

Silvano Petrosino

## LÉVINAS E L'«ESSENZA DEL LINGUAGGIO»<sup>1</sup>

L'espressione «essenza del linguaggio» non è un'espressione lévinassiana; il filosofo francese si è più volte occupato dell'«essenza»<sup>2</sup>, e ancora più spesso si è occupato del «linguaggio»<sup>3</sup>, ma non ha mai messo esplicitamente in relazione l'«essenza» e il «linguaggio», come se in tale eventuale rapporto non si giocasse nulla di definitivo ed essenziale. Ci si permette tuttavia un tale accostamento in ragione del fatto ch'esso è invece costantemente praticato all'interno

---

<sup>1</sup> E' questo il testo, in parte modificato e corredato delle note, di una lezione svolta nel mese di maggio 1996 all'Università di Bari nell'ambito dell'insegnamento di Filosofia del linguaggio tenuto dal Prof. Augusto Ponzio presso la Facoltà di Lingue.

<sup>2</sup> Volendola soprattutto intendere – in una sorta di fedeltà alla «cosa più straordinaria che apporta Heidegger» (E. Lévinas, *Dieu, la Mort et le Temps*, a cura di J. Rolland, Grasset, Paris 1993, trad. it. di S. Petrosino e M. Odorici, *Dio, la morte e il tempo*, Jaca Book, Milano 1996, p. 172; d'ora in poi questo testo sarà indicato con la sigla DMT) – come «essanza»: «Scriviamo essanza con la a per designare con questa parola il senso verbale della parola *essere*: l'effettuazione dell'essere, il *Sein* distinto dal *Seiendes*» (E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris 1982, trad. it. di G. Zennaro, *Di Dio che viene all'idea*, Jaca Book, Milano 1983, p. 65).

<sup>3</sup> Si veda soprattutto E. Feron, *De l'idée de transcendance à la question du langage*, Millon, Grenoble 1992; anche se la tesi di fondo di questo studio – «Il nostro intento consisterà precisamente nel mettere in luce (...) la questione del linguaggio come la problematica fondamentale che governa tutta la sua (di Lévinas) filosofia» (*op. cit.*, p. 9) – mi pare eccessiva ed ultimamente non condivisibile. Su questo lavoro, d'altra parte ricco e stimolante, ritornerò più volte in seguito. Sul tema del linguaggio nel pensiero lévinassiano si veda anche Th. Wiemer, *Die Passion des Sagens. Zur Deutung der Sprache bei E. Lévinas und ihrer Realisierung im philosophischen Diskurs*, Alber, München 1988.

dell'opera di Heidegger, i cui interrogativi, in un certo senso, si ritrovano al centro della stessa opera lévinassiana<sup>4</sup>; passando dall'«essenza del linguaggio» si transita di conseguenza dal «cuore» del pensiero di Lévinas, sebbene poi tale «cuore» non possa mai essere detto, esaurientemente, in termini di «essenza», di «linguaggio» e tantomeno di «essenza del linguaggio». Anche in questo caso dunque, a proposito del linguaggio, volendo interrogare la riflessione lévinassiana, il rinvio all'impostazione heideggeriana si dimostra inevitabile e inoltre foriero di sviluppi inaspettati.

### 1. Heidegger e l'essenza vivente.

E' Heidegger che si interroga insistentemente sull'«essenza», sul «fondamento», sull'«originario»; è il filosofo tedesco che sembrerebbe desiderare, pretendere, volere sempre, quasi rispondesse ad una vocazione, indagare l'«essenza» e l'«origine»<sup>5</sup>. Non è questa la sede per analizzare l'interpretazione heideggeriana dell'«origine» e dell'«essenza», così come ora non vi è modo di occuparsi del *tono* che tale interpretazione spesso assume e dei *fantasmi* che talvolta l'attraversano. L'assunzione di tali compiti implicherebbe una lettura paziente e stratificata del dettato heideggeriano – della sua logica e della sua retorica – che qui non può essere neppure tentata. Tuttavia, e limitatamente al nostro argomento, credo che si possa almeno riconoscere come l'*insistenza* del filosofo tedesco sul tema classico dell'«essenza» sia direttamente proporzionale alla *determinazione* con la quale il suo desiderio tenta di produrre una modificazione radicale

<sup>4</sup> Tale centro è il luogo di una chiara ammirazione e di un altrettanto evidente conflitto. L'ammirazione è per Heidegger, ma ancora più per Husserl. Lévinas intende restare fedele ad Husserl, e per far questo egli sente di dover andare al di là dell'impostazione della fenomenologia husserliana; tuttavia in questo «al di là» egli incontra soprattutto Heidegger che con la sua ampia opera sembrerebbe avere già occupato ed esaurito la possibilità stessa di un oltrepassamento del pensiero di Husserl. In tal senso la critica ad Heidegger si impone a Lévinas come quel gesto necessario ad un ritorno ad Husserl che riapra la possibilità di un autentico superamento dello stesso impianto fenomenologico: la strada del ritorno a Husserl verso un al di là di Husserl passa necessariamente, ad avviso di Lévinas, dalla critica ad Heidegger.

<sup>5</sup> «Divenuto ormai celebre, Martin Heidegger scrive nel 1928 una lettera all'ex direttore del collegio religioso di Costanza dove aveva trascorso alcuni anni di scuola: «Forse la filosofia mostra nel modo più penetrante e duraturo quanto l'uomo sia originario». Fare filosofia in fondo non significa nient'altro che questo: essere originari». L'elogio heideggeriano ha molteplici significati. Egli vuole essere un maestro di originarietà» (R. Safranski, *Ein Meister aus Deutschland*, C. Hanser Verlag, München/Wien 1994, trad. it. di N. Curcio, *Heidegger e il suo tempo*, Longanesi, Milano 1996, p. 11).

nella storia e nella concezione stessa di tale nozione, modificazione che si dovrebbe appunto imporre a partire da una riflessione sull'esperienza del linguaggio. Solo un accenno all'andamento logico-retorico dell'interrogazione heideggeriana: «Il titolo "L'essenza del linguaggio" suona, quanto al contenuto, piuttosto presuntuoso, quasi si avesse qui a dare una risposta sicura sull'essenza del linguaggio (...) Siamo quasi sazi del troppo uso del termine essenza, che in questi casi viene fatto, e ciò per motivi di cui noi stessi non ci rendiamo chiaramente conto (...) Aggiungiamo al titolo un punto di domanda in modo che il titolo stesso risulti tutto sotto questo segno e suoni di conseguenza in modo diverso. Si avrebbe allora: l'essenza? – del linguaggio?. In tale formulazione quel che si fa problema non è solo il linguaggio, bensì anche il significato di essenza. Anzi di più: ci si chiede se ci sia e quale sia il legame tra essenza e linguaggio (...) come ci è possibile rivolgere una domanda al linguaggio, se il nostro rapporto con esso è confuso, comunque indeterminato? Come ci è possibile formulare una domanda sull'essenza, se è addirittura controverso che cosa significhi essenza? (...) Nella storia del nostro pensiero, l'interrogare è considerato, fin dai tempi più antichi, il tratto determinante del pensare, e ciò non a caso. Un pensare è tanto più pensante quanto più si configura radicale, quanto più va alla *radix*, alla radice di tutto ciò che è. L'interrogare proprio del pensiero resta sempre un cercare i fondamenti primi e ultimi. Per quale motivo? Per questo: che qualcosa è e che cosa è, ciò che costituisce l'essenza dell'essenza – ebbene questo si è venuto fin dall'antico determinando come il fondamento. In quanto ogni essenza ha il carattere di fondamento, cercare l'essenza tanto vale quanto cercare e stabilire il fondamento»<sup>6</sup>.

In questo brano si sollevano molti e gravi interrogativi, ma ci si prepara anche a dar loro una pronta risposta. I termini attorno ai quali questo passaggio ruota sono «essenza» (*Wesen*), «linguaggio» (*Sprache*) e «fondamento» (*Grund*); al cuore della «storia del nostro pensiero» (*in der Geschichte unseres Denkens*) viene individuato un nesso essenziale tra «essenza» e «fondamento», laddove quest'ultimo costituirebbe addirittura la stessa «essenza dell'essenza» (*das Wesen-*

---

<sup>6</sup> M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Verlag Günther Neske, Pfullingen 1959, trad. it. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973, pp. 138-139. D'ora in poi questo testo sarà indicato con la sigla UzS.

*de des Wesens*).

E' questo nesso – e la storia e il pensiero che lo sostengono – ciò che Heidegger si sente in dovere di forzare a partire da quell'esperienza che gli si impone come propria del linguaggio; l'esperienza del linguaggio in quanto linguaggio diventa così il luogo all'interno del quale si produrrebbe un'essenziale messa in questione del nesso essenziale essenza-fondamento. Tale forzatura riguarderebbe ad un tempo la concezione (metafisica) dell'essenza e quella (scientifica) del linguaggio. Può essere utile, proprio in relazione al tipo di considerazioni che Lévinas svolge a proposito del nostro tema e su cui mi soffermerò in seguito, ripercorrere, preventivamente e per brevi cenni, l'ormai famosa argomentazione heideggeriana.

A) *Il linguaggio come linguaggio.*

Heidegger determina la *possibilità*<sup>7</sup> di un'interpretazione autentica dell'esperienza del linguaggio – nella terminologia heideggeriana: «portare il linguaggio come linguaggio al linguaggio» (*die Sprache als die Sprache zur Sprache bringen*)<sup>8</sup> – all'interno di una decisa presa di distanza dalla ricerca (meta) linguistica scientifica e filosofica, e dal conseguente altrettanto deciso rinvio al dire poetico: «Fare esperienza del linguaggio è altra cosa dal procurarsi nozioni sul linguaggio. Scienza del linguaggio, linguistica, e filologia delle diverse lingue, psicologia e filosofia del linguaggio sono le discipline che ci forniscono tali nozioni (...) Sennonché altro sono le nozioni scientifiche e filosofiche sul linguaggio e altro un'esperienza che noi facciamo del linguaggio (...) Ma dove il linguaggio, come linguaggio, si fa parola? (...) Uno di questi casi è quello del poeta. Un poeta può così giungere proprio a questo: a dover portare a parola, in modo autentico, che è quanto dire poetico, l'esperienza che fa del linguaggio»<sup>9</sup>.

Ora, cosa dice del linguaggio l'esperienza del dire poetico? Ad avviso di Heidegger questo: «Nell'esperienza che facciamo del linguaggio è il linguaggio stesso che si fa parola. Si potrebbe pensare

<sup>7</sup> Il tono è qui quello della modestia; poche righe sopra il brano citato si afferma: «A questo punto si possono ripetere con maggiore chiarezza le due proposizioni con cui è iniziata la conferenza: "Le tre conferenze hanno per titolo 'L'essenza del linguaggio'. Esse vorrebbero portarci alla possibilità di fare un'esperienza pensante (*eine Denkende Erfahrung*) [si tratta dunque di una modestia con qualche pretesa, S.P.] del linguaggio". Si noti bene: alla possibilità. Non si va oltre alla preliminarità di un tentativo» (UzS, p. 138).

<sup>8</sup> UzS, p. 206.

<sup>9</sup> UzS, pp. 128-129.

che ciò avvenga sempre in ogni parlare. In realtà, però, sempre che parliamo una lingua e comunque la parliamo, mai in ciò si fa parola il linguaggio per se stesso (*die Sprache selber*)<sup>10</sup>. O anche, con altre più famose parole, questo: «Il linguaggio nella sua essenza non è né espressione né attività dell'uomo. Il linguaggio parla (*Die Sprache spricht*). Noi ora cerchiamo il parlare del linguaggio nella poesia»<sup>11</sup>. Cosa significa «*Die Sprache spricht*»? Derrida tenta la seguente risposta: «Molti (...) hanno letto questa frase sogghignando, come se fossero di fronte ad una tautologia vuota e intransitiva, con in più la fragilità supplementare d'ipostatizzare la parola, il linguaggio (*language*) o la lingua (*langue*). In verità si tratta, all'interno del movimento più necessario, di *prendere atto* del fatto che la lingua non è lo strumento dominabile da un essere parlante (o soggetto) e che la sua essenza può apparire solo a partire dall'istanza della lingua stessa che la nomina, la dice, la offre al pensiero, la parla. Non possiamo nemmeno dire che la lingua è o fa qualche cosa, e nemmeno ch'essa "agisce", poiché tutti questi valori (l'essere, il fare, l'atto) non sono sufficienti a costruire un metalinguaggio intorno al linguaggio. La lingua parla di se stessa, è quindi tutt'altro che una tautologia speculare»<sup>12</sup>.

Nella sua essenza – nell'essere stesso del linguaggio in quanto linguaggio – il linguaggio non è un'espressione o un'attività dell'uomo, non è uno strumento in mano all'attività espressiva dell'uomo; da questo punto di vista il rapporto che il soggetto stabilisce rispetto al dispiegarsi del linguaggio è originariamente un rapporto di *passività*: egli è soggetto, ma innanzitutto non in quanto soggetto di linguaggio, quanto piuttosto in quanto soggetto *al* linguaggio. All'interno di tale passività o soggezione – e interviene a tale proposito un'«altra» famosa declinazione del «*Die Sprache spricht*» – la parola si rivelerebbe nella sua più intima natura: «Il parlare è, per se stesso (*von sich aus*), un ascoltare. E' il porgere ascolto al linguaggio che parliamo. Perciò il parlare è, non al tempo stesso, bensì *prima* (*zuvor*) un ascoltare»<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> UzS, p. 128.

<sup>11</sup> UzS, p. 33.

<sup>12</sup> J. Derrida, *Mémoires pour Paul de Man*, Galilée, Paris 1988, trad. it. di G. Borradori e V. Costa, *Memorie per Paul de Man. Saggio sull'autobiografia*, Jaca Book, Milano 1995, p. 83.

<sup>13</sup> UzS, pp. 199-200.

Questo primo punto può forse essere così formulato: il soggetto è già da subito e fin dal principio gettato-nel-linguaggio, o anche: il linguaggio è il luogo della più originaria *gettatezza* (*Geworfenheit*) come tratto essenziale del *Dasein*<sup>14</sup>.

### B) *Il Dire come Dare.*

Tuttavia, la *passività* del soggetto rispetto al linguaggio è tale solo in relazione all'*attività* del linguaggio stesso: il soggetto è passivo, può essere inteso come passivo solo rispetto ad una *forza* o ad un'*energia* che è propria del linguaggio come linguaggio. Si colloca a questo livello quella che può essere considerata come la seconda tesi fondamentale dell'interpretazione heideggeriana: «Che indica l'esperienza poetica della parola, quando il pensiero riflette su di essa? (...) Essa rimanda a quello di cui (in tedesco) può dirsi "*es gibt*", senza che possa dirsi "*ist*". Di ciò di cui può dirsi "*es gibt*" fa parte anche la parola; forse non solo anche, ma prima di ogni altra cosa e in modo tale che nella parola, nella sua essenza, si cela quello che "*gibt*" (dà). Della parola, pensando con rigore, non dovremmo mai dire: *es ist*, ma *es gibt*: ciò non nel senso di quando si dice "*es gibt Worte*", ma nel senso che: la parola stessa dà. La parola: la datrice (*das Gebende*). Ma che cosa dà la parola? Secondo l'esperienza poetica e la tradizione più antica del pensiero, la parola dà: l'essere»<sup>15</sup>.

La parola è datrice; l'essenziale in tale affermazione non mi pare riguardare tanto ciò che la parola dà, l'essere appunto, quanto piuttosto il fatto che la parola stessa dia, la sua originaria *capacità* o *forza* o *energia* di dare; è in riferimento a questo dare originario della parola, a questo pre-dare del dire, che è possibile sostenere che la parola «non ha essere (...) non è cosa, nulla di essente»<sup>16</sup>. Di conseguenza essa non è mai riconducibile ad un tratto di una *langue* o ad un elemento di un *codice*, ma è la manifestazione originariamente manifestante di un'*energeia*<sup>17</sup>. E' tale originaria *energeia* ad iniziare

<sup>14</sup> In tal senso l'uomo è gettato nel mondo in quanto è già da sempre situato, o pre-situato, nel linguaggio.

<sup>15</sup> UzS, pp. 152-153.

<sup>16</sup> UzS, p. 152.

<sup>17</sup> Humboldt avrebbe colto con chiarezza questo aspetto essenziale della parola, ma avrebbe anche, ad avviso di Heidegger, compromesso la portata della sua scoperta elaborando tale energia in riferimento alla soggettività umana; in tale elaborazione, pur avendo ben compreso che il linguaggio non è un'opera (*ergon*) ma un'attività (*energeia*), egli non avrebbe portato al linguaggio il parlare proprio in quanto linguaggio: «Ciò risulta più che mai chiaro dal fatto che Humboldt definisce l'essenza del linguaggio come *energeia*, intendendo questa in

ad intaccare quella che Heidegger ha presentato come la concezione tradizionale dell'essenza, vale a dire la sua determinazione in quanto *fondamento* (lo stare, l'essere come persistere e come tesi); come si è visto, opponendosi a questo «stare», a questo «*ist*», egli pone l'«*es gibt*», il «*gaben*», più precisamente il «*das Wesende im Sagen*»: «Poetare e pensare sono modi del dire. La prossimità, che avvicina l'uno all'altro poetare e pensare, noi lo chiamiamo il Dire originario (*Sage*). In questo ci pare stia l'essenza del linguaggio. Dire, *sagan*, significa mostrare: far apparire, dischiudere illuminando-celando, nel senso di: porgere ciò che chiamiamo mondo. Questo porgere il mondo, che è insieme un illuminare e celare o velare, è la vivente essenza del dire (*das Wesende im Sagen*)»<sup>18</sup>.

Ma la vivente essenza del dire è lo stesso essere vivente dell'essenza; di conseguenza questo secondo punto può forse essere così formulato: il linguaggio è lo stesso essere vivente dell'essenza: l'essenza dell'essenza è l'essere vivente in quanto linguaggio.

### C) *La verbalità dell'essere.*

Ci si trova così già nei pressi della modificazione del concetto di «essenza» tentata da Heidegger; in realtà, all'interno del suo pensiero *la vivente essenza del dire è ad un tempo il dire come vivente essenza dell'essenza stessa*. La conclusione dei punti (1) e (2) è infatti la seguente: «L'essenza del linguaggio: il linguaggio dell'essenza (...) Nell'espressione che precede i due punti "l'essenza del linguaggio", il linguaggio è il soggetto del quale si deve stabilire che cosa sia (...) Parafrasata, l'espressione che precede i due punti viene allora a dire: quel che è il linguaggio lo comprenderemo, appena saremo entrati nel luogo di cui i due punti dischiudono, per così dire, la vista: il linguaggio dell'essenza. In questa [seconda] espressione "l'essenza" funge da soggetto; il linguaggio da predicato. Il termine *Wesen* però non significa più ora ciò che qualcosa è. *Wesen* va sentito come ver-

---

modo dal tutto diverso da come la intendevano i greci, nel senso appunto della *Monadologia* leibniziana, cioè come attività del soggetto. Il cammino di Humboldt verso il linguaggio va in direzione dell'uomo; passa per il linguaggio, ma conduce ad altro: a considerare e a rappresentare lo sviluppo spirituale del genere umano. L'essenza del linguaggio, considerata da tale punto di vista, non rivela però già anche l'essere del linguaggio: il modo secondo il quale il linguaggio come linguaggio è, vale a dire permane, resta cioè raccolto in quello che gli accorda e garantisce la sua autentica identità» (UzS, pp. 195-196).

<sup>18</sup> UzS, p. 157. Forse la traduzione di «*das Wesende im Sagen*» con «vivente essenza del dire» è troppo forte, ma non è scorretta; si tratta infatti di rendere una certa idea di forza o di attività che è presente in quel «*im Sagen*».

bo: *wesend* come participio, alla stregua di *anwesend* (che è presente) e *abwesend* (che è assente)»<sup>19</sup>.

*Wesen* non è sostantivo, ma verbo (Lévinas sottolineerà con particolare forza tale determinazione heideggeriana), è un già da sempre attivo che precede ogni possibile concretizzazione o presa in una determinata parola; il rapprendersi della parola nelle parole, il suo prendere posizione nelle o fondarsi sulle parole, segue sempre quel dare che appartiene alla parola in quanto tale. Si ritorna così al punto (1): «Ciò che fa essere il linguaggio come linguaggio è il Dire originario (*die Sage*) in quanto Mostrare (*die Zeige*) (...) Quando si guardi alla struttura del Dire originario, non è possibile attribuire il mostrare né esclusivamente né preminentemente all'operare umano (...) Solo quando si consideri il nostro dire in tale prospettiva, è possibile una determinazione adeguata di quel che è essenziale in ogni parlare (...) Noi non solamente parliamo il linguaggio, ma parliamo [attingendo moto e sostanza del parlare] dal linguaggio. E ciò possiamo unicamente per il fatto che sempre già abbiamo prestato ascolto al linguaggio. Ma che ascoltiamo? Ascoltiamo il parlare del linguaggio. Ma è allora il linguaggio stesso che parla? Come potrà mai far questo? ha forse organi vocali? Eppure il *linguaggio* parla»<sup>20</sup>.

## 2. Lévinas e la significazione del segno.

La critica che Lévinas rivolge ad Heidegger è uno dei punti fermi del suo testo. Ricordo a tale proposito le affermazioni contenute in un articolo del 1957 intitolato «*La philosophie et l'idée de l'Infini*»<sup>21</sup>; nella seconda sezione intitolata «*II. Le primat du Même ou le narcissisme*» si afferma: «Nella sua principale opera, *Sein und Zeit*, Heidegger non sostiene forse che un'unica tesi: l'Essere è inseparabile dalla comprensione dell'essere, l'Essere è già invocazione della soggettività. Ma l'Essere *non* è un ente. E' un Neutro che ordina pensieri ed esseri (...) La filosofia heideggeriana segna precisamente l'apogeo di un pensiero in cui il finito non si riferisce all'infinito (...) L'ontologia heideggeriana subordina il rapporto con l'Altro alla relazione con il

<sup>19</sup> UzS, p. 158.

<sup>20</sup> UzS, pp. 199-200.

<sup>21</sup> Ora raccolto in E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1974, pp. 165-178.



Neutro che è l'Essere (...)»<sup>22</sup>. In *Totalità e Infinito* si è ancora più severi: «Il materialismo non sta nella scoperta della funzione primordiale della sensibilità, ma nel primato del Neutro. Situare il Neutro dell'essere al di sopra dell'ente che questo essere determinerebbe in qualche modo a sua insaputa, situare i fatti essenziali all'insaputa degli enti – significa professare il materialismo. L'ultima filosofia di Heidegger diventa questo materialismo vergognoso (...) L'essere dell'ente è un Logos che non è verbo di nessuno»<sup>23</sup>.

Quest'ultima affermazione determina la critica ad Heidegger in relazione al tema che qui ci occupa: *il linguaggio del o nel neutro è un linguaggio, muto o silenzioso, di nessuno per nessuno*. In un saggio dedicato a P. Celan, in chiara polemica con Heidegger, Lévinas parla esplicitamente di «lingua del neutro»<sup>24</sup>, quella lingua all'interno della quale il poeta avrebbe introdotto o riconosciuto il «verso l'altro», «Comunicazione elementare e senza rivelazione, balbettante infanzia del discorso, inserimento molto maldestro nella famosa *lingua che parla*, nel famoso *die Sprache spricht*, ingresso da mendicante nella *dimora dell'essere* (...) Il fatto è allora per Celan che il poema si situa proprio a questo livello pre-sintattico e pre-logico (come è certo di rigore al giorno d'oggi!), *ma anche pre-disvelante* (corsivo mio, S.P.): nel momento del puro toccare, del puro contatto, dell'atto di afferrare, dell'atto di stringere, che è, forse, un modo di donare persino la mano che dona. Linguaggio della prossimità per la prossimità, più antico di quello della *verità dell'essere* – che esso probabilmente reca con sé e sorregge –, linguaggio primo fra tutti, risposta che precede la domanda, responsabilità per il prossimo, che rende possibile, grazie al suo *per l'altro*, tutta la meraviglia del donare»<sup>25</sup>.

In *Dieu, la Mort et le Temps* identico pensiero: «Possiamo intravedere anche una terza possibilità, in cui il Detto sarebbe anteriore

<sup>22</sup> *Ibidem*, pp. 170-171.

<sup>23</sup> E. Lévinas, *Totalité et Infini*, Niyhoff, La Haye 1961, trad. it. di A. Dell'Asta, *Totalità e Infinito*, Jaca Book, 2a ed., Milano 1990, p. 307.

<sup>24</sup> E. Lévinas, *Noms Propres*, Fata Morgana, Montpellier 1976, trad. it. di F.P. Ciglia, *Nomi Propri*, Marietti, Genova 1984; il testo dedicato a Celan si intitola «Dall'essere all'altro» ed è alle pp. 47-54. L'espressione citata è alla p. 48.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 48. Poco più oltre, a proposito del tema heideggeriano del mostrare e del disvelare, Lévinas ribadisce: «Le cose appariranno, certo – il detto di questo dire poetico; ma all'interno del movimento che le porta all'altro, come figure di questo movimento» (*Ibidem*, p. 51).

alla comunicazione. Come in Heidegger, in cui l'essere ha un significato, cioè si manifesterebbe in un *linguaggio silenzioso e non umano* (corsivo mio, S.P.): è ciò che intende dire il famoso *Die Sprache spricht* (...) Nel suo regno d'essere, l'essere è linguaggio – ed è linguaggio silenzioso o voce del silenzio, *Läute der Stille* (...) Questa voce del silenzio è quella udita dal poeta, il quale la traduce in linguaggio umano. Far risuonare nella poesia l'evocazione dell'essere è fare risuonare un Detto (...) Il senso è pensato come rivelazione, come manifestazione dell'essere (...) Lo psichismo sarebbe così coscienza che esclude ogni traumatismo – essendo l'essere precisamente ciò che si mostra prima di colpire o che colpisce per poi mostrarsi e risolvere in sapere la violenza del suo colpo»<sup>26</sup>.

Non è questa la sede per giudicare l'interpretazione lévinassiana del pensiero di Heidegger<sup>27</sup>; essa è stata qui ricordata solo per rendere ancora più chiaro il percorso seguito dal filosofo francese nella sua interrogazione sull'esperienza della parola. Tale percorso può forse essere raccolto nella seguente parola d'ordine: contro il narcisismo ed il neutro<sup>28</sup>, contro la lingua del neutro e la voce del silenzio, contro una lingua dell'essere che non è parlata da nessuno e non si rivolge a nessuno, è necessario far emergere quel movimento del *rivoltarsi-a* o quella *relazione all'altro* che, nella sua irriducibilità ad ogni contenuto o concetto espresso, costituisce la più intima natura del linguaggio in quanto linguaggio o, se si preferisce, la sua stessa essenza. Tale relazionalità irriducibile ed originaria, irriducibile in quanto originaria, è ciò che Lévinas si sforza di garantire attraverso la distinzione *Detto/Dire*, laddove il primo rappresenterebbe il logos in quanto proposizione o enunciato, il linguaggio in quanto sistema

<sup>26</sup> DMT, pp. 208-209.

<sup>27</sup> Perplessità sono espresse in proposito, e proprio per quanto riguarda l'analisi heideggeriana del linguaggio, da Feron, *op. cit.*, in particolare le pp. 181-183. Perplessa è anche M. Zarader: «(...) ai suoi occhi (quelli di Lévinas) non si potrebbe paragonare alla parola biblica la parola nel senso heideggeriano, quella dell'ascolto dell'essere. Ciò che fondamentale la distingue è il fatto che quest'ultima non deve *rispondere* di nulla; essa si trova, fuori dall'insonnia, "nel letto dell'essere", è puro raccoglimento in sé e insistenza su di sé; mentre la parola nella sua vocazione biblica è sempre fuori da se stessa, all'ascolto di un altro. Questa posizione, condivisa dalla maggior parte dei lettori di Heidegger, mi sembra tuttavia problematica» (M. Zarader, *La dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*, Editions du Seuil, Paris 1990, trad. it. di M. Marassi, *Il debito impensato. Heidegger e l'eredità ebraica*, Vita e Pensiero, Milano 1995, p. 60, ma si vedano tutte le pp. 45-68).

<sup>28</sup> Ad avviso di Lévinas una filosofia del neutro è sempre e al tempo stesso una filosofia dello stesso: filosofia atea e pagana.

linguistico, mentre il secondo rappresenterebbe il puro *per-l'altro* all'interno del quale si colloca ogni concreta relazione interlocutoria e a partire dal quale ogni Detto può essere detto, si tratterebbe del linguaggio in quanto parola prima ancora del suo porsi nelle diverse parole: *logos spermathikos* prima ancora di essere *logos apophantikos*.

L'interrogativo posto da Lévinas, si direbbe sulla scia di quello posto da Heidegger, è il seguente: «*che cosa significa il linguaggio come Dire?*»<sup>29</sup>. Seguirò la risposta di Lévinas facendo riferimento soprattutto a *Dieu, la Mort et le Temps*, il testo che raccoglie la trascrizione degli ultimi due corsi tenuti dal filosofo francese nell'anno accademico 1975-1976 alla Sorbona<sup>30</sup>. Mi sembra che si possa ordinare il pensiero lévinassiano nei seguenti tre momenti:

A) *Sulla passività o della sincerità del Dire.*

Come è avvenuto per Heidegger, anche Lévinas si preoccupa di evidenziare un tratto di irriducibile passività del soggetto, o più precisamente della sua coscienza, rispetto al dinamismo linguistico; tale passività è definita come il darsi di un'*apertura anteriore all'intenzionalità*: «L'intera apertura della coscienza sarebbe già il volgersi verso il qualcosa sul quale il vegliare veglia. Ma è necessario pensare ad un'apertura anteriore all'intenzionalità, apertura primordiale che è un'impossibilità di sottrarsi; un'assegnazione, un'impossibilità di sottrarsi in sé»<sup>31</sup>. D'altra parte tale passività è subito qualificata positivamente, cioè è messa in relazione con una «energia» che è propria del Dire in quanto Dire. Tale «energia» che agisce in anticipo rispetto all'intenzionalità coscienziale è definita – con un termine che mi pare particolarmente felice e prezioso per comprendere il senso più profondo del pensiero lévinassiano – *sincerità*<sup>32</sup>; l'apertura pri-

<sup>29</sup> DMT, p. 259.

<sup>30</sup> Questi corsi si muovono, come sottolinea opportunamente J. Rolland nelle sue «Avvertenza» e «Postfazione», nel clima filosofico determinato da *Altrimenti che essere* e si trovano ripresi, spesso letteralmente, in *Di Dio che viene all'idea*. Per una trattazione della tematica inerente il Dire in *Altrimenti che essere* si vedano in particolare le pp. 169-181 dell'edizione italiana (trad. id. di M.T. Aiello e S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1983).

<sup>31</sup> DMT, p. 280.

<sup>32</sup> Altri termini utilizzati da Lévinas per affrontare questa stessa problematica sono quelli di *espressione* e di *contatto*. A proposito di quest'ultimo, in *En découvrant l'existence...*, (op. cit., p. 220), si afferma: «Quale che sia il messaggio trasmesso dal discorso, il parlare è contatto». G. Bailhache commenta così: «L'interlocutore, all'interno di tale prossimità, non è tematizzato ma accostato, e tale prossimità non ha bisogno di quel supplemento che è il discorso per ricevere una significazione: essa è, per se stessa, significazione» (G. Bailhache, *Le sujet chez Emmanuel Lévinas. Fragilité et subjectivité*, PUF, Paris 1994, p. 185-186). E' di conse-

mordiale anteriore all'intenzionalità è per Lévinas sincerità e tale sincerità è ultimamente, nella sua stessa verità, Dire: «Questa passività della passività, questa dedizione ad altri è una *sincerità* – e questa sincerità è Dire. Il Dire non è quindi la comunicazione di un Detto (...) Se il Dire ha significato solo attraverso il Detto, allora il Dire si ricopre ed è assorbito dal Detto. Al Dire senza Detto è *necessaria un'apertura che non cessi di aprirsi e che si dichiari come tale*. Il Dire è questa dichiarazione (...) E' necessario che il Dire sia il Dire di questo Dire stesso, Dire senza tematizzarsi, ma che si espone sempre più. Dire che si rivolge su di sé come se, invece di comportarsi come atto dell'espone, si trattasse di esporre l'esposizione stessa. In tal senso il Dire è l'esaurirsi ad esporsi, è il far segno di ciò di cui si fa segno senza riposarsi nella propria figura di segno (...) C'è quindi un'*ite-razione del Dire* che è iterazione preriflessiva e che indica il Dire come un Dire il Dire (...) Ecco dove è necessario cercare l'origine del linguaggio»<sup>33</sup>.

La «sincerità» del Dire marca così, all'interno della problematica del linguaggio, un certo passaggio dalla passività all'attività secondo un movimento concettuale che ridefinisce sia la passività che l'attività. Tale attività infatti non quella di un atto del soggetto; in un certo senso anche per Lévinas, come per Heidegger, il soggetto più che parlare è parlato dal linguaggio stesso, sebbene questo sia vero solo in un certo senso che bisognerà in seguito meglio determinare. Per ora, per sottolineare l'attività originaria del Dire, è sufficiente ricordare quella necessità di «un'apertura che non cessi di aprirsi e che si dichiari come tale». Il luogo dell'origine del linguaggio è così ad un tempo il luogo della passività più passiva e, in un certo senso, dell'attività più incontenibile; in relazione a quest'ultima Lévinas riconduce la «sincerità» del Dire all'*estrema tensione* del linguaggio e la definisce come *impossibilità di tacere*; anche in questo caso, come in Heidegger, si stabilisce così un certo rapporto essenziale tra *Dire* e *Dare*: «Fare segno al punto da farsi segno non è un linguaggio balbuziente –

---

guenza pertinente questa definizione: «Non vi è altro senza altri: all'altro, sempre invocato con enfasi, si preferisce il concreto d'altri, il concreto che è altri. La filosofia lévinassiana è una filosofia del concreto» (G. Bailhache, *op. cit.*, p. 313). A proposito del passaggio essenziale da *Totalità e Infinito* alla «materialità» di *Altrimenti che essere*, rinvio a S. Petrosino, *Fondamento ed esasperazione. Saggio sul pensare di Emmanuel Lévinas*, Marietti, Genova 1992, in particolare al capitolo dedicato al concetto di «altrimenti che essere», pp. 65-94.

<sup>33</sup> DMT, pp. 260-261, il primo corsivo è mio.

è l'estrema tensione del linguaggio (...) Il segno fatto ad altri è già segno della nostra donazione di segno, senza alcuna presa di posizione. E', in altri termini, impossibilità di tacere (...) La sincerità non è un attributo del Dire – il Dire compie la sincerità che deve accompagnarsi al dare. Essa è inseparabile del dare (...) La sincerità sarebbe così un Dire senza Detto, un “parlare per non dir nulla”, un dare della donazione di segno»<sup>34</sup>.

L'apertura che non cessa di aprirsi e che si offre come sincerità è anche la stessa che rende impossibile ogni riduzione del Dire come è inteso da Lévinas ad una filosofia del dialogo o ad una semplice riproposizione della tesi heideggeriana secondo la quale parlare è ascoltare. Su questo punto ritornerò nelle conclusioni, ma è necessario porre qui, all'interno della tematica dell'apertura pre-intenzionale in quanto sincerità, questa dichiarazione del filosofo francese: «Quanto viene qui esposto potrebbe passare per un “filosofia del dialogo”. Ma noi contestiamo che il dialogo sia la prima forma del linguaggio. Anteriormente, esso è testimonianza»<sup>35</sup>.

#### B) *Segnare, insegnare, assegnare.*

L'apertura anteriore all'intenzionalità, apertura primordiale che non cessa di aprirsi e che è «impossibilità di tacere» (e così di sottrarsi), è definita un'*assegnazione*. Nell'*assegnazione* è presente il segno, ma come ciò a cui è impossibile sottrarsi, come qualcosa che non si offre mai neutramente, ma implica già da sempre l'urgere di un rispondere. L'apertura si configura così come un essere-aperto-a, come un essere-assegnato-a e in questa apertura essa è, per Lévinas, *sempre originariamente coinvolta e coinvolgente in un «compito»*. Per chiarire questo tratto essenziale del Dire in quanto tale il filosofo francese afferma: «Questo Dire si formula come *eccomi* ed esprime l'accusativo del soggetto che non presuppone alcun nominativo»<sup>36</sup>, e poco oltre, ancora più chiaramente, «(...) sincerità che si fa segno ad altri e di fronte al quale io sono responsabile. Questo modo di essere stanato – questo *eccomi* – è un Dire il cui Detto consiste nel dire “Eccomi!”»<sup>37</sup>.

Credo che si collochi a questo punto il discrimine tra la posizione

<sup>34</sup> DMT, p. 261.

<sup>35</sup> DMT, p. 259.

<sup>36</sup> DMT, p. 259.

<sup>37</sup> DMT, p. 261.

di Lévinas e quella di Heidegger; per il filosofo francese il Dire originario, *Sage* direbbe il filosofo tedesco, è sempre ed originariamente un Dire il cui Detto è un «eccomi!», un Dire il cui carattere originario non è tanto quello del «mostrare», quanto piuttosto quello del rispondere senza dir nulla se non «eccomi!»; o meglio, è quello in cui il «mostrare» è sempre interno al movimento che lo porta all'altro nell'«eccomi!». La *vivente essenza* del dire del filosofo tedesco è, per il filosofo francese, questo stesso *eccomi!*<sup>38</sup>.

Per Lévinas il Dare che accompagna il Dire, la sua apertura senza fine, è così già da sempre determinato eticamente, questa apertura (quella del Dire/Dare) è un'apertura che è pensabile come apertura solo in quanto aperta-a e aprente-a; l'apertura del segno è *talmente attiva* da essere già da subito *eticamente* un'assegnazione: in tal senso è impensabile per Lévinas un *essere-gettato-nel*, che non sia al tempo stesso ed essenzialmente già un *essere-gettato-a* o un *essere-gettato-verso*. E' come se la gettatezza (termine heideggeriano) dell'essere gettato-nel (linguaggio) non potesse mai, proprio in forza del suo stesso essere gettato, arrestarsi al semplice essere-gettato e proseguisse nel gettare-a (come linguaggio), giungendo fino all'essere-gettato-a in quanto assegnato (termine lévinassiano) in tale gettatezza stessa. Da questo punto di vista la gettatezza si accompagna originariamente alla responsabilità dell'assegnazione ed è impensabile al di fuori di tale assegnazione: *laddove c'è gettatezza, c'è già da sempre e da subito assegnazione*. Se dunque – e si ritorna così al tema dell'essenza e alla modificazione essenziale tentata dal filosofo tedesco –, come più volte Lévinas ha affermato, «La cosa più straordinaria che apporta Heidegger è una nuova *sonorità* del verbo essere: precisamente, la sua *sonorità verbale*»<sup>39</sup>, allora tale verbalità deve essere pensata fino in fondo e non si deve rischiare di chiuderla e sclerotizzarla neppure nell'essere-gettato-nel; essa deve essere salvaguardata come assoluta verbalità e come apertura che «non cessi di aprirsi», ed è appunto nella o come responsabilità dell'essere-gettato-verso che Lévinas coglie la possibilità di questa *sonorità verbale* (il Dire come

<sup>38</sup> In tal senso la «vivente essenza» si determina sempre, all'interno dell'«eccomi!», materialmente e concretamente. A proposito della materialità A. Ponzio osserva: «La materialità di questa alterità è quella che resiste in maniera irriducibile nei confronti dell'io. Questa alterità di singolo (...) è quella che si presenta *con il massimo grado di materialità*» (A. Ponzio, *Responsabilità e alterità in Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano 1995, p. 156).

<sup>39</sup> DMT, p. 172.

Dare) in cui la veglia non si irrigidisce nel suo stesso *stato* di veglia e continua a risvegliarsi non cessando mai di vegliare (ed è precisamente in questo «continuare» e «non cessare mai» che si rivela il carattere etico). La dimensione etica si configura così come la *condizione essenziale* della sonorità dell'essenza all'interno della quale l'essere-gettato-nel è già da subito un essere-gettato-verso: *l'essere vivente dell'essenza è questo essere eticamente*.

Al *Die Sprache spricht*, e al suo tono falsamente tautologico, si può opporre, con il suo tono altrettanto falsamente tautologico, il lévinassiano: «*Le signe dédié à l'autre est signe de la signification du signe*»<sup>40</sup>. In tal senso laddove vi è segno non si può evitare che vi sia già da subito un fare-segno-a, e ogni segno è già da subito preso, sovraanzato, anticipato, impegnato in questo fare-segno-a che precede il porsi del segno stesso; è come se prima dell'esposizione del segno fosse già esposta ed attiva l'apertura del a- o del verso-il<sup>41</sup>, fosse già eticamente impegnata (forza del pre-impegno che precede ogni singolo impegno) l'*energeia* segnica: condizione segnica che attiva prima del cominciare a produrre segni.

La riflessione di Lévinas sul linguaggio, e più in generale sul segno, trova a questo punto un primo momento conclusivo; esso può forse essere così formulato: ogni apertura è già assegnazione, ogni segno è già da subito un insegnare<sup>42</sup> e un assegnare, il porsi del segno è sempre interno all'esporsi stesso in quanto insegnare e assegnare, di conseguenza *ogni segno, e quindi il segno stesso, è fin dall'origine preso* (ne è come un effetto e ne porta come la traccia indelebile) nel-

<sup>40</sup> DMT, p. 266 («Il segno dedicato all'altro è segno della significazione del segno»).

<sup>41</sup> In tal senso, come afferma F. Aubay, «Il Dire non consiste in una semplice esposizione di sé, ma è immediatamente un'esposizione dell'esposizione, un'esposizione al quadrato» (F. Aubay, «*Le Dire comme déhiscence de la subjectivité*», in AA.VV., *L'éthique comme philosophie première*, Cerf, Paris 1993, pp. 411-425; citazione p. 414).

<sup>42</sup> Il nesso segno-insegnare è particolarmente sottolineato in *Totalità e Infinito*; ricordo, tra i molti, questo passaggio che si riferisce esplicitamente alla tematica dell'essenza del linguaggio: «Colui che mi parla e che, attraverso le parole, mi si propone conserva la fondamentale estraneità d'altri che mi giudica; le nostre relazioni non sono mai reversibili. Questa supremazia lo pone in sé, al di fuori del mio sapere, e, rispetto a questo assoluto, il dato prende un senso. La "comunicazione" delle idee, la reciprocità del dialogo, nascondono già *l'essenza profonda del linguaggio. Questa risiede nell'irreversibilità della relazione tra Me e l'Altro, nella Maestria del Maestro che coincide con la sua posizione di Altro e di esteriore* (corsivo mio, S.P.). Il linguaggio, infatti, può essere parlato solo se l'interlocutore è il principio del suo discorso, se resta, quindi, al di là del sistema, se non è *sul mio stesso piano*. L'interlocutore non è un Tu, è un Lei. Si rivela nella sua signoria. *L'esteriorità coincide quindi con una maestria* (corsivo mio, S.P.)» (E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, op. cit., pp. 100-101).

*l'intrigo*<sup>43</sup> eticamente determinato dell'insegnare<sup>44</sup> e dell'assegnare.

C) *Al di qua della relazione.*

E' necessario tuttavia compiere ancora un passo. Il superamento del neutro, della «lingua del neutro», esige un'ultima precisazione che, sebbene possa apparire paradossale, è tuttavia reclamata con rigore dall'intero impianto argomentativo lévinassiano. Si tratta infatti di evitare l'ipostatizzazione della relazione stessa per non sostituire l'universalità astratta di un «logos che non è verbo di nessuno» con l'universalità altrettanto astratta di una relazionalità al di sopra o al di là degli stessi termini in relazione. Credo che si situi precisamente qui la presa di distanza di Lévinas da Buber e la sua critica radicale ad ogni filosofia del dialogo; mi limito a ricordare i seguenti passaggi che trovo particolarmente illuminanti: «l'io e il tu non contengono in se stessi la ragione della loro relazione; la relazione io-tu va oltre la relazione soggetto-oggetto appunto perché, in Buber, essa si configura in qualche modo come precedente rispetto ai termini, come un *fra-i-due* (*Zwischen*)»<sup>45</sup>. In questo senso la relazione buberiana è per Lévinas ultimamente formale: «Noi ci chiediamo se la relazione con l'alterità dell'Altro (*Autrui*), che si presenta come un dialogo, do-

<sup>43</sup> In DMT è contenuta quella che mi sembra essere la definizione più chiara di questo termine così importante nel lessico lévinassiano: «Il Dire senza Detto della testimonianza significa quindi l'*intrigo* dell'Infinito – intrigo e non esperienza, intrigo che non è esperienza. Il termine indica ciò a cui si appartiene senza avere la posizione privilegiata del soggetto che contempla» (DMT, p. 269).

<sup>44</sup> E' interessante l'analisi dell'opposizione oralità-scrittura avanzata da T. Wiemer a proposito della tematica dell'«insegnare» posta in *Totalità e Infinito*: «Così facendo Lévinas supera l'argomentazione di Platone e la supera in un modo senza dubbio proprio a caratterizzare la concezione del linguaggio ch'egli presenta nel suo libro (...) la scrittura dissimula la situazione originaria del linguaggio, la sua nascita di *legame d'ineguaglianza* tra gli uomini; ciò che essa fa dimenticare è il fatto che il linguaggio, in modo singolare, mi mette in relazione con l'alterità dell'altro uomo (...) In altre parole: alla scrittura converrebbe un ruolo secondario nella misura in cui essa farebbe dimenticare che il modo primario del linguaggio è *l'insegnamento*, e di conseguenza rapporterebbe il linguaggio, per quanto riguarda la sua origine, a un sistema convenzionale di distribuzioni e di identificazioni, come se il linguaggio si esaurisse nel significare come contesto (...) Il sovrappiù del discorso orale rispetto alla scrittura (...) non dipenderebbe tanto (...) dal fatto ch'esso permette al soggetto parlante di rimediare alle oscurità delle proprie parole attraverso il soccorso di una loro ripresa ed esplicitazione. Il soccorso originario o la "decifrazione" che colui che parla offre alla propria parola (...) lo offre grazie all'*espressione* del proprio volto» (Th. Wiemer, «*Une écriture de la mémoire*», in AA.VV., *L'éthique comme philosophie première*, op. cit., pp. 395-409, citazione pp. 397-399).

<sup>45</sup> E. Lévinas, *Hors Sujet*, Fata Morgana, Montpellier 1987, trad. it. di F.P. Ciglia, *Fuori dal Soggetto*, Marietti, Genova 1992, p. 27.



manda e risposta, può essere descritta senza chiamare in causa una paradossale differenza di livello tra l'io e il Tu. L'originalità della relazione Io-Tu deriva dal fatto che questa relazione *non può essere colta dal di fuori, ma a partire dall'io che la realizza. Il suo posto perciò non è intercambiabile con quello che occupa il Tu*. In che cosa consiste questa posizione d'ipseità? Se l'io diventa io nel dire Tu, io occupo il posto del mio correlativo e il rapporto Io-Tu rassomiglia a tutti gli altri rapporti: *è come se uno spettatore esterno parlasse dell'io e del Tu alla terza persona. L'incontro, che ha una struttura formale, può ribaltarsi e leggersi indifferentemente da sinistra a destra come da destra a sinistra*<sup>46</sup>. Opponendosi a questa struttura formale Lévinas ribadisce: «La mia responsabilità etica si identifica con la mia unicità, con la mia elezione e con la mia "primogenitura". *L'identità e l'unicità dell'io non sembrano far problema in Buber. Esse non si sottraggono alla correlazione stessa del dialogo, dove l'io concreto. La sua "individuazione" non resta forse in lui implicitamente sostanzialista?*»<sup>47</sup>.

Ora, per evitare il formalismo astratto della relazione è necessario, ad avviso di Lévinas, porsi, contrariamente a ciò che sembra fare Buber, il problema dell'identità dell'io *fino alla sua unicità*, e di conseguenza riconoscere che tale relazione si realizza non dall'esterno, ma in qualche modo *solo a partire e all'interno dell'io stesso*; è necessario situarsi, se così si può dire, al di qua della relazione per *consegnarla* nelle mani stesse del singolo soggetto o meglio del soggetto in quanto unico. In tal senso «il se stesso sfugge alla *relazione*»<sup>48</sup>, e il *chi* o l'uno è «non-relazione, ma assolutamente termine»<sup>49</sup>. Non si tratta quindi di negare la tesi fondamentale di Buber<sup>50</sup>, ma appunto di affermarla fino in fondo consegnando, proprio per garantirne la validità, la relazione nelle mani stesse dell'unico. E' proprio questa la

<sup>46</sup> E. Lévinas, *Nomi propri*, op. cit., p. 36, corsivi miei.

<sup>47</sup> E. Lévinas, *Fuori dal Soggetto*, op. cit., pp. 46-47.

<sup>48</sup> E. Lévinas, *Altrimenti che essere*, op. cit., p. 144.

<sup>49</sup> E. Lévinas, *Altrimenti che essere*, op. cit., p. 128. In *Di Dio che viene all'idea* si precisa: «Relazione all'Altro il quale, proprio in forza della sua differenza irriducibile, si rifiuta ad un sapere tematizzante e, così, sempre assimilatore. Relazione che non si fa correlazione. Di conseguenza relazione che, per essere esatti, non si potrebbe chiamare relazione, poiché ai suoi termini manca persino la comunanza della sincronia che, come comunanza ultima, nessuna relazione può rifiutare ai propri termini. E tuttavia all'Altro – relazione. Relazione e non relazione» (E. Lévinas, *Di Dio che viene all'idea*, op. cit., p. 132).

<sup>50</sup> «La tesi fondamentale di Buber viene espressa infatti così: in principio era la Relazione» (E. Lévinas, *Fuori dal soggetto*, op. cit., p. 29).

manda e risposta, può essere descritta senza chiamare in causa una paradossale differenza di livello tra l'io e il Tu. L'originalità della relazione Io-Tu deriva dal fatto che questa relazione *non può essere colta dal di fuori, ma a partire dall'io che la realizza. Il suo posto perciò non è intercambiabile con quello che occupa il Tu*. In che cosa consiste questa posizione d'ipseità? Se l'io diventa io nel dire Tu, io occupo il posto del mio correlativo e il rapporto Io-Tu rassomiglia a tutti gli altri rapporti: *è come se uno spettatore esterno parlasse dell'io e del Tu alla terza persona*. L'incontro, *che ha una struttura formale*, può ribaltarsi e leggersi indifferentemente da sinistra a destra come da destra a sinistra»<sup>46</sup>. Opponendosi a questa struttura formale Lévinas ribadisce: «La mia responsabilità etica si identifica con la mia unicità, con la mia elezione e con la mia "primogenitura". *L'identità e l'unicità dell'io non sembrano far problema in Buber*. Esse non si sottraggono alla correlazione stessa del dialogo, dove l'io concreto. La sua "individuazione" non resta forse in lui *implicitamente sostanzialista?*»<sup>47</sup>.

Ora, per evitare il formalismo astratto della relazione è necessario, ad avviso di Lévinas, porsi, contrariamente a ciò che sembra fare Buber, il problema dell'identità dell'io *fino alla sua unicità*, e di conseguenza riconoscere che tale relazione si realizza non dall'esterno, ma in qualche modo *solo a partire e all'interno dell'io stesso*; è necessario situarsi, se così si può dire, al di qua della relazione per *consegnarla* nelle mani stesse del singolo soggetto o meglio del soggetto in quanto unico. In tal senso «il se stesso sfugge alla *relazione*»<sup>48</sup>, e il *chi* o l'uno è «non-relazione, ma assolutamente termine»<sup>49</sup>. Non si tratta quindi di negare la tesi fondamentale di Buber<sup>50</sup>, ma appunto di affermarla fino in fondo consegnando, proprio per garantirne la validità, la relazione nelle mani stesse dell'unico. E' proprio questa la

<sup>46</sup> E. Lévinas, *Nomi propri*, op. cit., p. 36, corsivi miei.

<sup>47</sup> E. Lévinas, *Fuori dal Soggetto*, op. cit., pp. 46-47.

<sup>48</sup> E. Lévinas, *Altrimenti che essere*, op. cit., p. 144.

<sup>49</sup> E. Lévinas, *Altrimenti che essere*, op. cit., p. 128. In *Di Dio che viene all'idea* si precisa: «Relazione all'Altro il quale, proprio in forza della sua differenza irriducibile, si rifiuta ad un sapere tematizzante e, così, sempre assimilatore. Relazione che non si fa correlazione. Di conseguenza relazione che, per essere esatti, non si potrebbe chiamare relazione, poiché ai suoi termini manca persino la comunanza della sincronia che, come comunanza ultima, nessuna relazione può rifiutare ai propri termini. E tuttavia all'Altro – relazione. Relazione e non relazione» (E. Lévinas, *Di Dio che viene all'idea*, op. cit., p. 132).

<sup>50</sup> «La tesi fondamentale di Buber viene espressa infatti così: in principio era la Relazione» (E. Lévinas, *Fuori dal soggetto*, op. cit., p. 29).

*rigorosa paradossalità* della posizione lévinassiana: non i termini prima della relazione, e neppure la relazione prima dei termini, ma la relazione che avviene nel suo essere «*in principio*» sono nell'*après-coup* della parola (unica) dell'unico.

Questo «*in principio*» che avviene solo nel e come *après-coup* è ciò che rivela la presupposta originarietà del dialogo come essenzialmente derivata; come osserva P. Hayat: «Ma per pensare l'apertura del dialogo è necessario forse rischiare di porsi al di fuori della reciprocità del dialogo: nella diaconia dell'Io (...) Lévinas rifiuta il formalismo che considera la relazione dialogica come una struttura esistente in sé all'interno della quale i termini potrebbero cambiare di funzione senza modificare il significato della relazione (...) Ci si imbatte qui in una difficoltà. Ad avviso di Lévinas, in effetti, l'accesso al dialogo è possibile a partire da ciò che Raymond Duval chiama "l'avvenimento d'altri". E tuttavia, l'accesso al dialogo forse non avviene soltanto a partire dal Dire dell'altro che suscita il mio ascolto, ma si affettua anche a partire dal mio Dire»<sup>51</sup>.

E' dunque solo il riconoscimento dell'unico, e non l'affermazione della relazionalità come tale, a poter evitare il riprodursi di una struttura di neutra universalità; lévinassianamente l'unico precede sempre – tale «precedenza» rinvia a quella che il filosofo francese definisce un «anacronismo paradossale»<sup>52</sup> – la relazione, ma contemporaneamente la relazione avviene, nel suo stesso essere «*in principio*» e al di fuori di ogni universalità, solo all'interno della posizione e della problematica dell'unico: *il Dire che «precede» il Detto si consegna così al Detto dell'unico e in tal modo è come se non lo precedesse affatto.*

La riflessione di Lévinas sul linguaggio giunge in tal modo al suo culmine; tale culmine non è rappresentato dalla distinzione Dire-Detto, e neppure dalla relazione che tale distinzione si sforza di esplicitare, quanto piuttosto dalla nozione di identità intesa fino all'estremo dell'*unicità* e dalla logica che una simile nozione impone. Ultimamente – e a me sembra che in ciò consista il suo rigore – la filosofia del linguaggio di Lévinas non si fonda sulla distinzione Di-

<sup>51</sup> P. Hayat, «*Par-delà le dialogue? Extériorité de l'autre et scepticisme chez Lévinas*», Philosophie, n. 46, 1995, pp. 37-54, citazione pp. 41 e 45-47. Hayat ricorda opportunamente anche quella che definisce «la tesi più radicale di Lévinas» (*art. cit.*, p. 44), quella secondo la quale *l'etica rifiuta il dialogo* (cfr. E. Lévinas, *Di Dio che viene all'idea*, op. cit., p. 99).

<sup>52</sup> Cfr. E. Lévinas, *Di Dio che viene all'idea*, op. cit., p. 99.

nianza; è tale inversione a segnare la distanza irriducibile tra testimonianza e disvelamento o mostrazione<sup>56</sup>: «Il linguaggio non è il doppiopione del pensiero. *Il Dire è testimonianza di sé*, qualunque sia l'ulteriore destino in cui entrerà nel Detto come sistema di parole. Dal Dire, così come è colto nell'*eccomi*, si può togliere ogni Detto; il Dire non è l'infanzia balbettante di ciò che sarà il Detto all'interno del quale circoleranno le informazioni. Il Dire senza Detto è segno dato ad altri (...) L'etica significa lo scoppio dell'unità originariamente sintetica dell'esperienza (...) Vi è qui un *capovolgimento dell'eteronomia in autonomia*, ed è questo il modo in cui l'Infinito accade. E' ispirazione: *aver ricevuto da non so dove ciò di cui sono l'autore*. Si può chiamare profetismo questo capovolgimento in cui *la percezione dell'ordine coincide con il fatto che colui che obbedisce lo significa*. Il profetismo sarebbe così lo psichismo stesso dell'anima, l'Altro *nello Stesso*»<sup>57</sup>; «L'esteriorità si fa interiorità scoppiando nella sincerità della testimonianza: il profetismo è il fondo dello psichismo»<sup>58</sup>.

Sono assegnato all'altro all'interno del mio stesso Dire, prima ancora del Dire che si rivolge all'altro, in un certo senso – precisamente nel senso della testimonianza e dello psichismo – sono assegnato all'altro anche senza il porsi dell'altro. Di conseguenza è nel «nel» della *mia propria parola* che sono già da subito spostato, inquietato (psichismo che è psicosi), nel «verso-l'altro»; il *per-l'altro* è così inscindibile dall'altro-*nello-stesso* e l'altro-*nello-stesso* è sempre un *per-l'altro*: il «nel» è qui sempre un «per» e il «per» è sempre «nel»: capovolgimento dell'eteronomia in autonomia<sup>59</sup>. Da questo punto di vista – ma le espressioni che seguiranno sono forse troppo ambigue – è come se non si avesse più «bisogno» della posizione dell'altro per essere *per-l'altro*, è come se il *per-l'altro* inerisse talmente l'identità e

<sup>56</sup> Ho cercato di analizzare questa differenza, che rappresenta evidentemente il tentativo di una presa di differenza da Heidegger, in S. Petrosino, «*L'Idée de vérité dans l'oeuvre d'Emmanuel Lévinas*», in AA.VV., *L'éthique comme philosophie première*, op. cit., pp. 103-130.

<sup>57</sup> DMT, pp. 269-271, corsivi miei.

<sup>58</sup> DMT, p. 267.

<sup>59</sup> A proposito della diversa analisi del Dire in *Altrimenti che essere* rispetto a quella condotta in *Totalità e Infinito* F. Aubay opportunamente osserva: «(In *Altrimenti che essere*) il punto di partenza non è più un'analisi fenomenologica del volto d'altri, ma un'analisi del rapporto di sé a sé che si istituisce nel Dire: la non-presenza non è più una non-presenza d'altri che si esprime, ma una non-presenza a sé, una non-coincidenza a sé (...) nel Dire si istituisce una radicale non-presenza a sé» (F. Aubay, *art. cit.*, p. 412).

l'interiorità dello stesso, determinandola in tal modo come unicità, da «precedere» in qualche modo l'emergere stesso del per-l'altro interno alla singola parola che è per-l'altro.

Si può ora rileggere, e forse comprendere meglio, un passo già citato: «Quanto viene qui esposto potrebbe passare per un "filosofia del dialogo". Ma noi contestiamo che il dialogo sia la *prima forma* del linguaggio. *Anteriormente*, esso è testimonianza, nel senso precisato».

Mimando Heidegger è possibile forse tentare di riassumere quanto fin qui ha preceduto rischiando un simile accostamento: al *Die Sprache spricht* bisogna sostituire il *Das Zeichen zeugt*, al «il linguaggio parla» bisogna preferire «il segno testimonia». In un certo senso anche per Lévinas, come per Heidegger, il parlare è, non al tempo stesso, bensì prima un ascoltare, ma solo nella misura in cui tale ascoltare è *ancora prima* un testimoniare, solo in quanto l'ascoltare è già da subito un testimoniare: *l'essenza vivente del linguaggio è quindi testimonianza*.

### 3) Heidegger e Lévinas: sul monologo (?).

Prima di concludere vorrei soffermarmi su un ultimo punto al solo scopo di indicare una linea di sviluppo teoretico lungo la quale la riflessione lévinassiana sul linguaggio, e più in generale il rapporto stesso Heidegger-Lévinas, rivela probabilmente la sua più intima tensione filosofica. Anche in questo caso procederò per cenni, limitandomi a porre la questione che mi sembra essenziale.

E' interessante notare come sia stata rivolta a Lévinas una critica in parte assimilabile a quella ch'egli stesso ha rivolto ad Heidegger. Ricorderò a tale riguardo un lungo passaggio delle lucide conclusioni del testo di Feron: «E' al più profondo paradosso della filosofia di Lévinas che siamo ora rinviati. Invece di servire la relazione con l'altro, la preecellenza del linguaggio finisce per cancellare la concretezza di questa relazione mascherandone la significanza propria (...); non cessando di privilegiare il Dire a detrimento del Detto, Lévinas rischia di dissimulare la comunicazione interumana dietro al puro Dire della responsabilità e di soffocare il concreto della relazione ad altri sotto la struttura del "per-altri" che definisce la costituzione interna della soggettività. In tal modo, paradossalmente, la problematica del linguaggio finirebbe per mascherare la relazione viven-

te con altri a profitto della struttura astratta dell'“uno-per-l'altro” in quanto figura di ogni significazione (...) da *Totalità e Infinito* ad *Altrimenti che essere* si produce uno spostamento del discorso in quanto faccia-a-faccia con altri, dinamismo del Desiderio e temporizzazione, verso il Dire inteso come un “Dirsi-si” all'interno del quale si trattiene l'appello dell'Infinito, come assegnazione ad una responsabilità in cui io mi sostituisco ad altri, ma in modo tale che l'elezione o l'ipseità dell'“Io” sembra sopravanzare la relazione con altri in quanto dialogo (...) Di conseguenza ci chiediamo se lo slittamento della parola verso il Dire non finisca, in una certa misura, per cortocircuitare la relazione stessa con altri e se il Dire interpretato come “dir-si” non sia già una cancellazione della prossimità!»<sup>60</sup>. Si ricordano a tale riguardo le critiche di F. Jacques: «Questa paradossale dissoluzione della relazione all'altro nell'elemento del linguaggio implica forse un ritorno alla pura soggettività di cui la condizione etica di un io tenuto a sé sarebbe l'ultima parola della filosofia di Lévinas? Quest'ultima si trova inesorabilmente appiattita al solipsismo, così come suggerisce F. Jacques che vede in questa *impasse* la conseguenza logica delle premesse fenomenologiche di Lévinas?»<sup>61</sup>.

La concreta situazione dialogale, la concreta relazione con l'altro nel dialogo si troverebbe così, all'interno del più rigoroso sviluppo del pensiero lévinassiano sul linguaggio, risolta e neutralizzata in una sorta di monologo astratto: la concretezza della relazione dialogante si dissolverebbe nell'astratta trascendenza di un monologo assoluto<sup>62</sup>. Un monologo, ma come intendere questo termine? Qui, nel testo di Lévinas, questa parola è in realtà il nome di una questione, forse è il nome della questione per eccellenza. E lo stesso sembrerebbe accadere in Heidegger; vale la pena ricordare uno degli ultimi passaggi di *In cammino verso il linguaggio* in cui, dopo aver insistito e ribadito che

<sup>60</sup> E. Feron, *op. cit.*, pp. 328-330.

<sup>61</sup> E. Feron, *op. cit.*, p. 331. In nota si cita F. Jacques, *Différence et subjectivité. Anthropologie d'un point de vue relationnel*, Aubier-Montaigne, Paris 1982, in particolare il capitolo 3°, e «E. Lévinas: Entre le primat phénoménologique du moi et l'allégeance éthique à autrui», *Etudes Phénoménologiques*, n. 12, 1990.

<sup>62</sup> «In definitiva sembra che sia la relazione con un Tu ciò che Lévinas annulla, come se la prossimità di un Tu fosse incompatibile con l'idea di una trascendenza e non potesse fare accedere al senso propriamente etico del linguaggio (...) La problematica del linguaggio valorizza dunque la relazione della soggettività all'Infinito (l'a-Dio) attraverso il volto dell'altro, ma come se altri importasse più che come traccia che per se stesso, e così in qualche modo a detrimento della relazione concreta e della prossimità vivente dell'Io e del Tu» (E. Feron, *op. cit.*, pp. 324-325).

parlare è ascoltare e che ogni parola già da sempre risponde, si afferma: «Ma il linguaggio è monologo. Ciò significa a questo punto due cose. E' il linguaggio, lui *solo*, quello che propriamente parla. E il linguaggio è il *solitario*. Senonché solitario può essere soltanto colui che non è solo: vale a dire che non è separato, isolato, senza alcun rapporto. [Solitario è così lontano dall'essere sinonimo di solo che] proprio nell'esser solitario ha realtà la mancanza della comunione, cioè il rapporto più vincolante *nei confronti* di questa. [*Einsam*: solitario]. *Sam* è il gotico *sama*, il greco *ana*. *Einsam* significa: *idem et unum* nel potere unificante della coappartenenza»<sup>63</sup>.

Feron conclude bene quando afferma: «Il Dire in quanto unicità dell'Uno nel cuore dell'Io, è questo il nodo di tutta la filosofia di Lévinas, al di là del tema dominante del rapporto etico e del problema della soggettività al quale essa si riferisce attraverso la sua ottica fenomenologica. Questa attenzione all'Uno non implica che la trascendenza dello Stesso verso l'Altro si trasformi in un'immanenza ultima della soggettività. Il movimento di trascendenza che va dallo Stesso all'Altro giunge a compimento nello sbocciare dell'Uno in quanto esso significa "l'Altro nello Stesso"»<sup>64</sup>.

Si tratterebbe ora di interrogare l'Uno e di tentare di pensarlo; è proprio questo ciò che manca alle pur giuste obiezioni di Jacques, ma è invece proprio questo ciò a cui l'interpretazione lévinassiana della parola come testimonianza insistentemente e rigorosamente rinvia. Al di fuori di tale rinvio all'unicità e alla problematica filosofica dell'Uno, al di fuori di questo nesso essenziale tra linguaggio e unicità, questa riflessione mi sembra non possa che apparire, forse come quella di Heidegger, ridondante, enfatica e in fondo anche contraddittoria. Che ne è dunque dell'unicità e dell'Uno, e del loro nesso con l'espressione e la parola? Affermare l'Uno significa rinviare, immediatamente, semplicemente, quasi fossero sinonimi, al «monologo»? L'unico è monologico? Di quale «monologo» si tratta quando ci si riferisce all'Uno? Nulla mi sembra filosoficamente più ingenuo che dare risposte affrettate e istintive a tali interrogativi; la riflessione leibniziana sulla monade lo dimostra<sup>65</sup>, la riflessione lévinassiana

<sup>63</sup> UzS, pp. 209-210.

<sup>64</sup> E. Feron, *op. cit.*, p. 332.

<sup>65</sup> Nulla mi sembra meno «monologico» della monade di Leibniz a proposito della quale Lévinas ha affermato: «Identità dell'unico battezzata genialmente col nome di *monade* da

sulla parola in quanto testimonianza e profetismo mi sembra confermarlo ancora una volta.