe come una intenzionalità trascendente.

²⁰⁸ EHH, pp. 206 - 208

²⁰⁹ EHH, p. 209

²¹⁰ V. PEREGO, *La fenomenologia francese tra metafisica e teologia*, Via e Pensiero, Milano, 2004, pp. 31ss; S. MICALI, *Fenomenologia della temporalità: un'analisi critica del fenomeno della diacronia*, in M. DURANTE (a cura di), *Responsabilità di fronte alla storia. La filosofia di Emmanuel Levinas tra alterità e terzietà*, Il melangolo, Genova 2008, pp. 53 - 75

²¹¹ EHH, pp. 210 - 211

Tuttavia, l'intenzione che a partire da ciascun istante ritiene o anticipa l'identità della sensazione già avvenuta o, in parte, ancora a venire, per Husserl è la coscienza del tempo. Il tempo è il sentire della sensazione, che non è coincidenza del sentire e del sentito, ma una intenzionalità, quindi una distanza tra il sentire e il sentito, e precisamente una distanza temporale.

La ritenzione e la protensione sono delle intenzionalità, ma in questo caso, sottolinea Lévinas, il tendere e l'evento coincidono. L'intenzionalità infatti è la produzione nell'esistenza di uno stato primordiale che si chiama modificazione: il "non c'è più" è anche un "ancora là", cioè una "presenza per" e il "non ancora" è un "già là", vale a dire, in altro senso, ancora una "presenza per". E quando la modificazione di transizione e di passaggio giunge al limite della capacità della ritenzione, il ricordo la ritrova nella rappresentazione. Precisamente questo passaggio dall'intenzionalità ritenzionale all'intenzionalità trascendente indica il senso temporale di ogni trascendenza.²¹²

La singolarità delle analisi husserliane consiste per Lévinas nell'aver messo in luce il fatto che la coscienza è sempre temporale: l'attività intenzionale infatti si realizza a partire dalla *Urimpression* che implica uno scarto, come un rintocco, sul quale si fonda l'attività della ritenzione e della protensione. In questo senso si può mostrare come evento e coscienza sono sullo stesso piano. Lo scarto dell'*Urimpression* è l'evento originario della discrezione; questa non deve essere constatata ponendola in rapporto ad un altro tempo, ma per rapporto ad un'altra proto-impressione, che si realizza anch'essa come rintocco. A partire da ciò si comprende come lo sguardo che constata lo scarto è questo scarto stesso. La coscienza del tempo, quindi, non è originariamente una riflessione, ma la temporalizzazione stessa. Così, osserva Lévinas, la ritenzione e la protensione non sono contenuti costituiti, ma il modo stesso del flusso. Infatti, la ritenzione e la protensione (il pensato) e l'essere a distanza (l'evento) coincidono, la coscienza di... qui è il flusso.

L'analisi della sensazione pone così in evidenza che la coscienza è l'evento costituente e non solo *pensiero* costituente. Il flusso che è il sentire stesso

²¹² EHH, pp. 211 - 213

della sensazione, che Husserl chiama soggettività assoluta, è più profondo dell'intenzionalità oggettivante e anteriore al linguaggio. Il flusso, in cui il dualismo della coscienza e dell'evento viene superato, non implica la costituzione, perché non si può dare una coscienza o un pensiero che constati questo pensiero e questo evento: lo scarto è ritenzione e la ritenzione è lo scarto, la coscienza del tempo è il tempo della coscienza.²¹³

La descrizione del tempo della coscienza consente a Lévinas di affermare l'impossibilità per la coscienza di arrivare alla trascendenza grazie all'intenzionalità idealizzante e oggettivante. Certo, l'intenzionalità che sorge nel momento in cui la ritenzione diviene ricordo e la coscienza ritrova tale ricordo attraverso l'attività della rappresentazione, potrebbe introdurre l'idea che una forma di trascendenza nell'immanenza diviene possibile. Tuttavia, la descrizione della coscienza come flusso temporale che si origina nell'evento della *Urimpression*, fa emergere un ritardo nella coscienza su se stessa che non consente ad essa di porsi come costituente. In questo senso si deve dire che l'evento è originario e l'intenzionalità è diacronica.

Infatti, solo dalla proto – impressione nasce l'intenzionalità delle ritenzioni, e la proto-impressione è la non idealità per eccellenza. In essa nascono nuovi contenuti, sempre imprevedibili e, proprio in questo modo, è l'origine della coscienza e di tutto l'essere. Essa è creazione, attività assoluta. Ma essa è al di là di tutte le attese e di ogni continuità e, in questo senso, essa è passività, recettività di un altro che penetra nel medesimo, vita e non pensiero. La coscienza interna diviene tale grazie alla modificazione temporale della ritenzione e per questo designa l'essenza di ogni pensiero come ciò che trattiene una pienezza che sfugge. Per questo possiamo dire che la coscienza è senescenza e ricerca di un tempo perduto.²¹⁴

Dopo le considerazioni esposte, Lévinas introduce l'affermazione secondo la quale il ruolo della sensazione nella coscienza consente di ampliare la concezione della soggettività del soggetto. Per essa infatti si comprende che il soggetto è di fronte all'oggetto, ma è “della partita”. In altri termini, la corporeità

²¹³ EHH, pp. 212 - 214

²¹⁴ EHH, pp. 215 - 216

della coscienza indica la partecipazione della coscienza al mondo che essa costituisce, e la corporeità si realizza nella sensazione. Questa viene descritta da Husserl come ciò che è sentita nel corpo: il calore dell'oggetto si sente sulla mano, il freddo ai piedi. Questi stati, che Husserl chiama *Empfindnisse*, decostruiscono la struttura sentire-sentito, soggetto-oggetto. L'estensione di questi stati è tale che essi si riferiscono al corpo e agli oggetti, e non è di tipo spaziale. Essi costituiscono una sorta di esperienza di iterazione immediata, che è un'esperienza nello spazio. Viene così descritto il modo proprio dei dati hyletici e si arriva a comprendere che grazie alla sensazione la relazione con l'oggetto si incarna.

Il corpo, tuttavia, non è solo soggetto di sensazioni, ma l'organo del libero movimento, soggetto e sede delle sensazioni cenestetiche. Queste ultime, animate dalle intenzioni, sono motivazioni, mentre le *Empfindnisse* sono costitutive delle qualità degli oggetti. Grazie alla descrizione delle sensazioni cenestetiche scopriamo che la rappresentazione è relativa ai movimenti del soggetto e che il soggetto non è l'occhio immobile di una telecamera per la quale tutti i movimenti sono oggetti. Il soggetto si muove nello stesso spazio che costituisce, non vive nella posizione assoluta del soggetto idealista, ma si trova coinvolto in situazioni che non si risolvono in rappresentazioni delle situazioni stesse. In questo senso si può affermare che il movimento è nella soggettività stessa del soggetto. Le intenzioni non sono nello spazio, ma esse non sarebbero nulla senza la sensazione. Lévinas osserva che se Husserl avesse tolto dal suo sistema la sensazione, la trascendenza dell'intenzionalità non avrebbe potuto prendere il senso forte di "presenza al mondo". Grazie alle sensazioni cenestetiche e alle *Empfindnisse* il soggetto cammina nel mondo senza che "nel" mondo significhi una relazione puramente rappresentativa e senza che la presenza al mondo si cristallizzi in struttura.

Le sensazioni cenestetiche non ricevono delle intenzioni rappresentative, ma una apprensione di altro tipo: essa colloca le apprensioni rappresentative nel condizionamento del "se...allora". Vale a dire che la rappresentazione è subordinata alla motivazione. Quest'ultima non è mai frutto di un ragionamento, anche pre-predicativo. Essa è dell'ordine del movimento possibile, non della

contemplazione del possibile. In questa prospettiva la trascendenza si produce per il movimento: il pensiero si supera non per incontrare una realtà oggettiva, ma entrando nel mondo. Il corpo non è il punto zero della rappresentazione, ma al di là di questo zero, già interiore al mondo che costituisce. Tale movimento del soggetto nel mondo è come il divenire della costituzione del tempo a partire dalla proto-impressione, la sua storicità originaria: ciò che temporalizza è già temporalizzato.

La trascendenza, quindi, è coscienza del possibile. Si tratta di un io penso concreto e quasi muscolare. Esso non consiste, nello sforzo, di registrare la resistenza del mondo alla volontà, ma di disporre di tutte le risorse di una volontà collocata, in quanto volontà, nel mondo del “se...allora”. In questo senso per Husserl il corpo è il potere della volontà.

6. L'altro come rivelazione e la passività

L'analisi di *Totalità e infinito* e del saggio sul rapporto tra intenzionalità e sensazione, ci consente di riprendere criticamente alcuni dei temi che abbiamo messo in rilievo nel corso di questo capitolo.

Innanzitutto notiamo che l'alternativa posta da Lévinas tra totalità e infinito tende certamente a introdurre l'idea di infinito come struttura formale della relazione con l'altro, ma essa si presenta anche come il tentativo di riscatto della soggettività. La totalità è la distruzione dell'identità del Medesimo, in quanto non consente di essere responsabili del proprio processo storico e rende gli uomini esecutori di un discorso anonimo. Perché quel riscatto sia possibile è necessario ripartire dal problema della vita della coscienza, evitando ciò che per Lévinas reintrodurrebbe inevitabilmente la totalità, vale a dire la riduzione della vita della coscienza al sapere teorico e rappresentativo. Interessante a questo proposito l'idea di Lévinas sul guadagno della fenomenologia: essa consente di esplicitare la centralità della coscienza nel discorso filosofico ma, in quanto afferma un certo primato dell'intenzionalità teorica e della rappresentazione ad essa connessa, non riesce a rendere conto della ricchezza della vita coscienziale. A noi sembra, tuttavia, che l'autore, a questo punto della sua riflessione, inizi comunque il suo discorso dall'indole intenzionale che caratterizza la vita della coscienza e sulla modificazione dell'intenzionalità stessa introduca la descrizione

di momenti della coscienza che non si riducono all'intuizione, alla rappresentazione, alla teoria e alla costituzione.

La proposta dell'autore, come abbiamo visto nelle analisi precedenti, è che la centralità della coscienza soggettiva la si giustifica soltanto se in essa si ritrova l'idea di Infinito come struttura formale di un'esperienza che è l'origine stessa della coscienza e della ricerca di verità: l'etica.

Occorre tuttavia fare attenzione: non si vuole introdurre l'assoluto a partire da una previa partecipazione del soggetto all'assoluto stesso e nemmeno si cerca di fondare il discorso metafisico a partire da una troppo frettolosa denuncia della finitezza del soggetto che, facendo leva sulla mancanza e sulla contingenza, arrivi ad affermare la possibile implicazione di un compimento assoluto dell'esistenza. A nostro avviso, l'autore intende descrivere fino in fondo l'insuperabilità dell'immanenza della coscienza, dal punto di vista della vita soggettiva e della sua costituzione. Occorre accogliere fino in fondo l'autonomia della coscienza che implica inevitabilmente la contingenza. Interpretiamo in questo senso le analisi del desiderio che certo, è metafisico, ma non per produzione propria e si nutre della fame che lo alimenta, senza poterla superare, pena il dissolvimento del proprio essere desiderio: la distanza tra il desiderante e il desiderato è la struttura del desiderio stesso. Anche l'insistenza sulla separazione atea che costituisce il soggetto in quanto tale è interpretabile in questo senso. Il soggetto è godimento e l'ipseità si costituisce precisamente come egoismo, come azione che tende a perseverare nell'esistenza. Solo un soggetto di questo tipo è capace di accedere all'idea di Infinito, proprio perché da sé non la produrrebbe mai. L'infinito positivo, si intende. Vale a dire un'idea che non si determina per la progressiva negazione della finitezza da parte del soggetto, ma che sorge grazie ad una esperienza che interrompe la spontaneità della vita soggettiva. L'intenzionalità intuitiva, che la fenomenologia mette a tema, è precisamente il sapere del soggetto egoista, vale a dire un sapere che guarda il mondo e lo interpreta come riferito a se stesso.

Tuttavia, se la soggettività si costituisce in modo immanente, essa non riesce a spiegarsi la possibilità stessa dell'idea di Infinito. Dove possiamo trovare l'origine di questa struttura formale che noi non possiamo produrre? Quell'idea ha

una caratteristica singolare: è inadeguata. Essa non è intuitiva, non arriva a raggiungere ciò che intenziona e, nello stesso tempo, lascia apparire la natura positiva del proprio ideatum, in quanto non tende all'adeguazione perché pensa più di quanto possa pensare. Ma appunto lo pensa. Come è possibile questo? Per l'evento della relazione che si realizza nell'istante in cui appare l'altro. Il volto che si esprime e porta soccorso alla sua parola è un evento irriducibile, in quanto l'iniziativa ha origine nell'altro. Lévinas parla di rivelazione in senso forte. L'altro che si esprime è da se stesso e per se stesso, in lui l'espressione e colui che esprime sono la stessa cosa. L'inadeguazione si fonda precisamente sull'origine dell'iniziativa che istituisce la relazione. In questo senso Lévinas parla di intenzionalità di trascendenza, in quanto mentre la coscienza si trascende nell'intenzionare l'altro, l'intenzione scopre di essere presa dall'altro e di non poter ridurre questa iniziativa ad un momento della propria conoscenza. Questo momento non può essere noematizzato, occorre lasciar essere l'altro. Lo abbiamo visto, Husserl, secondo l'autore, ha mancato questo momento, in quanto nella *Quinta meditazione* non ha compreso che l'intenzionalità costituente si mutava progressivamente in relazione. Lévinas introduce qui l'idea di rivelazione precisamente perché essa evidenzia con maggiore forza l'origine irriducibile della relazione.²¹⁵

L'introduzione dell'idea di rivelazione rende conto dell'asimmetria della relazione e del fatto che l'evento dell'altro è anticipante rispetto all'iniziativa soggettiva. L'altro si rivela e nello stesso tempo rimane nella sua altezza, inattingibile. Questa struttura asimmetrica, anticipante, fa scoprire alla coscienza di essere costituita invece che costituente. La parola dell'altro è magistrale in quanto rimane nell'altezza della novità che insegna e a questa parola si può solo rispondere con l'accoglienza o rivolgersi ad essa invocando. In questo senso la soggettività viene riscattata, perché diviene accogliente ospitalità. In qualche modo la soggettività viene sottratta alla propria vita immanente e aperta all'esteriorità. Tale apertura fonda la possibilità stessa della trascendenza

²¹⁵ Il saggio di J. DERRIDA, *Violenza e metafisica*, mette giustamente in rilievo che l'interpretazione levinassiana dell'intenzionalità non rende conto del fatto che essa è già una forma di rispetto dell'altro. Tuttavia a nostro avviso trascura l'indole rivelativa che Lévinas attribuisce al volto – espressione, indole che in quanto tale modifica l'intenzionalità. Cfr J. DERRIDA, *La scrittura e la differenza*, tr. it. di G. Pozzi, Einaudi, Torino 1990, pp. 99 - 198

nell'immanenza che era stata descritta dall'intenzionalità intuitiva. L'evento della rivelazione dell'altro istituisce la possibilità per la coscienza di trovare il motivo originario della propria opera di intellesione e di iniziare il movimento della riflessione critica che conduce alla considerazione dell'incontro con l'ente come tale e non semplicemente ad interrogarsi sull'essere dell'ente. Ora, nel saggio che abbiamo citato, Derrida mostra come questo tentativo da parte di Lévinas di andare al di là dell'essere, riconoscendo un primato dell'etica sull'ontologia, sia in realtà ancora da comprendere nella prospettiva ontologica, in quanto l'essere di cui si parla è sempre l'essere dell'ente; l'essere, infatti, si manifesta velandosi nell'ente. In altri termini, l'evento dell'altro nella sua irriducibilità è tale perché si realizza secondo la struttura ultima dell'essere stesso. Noi riteniamo che l'osservazione di Derrida sia pertinente. Tuttavia riteniamo che occorre capire la preoccupazione di Lévinas. Se l'accesso all'essere dell'altro fosse subordinato ad una ontologia intesa come intuizione dell'essenza dell'altro o come riconduzione della manifestazione dell'altro ad un essere precedente che fonderebbe la significanza della rivelazione dell'altro, allora si perderebbe l'origine dell'iniziativa rivelativa e la consapevolezza che l'altro lo si incontra quando egli si lascia incontrare.

Forse sarebbe interessante elaborare una riflessione per la quale il momento etico diviene costitutivo della struttura ontologica dell'uomo, vale a dire un pensiero che ritenga che l'uomo è tale in quanto capace di accogliere l'altro e che considera l'essere non solo come oggetto di intuizione e di deduzione, ma nella sua ricchezza simbolica e metaforica.

Certamente Lévinas ha intuito che la questione è proprio il nesso tra teoria e prassi, per esempio quando tenta di mostrare che il sapere critico e l'universalità stessa del pensiero trovano il loro fondamento nel momento etico, che è squisitamente pratico; ma la sottrazione all'etico e alla metaforicità del linguaggio del momento conoscitivo rischia di fare del momento rivelativo dell'altro soltanto l'occasione per il rovesciamento dell'intenzionalità e non il momento nel quale io accedo all'altro. Derrida ci ricorda che l'altro è altro da me, ma io sono altro dell'altro. Infatti il momento etico si costituisce a nostro avviso soltanto quando l'appello dell'altro diviene significativo per me in quanto l'altro attende la mia

risposta come costitutiva della sua alterità. Ciò richiede un momento nel quale io riconosco che l'altro è significativo per me. Tale momento nulla toglie all'asimmetria della relazione, in quanto l'anticipazione del senso rimane, ma chiede di essere vissuta come ciò che implica la mia attuazione e per questo diviene significativa. In questo senso la relazione deve essere asimmetrica, correlativa e intenzionale, vale a dire che io devo riuscire ad accedere a quel senso per il quale scopro che l'altro è tale perché vuole che io sia. Questo diviene possibile non se l'altro si assolve dalla relazione, ma se indica che la relazione si compie nella mia accoglienza e la costituisce nel suo senso.

In questo senso vorremmo affermare che l'intenzionalità si muta in relazione, perché è relazione reciproca. Infatti, l'istante nel quale l'intenzionalità diviene accoglienza non può essere fondato soltanto sull'impossibilità della noematizzazione giustificata dalla novità dell'altro, ma sull'appello per il quale per me diviene possibile comprendere, nell'atto in cui accolgo l'altro, che realizzo me stesso in quanto divengo altro dell'altro. L'indole metaforica dell'incontro sarebbe così interpretabile come l'intenzione dell'altro di entrare in relazione con me e di comprendere che la mia risposta alla relazione fonda la verità della relazione stessa.

La dinamica della relazione che abbiamo tematizzato implica di passare dal momento fenomenologico a quello ermeneutico. L'incontro si realizza come correlazione perché istituisce la possibilità concreta per me di accedere al senso della relazione e di appropriarmene e così reciprocamente per l'altro. In questo senso l'anticipazione sarebbe certamente la modalità in cui l'altro investe, autorizza la mia libertà, ma in modo tale che questa scopra che l'investitura si riferisce alla mia capacità di riconoscere l'altro come tale. L'asimmetria diviene così il tempo nel quale l'altro attende che io lo riconosca come tale e, nello stesso tempo mi affermi come capace di riconoscerlo come altro. La passività iniziale dell'incontro diviene così tempo in cui riconosco di essere capace di apprezzare quel momento passivo come costitutivo dell'alterità reciproca.

La scelta di Lévinas è stata quella di mostrare come l'intenzionalità viene rovesciata dalla rivelazione dell'altro e, correlativamente, di descrivere come anche il momento del godimento introduce la possibilità di un pensiero diverso,

vale a dire un pensiero in cui l'intenzione, grazie al medio del corpo, scopre che l'altro entra nel medesimo.²¹⁶ Anche nel saggio sul rapporto tra intenzionalità e sensazione si nota come la via levinassiana sia quella di preparare l'unica possibilità di trascendenza disponibile al soggetto, quella dell'alterità, a partire dalla passività radicale della coscienza. Infatti, l'introduzione di un'estetica trascendentale per la quale la temporalità e il movimento entrano a costituire l'intenzionalità, mostra come la coscienza sia originariamente passiva: l'intenzionalità è diacronica e l'ipseità è originariamente muscolare. Certo, qui si introduce l'idea di una originaria passività della coscienza, ma tale passività appare solo come preparatoria alla reale trascendenza che si rivela esclusivamente nell'atto dell'evento dell'altro. In altri termini, come il godimento è una sorta di disposizione all'altro che "annuncia" l'alterità radicale che si realizza nella rivelazione dell'altro, la sensazione indica la radicale passività della coscienza. Una coscienza che non riesce a dirsi capace dell'altro nell'atto in cui egli si rivela, perché è già in ritardo su se stessa.

Precisamente questa coscienza che non riconosce la propria auto attuazione nell'atto in cui l'altro si rivela in quanto radicalmente passiva e costituita è, a nostro avviso, l'inizio della proposta più recente di Lévinas, in cui appunto si propone il superamento dell'intenzionalità in favore dell'urgenza etica della consegna all'altro.

Al termine di questo capitolo desideriamo solo far notare come l'interpretazione dialettica del rapporto tra il medesimo e l'altro sia il presupposto, a causa della sottrazione del riconoscimento della capacità della coscienza nell'atto in cui riconosce l'altro, per l'inevitabile esclusione da parte di Lévinas dell'intenzionalità dalla relazione.²¹⁷

²¹⁶ Si vedano a questo proposito le critiche al metodo fenomenologico levinassiano mosse da Janicaud in D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Éd. L'éclat, Combas 1991, pp. 25 - 37

²¹⁷ A questo proposito si veda il saggio di C. R. VASEY, *Le problème de l'intentionnalité dans la philosophie de E. Lévinas*, "Revue de Métaphysique et de Morale", 1980, 2, pp. 224 - 239

La significazione come alternativa al senso

1. Umanesimo ebraico

Dopo la pubblicazione degli scritti che abbiamo analizzato nei precedenti capitoli, troviamo sul nostro cammino *Humanisme de l'autre homme*²¹⁸, testo significativo, perché, a nostro avviso, mostra i motivi della diversa tonalità teorica del pensiero recente di Lévinas e spiega il deciso mutamento della sua interpretazione dell'intenzionalità.²¹⁹

Analizzando questo scritto viene subito all'attenzione un particolare del titolo: *umanesimo*. Esso indica l'intenzione dell'autore di rimettere al centro della riflessione l'uomo. Tuttavia, ritornare a occuparsi dell'uomo significa certamente riprendere in considerazione il problema della centralità della coscienza soggettiva nel discorso filosofico, ma non necessariamente per riproporre un'antropologia fondata sulle categorie ontologiche condivise dalla riflessione di tradizione occidentale.

La prefazione dell'opera, infatti, si sofferma sull'indole inattuale di ciò che in questo testo si vuole esporre, e si afferma che *inattuale* significa l'*altro* dell'attuale, vale a dire altro rispetto a ciò che la tradizione occidentale ha chiamato *essere-in-atto*.²²⁰ L'essere-in-atto è l'espressione di una filosofia dell'*esse* rispetto alla quale occorre una riflessione capace di esplicitare l'intempestivo, vale a dire ciò che non può essere ridotto all'atto dell'essere. L'attualità dell'essere è correlativa all'attualità del concetto, che è l'attività attribuita alla coscienza intesa come unificazione che culmina nell'autocoscienza o nella soggettività. In questo senso l'unità originaria dell'appercezione non è

²¹⁸ E. LEVINAS, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier 1972, tr. it di A. Moscato, *Umanesimo dell'altro uomo*, Il melangolo, Genova 1985 (Citeremo di seguito l'opera tramite l'abbreviazione HAH).

²¹⁹ J. ROLLAND, *Un chemin de pensée. Totalité et Infini – Autement qu'être*, in Emmanuel Levinas, Rue Descartes, PUF, Paris 1998, pp. 39 – 54; G. LISSA, *Dall'umanesimo dei superbi all'umanesimo dell'altro uomo*, in *Levinas in Italia*, TEORIA, 2, 2006, pp. 265 – 311.

²²⁰ HAH, p. 11

altro che il superlativo dell'essere-in-atto.²²¹ Nell'opera di Husserl la riduzione trascendentale distingue l'Io puro dalla psicologia e dalla natura, d'altra parte ritiene costitutiva dell'Io la vita. L'intenzionalità, in questa prospettiva, conserva la struttura dell'atto, tuttavia nella fenomenologia husserliana il soggettivo viene interpretato come passività irriducibile nella nozione di sintesi passiva.²²² Lévinas aggiunge: l'impressionale e il sensibile si collocano nel cuore dell'Assoluto. Avevamo visto al termine del capitolo precedente, analizzando il saggio sul rapporto tra intenzionalità e sensazione, come l'autore rivolga decisamente la sua attenzione alla originaria passività della coscienza. Ora si tratta di capire a quale interpretazione dell'uomo tale attenzione consenta di accedere. La prima considerazione conseguente alla tematizzazione dell'originaria passività della coscienza è che la soggettività trascendentale, intesa come unicità vivente, ha il suo segreto: l'attività intenzionale della coscienza ha i suoi orizzonti, che sussistono in essa come residui dimenticati e, tuttavia, con-determinano il senso dell'essere. Essi non rivelano il loro significato se non alla riflessione rivolta verso la noesi e nessuno sguardo teso verso il correlato oggettivo sarebbe capace di riconoscerli.²²³ L'interpretazione della passività originaria della coscienza soggettiva proposta dalla fenomenologia husserliana ha però il limite di presentare la passività stessa come una sintesi che viene ricondotta all'essere-in-atto.

Lévinas si propone un'altra via, quella della prossimità. Non si tratta di una nuova esperienza, contrapposta a quella della presenza oggettiva, ma di mettere in questione l'esperienza come origine del senso e di affermare la fine dell'attualità. E' come se l'intempestivo venisse a sconvolgere le concordanze della rappresentazione. Si tratta quindi di indicare ciò che è inattuale non tanto perché non ancora raccolto nella sintesi attiva della coscienza, ma perché sconvolge le concordanze della rappresentazione. Ciò significa che l'autore vuole tematizzare una passività diversa, che si caratterizza non tanto perché correlativa all'atto, ma perché trova la sua origine in un dovere che non ha chiesto il consenso, in quanto venuto in me traumaticamente, senza proporsi alla scelta. In

²²¹ HAH, p. 12

²²² HAH, p. 12

²²³ HAH, p. 13

questo dovere traumatico e senza consenso si ritrova una nuova concezione dell'identità e dell'unicità dell'uomo fondate sull'elezione: la mia umanità contingente diviene identità e unicità per l'impossibilità di sottrarsi all'elezione. In questa passività radicale trova il suo fondamento il nuovo umanesimo, e l'implicata antropologia che l'autore vuole proporre.²²⁴

Il primo passo da compiere per arrivare a tematizzare la proposta di cui sopra, è il ripensamento della questione del senso. Anche se la vita precede la filosofia e la filosofia contemporanea si pone come antiintellettualistica, in quanto insiste sull'anteriorità dell'esistenza sull'essenza, essa si compiace della molteplicità dei significati e in questo gioco infinito si libera del peso dell'alterità. La filosofia è, secondo Lévinas, una sorta di grande rifiuto ad impegnarsi nell'Altro.²²⁵ Essa si comporta come Ulisse, per il quale la sua avventura nel mondo fu soltanto un lungo ritorno alla 'isola natia. La filosofia è compiacimento nel Medesimo, sconoscimento dell'altro.²²⁶

L'autore si domanda se è proprio necessario rinunciare al sapere e ai significati per ritrovare il senso e se occorra un orientamento cieco affinché i significati assumano un senso e l'essere ritrovi l'unità del senso. Si tratta di concepire nell'essere un *orientamento* che riunisca univocità e libertà.

La condizione prima perché si dia tale orientamento è che esso si realizzi come un movimento che esce dall'identico per andare verso l'Altro. E' un movimento che inizia dall'identico e va *liberamente* verso l'Altro. Tale movimento Lévinas chiama *Opera*. Questa per essere autentica deve porsi come il movimento del Medesimo verso l'Altro che non ritorna mai al Medesimo; esige l'ingratitude dell'Altro, perché la gratitudine sarebbe ancora il ritorno del movimento alla sua origine: il senso unico non può mai diventare reciprocità. Soltanto a queste condizioni l'orientamento può essere detto assoluto. In questa prospettiva si deve dire che l'Opera si compie solo nella pazienza, vale a dire che essa si realizza solo se l'agente rinuncia ad essere contemporaneo del risultato e

²²⁴ HAH, pp. 13 - 16

²²⁵ G.W. BERTRAM, *Die Idee der Philosophie von Emmanuel Levinas, in A century with Levinas. Notes on the margins of his legacy*, Studia Phaenomenologica, VI, 2006, pp. 241 – 260.

²²⁶ HAH, p. 40

ciò significa intravedere un tempo senza me, guardare questo nostro mondo senza me. Si realizza così il passaggio al tempo dell'Altro, a un essere per la morte in quanto essere per ciò che è dopo di me. L'Opera, quindi, intesa come orientamento assoluto del Medesimo verso l'Altro è una liturgia, un ufficio gratuito che richiede l'impegno di capitali in perdita. Tale liturgia è l'etica.²²⁷

Il senso è dunque l'orientamento che sorge dal movimento gratuito verso l'altro e la gratuità è l'accesso all'assoluto; essa solleva gli individui perché è azione per un mondo che verrà, superamento della propria epoca, ma è un superamento che esige l'epifania dell'Altro.

L'epifania degli Altri comporta una significanza propria: Essi non ci vengono incontro dal contesto, ma significano di per se stessi. Il mondo è come sconvolto da un'altra presenza, astratta (assoluta), non integrata nel mondo. Questa presenza consiste nel venire a noi, nel fare il suo ingresso: l'epifania del volto è *visitazione*. L'epifania del volto è vivente, in quanto essa consiste nel disfare la forma che pure già lo manifestava. Si riconosce qui un di più rispetto alla manifestazione, perché il volto parla, e la parola è un venire fuori da dietro la propria forma, è come un'apertura nell'apertura. In questo senso si deve dire che il volto entra nel nostro mondo avanzando da una sfera assolutamente estranea, da un assoluto. La venuta dell'Altro, quindi, non si converte mai in una rivelazione. Il volto è sempre spogliato dalla sua forma, è nudo. Tale nudità è già una supplica e, nello stesso, una pretesa, umiltà e altezza. In questo si annuncia la dimensione etica della visitaione. Mentre la rappresentazione e il pensiero si fanno valere come l'origine di ciò che ricevono, il volto si impone senza che io possa rimanere sordo al suo richiamo, come se io non potessi mai cessare di essere responsabile della sua miseria.²²⁸

Lévinas ha elaborato questo lungo prologo per arrivare alla conclusione che, a nostro avviso, deve essere sottolineata: nella visitaione la coscienza perde il primo posto. Non è che la coscienza prende coscienza dell'essere messa in discussione, ma viene messa in discussione. In questa prospettiva l'autore arriva a

²²⁷ HAH, pp. 41 - 43

²²⁸ HAH, pp. 45 - 49

dire che l'assolutamente altro non si riflette nella coscienza, anzi, le resiste a tal punto che nemmeno tale resistenza riesce a diventare un contenuto di coscienza: il volto confonde l'intenzionalità dello sguardo. Lévinas precisa che mettere in discussione la coscienza non è soltanto un movimento negativo, significa invece accogliere l'assolutamente altro. La visitazione che si realizza nel volto è un'intimazione a rispondere. Ma tale prospettiva implica che l'io non si limiti a prendere coscienza della necessità di rispondere, ma che sia responsabilità e diaconia. Essere io significa non potersi sottrarre alla responsabilità, come se tutto l'edificio della creazione posasse sulle mie spalle.

Abbiamo detto all'inizio di questo paragrafo che l'autore, a nostro avviso, vuole proporre un nuovo modo di interpretare l'uomo. Si può notare che, mentre in *Totalità e infinito* l'accento veniva posto sulla separazione atea della coscienza e su questa, dialetticamente, veniva introdotta la relazione istituita dalla rivelazione dell'altro, in questo scritto la soggettività stessa diviene la diaconia: l'io coincide con l'impossibilità di sottrarsi alla responsabilità. In questo senso notiamo una svolta nella comprensione della soggettività che determina a sua volta un mutamento nella concezione levinassiana dell'intenzionalità. Mentre prima l'intenzionalità di trascendenza veniva interpretata come modificazione dell'intenzionalità intuitiva, ora l'intenzionalità diviene secondaria rispetto al movimento etico. E' come se ci fosse in questo testo la proposta di ritrovare l'originario del soggetto nel movimento etico. L'unicità dell'io è il fatto che nessuno possa rispondere in vece mia. L'Altro che provoca il movimento etico comporta un sopraplù inadeguato all'intenzionalità. Si tratta appunto di inadeguazione dell'intenzionalità al sopraplù introdotto dall'epifania dell'Altro e non di una intenzionalità che non trova la propria adeguazione. A nostro avviso questo è un passaggio che merita l'attenzione. L'ingiunzione è per l'accoglienza, la messa in discussione della coscienza da parte dell'altro si realizza nel senso unico dell'Opera e da ciò viene escluso il momento intenzionale, anche l'intenzionalità di trascendenza. L'assolutezza viene introdotta per il carattere di non ritorno a sé dell'Opera e per la radicale inaccessibilità dell'Altro. Non può esserci intenzionalità perché nel momento etico non è possibile un ritorno a se stessi. Non si dà momento neutro prima dell'accoglienza, perché la responsabilità

è la mancanza di tempo per voltarsi indietro, coincide con l'urgenza. Lévinas precisa che in questo modo ritiene di aver messo in rilievo una coscienza senza riflessione, che non significa una coscienza spontanea o pre-critica, ma la coscienza che è la condizione della coscienza stessa.²²⁹

Lo scritto che stiamo analizzando ritorna sulla questione dell'epifania del volto, e si domanda se "l'al di là" da cui proviene il volto possa a sua volta divenire un'idea compresa e disvelata. L'abbiamo visto, l'al di là è appunto al di là di ogni possibile svelamento, è come l'Uno che trascende ogni conoscenza, anche simbolica. Infatti il simbolo ricondurrebbe ancora il simbolizzato al mondo nel quale esso appare. Come è possibile una relazione con un'assenza radicale? Che cos'è questa assenza che rende possibile la visitazione e che, d'altra parte, comporta una significanza in cui l'Altro non si converte in Medesimo? La visitazione del volto è astratta, nel senso che essa va verso gli individui, ma non si compromette con loro, se ne ritrae, si as-solve. La sua grandezza dipende dall'altrove da cui proviene e in cui si ritira, ma al quale non rinvia simbolicamente. Gli altri vengono dall'*assolutamente Assente*, ma la relazione con l'*assolutamente Assente* da cui provengono non rivela questo *Assente*, e tuttavia l'*Assente* ha un significato nel volto. E' possibile infatti che tra rivelazione e dissimulazione si dia una terza via: la significanza della *traccia*. Il volto è nella traccia dell'*Assente* assolutamente scomparso, assolutamente passato. Il volto è l'unica apertura in cui la significanza del trans-scendente non annulla la trascendenza per ridurla all'immanenza e nella traccia la relazione tra significante e significato non è più correlazione, ma *irrettitudine*. La significanza della traccia ci mette in una relazione laterale e corrisponde a un passato irreversibile. La traccia, quindi, significa al di là dell'essere, in quanto si sottrae alla logica della dissimulazione e della rivelazione, dell'immanenza e della trascendenza che sono proprie dell'essere. Il passato irreversibile della traccia ha il profilo dell'*Egli*. l'al di là da dove viene il volto è in terza persona: l'*illeità*. La presenza del volto, quindi, è inseparabile dall'irreversibile assenza che fonda l'eminenza della visitazione.

²²⁹ HAH, pp. 49 - 53

Si può anche tentare di approssimarsi alla traccia comprendendola come segno, ma essa è un segno particolare. Potremmo dire che è l'impronta lasciata da chi ha cercato di cancellare i segni del proprio passaggio. In questo senso la traccia non rivela nessuna intenzione. Lasciare una traccia è passare, partire, assolversi. Solo un essere trascendente il mondo, un essere as-soluto può lasciare una traccia, essa è la presenza di ciò che non è mai stato e di ciò che è sempre già passato.

Le descrizioni di Lévinas ci conducono così a comprendere come l'al di là da cui proviene il volto è l'illegittimità e introducono alla motivazione profondamente teologica della sua ricerca. Precisamente questa motivazione vogliamo mettere in risalto per comprendere la diversa comprensione dell'uomo che più avanti esporremo. Il senso unico, l'orientamento dell'Opera nascono da un'epifania dell'Altro che viene da un al di là inattuabile. Questo al di là è un Egli che si sottrae alla polarizzazione immanenza-trascendenza, perché non può essere ridotto alle categorie dell'ontologia, ma lo si incontra nella traccia, vale a dire in un segno che il suo ritrarsi ha lasciato.²³⁰ Questo Egli assoluto lo si ritrova come passato irreversibile mentre vado verso gli Altri, che sono nella traccia della sua trascendenza. Solo grazie a questa illegittimità l'essere ha un senso che non si riduce alla finalità.²³¹

Ora si tratta di capire come può essere ricompreso l'uomo alla luce delle nuove prospettive che possono aprirsi tenendo presenti l'Opera e l'epifania degli altri. Lévinas introduce il discorso partendo dalla crisi dell'umanesimo che caratterizza la nostra epoca. Egli parla esplicitamente di coscienza che si disintegra. Infatti, la coincidenza con sé in cui, da Cartesio in poi, l'essere è, si rivela agli Altri come presa nel gioco di pulsioni e influenze che compongono una maschera chiamata persona. In questo clima culturale si distingue la fenomenologia husserliana, che rimane fondamentalmente umanistica. Per Husserl, infatti, la soggettività è l'Assoluto. Contro i sistemi si afferma

²³⁰ M. FAESSLER, *Humilité du signe et kénose de Dieu*, in J. GREISCH et J. ROLLAND (dir), *Emmanuel Lévinas. L'éthique comme philosophie première*, Les Éditions du Cerf, Paris 1993, pp. 239 – 257; G. FERRETTI, *Trascendenza teologica non violenta*, in *Levinas in Italia*, TEORIA, 2, 2006, pp. 77 – 97.

²³¹ HAH, pp. 57 - 63

l'implicazione intenzionale. Tuttavia, occorre interrogare Husserl sul senso di essere e, per giungere a questa interrogazione, si deve risalire alla concretezza della soggettività storica, andando oltre ciò che è tematizzabile e ultimo.²³²

Che cosa significa andare oltre il tematizzabile?

L'azione si distingue da una semplice ripercussione di energia perché è il fatto di incominciare, vale a dire di esistere come origine. Essa si compie nel carattere incoativo, libero della coscienza. La coscienza, quindi, è un aver inizio è il presente e l'impossibilità stessa che un passato non sia mai stato presente. La ragione e l'intelligibilità del soggetto si compiono come ritornare all'origine, come un porsi del sé. La riflessività dell'Io altro non è che il fatto di essere l'origine dell'origine. Il soggetto posto come io, tuttavia, si trova a dover far ricorso al compito infinito, il *Sollen*, e in ciò si annuncia lo scacco che l'atto umano implica: è origine ed è compito. Tale situazione si muta in antiumanesimo che riduce l'uomo a mezzo per la manifestazione della verità dell'essere. Assistiamo così alla sconfitta che l'essere infligge alla libertà. Ma se questa è la situazione in cui si è trovata la filosofia, secondo Lévinas per fondare un nuovo umanesimo occorre pensare fino in fondo la smentita che l'essere infligge alla libertà. Per ritrovare un senso alla libertà si deve ripartire dalla passività dell'uomo, in cui sembra che appaia la sua inconsistenza. La via che l'autore per una nuova antropologia che possa superare l'antiumanesimo è quella di un ripensamento della passività del soggetto.

La passività di cui si tratta è tuttavia più radicale, è al di qua della coscienza e del sapere, ma anche al di qua dell'inerzia delle cose. Tale passività è quella che la soggettività subisce come un trauma, è quella che si vive perché ci si ritrova ad essere responsabili degli Altri senza aver preso una decisione, ma dalla quale non si può più sfuggire. Così l'uomo si trova ad essere soggetto indeclinabile della responsabilità, in quanto insostituibile ostaggio degli altri. In questa prospettiva l'interiorità deve essere pensata come ciò che indica che l'incominciare stesso è preceduto, e ciò che precede non si lascia assumere, come

²³² HAH, pp. 67 - 71

qualcosa che è già passato sopra la testa del presente e che precede l'essere. E' una responsabilità anteriore alla libertà, che non si lascia esprimere perché non attraversa il cordone della coscienza.

La proposta è quindi quella di un soggetto che non risalta sull'essere per una libertà che lo renderebbe padrone delle cose, ma per una suscettibilità preoriginaria che è stata provocata nel soggetto. Per tale suscettibilità il soggetto è responsabile della propria responsabilità e incapace di sottrarsi ad essa senza conservare la traccia della sua diserzione. Esso è responsabilità prima di essere intenzionalità.²³³

Se negli scritti precedenti abbiamo notato come l'autore guadagnava l'autonomia della soggettività nel godimento e introduceva l'infinito come originato dall'incontro con l'Altro, incontro che trovava nell'intenzionalità di trascendenza la sua descrizione e nell'idea di Infinito la sua struttura formale, qui assistiamo ad una radicalizzazione del pensiero di Lévinas, in quanto la passività, la suscettibilità cui la coscienza è ordinata è prima della libertà e dell'intenzionalità e diviene indicibile e inassumibile, come un passato che non è mai stato il presente della libertà. Solo partendo da questo presupposto è possibile un nuovo umanesimo.

Questo nuovo umanesimo si presenta tuttavia sotto il segno della passività assoluta, che potrebbe far pensare ad un destino o al determinismo. Che cosa può significare infatti una responsabilità mai voluta e alla quale non è possibile sottrarsi, che viene prima della libertà e dell'intenzionalità? Lévinas risponde che tale determinismo, il carattere oppressivo della responsabilità che oltrepassa la scelta, si annulla per la bontà del Bene cui appartiene il comandamento. Colui che ubbidisce, infatti, trova al di qua della soggezione, la sua integrità. La responsabilità indeclinabile, mai liberamente assunta, è bene. L'autore spiega che essere dominato dal Bene non vuol dire scegliere il Bene muovendo da una condizione di neutralità e avendo dinanzi la bipolarità assiologia. Tale condizione si riferisce già alla libertà. Essere dominato dal Bene significa invece escludersi

²³³ HAH, pp. 72 - 75

dalla stessa possibilità della scelta, dalla coesistenza del presente e l'impossibilità della scelta qui non è violenza, ma effetto dell'*elezione* irrecusabile da parte del Bene. Tale elezione non è azione, ma la non-violenza stessa. Tale elezione è la traccia di un passato che si nega al presente e alla rappresentazione, di un passato immemorabile.²³⁴

Il Bene, quindi, non si sceglie, è Lui che ci ha già eletti. La passività da cui parte il nuovo umanesimo proposto da Lévinas si giustifica come elezione, come traccia lasciata dal Bene nel passato immemorabile che è la condizione della mia stessa libertà. Precisamente rispondendo ad altri io sono sulle tracce del Bene. L'elezione è appunto la nuova categoria dell'antropologia che trova un senso all'umano senza misurarlo con l'ontologia.

La soggettività stessa dell'uomo deve essere reinterpretata. L'autore ci ricorda la formula di Rimbaud: "Io è un altro".²³⁵ Essa può certamente significare alienazione, ma può anche voler significare che prima ancora di essere io, l'uomo è esposto all'altro, ostaggio dell'altro. Ogni odio del prossimo, ogni amore come attitudine riflessa, presuppone la vulnerabilità preliminare dell'esposizione. Sin nella sensibilità il soggetto è per l'altro. In questo senso l'io attivo ritorna alla passività del sé, all'accusativo del si. C'è quindi uno scarto tra l'io e il sé, e questa non coincidenza dell'identico è la primordiale non – indifferenza riguardo agli uomini. L'uomo è questa paradossale sintesi che cerca da una parte di essere io e, dall'altra, di non poter coincidere con se stesso, in quanto il sé originario è vulnerabilità, non – indifferenza agli altri. In questo senso la soggettività non è l'io ma il me.²³⁶

Abbiamo voluto esporre quello che altrove Lévinas chiamerà l'umanesimo giudaico,²³⁷ in quanto appare con chiarezza il tentativo dell'autore di arrivare a descrivere una soggettività assiologia che non sia più debitrice delle categorie ontologiche. La passività preoriginaria della responsabilità introduce da una parte

²³⁴ HAH, pp. 76 - 79

²³⁵ S. LABATE, *La nascita latente del soggetto*, in *Levinas in Italia*, TEORIA, 2, 2006, pp. 171 – 201; L. TENGELYI, *Einzigkeit ohne Identität bei Levinas*, in *A Century with Levinas*, cit. pp. 59 – 71.

²³⁶ HAH, pp. 85 - 101

²³⁷ E. LEVINAS, *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudique*, Les Éditions de Minuit, Paris 1977, p. 17

l'apertura indeclinabile del soggetto all'altro, al punto che esso è soggetto senza identità, in cui Io e sé non coincidono mai, ma l'uno giustifica l'altro, e dall'altra l'apertura al teologico, perché l'elezione, la vulnerabilità sono un passato inassumibile, ma questo passato è la traccia dell'al di là dell'essere da cui l'Altro proviene nel darsi dell'epifania del volto. Precisamente nell'obbedienza all'elezione ci si apre al Bene, a quell'illegittimità la cui traccia vive in noi, nel nostro essere ostaggio dell'altro. A nostro avviso le categorie qui descritte sono chiaramente di origine teologica, in quanto riprendono termini che esprimono l'esperienza dell'Esodo. Lévinas, tuttavia, ritiene che da esse possa avere origine un nuovo modo di intendere l'umanità.

La nostra perplessità riguarda l'alternativa posta tra responsabilità e libertà. Da un certo punto di vista riteniamo vero che il Bene non si sceglie. Esso appartiene alla disposizione ultima dell'uomo. Tuttavia riteniamo che sia costitutivo del Bene l'essere in rapporto con il soggetto. Vale a dire che la mia risposta al bene entra a costituire il Bene in quanto tale, non nel senso che il Bene è tale perché io gli rispondo, ma che non può essere significativo per me se io non lo riconosco come tale. Questo riconoscimento è il momento antropologico che Lévinas elude. Egli è preoccupato di non ridurre il momento etico ad un problema di scelta, che si dispiegherebbe grazie ad un momento neutro in cui paradossalmente l'uomo deciderebbe se essere se stesso. Ciò che conta per l'autore è l'urgenza del rispondere alla responsabilità che si fonda sull'elezione da parte del Bene. Ma appunto, che significa elezione? Essere se stessi nonostante sé? Quando io vengo eletto? Come diviene consapevole in me questa caratteristica della mia vita? Secondo Lévinas non si dà consapevolezza ma consegna. Riteniamo che tale posizione dipenda dal fatto che egli separa nella coscienza il momento etico da quello della conoscenza. Non intendiamo ovviamente una conoscenza teorico deduttiva del Bene, ma quel riconoscimento che avviene nell'atto in cui accolgo l'Altro. Lì si istituisce un momento per il quale il Bene mi autorizza a scegliere e io comprendo questa autorizzazione non soltanto come un'ingiunzione, ma come una autorizzazione che io posso riconoscere come tale mentre mi riconosco capace di ciò a cui mi autorizza.

Tale possibilità non si realizza per il nostro autore, perché in fondo egli

cede alla tentazione di introdurre nell'originario la responsabilità e non considera la storicità propria della struttura della coscienza soggettiva. Sembra quasi che la responsabilità preoriginaria, che appartiene ad un passato inassumibile, sia talmente indisponibile da essere sempre alle spalle, mai riconoscibile come mia responsabilità e, nello stesso tempo, più profondamente mia di me stesso. Il rapporto tra responsabilità e libertà viene deciso nonostante me. Noi riteniamo che la coscienza soggettiva viva di una passività che è pur sempre correlativa di una attività e che tale coappartenenza tra passività e attività della coscienza si dia nell'essere storico della coscienza. Riconoscere alla coscienza la storicità non significa ridurre il problema etico al relativismo. Ma rendere ragione del fatto che l'Altro diviene per me significativo in quanto l'evento indeducibile dell'incontro si realizza nell'atto dell'incontro stesso. In questo senso non può esserci una responsabilità previa all'assunzione libera. Certo, l'alterità indica l'irriducibilità dell'Altro alla mia scelta, ma questa anticipazione è per la mia libertà. Perché si dia l'anticipazione del bene non subordinabile alla scelta individuale, non è necessario che il Bene o Dio si nasconda nel preoriginario della coscienza e in modo fungente mi elegga per la responsabilità, lasciandomi semplicemente la traccia del suo passaggio. Occorre invece che il Bene mi si dia storicamente, mostrando che il suo darsi attende l'attestazione della mia libertà per essere Bene per me. La strada scelta da Lévinas appare preoccupata di sottrarre l'attestazione della coscienza, e di superarla nell'esposizione all'Altro già sempre decisa. Precisamente in questa attestazione, secondo noi, si aprirebbe la possibilità del rapporto tra alterità e intenzionalità. Certo, non di una intenzionalità intuitiva, già segno di una libertà disponente, che pretende di ridurre l'Altro a se stessa, ma di una intenzionalità ermeneutica, capace di riconoscere l'alterità come costitutiva del sé e di riconoscere che il Bene è tale perché si mostra come intenzionalmente rivolto a custodire la mia libertà. La scelta di Lévinas è a questo proposito paradossale. Egli attinge dalla tradizione ebraica le categorie grazie alle quali propone una antropologia alternativa a quella derivante dalle categorie ontologiche, ma lascia sullo sfondo il fatto che quelle categorie hanno una disponibilità universale in quanto sono il risultato della meditazione di un popolo chiamato all'alleanza con Dio che, appunto, è Dio della prescrizione in quanto è Dio della relazione e dell'alleanza. L'autore invece, assume quelle categorie e le

fa diventare una struttura preoriginaria alternativa al trascendentale, ma ugualmente sottratta alla rivelazione per l'attestazione da cui esse nascono. La traccia, anche se cancellata per non essere raggiunti, è una relazione, in quanto il perché del non poter essere raggiunti sta proprio in una trascendenza che ha cura della libertà a cui ha dato origine.

2. Dall'intenzionalità al sentire

Dopo le considerazioni precedenti cerchiamo di comprendere la proposta teorica recente di Lévinas, che può essere riconosciuta nell'opera *Autrement qu'être, ou au – delà de l'essence*.²³⁸ Nella nota preliminare l'autore enuncia l'obiettivo dello scritto:

“Riconoscere nella soggettività un'eccezione che scompagina la congiunzione dell'essenza, dell'ente e della “differenza”; vedere nella sostanzialità del soggetto, nel duro nocciolo dell'“unico” in me, nella mia identità divisa, la sostituzione ad altri; pensare questa abnegazione, prima di volerla, come un'esposizione, senza ringraziamento, al trauma della trascendenza secondo una susceptio più – e altrimenti – passiva della recettività, la passione e la finitezza; fare derivare da questa suscettibilità inassumibile la *praxis* e il sapere interni al mondo, ecco le proposizioni di questo libro che nomina l'*al di là dell'essenza*”.²³⁹

Cerchiamo ora di capire come l'autore realizza il suo intento teorico e l'implicita interpretazione dell'intenzionalità che ne deriva.

La prima parte dell'opera intitolata *L'argomento*, introduce nelle tematiche fondamentali. Essa è formata da un solo capitolo, *Essenza e disinteressamento*. In queste pagine l'autore si domanda come si può parlare dell'altrimenti che essere senza confonderlo con l'essere altrimenti.

Innanzitutto occorre mettere a tema l'identità tra essere e interesse. Esso è il *conatus* degli enti e si drammatizza negli egoismi in lotta gli uni contro gli altri, dramma che si realizza nella guerra. A fronte di questa situazione è possibile

²³⁸ E. LEVINAS, *Autrement qu'être, ou au – delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye 1974, 1978, Le Livre de Poche, Paris 2006, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, tr. it di S. Petrosino e M. Teresa Aiello, Jaca Book, Milano 1983. (Citeremo di seguito l'opera tramite l'abbreviazione AE)

²³⁹ AE, p. 10

costruire una pace ragionevole, che cerca la mediazione dei conflitti, per cui la lotta di tutti contro tutti diviene commercio e scambio.

Il problema è capire se sia possibile uscire da questa situazione, verso una gratuità integrale, che tuttavia non riesce a trovare espressione nel linguaggio dell'essere, proprio perché esso è quello dell'interesse. Diviene forse possibile comprendere che l'istanza della gratuità integrale, che non appartiene al linguaggio dell'essere, si riferisce a un linguaggio pre – originale, che parla della responsabilità dell'uno per l'altro, della sostituzione dell'uno all'altro e della condizione di ostaggio. Tale dire pre-originale non emerge perché la cultura occidentale interpreta l'essere come manifestazione e, in questo senso, subordina il dire al detto. Precisamente a questo dire occorre risalire perché in esso l'altrimenti che essere si enunci. Tuttavia è un dire che si deve anche sempre disdire, affinché l'altrimenti che essere non significhi un essere altrimenti.²⁴⁰

Per arrivare al dire pre-originario occorre ripartire dalla soggettività. Tale tentativo si realizza al di là della libertà. Quest'ultima, infatti, pur ponendosi come interruzione della guerra e della materia, non sfugge al destino dell'essenza, mentre qui si tratta di pensare la possibilità di uno sradicamento dall'essenza. In questa prospettiva l'altrimenti che essere diviene significativo nella temporalizzazione, quando si trova una diacronia refrattaria ad ogni sincronizzazione, una diacronia trascendente, come un passato pre-originale e anarchico, per cui si possa affermare che la responsabilità per altri non può aver avuto origine dal mio impegno e dalla mia decisione. Il passato an-archico è il tempo in cui il Bene non si offre alla libertà, perché mi ha scelto prima che io lo abbia scelto. Tale non libertà viene riscattata dalla bontà del Bene, ma essa è l'eccezione della soggettività.²⁴¹ Tale passato memorabile mi comanda e mi ordina ad altri ed è in questo che decostruisce l'alternativa dell'essere e del non essere, perché mi sostituisce ad altri nonostante me. Si tratta di un trauma che diviene responsabilità che risponde prima di ogni comprensione di un debito contratto prima di ogni libertà e prima di ogni coscienza. Ma questa risposta,

²⁴⁰ P. RICOEUR, *Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, PUF, Paris 1997.

²⁴¹ R. CALIN, *Levinas et l'exception du soi*, PUF, Paris 2005

precisa Lévinas, avviene come se l'invisibile, che si assenta dal presente, lasciasse una traccia per il fatto stesso di potersi assentare. Traccia che risplende sul volto di colui davanti al quale e di colui del quale rispondo. La soggettività al di qua o al di là del libero e del non libero, costretta nei confronti del prossimo, è il punto di rottura dell'essenza superata dall'Infinito.

La soggettività così interpretata consente di trovare la trascendenza. Infatti, l'essere costretto nei confronti del prossimo prima di ogni libertà lascia una traccia nella soggettività, ma appunto invisibile, immemorabile. Ma l'ambiguità della traccia viene interpretata da Lévinas come *illeità*. Lasciare una traccia significa potersi assentare. L'illeità al di là dell'essere è il fatto che la sua venuta verso me è un'assentarsi che mi consente di compiere un movimento verso il prossimo.

Tuttavia, proprio a partire dall'illeità, si riconosce il paradosso della responsabilità: io mi trovo obbligato senza che questo obbligo abbia avuto origine in me. Ma, scrive l'autore, questo è impossibile per una coscienza e ciò significa che non siamo più nell'ordine della coscienza. Qui abbiamo una sostituzione che è la soggettività stessa del soggetto e questo non è più un io, ma un me, all'accusativo. Infatti l'identità del soggetto dipende dall'impossibilità di sottrarsi alla responsabilità e il disinteresse sospende l'essenza.

In questo senso la soggettività diviene vulnerabilità nella *sensibilità*. Il soggetto è sostituzione, originariamente uno-per-l'altro, è quindi suscettibilità che si realizza nella sensibilità. La responsabilità è esposizione all'oltraggio fino alla sofferenza. Questo dire è un'attività che rimane nella passività, perché si tratta di un sacrificio senza riserva e, per questo, non volontario.

Solo a partire dalla prossimità l'essere assume il proprio giusto senso. E qui la soggettività è il momento in cui si riannoda la significazione dell'al di là dell'essere con l'essere stesso. Infatti, nei modi indiretti dell'illeità e della provocazione anarchica del bene, si introducono i modi della tematizzazione e della presa di coscienza. Tale presa di coscienza avviene per la presenza del terzo accanto al prossimo. Qui si introduce la necessità di fare giustizia tra gli incomparabili e il giudizio, il paragone, che reintroduce la questione della

scelta.²⁴²

L'esposizione dell'argomento dell'opera, posto nella sua prima parte, era necessario per comprendere il modo di interpretare l'intenzionalità implicato nel tentativo levinassiano di concepire la possibilità di pensare al di là dell'essere. Infatti, il secondo capitolo viene dedicato dall'autore ad un itinerario che a noi preme analizzare: dall'intenzionalità al sentire. Cerchiamo di comprendere l'andamento teorico di tale itinerario per chiarire l'interpretazione levinassiana più recente dell'intenzionalità.

L'essere tematizzato nella tradizione di pensiero occidentale è manifestazione. L'apparire dell'essere è l'evento primo, ma è primo solo nella presenza del presente. Sussiste però un passato che non è mai stato presente, che significa al di là della manifestazione dell'essere, la quale non traduce che un momento di questa significativa significazione. L'apparire dell'essere, infatti, non si dà in un istante folgorante, ma si realizza progressivamente, in un continuo alternarsi di domanda e risposta.

Questa progressione alternante si riferisce a un intrigo, quello dell'Altro che ingiunge al medesimo, che caratterizza la soggettività, anche quando, rivolto alla manifestazione dell'essere, il pensiero si sa. In sintesi, il Medesimo ha a che fare con Altri, nella prossimità, prima che l'altro appaia alla coscienza. La soggettività è strutturata come altro nel Medesimo, ma secondo una modalità diversa da quella della coscienza. Questa è sempre correlativa di un tema. L'Altro nel Medesimo della soggettività è l'inquietudine del Medesimo inquietato dall'Altro. Qui non c'è correlazione dell'intenzionalità e nemmeno la reciprocità del dialogo. La nascita della coscienza come conoscenza dell'essere e come domanda si riferisce ad un prima della domanda che è la responsabilità. Il nodo della soggettività, infatti, è una risposta alla prossimità dell'Altro prima di ogni domanda; c'è quindi una risposta ad ogni domanda, un *Dire* prima del detto, ed è a questo *Dire* originario che occorre risalire. La domanda sul senso dell'essere,

²⁴² AE, pp. 13 - 39

propria dell'ontologia, rinvia quindi all'an-archia della responsabilità, che è prima dell'interrogazione, al di là dell'essere.

Lévinas inizia l'itinerario verso il *Dire* originario dall'analisi della temporalità. Riprende alcune delle considerazioni che abbiamo già esposto nel capitolo precedente sul tema del rapporto tra tempo e sensazione. Nelle riflessioni di Husserl si scopre che la *Urimpression* è presenza vivente non intenzionale da cui tutto ha origine. Ma, osserva Lévinas, anche se non intenzionale, la *Urimpression* husserliana non è mai perdita di coscienza: nulla può arrivare all'essere clandestinamente. Precisamente questa idea del tempo come legato alla sensazione e non intenzionale è pertinente per Lévinas. Ciò che egli non condivide è che la temporalizzazione del tempo sia sempre recuperabile dalla coscienza.

Come nel rapporto tra temporalizzazione e tempo costituito, sussiste un nesso tra verbalità del linguaggio e risonanza dell'essenza, tra *Dire* originario e *Detto*. Nella riflessione occidentale si è subordinato il *Dire* al *Detto*, dimenticando che quest'ultimo è kerigma, annuncio del *Dire* originario. Ora, per Lévinas il *Detto* è dell'ordine dell'essere, linguaggio dell'ontologia e della manifestazione. Ma appunto nel *Detto* occorre riscoprire la risonanza del *Dire*, che non è al servizio dell'essere. L'anfibologia dell'essere mostra appunto come il linguaggio può essere concepito come verbo. Essere è verbo che lascia risuonare l'essenza come modalità dell'essere: il rosso rosseggia. Accade come nella temporalizzazione del tempo. Ma nell'ambiguità del logos accade che essere, inteso come verbo, diviene l'essere inteso come ente ed è in questo momento che l'essenza diviene fenomeno, si fissa, l'essenza diviene nome. In altri termini, in questo momento l'essere, invece di risuonare, designa. Il nome, il *Detto*, diviene così il luogo di nascita dell'ontologia. Ritrovare il risuonare dell'essere, significa per Lévinas riuscire a risalire al *Dire* originario che si è assorbito nel *Detto*. Occorre andare al di là del *Detto* attraverso la riduzione. Certo, occorre che il *Dire*

originario si faccia eone nel Detto, ma, dall'altra parte, non si deve ridurre il Dire al Detto.²⁴³

Il Dire originario significa diversamente dall'essere, non è designazione. Esso significa l'uno-per-l'altro, significare all'altro. La conclusione della riduzione che parte dal Detto consente così di guadagnare la significazione pre-originaria del Dire: l'uno-per-l'altro.

Compiuta la risalita al Dire della responsabilità, si comprende che l'intrigo tra il Dire e il Detto non si esaurisce nell'assorbimento del Dire nel Detto. Il Dire lascia una traccia di sé nella semantizzazione, e precisamente nella proposizione rivolta ad Altri: la predicazione, il verbo fa risuonare l'essenza senza spegnere completamente il Dire che la sostiene. La proposizione, quindi, al di là del contenuto e della tematizzazione significa l'approssimarsi ad altri. Non vale lo stesso invece per l'intenzionalità. Nella responsabilità intesa come sostituzione si scopre che questa è irriducibile alla coscienza di...La responsabilità si presenta quindi come un rovesciamento dell'intenzionalità. L'atto del dire, infatti, è la passività estrema, in quanto significa un'ordinazione alla responsabilità che io non ho scelto.²⁴⁴ In questo senso siamo di fronte alla deposizione della coscienza sovrana di cui l'intenzionalità è la realizzazione. Lévinas scrive:

“Il Dire si approssima all'Altro trafiggendo il noema dell'intenzionalità, capovolgendo “come un vestito” la coscienza, la quale, sarebbe rimasta *per sé* nelle sue mire intenzionali. L'intenzionalità rimane aspirazione a colmare e riempimento, movimento centripeto di una coscienza che coincide con sé...Il soggetto nel Dire si approssima al prossimo espellendosi”.²⁴⁵

Il soggetto passivo del Dire viene espresso invece dalla sensibilità intesa come esposizione radicale, espropriazione per l'altro, vulnerabilità.²⁴⁶ Tale

²⁴³ E. BONAN, *Soggetto ed Essere. Indagini sul pensiero di Emmanuel Levinas*, Piazza Editore, Treviso 2002, pp. 243ss

²⁴⁴ A. ZIELINSKI, *Levinas. La responsabilità est sans pourquoi*, PUF, Paris 2004

²⁴⁵ AE, p. 83

²⁴⁶ R. CALIN, *Le corps de la responsabilité. Sensibilité, corporeità et subjectivité chez Lévinas*, Les Études Philosophiques, Juillet 2006, pp. 297 – 316.

soggetto è il me all'accusativo e non l'io. L'uno, dell'uno-per-l'altro è l'unico nel senso che, eletto per l'altro, non può sottrarsi a tale ordinamento pre-originario.²⁴⁷

Si comprende l'intento teorico di Lévinas. L'altrimenti che essere è riconoscibile in un Dire originario che significa l'uno-per-l'altro, la responsabilità non voluta e inassumibile, nella quale tuttavia ritrovo me stesso. La responsabilità deve precedere e giustificare la coscienza. Solo realizzando l'unicità dell'eletto il soggetto trova la sua soggettività senza identità e, nell'ubbidienza, nel volto dell'Altro, scopre la traccia della trascendenza. In questo senso si spezza l'immanenza della coscienza, di cui l'intenzionalità è l'espressione più radicale. Sembra chiaro che la scelta di Lévinas riguardo all'intenzionalità sia quella di una separazione tra questa e il momento etico originario. L'intenzionalità rientrerà in gioco quando entra sulla scena il terzo e si storicizza la relazione etica. La significazione dell'uno-per-l'altro viene separata dal senso riconoscibile dall'intenzionalità. Il mutamento nella concezione della soggettività provoca una radicale separazione tra significato e intenzionalità. L'alternativa unica è quella del sensibile che indica l'esposizione radicale all'altro prima che questa sia voluta.²⁴⁸

Dicevamo sopra che l'alternativa radicale all'intenzionalità è la sensibilità. L'autore, infatti, afferma che Husserl (lo abbiamo visto nel primo capitolo) nella sua concezione della soggettività come coscienza di...subordina i diversi tipi di intenzionalità a quella teorica. Certo, la riflessione husserliana ha consentito la scoperta dell'intenzionalità non teorica, e noi abbiamo cercato di mostrare quanta attenzione Lévinas abbia avuto per la descrizione di questo tipo di intenzionalità. Tuttavia in Husserl viene affermata una analogia fondamentale tra la coscienza di...cognitiva e le intenzioni assiologiche e pratiche: l'assiologia si fa conoscenza di valori e la pratica conoscenza del cosa fare. Ma, dice Lévinas, la sensazione non entra a costituire il sensato se non è animata dall'intenzionalità e in questo senso si deve dire che la struttura dell'intenzionalità rimane ancora quella del pensiero e della comprensione. Anche arrivando a superare l'intellettualismo di

²⁴⁷ AE, pp. 43 - 99

²⁴⁸ D. FRANCK, *L'un – pour – l'autre. Levinas et la signification*, PUF, Paris 2008

Husserl, l'interpretazione del significato e del modo di significare del sensibile che parte dalla coscienza di...non rende conto del sensibile. Ciò che rende conto della sensibilità è la significazione dell'uno-per-l'altro che si fa vulnerabilità, esposizione, suscettibilità pura. Questa è la significanza stessa della significazione che sfugge all'intenzionalità, in quanto il significare dell'uno-per-l'altro è sottratto alla coscienza di...²⁴⁹

Tuttavia, stando all'impostazione teorica proposta da Lévinas, il Detto consente in qualche modo di risalire al Dire preoriginario, in quanto lascia risuonare il Dire, lo tradisce, ma tradendolo lo mostra. Si tratta di capire se tra la sensibilità come incarnazione dell'uno-per-l'altro e la coscienza di..., in cui sorge l'intenzionalità, si possa mostrare un nesso. A questo proposito sono significative le riflessioni condotte dall'autore nelle pagine dedicate allo psichismo. Ciò che anima originariamente la mia vita è l'altro in me. In questo senso lo psichismo dell'intenzionalità non risiede nella coscienza di..., nella sua capacità di tematizzare, né nella verità dell'essere, che appartiene al Detto. Lo psichismo è la forma di uno sfasamento dell'identità: il medesimo impedito di coincidere con se stesso, sottratto al suo riposo, abnegazione di sé responsabile per l'altro. Lo psichismo è appunto l'altro in me, una malattia dell'identità. Questa significazione è possibile solo come incarnazione, per la quale io sono già per l'altro nell'esposizione della mia carne, vulnerabile. Lo spirito dello psichismo è l'identità di un corpo esposto all'altro, è la possibilità stessa di donare. L'intenzionalità, quindi, non è psichismo per la tematizzazione che essa introduce. Anzi, nella nota²⁵⁰ Lévinas precisa che è solo a partire dall'uno-per-l'altro dell'incarnazione del medesimo che si può comprendere la "trascendenza" dell'intenzionalità, in quanto la significazione originaria introduce una diacronia. Il significato del sensibile e dell'assiologico che l'intenzionalità porta a tema è già dato e non coincide con la tematizzazione, ma si riferisce al Dire originario. L'intenzionalità appare come sincronica perché si esprime nel Detto, che è un sistema. Ma lo psichismo che la precede fonda la sua capacità di trascendenza nell'immanenza, perché l'altro vive in me nella sensibilità che è incarnazione,

²⁴⁹ AE, p. 109

²⁵⁰ AE, p. 112

esposizione. E' solo nell'esposizione che si fa espressione nel detto che la tematizzazione è possibile. In questo senso si può dire che si ha una modificazione della sensibilità in intenzionalità, motivata dalla significazione del sentire stesso, in quanto è per l'altro. Il diacronico fonda il sincronico, l'espressione (expression) mostra il dire nell'esposizione che dà origine alla trascendenza dell'intenzionalità. Ma, appunto, il nesso tra la sensibilità che è espressione del Dire originario, che è significazione dell'uno-per-l'altro e l'intenzionalità non riguarda il significato: l'intenzionalità non vi accede. Semplicemente nel movimento di trascendenza che la caratterizza, tradisce e mostra l'esposizione originaria dell'uno-per-l'altro, nella quale si incontra l'autentica trascendenza.²⁵¹

Nell'itinerario di riduzione, infatti, emerge un significato del sentire che anticipa l'intenzionalità. L'intenzionalità, la noesi, che la filosofia della coscienza distingue nel sentire e che, attraverso un movimento regressivo, vorrebbe costituire, è già l'ossessione del sentire che decostruisce il suo apparire noematico per ingiungere l'alterità alla quale la noesi deve dare un senso.²⁵² L'intenzionalità, quindi, si riferisce ad una alterità che è già significata nella sensibilità come esposizione. Tale significato non può essere tematizzato perché la coscienza di...non vi accede, in quanto quel significato è l'origine stessa del movimento intenzionale della coscienza.

La sensibilità introduce quindi una relazione ossessiva con l'altro, in quanto il soggetto si lede senza che la fonte di tale affezione si faccia tema di rappresentazione. L'ossessione è questa relazione irriducibile alla coscienza. Si tratta di una passività radicale che supera l'intenzionalità, perché questa pensa la passività come ciò che può sempre essere assunto e, anche quando è di tipo involontario, l'intenzionalità conserva la pretesa di essere incoativa e inizio del proprio movimento. Per questo essa non accede alla responsabilità per altri che è etica, meta-ontologica e meta-logica.²⁵³

²⁵¹ AE, p. 115

²⁵² AE, p. 123

²⁵³ AE, p. 161 - 162

La radicalizzazione della differenza tra responsabilità originaria e intenzionalità si può rilevare nella descrizione levinassiana del sé. Il sé è la ricorrenza della responsabilità per altri fino alla sostituzione, è persecuzione. La soggettività è la responsabilità, l'essere in discussione, l'esposizione totale all'offesa, fino ad essere colpito. Tale ricorrenza della persecuzione è irriducibile all'intenzionalità, perché in essa si mostra, fin nella sua neutralità contemplativa, il volontario. La ricorrenza del sé nella responsabilità-per-gli altri, nell'ossessione, è il contrario dell'intenzionalità, perché essa non considera la responsabilità per altri come una volontà altruista. La ricorrenza è ossessione passiva che fonda l'unicità del sé sull'impossibilità di sottrarsi all'essere per gli altri e sull'impossibilità di essere sostituiti in questa esposizione non voluta. L'unicità è il fatto stesso di portare la colpa degli altri. Si tratta quindi di una soggettività non volontaria e, per questo, essa non si costituisce originariamente come intenzionalità. Come si può notare, nemmeno l'intenzionalità non teorica e pratica entra nella costituzione originaria della soggettività. Non si dà nessuna coappartenenza. L'unico nesso tra coscienza intenzionale e soggettività passiva è la conseguenza, vale a dire che l'intenzionalità è implicata come "effetto" dell'esposizione e della sostituzione, ma non entra a costituirne il significato. La soggettività originaria è involontaria e non intenzionale, e significa la consegna all'altro sino alla sostituzione.²⁵⁴

In questo senso il soggetto nasce come gloria, vale a dire come pura obbedienza alla responsabilità e si realizza solo nell' "eccomi", in cui diviene testimonianza, segno.²⁵⁵ Ed è precisamente questa la modalità del passaggio dell'Infinito al finito. Testimoniare Dio significa diventare Dio, senza pretendere di identificarmi e di far diventare Dio stesso oggetto di un tema. Nel mio dire che è l'esposizione divengo segno per l'altro.²⁵⁶

L'itinerario che abbiamo seguito mostra come ci sia radicale distinzione tra intenzionalità e significato perché, secondo Lévinas, la soggettività sorge

²⁵⁴ AE, p. 176 - 177

²⁵⁵ J. DERRIDA, *En ce moment même dans cet ouvrage me voici*, in *Textes pour Emmanuel Lévinas*, Éditions Jean- Michel Place, Paris 1980, pp. 21 – 60.

²⁵⁶ AE, pp. 228 - 238

dall'unicità richiesta dall'esposizione che arriva sino alla sostituzione. Tale esposizione si realizza nel sentire, nella carne e significa l'uno-per-l'altro prima di diventare tema dell'intenzione, anzi, non riesce a diventare tema perché l'intenzionalità tradisce l'originaria passività della soggettività. Al di là dell'essere, altrimenti che essere, è vivere il significato dell'uno-per-l'altro nella sua radicalità, sino alla pazienza della sofferenza. L'unico momento in cui inizia la filosofia, ritorna il giudizio e l'intenzione, è quello dell'apparizione del terzo in cui il Dire diviene giustizia.²⁵⁷ Avevamo detto nel capitolo precedente che Lévinas ha intuito la relazione tra teoria e pratica e in *Altrimenti che essere* afferma che vuole cercare il modo di esprimere l'unità tra pensiero e giustizia, ma questa relazione viene pensata come realizzazione dell'originario della coscienza, che non prevede volontà, intenzione e giudizio. In questo senso, a nostro avviso, si tratta di una articolazione che suppone una separazione tra i due momenti. Sarebbe interessante riprendere le suggestioni levinassiane per ripensare la coappartenenza tra volontà e conoscenza, si tratta di riconoscere nell'originario della coscienza una volontà che vuole mentre conosce e che conosce mentre vuole. Sottolineiamo “mentre”, perché dice dell'inseparabilità dei due momenti che costituiscono la coscienza libera del soggetto. Certo, Lévinas vuole dirci che originariamente il soggetto è tale perché si fonda sull'unicità dell'uno-per-l'altro e che l'identità è conseguente, ma non originaria. La passività radicale è appunto la cifra dell'ordinazione non voluta all'Altro. Ma si deve pur dare un momento in cui l'altro in me possa essere riconosciuto da me come costitutivo della mia soggettività. Altrimenti anche l'obbedienza e la testimonianza perdono il loro significato. Cosa sarebbero infatti se non una semplice conseguenza di ciò che non ho voluto? Forse, invece di attuare una riduzione per giungere al Dire originario, occorre ricomprendere la coscienza a partire dall'altrimenti detto della giustizia, vale a dire dalla situazione storica della coscienza che riconosce l'altro come se stessa nella responsabilità. Tale interpretazione nulla toglierebbe all'inevitabilità dell'altro per la costituzione dell'ipseità. Per certi aspetti Lévinas ha continuamente criticato la fenomenologia per aver ridotto la vita della coscienza all'evidenza. Tuttavia la ricerca di un assoluto essere-per-l'altro che

²⁵⁷ S. MOSES, *Autour de la question du tiers*, in D. COHEN – LEVINAS, B. CLÉMENT, *Emmanuel Lévinas et les territoires de la pensée*, cit., pp. 235 – 244.

prescinde da me per la realizzazione del suo senso, cerca un' evidenza inevidente, una certezza che salvi dal tragico del dover scegliere la giustizia mentre ci si realizza come capaci di attestarla praticandola. Eludere questa mediazione significa dissolvere la soggettività in un originario che fa della storia della soggettività stessa una sorta di semplice conseguenza di ciò che è già deciso. L'unicità come elezione non può dissolvere l'unicità della risposta e dell'attestazione e l'integrità che la risposta al Bene realizza non può essere fondata solo sulla bontà del Bene, ma deve porsi come riconoscimento del Bene in quanto esso implica per la sua realizzazione la mia attestazione pratica: è in questa attestazione che ritrovo la mia integrità. In questo senso l'uno-per-l'altro non può essere separato dalla libertà e per questo occorre riconoscere nel momento attestativo la capacità della coscienza di rispondere intenzionalmente al Bene, che mi si mostra nell'epifania dell'altro. Lévinas ha ragione, tale momento non può essere intuitivo o deduttivo. Ciò non significa che non deve esserci, ma che può essere ermeneutico. Anche per questa strada si esce dall'immanenza.

Ma appunto, se la preoccupazione di Lévinas è quella di sottolineare la passività del soggetto, il motivo di tale preoccupazione deve essere esplicitato. A nostro avviso può essere riconosciuto nella preoccupazione teologica, vale a dire nel tentativo di preservare la trascendenza di Dio rispetto all'immanenza della coscienza.

3. Al di là dell'intenzionalità

L'elaborazione di un pensiero che riesca a comprendere il termine Dio come significante viene proposto da Lévinas in *De Dieu qui vient à l'idée*.²⁵⁸

Nella prefazione l'autore precisa che la ricerca è condotta indipendentemente dal problema dell'esistenza o la non esistenza di Dio e dalla decisione che potrebbe essere presa riguardo a questa alternativa. In questo scritto l'autore vuole indagare la concretezza fenomenologica in cui questa significazione potrebbe significare, anche se essa rompe ogni fenomenalità. Si tratta di

²⁵⁸ E. LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris 1982, a cura di S. Petrosino, tr. it di G. Zennaro, Jaca Book, Milano 1986 (citeremo di seguito l'opera tramite l'abbreviazione DDVI)

descrivere le circostanze fenomenologiche e la “messa in scena” concreta della significanza stessa del termine Dio.

La questione è di comprendere se diviene possibile parlare legittimamente di Dio senza dissolvere l’assolutezza che quel termine sembra significare. Infatti, prendere coscienza di Dio vuol dire averlo già inglobato in un sapere che assimila. Occorre quindi arrivare ad un pensiero altro. Ma di che pensiero si tratta? Per l’autore sarebbe necessario un pensiero in cui si pone una relazione senza correlativi, non costretto alla stretta corrispondenza tra noesi e noema, non costretto all’adeguazione del visibile e alla mira intenzionale; un pensiero un cui venissero escluse le metafore della visione e dell’intenzione. A questa esigenza risponde l’idea dell’Infinito, un’idea – come diceva Descartes – deposta in noi, che dà luogo ad un pensare che non si lascia ridurre all’intenzionalità tematizzante. In questo senso l’idea dell’Infinito verrebbe a contenere più di quanto possa contenere e a pensare al di là di ciò che pensa. In rapporto a ciò che dovrebbe essere il suo correlato intenzionale, essa verrebbe *de-portata*, in quanto non potrebbe arrivare ad un fine. Ma, precisa Lévinas, occorre distinguere tra lo scacco per l’incapacità della visione intenzionale, che appartiene ancora alla teologia della coscienza trascendentale, e la deportazione o la trascendenza al di là di ogni fine: pensiero dell’assoluto senza che questo assoluto sia raggiunto come termine.

L’idea dell’Infinito è un pensiero svincolato dalla coscienza. E’ pensiero della passività e della pazienza, la diacronia di un passato che non giunge mai all’oggi. Pensiero della gratuità e della devozione che si dissolve quando ci si ostina a creare nella sua diacronia un’intenzionalità, l’impazienza dell’afferrare. L’autore propone una fenomenologia dell’idea dell’Infinito che aiuti a superare la sua apparente negatività. In questa prospettiva la proposta è di pensare l’idea di Infinito in me, la mia relazione a Dio, nella concretezza della mia relazione all’altro uomo, nella responsabilità per l’altro che non ho mai contratto, ma di cui, nella sua alterità mi parla il volto d’altri come di un comandamento venuto non si sa da dove. Come se il volto dell’altro, che d’improvviso mi interpella e mi ordina, fosse il nodo dell’intrigo stesso del superamento da parte di Dio dell’idea di Dio, in cui Egli sarebbe ancora preso di mira. Ciò è possibile se scopro il mio

pensiero più profondo, che è un modo di essere votati prima di ogni atto di coscienza, in forza della gratuità del tempo. Essere votato, devozione a Dio che non è intenzionalità nella sua costituzione noetico-noematica. Relazione dis-interessata, perché non fallisce alcuno scopo, relazione senza preoccupazione di reciprocità. E' una relazione senza correlazione, un per-l'altro uomo e da qui a Dio.²⁵⁹

Come possiamo notare Lévinas introduce l'idea dell'Infinito, l'a-Dio, come significante nel senso della passività originaria che abbiamo visto nel paragrafo precedente. L'uno-per-l'altro è il luogo in cui Dio-viene-all'idea, perché è vita di Dio, pensiero più profondo e arcaico del cogito. In altri termini, il termine Dio è significante nella responsabilità perché questa è vita di Dio: la significazione dell'uno-per l'altro è ordine.²⁶⁰

Abbiamo scritto al termine del paragrafo precedente che, a nostro avviso, il pensiero di Lévinas giunge all'interpretazione del soggetto come passività e alla proposta di pensare al di là dell'essere e dell'intenzionalità, perché fin dall'inizio la sua preoccupazione è di tipo teologico, vale da dire un tentativo che, ripartendo dal problema della soggettività, vuole ricomprendere la possibilità della trascendenza e il suo ruolo nella costituzione della soggettività stessa. Abbiamo visto sopra l'itinerario che egli propone: il termine Dio diviene significante nel significato della responsabilità, superando la convinzione che il senso si riduca alla relazione intenzionale, intesa come tematizzazione. Perché occorre superare l'intenzionalità? Lévinas scrive:

“La presenza esclude, in fin dei conti, ogni trascendenza. La coscienza come intenzionalità è precisamente il fatto che il senso di sensato ritorna ad apparire, che il persistere stesso dell'ente nel suo essere è manifestazione e che, così, l'essere in quanto appare è inglobato, uguagliato e, in qualche modo, *sostenuto* dal pensiero... La nozione di intenzionalità, intesa correttamente, significa, nello stesso tempo, sia che l'essere

²⁵⁹ J. DERRIDA, *Adieu: à Emmanuel Levinas*, Galilée, Paris 1997, tr. it. di S. Petrosino e M. Odorici, *Addio a Emmanuel Levinas*, Jaca Book, Milano 1998; E. BACCARINI, *La devozione del Dire Dio* altrimenti, in I. KAJON, E. BACCARINI, F. BREZZI, J. HANSEL (a cura di), *Emmanuel Levinas. Profetic Inspiration and Philosophy*, Giuntina, Firenze 2008, pp. 367 – 385.

²⁶⁰ DDVI, pp. 7 - 13

domina le modalità di accesso all'essere, sia che l'essere è secondo l'intenzione della coscienza: significa una exteriorità nell'immanenza e l'immanenza di ogni exteriorità".²⁶¹

Questa sembra la preoccupazione dell'autore, molto diversa dall'entusiasmo dei primi scritti, in cui riteneva l'intenzionalità la forma di ogni trascendenza. Il problema del pensiero intenzionale è quello di non consentire alcuna possibilità di trascendenza e questo rende necessario mostrare come, partendo dalla passività del soggetto, che significa la responsabilità fino alla sostituzione, sia possibile un a-Dio.

Per arrivare ad un altro pensiero che superi l'intenzionalità, occorre partire dal *faccia a faccia*. Il volto comanda e risveglia un pensiero differente: non si è un pensiero di... ma un *pensiero per*, che non è una tematizzazione ed è una non-indifferenza per l'altro, che rompe l'equilibrio dell'anima impassibile del conoscere. E' un risveglio che non deve essere interpretato subito come intenzionalità. Si tratta del pensiero della responsabilità per l'altro uomo, dell'impossibilità di lasciarlo solo davanti al mistero della morte, fino al dono ultimo di morire per gli altri. In questo pensiero io accedo al significato dello Stesso votato all'Altro, un pensiero etico. E' come se io fossi votato all'altro prima di essere votato a me stesso, in una autenticità che non si misura con ciò che mi è proprio, ma con la gratuità pura verso l'alterità. Si tratta di una responsabilità, come abbiamo già visto nel paragrafo precedente, che viene prima della mia libertà, prima di ogni cominciamento in me. Una responsabilità che è in un passato immemorabile e non rappresentabile, che mai fu presente, più antico della coscienza di...In questo senso, sono impegnato in una responsabilità come una creatura che risponde al *fiat* della Genesi, vale a dire che ascolta la parola prima di essere stato al mondo. La diacronia radicale del tempo diviene così lo slancio del pensiero per...che non si riduce alla tematizzazione.

Il primo passo per un pensiero che non sia immanente è il risveglio di un passato immemorabile, quello della responsabilità per altri. La diacronia è costitutiva del venire di Dio all'idea, perché è la precedenza immemorabile del pensiero per. L'immemorabile mi raggiunge come un comando, di un Dio

²⁶¹ DDVI, pp. 240 - 241

invisibile che ama lo straniero, un Dio non tematizzabile, di cui la mia responsabilità per altri testimonia senza averlo precedentemente percepito. Dio che nessuna relazione può raggiungere perché Egli non è termine di nessuna relazione, nemmeno di quella intenzionale. E' Infinito al quale io sono votato da un pensiero non intenzionale. A-Dio il cui tempo diacronico è l'unica cifra.²⁶²

Da questa riflessione deriva una conseguenza: non è certo che il senso definitivo e proprio dell'umano sia nella sua esibizione all'altro o a se stesso, che consista in ciò che è manifestato o nella manifestazione, nella verità svelata o nella noesi del sapere. Sono riflessioni che abbiamo già incontrato, ciò che interessa qui è far notare il perché vengono proposte. L'interesse di Lévinas per una significazione altra rispetto a quella dell'intenzionalità si giustifica per il fatto che l'autore desidera rompere con l'immanenza caratteristica di quel pensiero. Aprire alla trascendenza significa rivalutare un pensiero che non si riduca alla manifestazione e al sapere. L' a-Dio che in questo modo si raggiunge non può descrivere una relazione, che in qualche modo sarebbe nuovamente sottoposta alle esigenze della manifestazione. A-Dio sorge da un comando che mi precede e viene all'idea nella sottomissione a questo ordinamento agli altri: non sono io che ne determino l'idea, ma, appunto, viene all'idea. Mentre vivo come ostaggio dell'altro fino alla sostituzione, viene all'idea il Dio che ama lo straniero.

Lévinas, infatti, continua domandandosi se l'imposizione a me, questo incombere dell'estraneo su di me non è forse il modo in cui entra in scena, in cui mi viene all'idea un dio che ama lo straniero mettendomi in questione con la sua domanda che il mio "eccomi" testimonia.. Ma, appunto, affinché questo avvenga occorre risvegliare questo pensiero altro dal sapere, in cui si scopre che il senso dell'umano non si misura con la presenza, ma nella significazione della prossimità, in cui si debordano i limiti dell'ontologia immanente e si scopre la trascendenza autentica, l'a-Dio-in-me che è la messa in questione di me.²⁶³

²⁶² DDVI, pp. 241 - 251

²⁶³ M. V. ROSATI, *Infinito, conoscenza e trascendenza*, in *Levinas in Italia*, TEORIA, 2, 2006, pp. 55 – 64; F.L. MARCOLUNGO, *Lévinas tra fenomenologia e metafisica*, in *Levinas in Italia*, cit., pp. 65 – 76.

Lévinas precisa che la sua riflessione non deve essere considerata una nuova prova dell'esistenza di Dio, ma la semplice descrizione della circostanza in cui il termine Dio viene all'idea più imperiosamente di una presenza.²⁶⁴

Dopo aver esposto la questione dell'io, che nella prospettiva da lui proposta coincide con l'unicità della non intercambiabilità nella responsabilità, Lévinas introduce la nuova domanda che porterebbe alla questione della trascendenza. Tale domanda non sarebbe quella che si chiede il senso dell'essere, ma quella che pone la questione del diritto ad essere. Precisamente questa è la nuova domanda sul senso dell'essere umano da cui parte il pensiero dell'altrimenti che essere in cui si scopre l'a-Dio in me.²⁶⁵

Le riflessioni che abbiamo esposto, dicono della preoccupazione teologica di Lévinas. In verità tale cura per la questione della trascendenza era presente anche negli scritti precedenti. Certo è che in questo momento, dopo la teoria esposta in *Altrimenti che essere*, diviene chiara l'intenzione teorica dell'autore. Non si esce dall'immanenza della coscienza se non passando per la questione etica. Non si tratta di provare l'esistenza di Dio, ma di trovare il momento in cui Egli viene all'idea, e questo momento è quello dell'etica. Ma, appunto, un'etica che nasce dalla passività originaria della soggettività, una passività che non è quella che la coscienza trova come correlativa della sua attività, ma più originaria della coscienza stessa, quella dell'esposizione all'altro fino alla morte. Una responsabilità che io non ho voluto, ma che riscopro in me come più originaria di me stesso. E' un'ingiunzione che viene a me quando l'altro entra nella mia vita. Ma non è l'altro che la pone in me, la risveglia, e io la scopro come presente in me, ma non prodotta da me: per questo è passività. Il pensiero che sorge da questa situazione della coscienza è non rappresentativo e non intenzionale. Come si arriva da questo sfasamento all'idea di Dio, all'a-Dio. E' nel mio "eccomi", nella mia testimonianza obbediente a questo ordine che mi viene da un passato pre-originario che sorge l'idea del *fiat* che ho ascoltato prima di esistere, prima che tutto avesse inizio, ma questa idea sorge solo se obbedisco praticamente, vale a

²⁶⁴ DDVI, pp. 251 - 253

²⁶⁵ DDVI, pp. 253 - 257

dire se dico eccomi alla responsabilità che non ho scelto: nell'obbedienza sorge l'a-Dio, mai il di Dio, vale a dire la pretesa di afferrare colui che si è ritratto nel *fiat* che io sono, ancor prima di essere me stesso. Non c'è relazione, non manifestazione, non intenzione riconoscibile. Qui, a nostro avviso, trova giustificazione l'obiettivo teorico di Lévinas: l'uscita dall'immanenza. Tuttavia, dopo tutto lo sforzo fatto per separare etica e intenzionalità, torna il problema che ci eravamo posti più sopra. Come è possibile riconoscere un'ingiunzione che precede la mia coscienza, senza che questa ingiunzione sia in qualche modo intenzionale? Come si passa dall'"eccomi" all'a-Dio, al Dio che ama lo straniero, se questa traccia che Egli ha lasciato indelebile in me prima della coscienza, non fosse appunto ordine e, nello stesso tempo, accoglienza dell'ordine da parte mia? Lévinas stesso, durante un dibattito non sembra trovare altro modo per spiegare la sua posizione. Egli, infatti, dice:

“L'etica è quando non solo io non tematizzo altri, ma quando altri *mi assedia* o mi mette in questione; mettere in questione non è attendere che io risponda; non si tratta di dare una risposta, ma di trovarsi responsabile. *Io sono l'oggetto di un'intenzionalità e non il suo soggetto*”.²⁶⁶

Interessante risposta, anche perché altrimenti quale sarebbe la differenza tra l'a-Dio e il destino, tra una destinazione e un'ingiunzione? E per quale motivo si è liberi se siamo soltanto oggetto di un'intenzionalità? Forse sarebbe meglio dire che io sono destinatario di un'intenzionalità che mi autorizza ad essere e che mi chiede di essere per l'altro, richiesta alla quale io sono chiamato a rispondere, perché essa mi chiama alla risposta affinché la sua verità si realizzi. Forse anche questa posizione teorica indicherebbe un'uscita dall'immanenza che non pregiudica l'assolutezza di Dio e pensa Dio a partire dall'etica, perché include nel pensare la libertà dell'uomo.

4. “Fiat”: tra pre-originario e rivelazione

Gli scritti più recenti di Lévinas, lo abbiamo visto nel corso di questo capitolo, si caratterizzano per una radicale distinzione tra etica e intenzionalità.

²⁶⁶ DDVI, p. 156

Questa appartiene al mondo dell'essere, della manifestazione, della rappresentazione e del sapere. All'etica, invece, si accede lasciando risuonare il Dire pre-originario, in cui non c'è manifestazione, non si dà sapere, ma significazione della responsabilità. Secondo l'autore, quindi, per trovare il senso dell'esistenza, occorre superare il senso, che appartiene all'ontologia, e giungere alla domanda sulla giustificazione della nostra esistenza.

Per arrivare a questa nuova via occorre ripartire dalla soggettività, per mostrare che essa si fonda su una passività pre-originaria, un passato inassumibile, che è l'altro in me. Il soggetto, quindi, non è più da interpretare come io, ma come me. E' una soggettività assilogica, non disponente, ma deposta. In questa prospettiva nella nostra analisi abbiamo sostenuto che il primo obiettivo di Lévinas è quello di proporre una nuova antropologia, che ritrovi la centralità dell'etica. Nel secondo capitolo avevamo fatto notare che l'autonomia della soggettività veniva guadagnata dall'autore a prescindere dalla relazione all'altro e che tale relazione veniva introdotta proprio come assoluta novità nel pensiero di un essere che tende a perseverare nell'esistenza. Allora ci sembrava che questa separazione non rendesse conto dell'intenzionalità di trascendenza che pure veniva introdotta come prodotta dall'inadeguazione che il discorso provocava rovesciando l'intenzionalità. Nel corso di questo capitolo abbiamo visto come la responsabilità fino a morire per l'altro viene introdotta come pre-originaria, come ciò di cui la vita della coscienza è una conseguenza che, tuttavia, non riesce ad assumere la significazione perché è stata posta in me e non è prodotta da me. Ora non c'è più intenzionalità di trascendenza, in quanto l'infinito è, per così dire, alle spalle dell'intenzionalità stessa e ne è la condizione, e la soggettività sembra costituita da ciò che la definisce prima che la coscienza inizi.

Tale svolta, in cui si radicalizza la distinzione tra intenzionalità ed etica, consente all'autore di tematizzare un pensiero che sia pensiero dell'altimenti che essere, vale a dire un pensiero che abbandoni le categorie ontologiche per arrivare a pensare un al di là che metta in luce la centralità della questione dell'etica. Precisamente tale preoccupazione porta l'autore a privare il momento etico del momento intenzionale. Certo, la questione del giudizio e dell'intenzionalità vengono reintrodotti nel momento dell'apparire del terzo, evento che storicizza la

coscienza introducendo il pensiero della giustizia, l'altrimenti detto che è possibile solo grazie alla responsabilità pre-originaria. A nostro avviso, tuttavia, l'autore non riesce a spiegare il nesso tra il momento pre-originario e la giustizia, proprio perché separa l'etico dall'intenzionale nell'originario della coscienza. Abbiamo ricordato sopra come questa separazione conduce inevitabilmente a cogliere l'etico come ciò che significa a prescindere da me e, quindi, a dissolvere la soggettività stessa.

Sono interessanti le categorie che Lévinas introduce per descrivere in modo nuovo la soggettività, perché sono categorie pratiche: unicità, elezione, non intercambiabilità. Ma, affinché tali categorie significhino, deve pur esserci un momento in cui al soggetto sia possibile riconoscerle come proprie nella pratica del significato della responsabilità. In altri termini, a nostro avviso, non si dà un prima della responsabilità che non sia per l'appropriazione pratica da parte soggetto di questa anticipazione che lo rende se stesso, e questa appropriazione non può realizzarsi senza che il soggetto possa in qualche modo comprendere il per l'altro che lo caratterizza, in quanto entra a costituirne l'identità.

A nostro avviso, le categorie alternative all'ontologia, che descrivono in modo nuovo la soggettività, hanno le loro radici nella tradizione ebraica. La questione dell'introduzione di queste categorie nel dibattito filosofico è di particolare interesse. Esse, infatti, consentono all'autore di mettere in rilievo la centralità dell'etica nella costituzione del soggetto e, insieme, di reintrodurre l'idea della trascendenza, superando così la strutturale immanenza della filosofia occidentale. Ora, noi riteniamo che effettivamente sia interessante per la riflessione filosofica tematizzare ciò che nella coscienza accade quando essa si riferisce ad una rivelazione. Pensiamo infatti che tutto ciò che la coscienza vive mentre si riferisce ad un evento rivelativo sia esplicativo del modo della coscienza di accedere alla propria verità. Riteniamo tuttavia che occorra sempre tenere presente che quella descrizione è possibile soltanto se si mantiene l'indeducibilità dell'evento rivelativo. Lévinas tiene certamente a tale ineducibilità: le nozioni di traccia e dell'a-Dio ne sono testimonianza. Egli però guadagna l'indeducibilità ponendo l'origine di tale descrizione nel pre-originario, quasi che la rivelazione fosse una traccia indelebile lasciata nell'uomo nell'atto della creazione, di cui

l'uomo nell' "eccomi" diviene testimone o liturgia vivente. Facciamo solo notare che l'idea di creazione, del *fiat* originario che l'uomo ha ascoltato prima di venire all'esistenza, è in realtà idea che la tradizione biblica scopre a partire dall'esperienza dell'Esodo e dell'Alleanza. Tale evento introduce la storicità, per cui l'elezione e l'unicità non sono la conseguenza di un'ingiunzione, ma di una liberazione che il popolo ebraico ha vissuto e interpretato come operata da un Dio che parla e stabilisce con il popolo stesso un'Alleanza. Il Dio dell'Esodo è certamente invisibile, lo si può vedere di spalle, solo quando è già passato, ma il suo ritrarsi è nel segno dell'alleanza e fondata sul suo essersi rivelato agli uomini. Da qui nasce l'idea della creazione che riguarda ogni uomo e non solo il popolo ebraico, come d'altra parte è testimoniato da tutta la tradizione sapienziale. Lévinas, a nostro avviso, compie lo stesso itinerario, per il quale cerca di comprendere come per ogni uomo sia possibile ritornare all'unicità della responsabilità; ma non tiene a tema la singolarità dell'evento in cui quelle categorie significano. Il pre-originario che egli introduce per sfuggire all'intenzionalità è in realtà l'intenzione di Dio che si è mostrata nell'esperienza singolare del popolo d'Israele, che può essere disponibile per tutti, ma a condizione che si comprenda l'origine ermeneutica della consapevolezza dell'unicità e dell'elezione.

CONCLUSIONI

Potrebbe forse sembrare inattuale tornare a parlare di trascendenza nell'ambito della filosofia. Tale discorso, tuttavia, si pone inevitabilmente incontrando Lévinas. Certamente il discorso su Dio oggi non può prescindere dall'immanenza in cui la coscienza vive. Il tema della nostra ricerca ci ha condotto a questa conclusione. L'analisi dell'idea di intenzionalità nell'opera di Lévinas ci suggerisce innanzitutto che non possiamo tornare a parlare di trascendenza se non ripartiamo dalla vita della coscienza. In altri termini, non possiamo parlare di Dio se non torniamo a parlare dell'uomo. Questo compito viene senz'altro reso possibile dalla fenomenologia. Essa pone al centro della

propria riflessione la vita della coscienza, che lascia emergere nella descrizione dell' intenzionalità. Credo sia questa scoperta che ha caratterizzato i primi scritti di Lévinas: l'intenzionalità è trascendenza e forma di ogni trascendenza. C'è però una caratteristica dell'intenzionalità: essa non riesce a rendere ragione dell'esistenza. Partendo dall'indole intenzionale della coscienza si riesce a descrivere come questa sia sempre aperta all'essere, e persino a descrivere come sia già un'esistenza impegnata nel mondo, presa da ciò che raggiunge; ma non si riesce a giustificare come mai si vive. La coscienza intenzionale tende a trovare un senso all'esistenza in quanto lo interpreta come conferito da sé. Ma alla domanda sul perché ci troviamo ad esistere non riesce a rispondere.

Ritornare a parlare dell'uomo, del fatto che egli si sperimenta come vita autonoma, che sorge nel godimento, come una resistenza all'essere anonimo; un *conatus* che tende a perseverare nella propria esistenza e, in tale situazione, scoprire in se stessi un desiderio, che non è mancanza o bisogno, ma, nella pienezza di godimento che è la vita dell'uomo, traccia un movimento di superamento che si nutre della sua mancanza. Precisamente per chiarire questa situazione occorre tornare alla descrizione della vita della coscienza, per scoprire un'intenzione singolare, diversa dalle altre. Non è intenzione teorica e nemmeno pratica. Essa è un'intenzione di sproporzione. Si realizza diversamente dall'intenzionalità caratteristica della coscienza, fa parte di questa coscienza, ma è inadeguata, e l'inadeguazione non è un suo difetto, ma il suo contenuto. L'idea di Infinito è la struttura formale di questa intenzione, ma appunto è un'idea, non un concetto determinato a partire dalla coscienza soggettiva. Lévinas la ritrova come un'idea posta in me, in quanto non prodotta e non costituita da me. In questo senso è un'intenzionalità particolare, in quanto si tratta di un momento nel quale io sono coinvolto dall'Altro che prende l'iniziativa. Ritornare a parlare dell'uomo consente di scoprire una trascendenza diversa da quella che vive la coscienza nella sua vita intenzionale. Qui infatti non c'è possibilità di intuizione, anzi, c'è un rovesciamento dell'intenzionalità, grazie all'evento del volto-discorso. Su questa alterità, esteriorità imprevedibile, si fonda l'idea dell'Infinito e l'intenzionalità di trascendenza, che io vivo come mia, ma non come avente origine dalla mia attività. In questa prospettiva tornare a parlare dell'uomo consente di poter parlare

della trascendenza. A condizione però che si comprenda che quella domanda sul perché esisto, alla quale la fenomenologia non riesce a rispondere, venga ricondotta a questo momento in cui si incontra l'altro. Qui non si tratta più di costituire, ma di essere costituiti e la trascendenza non si scopre nell'ontologia, ma nell'etica: l'appello dell'altro diviene un problema di accoglienza e non di costituzione. Si scopre così un nesso tra metafisica ed etica, anzi, l'etica diviene la filosofia prima, perché è l'unica dimensione dell'esistenza umana che consente di uscire dall'immanenza della coscienza. Può essere interpretato così, a nostro avviso, il passaggio dai primi scritti di Lévinas alla pubblicazione di *Totalità e infinito*.

Rimane tuttavia da decifrare il rapporto tra ontologia ed etica. Certo, la filosofia prima è l'etica. Ma se si rimane nell'ambito della coscienza e dell'intenzionalità, ci si ritrova inevitabilmente a parlare dell'essere. Quasi che la radicale domanda sul senso ultimo dell'esistenza potesse essere posta a partire da questa prospettiva. Per Lévinas non è così. Anche rimanendo nella prospettiva ontologica, la coscienza scopre in se stessa una passività radicale. Lo stesso Husserl, nelle analisi sulla *Urimpression*, mostra come sia difficile sostenere un primato dell'intenzionalità rispetto al sentire. Occorre rimanere nell'immanenza della coscienza, e mostrare che l'attività che la caratterizza è correlativa di una passività. Ma, appunto, la passività del soggetto, compresa fino alle sue estreme conseguenze, consente di parlare nuovamente della trascendenza. Il sentire, la corporeità che ne è il medio, indicano una via di interpretazione della soggettività che mostra l'altro in me, una sorta di legame che anticipa l'intenzionalità e, per questo, la costituisce. Occorre fare i conti con la contingenza della coscienza, non può essere interpretata semplicemente come un'attività di fronte al mondo, ma deve essere ricompresa come già sempre compromessa con il mondo di cui fa parte. Una filosofia che vuole parlare della trascendenza deve confrontarsi con questa situazione contingente della coscienza. Proprio per questo non basta più fondare la soggettività sull'inadeguatezza. Non può essere sufficiente introdurre l'idea dell'Infinito come posta in me da altri. E' necessario confrontarsi con l'originaria passività della coscienza soggettiva. Occorre percorrere fino in fondo l'estetica trascendentale da cui emerge che la sensazione occupa l'originario della

coscienza. Cosa significa questo? L'essere carne esposta all'altro prima di ogni coscienza e di ogni intenzionalità.

La sensibilità diviene così l'esplicazione dell'alterità che costituisce la coscienza, al punto che essa si scopre me che depone l'io. L'intenzionalità si riduce a una conseguenza di ciò che originariamente costituisce l'uomo: l'uno-per-l'altro, responsabilità inscritta nella carne, che significa prima di ogni manifestazione e prima della coscienza stessa. Ripartire dall'uomo per parlare della trascendenza significa allora arrivare a descrivere un pre-originario, una disposizione che è da sempre, alla quale posso solo obbedire. Precisamente per questo l'intenzionalità viene esclusa dalla significanza. Qui non si tratta di essere soggetti di un'intenzionalità, ma di ritrovarsi in una ordinazione all'altro che precede la coscienza stessa. Radicale separazione tra etica ed intenzionalità. Quest'ultima è solo conseguenza della prima: l'ingiunzione pre-originaria non richiede relazione, ma obbedienza, testimonianza.

Abbiamo più volte rilevato nel corso di questo lavoro che la prospettiva di tornare a parlare della trascendenza a partire dall'uomo è discorso che condividiamo. Così come sembra suggestiva la proposta secondo la quale la trascendenza diviene significativa per l'uomo nell'esperienza etica. Tuttavia abbiamo ritenuto necessario distanziarci dalle posizioni di Lévinas quando tale proposta è andata prendendo corpo nella radicale passività del soggetto. A nostro avviso, infatti, l'anticipazione della disposizione al Bene non può prescindere dall'attestazione del soggetto e l'apertura a Dio non può essere semplicemente l'obbedienza alla responsabilità pre-originaria. Certo, la traccia viene lasciata da chi si ritrae, ma occorre che il ritirarsi sia significativo del lasciar essere il destinatario: l'alleanza precede la prescrizione. In questo senso parlare dell'uomo per reintrodurre la questione della trascendenza, significa per noi parlare di un Dio che richiede la mia attestazione perché la relazione si realizzi nella sua verità. L'attestazione, quindi, non è solo conseguenza dell'ingiunzione, ma entra a costituire l'evento dell'incontro nella sua verità, proprio perché l'attestazione è richiesta dall'Altro. Affinché questo possa realizzarsi occorre tenere presente la storicità dell'evento dell'Altro e della coscienza soggettiva. Tale mediazione viene elusa da Lévinas, in quanto l'elezione e l'unicità che costituiscono la

soggettività vengono in un tempo che rimane inassumibile per la coscienza. Nell' "eccomi", infatti, non si dà correlazione intenzionale.

Riteniamo che tale interpretazione sia debitrice dell'interpretazione levinassiana dell'intenzionalità, per la quale questa implica un'idea di soggettività naturalmente orientata all'immanenza e, quindi, alla dissoluzione della radicale alterità. "Eccomi", appunto. Tale risposta entra a costituire l'alterità? Non sembra che per Lévinas questo sia possibile, per questo sceglie la via della radicale distinzione tra coscienza intenzionale e responsabilità.

Questo è l'itinerario che abbiamo potuto riconoscere nell'analisi dell'idea di intenzionalità nell'opera di Lévinas. L'uscita dall'immanenza e il tornare a parlare della trascendenza partendo dall'uomo, sembra consistere nell'ordinamento all'altro, a prescindere dal me stesso che io sono. La giustificazione della mia esistenza tragica si pone prescindendo da me, che mi ritrovo oggetto di un'intenzionalità, pur dovendone essere soggetto, fino alla morte per l'altro.

BIBLIOGRAFIA

Opere di Lévinas

La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl, Alcan, Paris 1930, Vrin, Paris 1963, 2001.

Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme, in *Esprit*, e, 1934, n. 26, pp. 199 – 208, ripubblicato in *Le Mal élémental*, Editions Payot & Rivages, Paris 1997, tr it di A. Cavalletti, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, Quodlibet, Macerata 1996.

De l'évasion, in *Recherches Philosophique*, V, 1935/1936, pp. 373 – 392, riedito in volume da J. Rolland, Fata Morgana, Montpellier 1982, *Le Livre de Poche*, Paris 1998, tr. it. di D. Ceccon, *Dell'evasione*, Cronopio, Napoli 2008.

De l'existence à l'existant, Fontaine, Paris 1947; Vrin Paris 1978, 2004, 2e éd. revue et augm., tr. it. di F. Sossi, *Dall'esistenza all'esistente*, Marietti, Genova – Milano 1986.

Le Temps et l'Autre, in AA. VV., *Le Choix, Le Monde, L'existence*, (Cahiers du Collège Philosophique), B. Arthaud, Paris – Grenoble 1947, pp. 125 – 196; 2° ed con nuova *Préface*, Fata Morgana, Montpellier 1979. PUF, Paris 1983, tr. it. di F. P. Ciglia, *Il Tempo e l'Altro*, Il melangolo, Genova 1993.

En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Vrin Paris 1949, 2° ed. aumentata 1967, 2006, tr. it. di F. Sossi, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Raffaello Cortina, Milano 1998.

Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité, Nijhoff, La Haye 1961, *Le Livre de Poche*, Paris 1990, tr. it di A. Dall'Asta, *Totalità e Infinito*, Jaca Book, Milano 1980.

Difficile Liberté. Essai sur le judaïsme, Albin Michel, Paris 1963, 1976, 2006, tr it. parziale di G. Penati, *Difficile libertà*, La Scuola, Brescia 1986.

Quatres Lectures talmudiques, Editions de Minuit, Paris 1976, tr. it di A. Moscato, Il melangolo, Genova 1982.

Humanisme de l'autre homme, Fata Morgana, Montpellier 1972, 1978, tr. it. di A. Moscato, Il melangolo, Genova 1985.

Autrement qu'être, ou au – delà de l'essence, Nijhoff, La Haye 1974, 1978, Le Livre de Poche, Paris 1987, tr. it di S. Petrosino e M.T. Aiello, Jaca Book, Milano 1983.

Sur Maurice Blanchot, Fata Morgana, Montpellier 1975, tr. it. di F. Fistetti e A. Ponzio, Palomar, Bari 1994.

Noms propres, Fata Morgana, Montpellier 1976, Le Livre de Poche, Paris 1987, tr. it. di F.P. Ciglia, *Nomi propri*, Marietti, Casale Monferrato 1984.

J. Wahl et G. Marcel, Editions Beauchesne, Paris 1976

Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques, Editions de Minuit, Paris 1977, tr. it di N. Ventura, *Dal sacro al santo. Cinque nuove letture talmudiche*, Città Nuova, Roma 1985.

L'au – delà du verset. Lectures et discours talmudiques, Editions de Minuit, Paris 1982, tr. it. di G. Lissa, *L'al di là del versetto. Letture e discorsi talmudici*, Guida, Napoli 1986.

De Dieu qui vient à l'idée, Vrin Paris 1982, 1986, tr. it. di G. Zennaro, Jaca Book, Milano 1983.

Etique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo, Fayard et Radio France, Paris 1982, tr. it. di M. Pastrello, *Etica e Infinito. Dialoghi con Philippe Nemo*, Città Aperta, Troina (En) 2008.

Tracendance et intelligibilité, Labor et Fides, Genève 1984, tr. it. di F. Camera, *Trascendenza e intelligibilità*, Marietti, Genova 1990.

Hors sujet, Fata Morgana, Montpellier 1987, Le Livre de Poche, Paris 1997, tr. it. di F.P. Ciglia, *Fuori dal soggetto*, Marietti, Genova 1992.

A l'heure des nations, Editions de Minuit, Paris 1988, tr. it. di S. Facioni, *Nell'ora delle nazioni. Letture talmudiche e scritti filosofico-politici*, Jaca Book, Milano 2000.

De l'oblitération, Entretien avec F. Armengaud à propos de l'oeuvre de Sosno, Editions de la Difference, Paris 1990.

Entre nous. Essai sur le penser – à – l'autre, Grasset, Paris 1991, tr. it di E. Baccarini, Jaca Book, Milano 1998.

Dieu, la mort e t le temps, Grasset, Paris 1993, tr. it. di S. Petrosino e M. Odorici, *Dio, la morte e il tempo*, Jaca Book, Milano 1996.

Liberté et commandement, Fata Morgana, Montpellier 1994, Le Livre de Poche, Paris 1999.

Les imprévus de l'histoire, Fata Morgana, Montpellier 1994, Le Livre de Poche, Paris 2000.

Alterité et transcendance, Fata Morgana, Montpellier 1995.

Raccolte di scritti su Lévinas

Textes pour Emmanuel Levinas, a cura di F. Laruelle, Jean – Michel Place, Paris 1980.

Levinas, “Exercices de la patience”, Chiers de philpsophie, 1, 1980, a cura di F. Wybrands, Osiander, Paris 1980.

Emmanuel Levinas, Les cahiers de la nuit surveillée, 3, a cura di J. Rolland, Verdier, Lagrasse 1984.

A partire da Levinas. La passività del soggetto, l'ombra dell'essere, l'enigma dell'etica, Aut – aut n. 209 – 210, 1985.

Face to Face with Levinas, a cura di R. A. Cohen, State University of New York Press, Albany 1986.

Intorno a Levinas, a cura di P. A. Rovatti, Unicopli, Milano 1987

Autrement que savoir – Emmanuel Levinas, Les entretiens d Centre Sèvres, a cura di Petitedemange e J. Rolland, Osiris, Paris 1988.

The provocation of Levinas. Rethinking the Other, a cura di R. Bernasconi e D. Wood, Routledge, London 1988.

Répondre d'autrui. Emmanuel Levinas, a cura di J-C. Aeschlimann, La Baconnière, Neuchâtel 1989.

Emmanuel Levinas, Études phénoménologique, VI, 1990, a cura di E. Feron, Ousia, Bruxelles 1990.

Re-reading Levinas, a cura di R. Bernasconi, Indiana Univ. Press, Bloomington 1991.

Levinas. Filosofia e trascendenza, a cura di A. Moscato, Marietti, Genova 1992.

Emmanuel Levinas, Cahiers de l'Herme, a cura di C. Chalier et M. Abensour, Ed. de l'Herme, Paris 1991, Le Livre de Poche, Paris 1993.

Emmanuel Levinas. L'éthique comme philosophie première, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle (23 août – 2 septembre 1986), a cura di J. Greisch e J. Rolland, La nuit surveillée, Cerf, Paris 1993.

Levinas en contrastes, a cura di M. Dupuis, Louvain-la Neuve 1994.

La différence comme non-indifférence. Ethique et altérité chez Emmanuel Levinas, a cura di A. Münster, Kimé, Paris 1995.

Rue Descartes, 19, Février 1998, numero unico dedicato a Levinas.

Difficile justice. Dans la trace d'Emmanuel Levinas, Actes du XXXVI Colloque des Intellectuels juifs de langue française, a cura di J. Halpérine e N. Hansson, Albin Michel, Paris 1998.

Emmanuel Levinas e l'histoire, Actes du colloque International des Facultés universitaires Notre-Dame de la Paix (20-22 mai 1997), a cura di N. Frogneux et F. Mies, La nuit surveillée, Cerf, Paris-Namur 1998.

Positivité et transcendance, suivi de *Levinas et la phénoménologie*, a cura di J.L. Marion, PUF, Paris 2000.

Levinas in Italia, TEORIA, 2, 2006, Edizioni ETS.

A century with Levinas. Notes on the margins of his legacy, *Studia Phaenomenologica*, VI, 2006.

Levinas et la phénoménologie, *Études phénoménologiques*, 43-44, 2006.

Emmanuel Levinas, *Revue Internationale de Philosophie*, 1, 2006.

Emmanuel Levinas (1996-2006), *Les Études Philosophiques*, Juillet 2006.

Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée, a cura di D. Cohen-Levinas e B. Clément, PUF, Paris 2007.

Emmanuel Levinas, phénoménologie, éthique, esthétique et herméneutique, a cura di Ph. Fontaine e A. Simhon, Le Cercle Herméneutique Éditeur, Argenteuil 2007.

Emmanuel Levinas. Prophetic Inspiration and Philosophy, Atti del Convegno internazionale per il Centenario della nascita (Roma, 24-27 maggio 2006), a cura di I. Kajon, E. Baccarini, F. Brezzi e J. Hansel, Giuntina, Firenze 2008.

Responsabilità di fronte alla storia. La filosofia di Emmanuel Levinas tra alterità e terzietà, a cura di M. Durante, Il melangolo, Genova 2008.

Saggi e articoli su Levinas

AUBAY, F., *Conscience, immanence et non-présence: E. Levinas, lecteur de Husserl*, in *Alter. Revue de phénoménologie*, 1, 1993, pp. 293 – 318.

BACCARINI E., *Levinas. Soggettività e Infinito*, Studium, Roma 1985.

BACCARINI, E., *Emmanuel Levinas: intenzionalità e trascendenza a partire da Husserl*, in *Levinas in Italia*, TEORIA, 2, 2006, pp. 7 – 18.

BERNET, R., *Le sujet traumatisé*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2, 2000, pp. 141 – 161.

BERNIER, J.-F., *Transcendance et manifestation. La place de Dieu dans la philosophie d'Emmanuel Levinas*, in *Revue philosophique de Louvain*, 94, 1996, pp. 599 – 623.

BERNIER, J.-F., *Négation et révélation. L'ontologie et question de l'au delà dans la philosophie d'Emmanuel Levinas*, *Les Études philosophiques*, juillet-septembre 2000, pp. 333 – 352.

BERTRAM, G.W., *Die Idee der Philosophie von Emmanuel Lévinas*, *Studia Phaenomenologica*, VI, 2006, pp. 241 – 260.

BONAN, E., *Soggetto ed essere. Indagini sul pensiero di Levinas*, Piazza Editore, Treviso 2002.

BUSTAN, S., *Levinas et Husserl: dépasser l'intellectualisme philosophique*, Revue Internationale de Philosophie, 1, 2006, pp. 35 – 59.

CALIN, R., *La voix du soi. Ipseité et langage che Levinas*, Alter. Revue de phénoménologie, 1, 1993, pp. 213 – 219.

CALIN, R., *Levinas et l'exception du soi*, PUF, Paris 2005.

CALIN, R., *Le corps de la responsabilité. Sensibilité, corporeità et subjectivité chez Lévinas*, Les Études Philosophiques, Juillet 2006, pp. 297 – 316.

CARRIQUE, P., “*La vigile du désir*”, in PH. FONTAINE et A. SIMHON, *Emmanuel Levinas, phénoménologie, éthique, esthétique et herméneutique*, Le Cercle Herméneutique Éditeur, Argenteuil 2007, pp. 51 – 69.

CHALIER, C., *Pour une morale au-delà du savoir*, Albin Michel, Paris 1998.

CHALIER, C., *Introduction: Révélation et totalité*, in Revue Internationale de Philosophie, 1, 2006, pp.5 – 14.

CHENU, M., *Études critiques autour d'Emmanuel Levinas*, Revue de théologie et de philosophie, 116, 1984, pp. 241 – 246.

CIARRAMELLI, F., *Trascendenza et étique. Essai sur Levinas*, Ousia, Bruxelles 1989.

CIGLIA, F.P., *Fenomenologie dell'umano. Sondaggi eccentrici sul pensiero di Levinas*, Bulzoni Editore, Roma 1996.

COURTINE, J.-F., *L'ontologie fondamentale de Levinas*, in D. COHEN-LEVINAS – B. CLÉMENT, *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, PUF, Paris 2007, pp. 99 – 119.

DE BAUW, C., *L'envers du sujet. Lire autrement Emmanuel Levinas*, Ousia, Bruxelles 1997.

DERRIDA, J., *Violence et Métaphysique*, in DERRIDA J., *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967, pp. 117 – 228, tr. it di G. Pozzi, *La scrittura e la differenza*, Torino 1971, pp. 99 -198.

DERRIDA, J., *En ce moment même dans cet ouvrage me voici*, in AA.VV., *Textes pour Emmanuel Levinas*, Jean-Michel Place, Paris 1980, pp. 21 – 60.

DERRIDA, J., *Adieu: à Emmanuel Levinas*, Galilée, Paris 1997, tr. it di S. Petrosino e M. Odorici, *Addio a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano 1998.

FAESSLER, M. *Attestation et lectio*, in AA.VV., *Ethique et responsabilité. Paul Ricoeur*, La Bacconnière, Neuchâtel 1994.

FERRETTI, G., *La filosofia di Levinas. Alterità e trascendenza*, Rosenberg & Sellier, Torino 1996.

FERRETTI, G., *Il bene al di là dell'essere. Temi e problemi levinassiani*, ESI, Torino 2003.

FERRETTI, G., *Trascendenza teologica non violenta in Emmanuel Levinas*, in *Levinas in Italia*, TEORIA, 2, 2006, pp. 77 – 95.

FRANCK, D., *L'un-puor-l'autre. Levinas et la signification*, PUF, Paris 2008.

GREISCH, J., *Éthique et ontologie. Quelques considérations "hypocritique"*, J. GREISH – J. ROLLAND, *L'éthique comme philosophie première*, La nuit surveillée, Cerf, Paris 1993, pp. 15 – 45.

JAQUES, F., *E. Levinas: entre le primat phénoménologique du moi et l'allegeance étique à autrui*, in *Études phénoménologique*, 12, 1990, pp. 101 – 140.

LABATE, S., *La nascita latente del soggetto. Uno studio su Altrimenti che essere*, in *Levinas in Italia*, TEORIA, 2, 2006, pp. 171 – 201.

LISSA, G., *Dall'umanismo dei superbi all'umanismo dell'altro uomo*, in *Levinas in Italia*, TEORIA, 2, 2006, pp. 265 – 311.

LYOTARD, J.-F., *Agire prima di capire. L'etica di Levinas*, in *Aut-aut*, 201, 1984, pp. 8- 14.

MALKA, S., *Lire Levinas*, Cerf, Paris 1984

MALKA, S., *Emmanuel Lévinas. La vita e la traccia*, tr. it. di C. Polledri, Jaka Book, Milano 2003.

MARCOLUNGO, F.L., *Lévinas tra fenomenologia e metafisica*, in *Levinas in Italia*, TEORIA, 2, 2006, pp. 65 – 76.

MARION, J.-L., *D'autrui à l'individu*, in AA.VV., *Positivité et transcendance*, PUF, Paris 2000, pp. 287 – 308.

MICALI, S., *Fenomenologia della temporalità: un'analisi critica del fenomeno della diacronia*, in M. DURANTE (a cura di), *Responsabilità di fronte alla storia. La filosofia di Emmanuel Levinas tra alterità e terzietà*, Il melangolo, Genova 2008, pp. 53 – 75.

MONSEU, N., *"Injonction de l'homme responsable et attestation de l'homme capable: Ricoeur et Levinas*, in PH. FONTAINE et A. SIMHON, *Emmanuel Levinas, phénoménologie, éthique, esthétique et herméneutique*, Le Cercle Herméneutique Éditeur, Argenteuil 2007, pp. 111 – 122.

PETROSINO, S., *La verità nomade. Introduzione a Emmanuel Levinas*, Jaka Book, Milano 1980.

PETROSINO, S., *Fondamento ed esasperazione: saggio sul pensiero di Emmanuel Levinas*, Marietti, Casale Monferrato 1992.

PETROSINO, S., *L'Idée de vérité dans l'oeuvre d'Emmanuel Lévinas*, in J. GREISH – J. ROLLAND (a cura di), *L'éthique comme philosophie première*, La nuit surveillée, Cerf, Paris 1993, pp. 103 – 130.

PETROSINO, S., *La scienza umana. Grazie a Derrida e Lévinas*, Jaca Book, Milano 2010.

PRADELLE, D., *Y a – t – il une phénoménologie de la signifiante éthique*, in D. COHEN-LEVINAS – B. CLÉMENT, *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, PUF, Paris 2007, pp. 73 – 98.

RICOEUR, P., *Autrement. Lecture d'autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, PUF, Paris, 1997.

ROLLAND, J., *Parcours de l'autrement*, PUF, Paris 2000.

ROLLAND, J., *Un chemin de pensée. Totalité et Infini – Autrement qu'être*, in Rue Descartes, PUF, 1998, pp. 39 – 54.

ROSEMBERG, S., *Levinas and the Infinity*, in I. KAJON, E. BACCARINI, F. BREZZI, J. HANSEL, *Emmanuel Levinas. Prophetic Inspiration and Philosophy*, Giuntina, Firenze 2008, pp. 13 – 18.

ROSSI, F., *Il problema filosofico della preghiera in Emmanuel Lévinas*, Franco Angeli, Milano 2007.

SANSONETTI, G., *Levinas e Heidegger*, Morcelliana, Brescia 1988.

SEBBAH, F.-D., *Décrire l'être comme guerre*, in D. COHEN-LEVINAS – B. CLÉMENT, *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, PUF, Paris 2007, pp. 139 – 155.

TENGELYI, L., *Einzigkeit ohne Identität bei Levinas*, *Studia Phaenomenologica*, VI, 2006, pp. 59 -71.

VASEY, C.R., *Le probleme de l'intentionnalité dans la philosophie de E. Levinas*, in *Revue de Metaphysique et de Morale*, 85, 1980, pp. 224 – 239.

VITALI ROSATI, M., *Infinito, conoscenza e trascendenza*, in *Levinas in Italia*, *TEORIA*, 2, 2006, pp.55 – 64.

ZIELINSKI, A., *Levinas. La responsabilità est sans pourquoi*, PUF, Paris 2004.

INTRODUZIONE	1
L'incontro con la fenomenologia.....	3
1. L'intenzionalità come intuizione	3
2. Il tragico.....	15
3. La passività	27
4. Intenzionalità senza rappresentazione	31
5. La dialettica manifestativa	46
Il problema della trascendenza	51
1. L'intenzionalità di trascendenza	51
2. La separazione e l'ipseità.....	64
3. Verità e giustizia	75
4. L'intenzionalità del godimento: la soggettività assiologica	80
5. La storicità originaria della coscienza: la diacronia dell'intenzionalità	86
6. L'altro come rivelazione e la passività	92
La significazione come alternativa al senso	98
1. Umanesimo ebraico	98
2. Dall'intenzionalità al sentire.....	110
3. Al di là dell'intenzionalità	121
4. "Fiat": tra pre-originario e rivelazione	127
CONCLUSIONI	130

BIBLIOGRAFIA	135
--------------------	-----