

EMMANUEL LEVINAS
OVVERO
DALLA MASCHERA NOVECENTESCA
AL VISO DELL'ALTRO UOMO

di

Piero Bigongiari

Ci pare giunto il momento di far conoscere a chi ci ascolta uno scrittore e pensatore francese la cui opera non possiamo più oltre ignorare in Italia. È vero che già in altra occasione ⁽¹⁾ ci capitò di segnalare il nome di Emmanuel Levinas come quello di un autore da seguire nel suo sforzo primario di conoscenza, vorremmo dire, incarnata, ch'è sforzo primario della mente del secolo; ma oggi, approfittando dell'occasione dell'uscita di un suo volume, *Humanisme de l'autre homme*, edito da Fata Morgana di Montpellier nel 1972 — una nuova organizzazione editoriale periferica da tener d'occhio se essa già ci ha dato, oltre a questa, un'opera di Blanchot e una preziosa *Nausée de Céline* di Jean-Pierre Richard —, cerchiamo di tracciare qualche sentiero per cui inoltrarci nel vivo della presenza necessaria di quest'opera di riflessione, ch'è riflessione sulla superficie inesplorata dell'essere. Non per nulla il titolo d'un libro fondamentale di Levinas, *Totalité et Infini*, del '61, e più volte ristampato, ha come sottotitolo esplicativo *Essai sur l'extériorité*. Ci accorgiamo che l'aspetto dell'uomo novecentesco, calata la maschera degli inizi del secolo, dagli Arlecchini di Picasso al pirandellismo e ai manichini metafisici, è più inesplorato e difficile e quasi agravitazionale della stessa superficie della luna, che lo stesso uomo gratta con strumenti antidiluviani, li trasportati con macchine sofisticatissime, per cavarne qualche sasso poroso scagliato tra la polvere cosmica dagli occulti capricci dell'universo: sasso poroso e lieve, troppo misteriosamente lieve, tanto che una piuma sulla terra pesa di più. Non è più Iddio che giuoca a dadi, ma è l'uomo che opera come se giocasse; con una facilità che, in quanto tale, diventa però sempre più difficile, sempre più moralmente difficile: la parte rappresentativa e mimata della conoscenza in divenire ci pare fondamentale allo stesso essere « superficiale » della

(1) Cfr. PIERO BIGONGIARI: *Un omaggio a Paul Celan o il complesso d'Ifigenia*, « L'Approdo letterario » 59-60, settembre-dicembre 1972, pp. 212-5.



5 - Rudolf Schlichter: *Donna con stivaletti* (1921)



6 - Rudolf Schlichter: *Le due amiche* (1923)

conoscenza — una superficie del tipo « superficie profonda » di Jorge Guillén —. Un modo di essere della conoscenza che è soprattutto proiezione nel visibile, o in altri casi nel diciabile, dell'esistenza stessa, che all'uomo non prometeico del nostro secolo sfugge per leggerezza tra le dita, ma che, come un fuoco inavvertito che vuol tornare all'alto, brucia e piaga la carne stessa della conoscenza che vuole trattenerla e di cui proprio il suo sfuggerle si nutre.

Per tornare a Levinas, la sua opera risulta tanto più necessaria nel fondo quanto più il suo autore sembra voler vivere appartato e partecipare il meno possibile alla *bagarre* dei luoghi deputati del secolo dove non tanto si decide il futuro quanto soprattutto si ci appropria del presente, del destino dell'uomo in quanto destino pensato idealisticamente, o ideologicamente, dall'uomo stesso. Che differenza di atteggiamenti, per esempio, tra un Sartre, sempre sull'orlo clamoroso del proprio gesto, e un Levinas, che al confronto ci pare uno stilita sulla colonna. Sia subito chiaro che questo « umanesimo dell'altro uomo » non ha nulla a che vedere con nessuna nostalgia umanistica, come mera reminiscenza storica dell'uomo rinascimentale al centro di un universo fatto a sua misura. L'umanesimo di Levinas è piuttosto inteso nel senso kantiano per cui l'umanesimo « è la comunicabilità stessa ». Solo che Levinas trasferisce sul secondo termine della comunicazione, cioè sull'« altro uomo », la responsabilità primaria, epifanica, della comunicazione. Non per nulla aveva già affermato in *Difficile liberté* (del '63): « Parler, c'est, en même temps que connaître autrui, se faire connaître à lui. Autrui n'est pas seulement connu, il est salué. Il n'est pas seulement nommé, mais aussi invoqué »⁽²⁾.

L'esistenzialismo heideggeriano qui si accresce, ci pare, della responsabilità dell'altro, e della conseguente accresciuta possibilità piuttosto di essere conosciuti che di conoscere. In questo umanesimo l'uomo diventa allora piuttosto strame della terra che non suo fiore splendido e inodoro, ma in questo rimescolarsi alla terra l'uomo scopre l'oggettività della propria opera, parola che non per nulla nella scrittura di Levinas acquista l'iniziale maiuscola, come il Libro nell'opera di Mallarmé.

Questo chiaro scrittore insegna filosofia all'università di Parigi-Nanterre, ma non è di origine francese. Nato in Lituania, si sa che durante la rivoluzione del 1917 viveva in Ucraina, dove, più che a Marx, fu alla Bibbia ebraica che egli rivolse la prima attenzione. E deve dirsi subito che il fascino che il suo pensiero promana dalle pagine dove la riflessione s'impronta di un'alta attitudine stilistica, di una calma esemplare, è soprattutto dovuto a una sorta di profetico « pessimismo dell'intelligenza » di origine biblica temperato appunto da un « ottimismo della volontà » di chiara marca operativa esistenziale, di tipo husserliano. Levinas propone questo lento, amaro profumo che si leva dai biblici lentischi mescolandolo almeno in proporzione uguale agli aromi cosmici del pensiero presocratico, con la mera-

⁽²⁾ EMMANUEL LEVINAS: *Difficile liberté. Essai sur le Judaïsme*, Paris, Albin Michel, 1963.

viglia provocata dalla lenta esplorazione di una natura umana non avulsa dalle cose, alle prese con l'Œuvre, con quest'opera maiuscola che l'uomo non può compiere senza la rivelazione dell'altro, o meglio senza la rivelazione di sé all'altro. E si direbbe che una certa lentezza proustiana si sia insinuata in questa ricerca tra i simboli biblici e talmudici. Il « dire » scandito della Bibbia si prolunga in questa ricerca memorabile e avventurosa del viso dell'« altro uomo », che appare così come l'impronta d'un piede nudo sulla spiaggia dell'isola folgora il povero Robinson Crusoe, quasi scorgesse dall'orma levarsi un fantasma.

Ecco per esempio un passo di *Sans identité*, il saggio che apparso primamente sul numero 13 de « L'Éphémère », nella primavera 1970, cioè nella rivista edita da Maeght e ora conclusa, e già diretta dall'ala più sottile dell'intelligenza francese, ora costituisce il capitolo finale del volume di cui stiamo parlando: « On lit dans le psaume 119: “ Je suis étranger sur la terre, ne me cache pas tes commandements ”. Le texte serait-il, selon la critique historique, tardif, et remonterait-il déjà à la période hellénistique où le mythe platonicien de l'âme exilée dans le corps, aurait pu séduire la spiritualité de l'Orient? Mais le psaume fait écho à des textes reconnus comme antérieurs au siècle de Socrate et de Platon, au chapitre 25, verset 23 du Lévitique, notamment: “ Nulle terre ne sera aliénée irrévocablement, car la terre est à moi, car vous n'êtes que des étrangers, domiciliés chez moi ”. Il ne s'agit pas là de l'étrangeté de l'âme éternelle exilée parmi les ombres passagères, ni d'un dépaysement que l'édification d'une maison et la possession d'une terre permettra de surmonter en dégagant par le bâtir, l'hospitalité du site que la terre enveloppe. Car comme dans le psaume 119 qui appelle des commandements, cette différence entre le moi et le monde est prolongée par des obligations envers les autres. Écho du *dire* permanent de la Bible: la condition — ou l'incondition — d'étrangers et d'esclaves en pays d'Égypte, rapproche l'homme du prochain. Les hommes se cherchent dans leur incondition d'étrangers. Personne n'est chez soi. Le souvenir de cette servitude rassemble l'humanité. La différence qui bée entre moi et soi, la non-coïncidence de l'identique, est une foncière non-indifférence à l'égard des hommes »⁽³⁾.

Come si vede subito, lo scrittore tende a correggere l'*impasse* negativa della filosofia esistenziale, e questo avverrà attraverso un'esperienza husserliana per cui Levinas localizza appunto l'esperienza dialettica dell'esistenzialismo all'interno del sistema. Ciò significa togliere l'esistenzialismo da qualsiasi ambito puramente storicistico, significa bensì aprire per esso il discorso della responsabilità storica attraverso l'esperienza, ripeto, della fenomenologia di Husserl rivissuta come momento determinante della necessità dei singoli eventi dell'esistenza. Tutta la poesia del nostro secolo, che cosa ha fatto se non mantenersi fedele, attraversando la storia impropria dei nostri anni tragici, a questa improprietà di se stessi, a questa appartenenza dell'io a se stesso attraverso gli altri e l'altro da sé? « Nessuno

⁽³⁾ EMMANUEL LEVINAS: *Sans identité*, in *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972, p. 97.

è presso di sé » ammonisce Levinas, la cui « non coincidenza dell'identico » ci pare sottilissimo, e fondamentale, avvertimento all'uomo del nostro secolo, per il quale la crisi di identità è evidente. Levinas ci aiuta a prospettare il discorso, ma meglio direi la condizione dell'uomo d'oggi con una qualche speranza, avviando sull'antinomia e su un terreno così pericoloso quale la necessaria ingratitudine dell'Altro proprio per la ricostituzione dell'io la prosecuzione di un pensiero che non può proseguire che così: necessitato da tutte le urgenze tragiche che su di esso si sono accumulate. E che è inutile ignorare, ma utile raffigurare in un discorso nuovo, di cui esse costituiscano le figure portanti. D'altronde un nodo storico non è il punto in cui risulta che la trazione ha esercitato il suo maggiore sforzo di indissolubilità? Il centro, ogni centro, è anche un punto di opposizione. Si tratta di rendere saldo l'indissolubile, di non voler sciogliere cioè un'indissolubilità che proprio in quanto tale porgerà il punto di partenza, il punto elativo, per una soluzione da inventare *ex novo*. La traccia non nasce che dall'intracciabile. In questo senso anche la decostruzione del segno esperita da Derrida in *De la grammatologie*, in quanto non fa che riandare alla legge nascosta del testo, rivela la violenza originaria del linguaggio, coi conseguenti livelli secondario istituente la morale e terziario codificante la trasgressione: di contro a un'inesistente verginità originaria e alla altrettanto inesistente, e rousseauiana, innocenza della natura. Ma Levinas corregge questa violenza proprio con l'inizio della parola scambiata, della parola evocante l'altro prima che l'altro sia conosciuto: « *Le commerce de la parole implique précisément l'action sans violence: l'agent, au moment même de son action, a renoncé à toute domination, à toute souveraineté, s'expose déjà à l'action d'autrui, dans l'attente de la réponse. Parler et écouter ne font qu'un, ils ne se succèdent pas* ».

II

Levinas andò in Francia nel 1923, e all'università di Strasburgo ebbe come maestri particolarmente ascoltati prima Blondel e successivamente Guérout. Dal 1930, cioè da quando apparve la sua *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie d'Husserl*, il pensiero di Levinas cominciò a farsi strada non solo in Francia, ma anche in Belgio e in Olanda. Nell'Italia crociana, ma anche post-crociana, e anche ormai sapientemente strutturalizzata, come ho detto, la sua opera deve essere conosciuta come si deve.

Il viso dell'altro uomo, che è la presenza captabile e parlante dell'altro, dell'alterità, nell'area fenomenologica del pensiero di Levinas acquista fattezze attive, urgenti. Non è più il soggetto che investe un oggetto inerte, codificato dalla barriera che lo divide dalla parola, che si lascia investire: è bensì un incontro alla pari tra presenze che si provocano e si attizzano a vicenda. Levinas mette in luce proprio il valore di *choc* dell'incontro prima ancora della conoscenza che dall'incontro promana. Ci pare che un tanto del Gèova

biblico sia instillato in questa alterità sicché l'incontro dell'uomo contemporaneo con l'altro ripete l'antica lotta di Giacobbe con Dio.

Sempre in *Difficile liberté* lo scrittore prosegue: « Ce que l'on dit, le contenu communiqué n'est possible que grâce à ce rapport de face à face où autrui compte comme interlocuteur avant d'être connu. On regarde un regard. Regarder un regard, c'est regarder ce qui ne s'abandonne pas, ne se livre pas, mais qui nous vise: c'est regarder le visage [...]. Par le visage, l'être n'est pas seulement enfermé dans sa forme et offert à la main — il est ouvert, s'installe en profondeur, et dans cette ouverture se présente en quelque manière personnellement ». Si può dire che con questo « rapporto di faccia a faccia in cui l'altro conta come interlocutore prima di essere conosciuto », oltre a instaurare il carattere figurale avventizio dell'altro uomo, oltre cioè a vederlo nel flusso del visibile, Levinas va incontro all'« autre » lacaniano: « Ce que je cherche dans la parole, c'est la réponse de l'autre. Ce qui me constitue comme sujet, c'est ma question. Pour me faire reconnaître de l'autre, je ne profère ce qui fut qu'en vue de ce qui sera. Pour le trouver, je l'appelle d'un nom qu'il doit assumer ou refuser pour me répondre »⁽⁴⁾, ivi compresa la proiezione in « ce qui sera » di « ce qui fut ». Lacan procede « en vue »; ebbene, il « face à face » di Levinas, mentre mantiene l'incontro lacaniano nei termini di reversibilità dello scontro solo in quanto riconoscimento reciproco e del Medesimo e dell'Altro, ipotizza la necessaria « ingratitudine dell'Altro », come vedremo, perché « l'opera pensata radicalmente è un movimento del Medesimo verso l'Altro che non ritorna mai al Medesimo ». La parola lacaniana, in quanto evocazione (« Car la fonction du langage n'y est pas d'informer, mais d'évoquer »), con la sua specularità profonda, funziona già all'inizio dell'invocazione levinasiana, nella parola interlocutiva prima che l'altro sia conosciuto. Lo « specchio »⁽⁵⁾ degli anni Settanta non tanto rievoca, confrontato e rovesciato, l'io specchiantesi, che fu il termine della meraviglia metafisica degli anni Venti, dalla scissione dell'io pirandelliano fino al realismo magico,

(4) JACQUES LACAN: *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*, in *Écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 1966, p. 299. D'altronde il carattere « visualistico » della psicanalisi lacaniana è fatto accertato. Cfr. per esempio MARIO FRANCONI: *La psicolinguistica freudiana secondo Lacan (La struttura alienante della soggettività e del linguaggio)*, « Filosofia », a. XXIV, fasc. I, gennaio 1973, pp. 35-52, e specialmente, dalla nota 17, a p. 51: « Lacan ama la rappresentazione spaziale e la trascrizione "grafica" dei dinamismi psichici, per cui, anticipando, si potrebbe parlare — anche per la prevalenza radicale assegnata all'immagine — di una sua psicanalisi "visiva" o "visualistica". Ciò risulta in linea altresì con talune tendenze attuali a rilevare il segno scritto sul vocabolo parlato, in relazione con modelli dell'apparato psichico (proposti per spiegare la conservazione della traccia mnestica), risalenti al Freud del *Progetto di una psicologia* (1895). Cfr., p. es., il Cap. *Freud e la scena della scrittura* in JACQUES DERRIDA: *La scrittura e la differenza* (trad. it. di Gianni Pozzi dell'Ed. orig., Paris, 1967), Torino, 1971, pp. 255-97; JACQUES-ALAIN MILLER: *Les graphes de Jacques Lacan*, « Cahiers pour l'Analyse », 1966, n. 2, pp. 169-77. A chiarificazione della portata linguistica dei meccanismi psicologici considerati esemplificativi, cfr. *La condensation et le déplacement; une élucidation*, « Scilicet », 1970, n. 2/3, pp. 195-220.

(5) E nell'immagine, mia, ma già bontempelliana, dello specchio connoto la lacaniana infantile « fase dello specchio » come produttrice di una dimensione immaginaria dell'Io; mi riferisco cioè a *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je, telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique*, ora in LACAN, *Écrits*, cit., pp. 93 sgg.

di tipo narcissico, bontempelliano, quanto piuttosto provoca per opposizione l'identificazione, per inidentità, dell'altro: provoca cioè il confronto necessario della differenza ipotizzata dalla « *différance* » derridiana, che implica il lavoro attivo della differenza, il movimento e il prodursi della differenza, e insomma un'operazione calcolabile attraverso una temporizzazione e una spaziazione dei dati. Che è nozione fondamentale ad intendere la calcolabilità del gesto che nel proprio *ralenti* avverte il segno come originariamente una traccia; ed è nozione che serve a spiegare l'operare artistico, scrittorio, del Novecento dall'informale in poi. Traccia che, in quanto « archi-fenomeno della "memoria" », lo stesso Derrida avvicina al concetto di traccia in Levinas: « Avviciniamo così il concetto di traccia a quello che è al centro degli ultimi scritti di E. Levinas e della sua critica dell'ontologia ⁽⁹⁾: rapporto all'illeità come all'alterità di un passato che non è mai stato e non può mai essere vissuto nella forma, originaria o modificata, della presenza. Sintonizzata qui, e non nel pensiero di Levinas, con un'intenzione heideggeriana, questa nozione significa, talvolta al di là del discorso heideggeriano, lo scuotimento di un'ontologia che, nel suo corso più interno, ha determinato il senso dell'essere come presenza ed il senso del linguaggio come continuità piena della parola. Rendere enigmatico ciò che si crede di intendere sotto i nomi di prossimità, immediatezza, presenza (il prossimo, il proprio ed il pre- della presenza), ecco dunque l'intenzione ultima del presente saggio. Questa decostruzione della presenza passa per quella della coscienza, dunque per la nozione irriducibile di traccia (*Spur*), così come appare nel discorso nietzschiano come nel discorso freudiano. Infine, in tutti i campi scientifici, e segnatamente in quello della biologia, questa nozione appare oggi dominante e irriducibile. Se la traccia, archi-fenomeno della "memoria", che bisogna pensare prima dell'opposizione fra natura e cultura, animalità ed umanità, ecc., appartiene al movimento stesso della significazione, questa è *a priori* scritta, che la si iscriva o no, in una forma o in un'altra, in un elemento "sensibile" e "spaziale", che si chiama "esterno". Archi-scrittura, prima possibilità della parola, poi della "grafia" in senso stretto, luogo natale dell'"usurpazione" denunciata da Platone a Saussure, questa traccia è l'apertura della prima exteriorità in generale, l'enigmatico rapporto tra il vivente ed il suo altro e tra un dentro ed un fuori: la spaziazione. Il fuori, exteriorità "spaziale" ed "oggettiva" di cui crediamo di sapere cosa è come fosse la cosa più familiare del mondo, come la familiarità stessa, non apparirebbe senza il gramma, senza la *différance* come temporalizzazione, senza la non-presenza dell'altro iscritta nel senso del presente, senza il rapporto alla morte come struttura concreta del presente vivente. La metafora sarebbe interdotta. La presenza-assenza della traccia, ciò che non si dovrebbe neppure chiamare la sua ambiguità ma il suo gioco (perché la parola "ambiguità" richiama la logica della presenza, anche quando comincia

⁽⁹⁾ Cfr. in particolare *La traccia dell'altro* in *Tijdschrift voor filosofie*, settembre 1963, e il nostro saggio, *Violence et métaphysique, sur la pensée de E. Levinas*, in *L'écriture et la différence*. (Nota di J. Derrida).

a disobbedirvi) porta in sé i problemi della lettera e dello spirito, del corpo e dell'anima e di tutti i problemi di cui abbiamo ricordato la primitiva affinità»⁽⁷⁾.

L'impianto su basi esistenziali, da Husserl a Heidegger, del discorso di Levinas implica la possibilità di oltrepassare la necessità nietzschiana della maschera, per attingere il profondo, indirizzando il proprio sguardo verso lo sguardo che ci guarda: per sprofondarlo — o meglio, approfondirlo — in noi. Nello sguardo che ci guarda c'è ancora una fissità, che però non è più quella della maschera, bensì quella pragmatica di un senso: lo sguardo che ci guarda permane in un senso, quello che incontra il nostro sguardo. Di più: lo sguardo che ci guarda costituisce la condizione stessa della significazione umana. Il segno cioè emette il proprio significato nella direzione dello sguardo che ci guarda, dell'altrui che si incontra: vince, nella propria situazione, una continua, necessaria, rintracciante opposizione di senso.

Anzi il significato si dà come tale solo nell'area dell'altrui, mantenendo nell'area dell'io solo il suo valore di scocco come significante: cioè la sua possibilità di uscire di forza dalla cocca innestata del significante. La freccia non punge né uccide se rimane incoccata sulla corda dell'arco; la freccia perfora solo se l'arco la scocca, solo cioè se lontana dalla corda tesa. La freccia anzi oltrepassa, perfora, uccide solo a corda distesa: solo se il corpo potenziale del significante raggiunge la propria progressiva direzionalità di significato; in altre parole, se attualizza la propria virtualità. Per cui questo significato si attualizza nella regione dell'altrui non solo, ma anche perché ha abbandonato la regione corporea dell'io scoccante.

È l'Opera, come si è visto, il luogo d'incontro: « orientamento che va liberamente dal Medesimo all'Altro ». « Mais il faut, dès lors, penser l'Œuvre non pas comme une apparente agitation d'un fond qui, après coup, demeure identique à lui-même, telle une énergie qui, à travers toutes ses manifestations, reste égale à elle-même. Il ne faut pas davantage penser l'Œuvre semblable à la technique qui, par la fameuse négativité, transforme un monde étranger en un monde dont l'altérité se convertit à mon idée ». Risulta chiaro qui il profondo rispetto da parte di Levinas per l'oggettività dell'evento, al quale il soggetto non presta che il famoso « verso dove » dell'esistenzialismo heideggeriano, la profonda domanda che commuove tutta la poesia di Hölderlin. E prosegue: « L'une et l'autre conceptions continuent à affirmer l'être comme identique à lui-même et réduisent son événement fondamental à la pensée qui est — et c'est là l'ineffaçable leçon de l'idéalisme — pensée de soi, pensée de la pensée. L'attitude, initialement attitude envers l'autre, devient, selon la terminologie d'Éric Weil, totalité ou catégorie. Or, l'Œuvre pensée radicalement est un mouvement du Même vers l'Autre qui ne retourne jamais au Même. L'Œuvre pensée jusqu'au bout exige une générosité radicale du mouvement qui dans le Même va vers l'Autre. Elle exige, par conséquent, une ingratitude de l'Autre. La gratitude serait précisément le retour du mouvement à son origine »⁽⁸⁾.

(7) JACQUES DERRIDA: *De la grammatologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1967, pp. 102-4. Cito dalla edizione italiana, ma correggendone gli errori: *Della grammatologia*, Milano, Jaca Book, 1969, pp. 79-80.

(8) *Humanisme de l'autre homme*, cit., p. 41.

Oggi l'uomo, si è proposto per analogia, è nella condizione del Robinson Crusoe gettato dalla tempesta naufrago sull'isola deserta dell'universo, sull'isola senza nome; e si è accennato al suo tremore davanti all'orma dell'assente: è cioè un uomo che deve andare incontro alle cose in stato di soggettività attiva, piuttosto pronto ad ascoltare che a domandare, se « Parler et écouter ne font qu'un, ils ne se succèdent pas ». L'atto è dunque, in sé, doppio: avvertenza contraddittoria di senso dell'unità sostanziale, cioè della direzione in cui un atto non è mai contiguo a se stesso. È un uomo che deve andare incontro a quello che non sa col tremore proprio dell'« humanisme de l'autre homme », piuttosto che al suo passato, a quello che è accaduto, a quello che già sa o crede di sapere. Solo le cose nella loro entità naturale di evento possono essere ritrovate da Robinson, e dunque messe a frutto in un rapporto di sopravvivenza quotidiana che non può darsi se questa non è ricavata dal futuro: estratta, più che con un gesto di opposizione, con un gesto « opposto ».

Di fronte ai « sentieri interrotti » di Heidegger (tale è il titolo dell'opera del filosofo tedesco uscita nel 1950: *Holzwege*), cioè di fronte a quei sentieri che, come è stato detto da Pietro Chiodi, suo traduttore, « incominciano al limitare di un bosco e che, man mano che si inoltrano nel fitto, vanno sempre più perdendosi, fino a scomparire del tutto », la terra di Levinas non ha sentieri: l'uomo deve andare incontro all'Altro tracciando il sentiero dell'Altro, cioè rintracciandolo, invece di tracciare il proprio sentiero. L'uomo è un diboscatore dell'Altro. In altre parole l'uomo deve rintracciare un sentiero crescente *ex nihilo*, perché opposto di senso al proprio andare, piuttosto che partire da un sentiero tracciato che si perde nel folto. Ed è l'Opera, che Levinas definisce come « orientamento che va liberamente dal Medesimo all'Altro », proprio questa operazione di rintraccio in fase di orientamento, là dove non esistono sentieri, là dove le cose non sono bell'e disposte a immagine e somiglianza dell'uomo. Ed è la gratuità dell'Azione, in cui circola ancora qualcosa della « iniziativa a priori », propria dell'*action* blondeliana, la componente fondamentale di questo operare. Per cui, dice Levinas, « La gratuité totale de l'Action — gratuité distincte du jeu — soulève notre époque même si les individus peuvent manquer à sa hauteur — ce qui souligne le caractère libre de l'orientation »⁽⁹⁾. Questo, tra parentesi, va incontro alle ragioni di questi anni contestati, alla « gratuità » di questo secondo Novecento, che non è più la gratuità gidiana, la quale aveva in sé una forma di ipnosi e di vertigine, di corpo preso nella gravità incontrollabile della morte e da essa disorientato, diremmo da essa deverbalizzato (per cui il parlare oltre la morte, di Blanchot, è atto novissimo dell'intelligenza della seconda metà del secolo), ma è bensì una gratuità orientata dal suo stesso carattere libero: è la gratuità stessa del necessario liberamente accettato in questo processo che va dalla « gratitudine » heideggeriana verso l'essere all'« ingratitude » levinasiana dell'Altro, proprio per evitare il ritorno del movimento alla propria origine. E a noi par di vedere in questa « ingratitude » proprio

⁽⁹⁾ *Ibidem*, p. 43.

il dissaldarsi della circolarità orfica, e qualcosa che ci richiama alla spirale vichiana, per cui il perpetuo ritorno nietzschiano dell'uguale diviene la verifica sul piano storico della « non coincidenza dell'identico ». Il piano storico è dunque la verifica dell'invenzione, non il richiamo preventivo, la polarizzazione, dell'orientamento, che in quanto tale, in quanto cioè va dal Medesimo all'Altro, non obbedisce a nessun « senso della storia » che è tale solo fuori dell'io e che farebbe ricadere il movimento, se già in partenza dall'io in preda a tale « senso della storia », sulla propria origine. Nell'intenzionalità dell'opera dunque, perché l'opera non rifletta narcissicamente se stessa, occorre che non funzioni già il piano della verifica, quello che appunto Levinas chiama il « senso della storia »: occorre che l'opera in partenza sia inverificabile; o come io direi, improbabile. Ed ecco che la spirale vichiana avvita nello spessore della storia questo orientamento aperto: « Il faut d'abord fixer avec précision les conditions d'une telle orientation. Elle ne peut être posée que comme un mouvement allant hors de l'identique, vers un Autre qui est absolument autre. Elle commence dans un identique, dans un Même, dans un Moi — elle n'est pas un " sens de l'histoire " qui domine le Moi, car l'orientation irrésistible de l'histoire rend insensé le fait même du mouvement, l'Autre étant déjà inscrit dans le Même, la fin dans le commencement. Une orientation qui va *librement* du Même à l'Autre, est Œuvre »⁽¹⁰⁾. E vorremmo far notare come il pensiero levinasiano procede quasi per effati, come i versetti biblici, si iscrive nella propria lunghezza inventiva siccome un evento biblico acquista cesure progredienti, nel *Levitico* o nei libri dei *Profeti*: cioè par detto prima che pensato, per progressione insita nella sua stessa scritturalità.

Prosegue Levinas: « Notre époque ne se définit pas par le triomphe de la technique pour la technique, comme elle ne se définit pas par l'art pour l'art, comme elle ne se définit pas par le nihilisme. Elle est action pour un monde qui vient, dépassement de son époque — dépassement de soi qui requiert l'épiphanie de l'Autre et tel est le fond de la thèse que soutiennent ces pages. Dans la prison de Bourassol, et dans le fort de Pourtalet, Léon Blum terminait un livre au mois de décembre 1941. Il y écrits: " Nous travaillons dans le présent, non pour le présent. Combien de fois dans les réunions populaires ai-je répété et commenté les paroles de Nietzsche: Que l'avenir et les plus lointaines choses soient la règle de tous les jours présents ". Qu'importe la philosophie par laquelle Léon Blum justifie cette force étrange de travailler, sans travailler pour le présent. La force de sa confiance est sans commune mesure avec la force de sa philosophie. 1941! — trou dans l'histoire — année où tous les dieux visibles nous avaient quittés, où dieu est véritablement mort ou retourné à son irrévélation. Un homme en prison continue à croire en un avenir irrévélé et invite à travailler dans le présent pour les choses les plus lointaines auxquelles le présent est un irrécusable démenti. Il y a une vulgarité et une bassesse dans une action

⁽¹⁰⁾ *Ibidem*, p. 41.

qui ne se conçoit que pour l'immédiat, c'est-à-dire, en fin de compte, pour notre vie. Et il y a une noblesse très grande dans l'énergie libérée de l'étreinte du présent. Agir pour des choses lointaines au moment où triomphait l'hitlérisme, aux heures sourdes de cette nuit sans heures — indépendamment de toute évaluation de "forces en présence" — c'est, sans doute, le sommet de la noblesse » (11).

Ma a proposito del rapporto Levinas-Heidegger (rispetto a Heidegger Levinas ha prima dichiarato il proprio debito, e poi ha insistito sul proprio progressivo allontanamento), ecco quanto ancora Derrida dichiara: « La peculiarità di ogni metafisica si rivela nel fatto che essa è "umanista". Ora quel che ci propone Levinas è appunto *nello stesso tempo* un umanesimo e una metafisica. Si tratta di accedere, per la via sovrana dell'etica, all'essente supremo, all'autenticamente essente ("sostanza" e "in sé" sono espressioni di Levinas) come altro. E questo essente è l'uomo, determinato nella sua essenza d'uomo, come viso, a partire dalla sua somiglianza con Dio. Non è quel che intende Heidegger quando parla dell'unità della metafisica, dell'umanesimo e dell'onto-teologia? "L'incontro del viso non è soltanto un fatto antropologico. È, in modo assoluto, un rapporto con ciò che è. Forse solo l'uomo è sostanza ed è per questo che è viso". Certo. Ma è l'analogia del viso con la faccia di Dio che, nel modo più classico, distingue l'uomo dall'animale e determina la sua sostanzialità: "Altri assomiglia a Dio". La sostanzialità dell'uomo che gli permette di essere viso, è così fondata nella somiglianza con Dio che è dunque Il Viso e la sostanzialità assoluta. Il tema del viso richiama, quindi, un secondo riferimento a Descartes. Levinas non lo formula mai: è, riconosciuta dalla Scuola, l'equivocità della nozione di sostanza, nei confronti di Dio e delle creature (cfr., per esempio, *Principi*, I, cap. 51). Attraverso più di una mediazione ci viene proposta la problematica scolastica dell'analogia. Noi non abbiamo l'intenzione di entrare qui in argomento. Notiamo semplicemente che l'espressione del viso umano, pensata a partire da una dottrina dell'analogia, dalla "somiglianza", non è più, in profondità, così estranea alla *metafora* come Levinas sembra desiderare... "Altri assomiglia a Dio..." non è forse la metafora originaria? » (12).

III

Forse è questo il risveglio « dantesco » della poesia contemporanea, di fronte al proporsi di questa sindone metaforica, il viso dell'Altro, come appunto proposta non tanto della « metafora originaria » quanto piuttosto dell'opera « per materialia » insorgente e necessaria fin dall'impulso primario della parola. La parola ricupera l'opera di cui essa è all'origine per recuperare la propria origine nella propria fine concreta, non metaforica.

(11) *Ibidem*, pp. 43-4.

(12) JACQUES DERRIDA: *Violenza e metafisica. Saggio sul pensiero di Emmanuel Levinas*, ne *La scrittura e la differenza*, cit., pp. 181-2.

« In my end is my beginning », dice il dantesco Eliot di *East Coker*, rovesciando l'inizio del quartetto: « In my beginning is my end », cioè includendo praticamente nel sistema il principio e la fine, allargando dunque il sistema al di là della propria contraddizione, perché « at the still point, there the dance is », e perché esiste « a white light still and moving » (*Burnt Norton*, II, vv. 19 e 29), simile, come è stato osservato da Matthiessen, al « motore non mosso » di San Tommaso e di Dante, simile, aggiungo io, alle « entrailles émues » del divino che si oggettiva nella creazione. Ma certo è che un passaggio simile a quello che da San Bernardo porta a Ugo di San Vittore, cioè dalla contemplazione del bello e da una estetica statica della proporzione alla fruizione del brutto come spinta a uscirne, è avvenuto all'interno della spinta metonimica della poesia contemporanea, denunciando come prevalente un'estetica dinamica della sproporzione e una conseguente accelerazione della *dynamis*. Se le forme, le « species rerum visibilium », dice Vincenzo di Beauvais, « cum sensum nostrum atque affectum nostrum provocant, non quidem desiderium replent »⁽¹³⁾, anche, premette Ugo di San Vittore, al seguito del platonismo dello Pseudo-Dionigi, « Omnis ergo figura tanto evidentius veritatem demonstrat, quanto apertius per dissimilem similitudinem figuram se esse et non veritatem probat. Atque in hoc nostrum animum dissimiles similitudines magis ad veritatem reducunt, quod ipsum in sola similitudine manere non permittunt »⁽¹⁴⁾.

Il *desiderium*, che per esempio nel *désir* di Roland Barthes diviene un modo neoromantico di aspirazione al pieno provocato dall'impatto con forme già in partenza vuote, è dunque anche desiderio di dissomiglianza, di non permanenza retorica nella similitudine, provocata dalla metaforicità implicita proprio nella similitudine, intesa come momento esemplare e fondamento del discorso. Ed è da dire che l'estetica medievale del visibile già fondava il suo scarto allegorico nel rimando che l'inidentità della coincidenza metteva in moto. Questa novecentesca, e novissima, « non coincidenza dell'identico », mentre sembra prendere le mosse da un consimile bisogno, in verità parte dall'aspetto opposto dello stesso problema. L'intelligenza contemporanea ha piazzato proprio nell'inverificabile il punto d'osservazione sull'incerto visibile, sul *qui e ora* che è tale solo se rapportato all'inverificabile, o come io preferisco dire, all'improbabile. L'estetica medievale dei Padri Vittorini dinamizzava piuttosto l'area dell'invisibile semovente rispetto a un certo punto di partenza piazzato nel visibile; punto mobile dunque rispetto al visibile ma fermo, perché continuamente equidistante, in relazione all'invisibile; un punto d'osservazione dunque che sembra sommuovere correlativamente proprio l'invisibile, rendendolo percorribile con l'occhio della mente come sfera perfettibile della bellezza. Come constata Edgar De Bruyne: « Il s'ensuit une immense nostalgie de l'Infini. Puisqu'il ne faut, ni métaphysiquement ni moralement, s'arrêter à l'imparfait, le sentiment médiéval de la beauté est essentiellement dyna-

⁽¹³⁾ VINCENZO DI BEAUVAIS: *Speculum naturale*, I, XXIX, cap. 27.

⁽¹⁴⁾ HUGO DE S. VICTORE: *Opera omnia*, in *Patrologia latina* (a cura di J. P. Migne), 175, c. 978.

mique»⁽¹⁵⁾: è un « dynamisme métaphysique » non solo, ma « Ce principe du dynamisme métaphysique et à priori du plaisir du beau joue un rôle capital dans l'esthétique du laid»⁽¹⁶⁾. Non per nulla Dante si muove nell'Al di là con una tale concretezza di itinerario e di gesti, quasi esplorasse un sia pur impervio Al di qua: il visibile per Dante non era in crisi, era il solido sistema di partenza per il suo *theoréin* nell'invisibilità dell'infinito, che si poteva allegorizzare istante per istante, al momento di mettervi piede. L'infinito finiva riassumendosi nella bellezza, il cui sentimento non ha appunto un modello canonico, ideale, ma in ipotesi dinamico prosegue *ad infinitum*. Tale il sorriso di Beatrice fino al suo tornarsi « all'eterna fontana ». Dice ancora De Bruyne: « Le laid plus que le beau prouve que les formes visibles ne sont qu'un *symbole* de la beauté parfaite et non point le beau véritable»⁽¹⁷⁾: immedesimandosi con la parola, le forme visibili non ne costituiscono che il momento di lancio, proseguono come linguaggio il proprio stato simbolico mentre in concreto, proprio nell'assumere il valore simbolico del linguaggio, esse si liberano di qualsiasi simbolicità, tornando al loro stato naturale. Ma il significato, nell'estetica medievale, è allegorico, stante appunto l'equidistanza, etico-ottica, tra il punto di osservazione, piazzato nel visibile, e il punto osservato nell'invisibile.

Per quanto si attiene a Dante, il poeta doveva avere nell'occhio della mente, per la circolarità e le fasce figurali dove poter *theoréin*, un'abside gotica istoriata in cui il « percorso nella compresenza » è il viaggio « comico », di fascia in fascia, di giro in giro fino alla localizzazione/loculizzazione dei santi nelle edicole, all'affinarsi dell'affresco nelle vetrate policrome (luce che muove non mossa le figure) e al volo del Cristo crocifisso pendente dalle nervature della volta e che pare raccogliere, movente non mosso, nel suo alto volo, ogni « verso dove » dell'azione che intorno a lui si snoda nell'universo dipinto. Allora il « percorso nella compresenza » proprio della *Commedia* partecipa di questa integralità del sistema Creatore-creatura: nella restituzione a Dio operata dalla poesia funziona quel tremito viscerale del soggetto che si oggettiva e che è una vera e propria, liturgica, imitazione di Dio, imitazione restitutiva a Dio, a un Dio oggettivato anche se non oltre descrivibile che in termini geometrici nel suo « punto matematico », della stessa creazione, per più gaudio nella visione che tutta si rialza dal suo « percorso » nella attuata « compresenza »: passando dalla liturgia della parola alla parola della liturgia, cioè dalla poesia alla preghiera. Non per nulla la visione, al punto dell'« indovarsi » dell'« imago al cerchio », « fu percossa / da un fulgore in che » la « voglia » della mente « venne »; e il *désir* dantesco, « il mio desio », ormai equiparato al « velle », è al centro della compresenza la quale appare « si come rota ch'igualmente è mossa »: il « percorso » come viaggio impulsivo è finito al centro

⁽¹⁵⁾ EDGAR DE BRUYNE: *L'esthétique du Moyen Age*, Louvain, Éditions de l'Institut supérieur de Philosophie, 1947, p. 158.

⁽¹⁶⁾ EDGAR DE BRUYNE: *Études d'esthétique médiévale*, Bruges, Éditions « De Tempel », 1946, vol. II, p. 215.

⁽¹⁷⁾ *Ibidem*.

del « motore non mosso », in questo « amor » che è il punto da cui s'irraggia con moto revulsivo ma coerente in ogni suo punto la « rota ».

Il fatto è che Levinas oppone alla « metafora originaria » di cui parla Derrida un temporeggiamento e una spazializzazione che hanno ancora un carattere linguistico: parlano e rispondono insieme, e l'atto non è duale, è univoco nell'Œuvre: « L'œuvre en tant qu'orientation absolue du Même vers l'Autre, est donc comme une jeunesse radicale de l'élan généreux. On pourrait en fixer le concept par un terme grec qui, dans sa signification première, indique l'exercice d'un office non seulement totalement gratuit, mais requérant de la part de celui qui l'exerce une mise de fonds à perte: liturgie. Il faut en éloigner, pour le moment, toute signification empruntée à une religion positive quelconque, même si, d'une certaine façon, l'idée de Dieu devait montrer sa trace à la fin de notre analyse. D'autre part, œuvre sans rémunération, dont le résultat n'est pas escompté dans le temps de l'Agent et n'est assuré que pour la patience, œuvre qui s'exerce dans la domination complète et le dépassement de mon temps, la liturgie ne se range pas comme culte à côté des "œuvres" et de l'éthique. Elle est l'éthique même »⁽¹⁸⁾. Ma naturalmente considerando che per Levinas « L'éthique, déjà *par elle-même*, est une "optique". Elle ne se borne pas à préparer l'exercice théorique de la pensée qui monopoliserait la transcendance. L'opposition traditionnelle entre théorie et pratique, s'effacera à partir de la transcendance métaphysique où s'établit une relation avec l'absolument autre ou la vérité, et dont l'éthique est la voie royale. Jusqu'alors, le rapport entre théorie et pratique ne se concevait pas autrement que comme une solidarité ou une hiérarchie: l'activité repose sur des connaissances qui l'éclairent; la connaissance demande aux actes la maîtrise de la matière, des âmes et des sociétés — une technique, une morale, une politique — procurant la paix nécessaire à son exercice pur. Nous allons plus loin et, au risque de paraître confondre théorie et pratique, nous traitons l'une et l'autre comme des modes de la transcendance métaphysique. La confusion apparente est voulue et constitue l'une des thèses de ce livre. La phénoménologie husserlienne a rendu possible ce passage de l'éthique à l'extériorité métaphysique »⁽¹⁹⁾.

La « liturgia » levinasiana ci pare davvero un passo avanti rispetto all'indifferenza inoperabile del « correlativo oggettivo » eliotiano. L'Œuvre si propone come un dato equilibrante tra l'indifferenza e la differenza. Anche la realtà, in quanto operabile linguisticamente, potrebbe rivelare, se fosse una pura predisposizione al linguaggio, nel suo aggancio con esso, il suo carattere potenzialmente simbolico; ma realtà e linguaggio, mentre s'incontrano e colludono, anche s'investono dell'opposizione di senso che essi contengono, si scambiano la reciproca proprietà attraverso appunto la « non coincidenza dell'identico ». Il linguaggio non contiene la realtà, ma l'inventa: il che vuol dire che, in un certo senso, nel

⁽¹⁸⁾ *Humanisme de l'autre homme*, cit., p. 43.

⁽¹⁹⁾ EMMANUEL LEVINAS: *Totalité et Infini*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971⁴, p. xvii.

sensu opposto ad essa, in senso simbolico, la smentisce. La conoscenza si dà come tale solo se accetta il proprio « stato di contraddizione » rispetto all'oggetto del conoscere. Ecco perché questa particolare « soggettività » levinasiana parla alle porte terribili del Duemila: « L'homme libre est voué au prochain, personne ne peut se sauver sans les autres. Le domaine réservé de l'âme ne se ferme pas de l'intérieur. C'est "l'Éternel qui ferma sur Noé la porte de l'Arche" nous dit avec une admirable précision un texte de la Genèse. Comment se fermerait-elle à l'heure où l'humanité périt? Y a-t-il des heures que le déluge ne menace pas? La voilà l'intériorité impossible qui désoriente et réoriente les sciences humaines de nos jours. Impossibilité que nous n'apprenons ni par la métaphysique ni par la fin de la métaphysique. Écart entre moi et soi, récurrence impossible, identité impossible. Personne ne peut rester en soi: l'humanité de l'homme, la subjectivité, est une responsabilité pour les autres, une vulnérabilité extrême. Le retour à soi se fait détour interminable. Antérieurement à la conscience et au choix — avant que la créature ne se rassemble en présent et représentation pour se faire essence — l'homme s'approche de l'homme. Il est cousu de responsabilités. Par elles, il lacère l'essence. Il ne s'agit pas d'un sujet assumant des responsabilités ou se déroband aux responsabilités, d'un sujet constitué, posé en soi et pour soi comme une libre identité. Il s'agit de la subjectivité du sujet — de sa non-indifférence à autrui dans la responsabilité illimitée, — car non mesurée par des engagements — à laquelle renvoient assomption et refus des responsabilités. Il s'agit de la responsabilité pour les autres vers lesquels se trouve détourné, dans les "entrailles émues" de la subjectivité qu'il déchire, le mouvement de la récurrence »⁽²⁰⁾.

D'altronde, stante « l'indétermination de l'élément », « le mouvement de la récurrence » opera a « suspendere » l'essere; ma, a sua volta, è proprio « cet être suspendu », questa « substance » momentanea, a costringere l'elemento a determinarsi. E tutta la serie di riflessioni attorno all'informale novecentesco, attraverso la riflessione quasi « pongiana » di Levine, si specifica: nella manualità del concetto inteso come « naissance latente » e non come mero contenuto, inteso dunque nel suo valore esistenziale piuttosto che come materia di scambio, o pezzo di ricambio, ai livelli immobili dell'essenza, dove allora lo scambio è una contraddizione in termini. Tra « les mots et les choses » foucaultiani dove il « "retour" du langage »⁽²¹⁾ opera come un ritorno di fiamma: « l'homme a composé sa propre figure dans les interstices d'un langage en fragments »⁽²²⁾; per cui un qualche avvenimento impensato potrebbe definitivamente cancellarne le tracce, « comme à la limite de la mer un visage de sable »⁽²³⁾; questa « chose » levinasiana divisibile all'estremo, ma non annullabile in linguaggio, sollevata dalla « main », mentre ne imbarazza la presa, si segnala come « com-

⁽²⁰⁾ *Ibidem*, pp. 97-8.

⁽²¹⁾ MICHEL FOUCAULT: *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 395.

⁽²²⁾ *Ibidem*, p. 397.

⁽²³⁾ *Ibidem*, p. 398. È la conclusione de *Les mots et les choses*.

prensibile » perché « l'information de l'informe » avviene proprio attraverso quella mano che è passata da puro « organe de sens », da « pure jouissance », da « pure sensibilité » a « travail », a momento durativo della scelta. È in questo momento che passa l'energia pre-linguistica, sottoposta al fuoco di fila dell'episteme novecentesca, che porta al linguaggio; ma anche, è da dire, poiché in tale intenzionalità materica il significato non preesiste, non vi è alcuno scacco in partenza simbolico, quello scacco già insito nei « materialia » simbolici dell'Occidente medievale che si riscattava solo nella perfettibilità infinitiva della bellezza. Il simbolo linguistico allora, come il parlare e l'ascoltare levinasiano, non fa « qu'un », non succede ad alcuna disposizione simbolica preventiva; e il linguaggio, mentre avverte il proprio vuoto simbolico, tocca anche il proprio pieno materico in quella *phónesis* storica data dall'ascolto parlante e dalla parola ascoltante che coesiste « à la limite de l'intériorité et de l'extériorité ». Lo so, difficile dimora per l'uomo del nostro secolo; ma è anche l'unica dimora possibile: che ricorda, se vogliamo chiudere con un sorriso, la capanna a metà sporgente sull'abisso ne *La febbre dell'oro*, e nella quale Charlot corre da una parte all'altra per tentare di equilibrarla. Decisivo è rimanere sul filo tagliente che separa quanto unisce, se l'unito non è un dato preliminare ma un darsi proprio in quell'« un » della *phónesis* in cui « parler et écouter ne font qu'un ».

Ma ecco: « Les choses se présentent comme des solides à contours nettement délimités. A côté de tables, de chaises, d'enveloppes, de cahiers, de stylos, des choses fabriquées — les pierres, les grains de sel, les mottes de terre, le glaçons, les pommes sont choses. Cette forme qui sépare l'objet, qui lui dessine des côtés, semble la constituer. Une chose se distingue d'une autre parce qu'un intervalle l'en sépare. Mais la partie d'une chose est à son tour chose: le dossier, le pied de la chaise par exemple. Mais aussi un fragment quelconque du pied, même s'il n'en constitue pas l'articulation; tout ce que l'on peut en détacher et emporter. Le contour de la chose marque la possibilité de la détacher, de la mouvoir sans les autres, de l'emporter. La chose est *meuble*. Elle conserve une certaine proportion par rapport au corps humain. Une proportion qui la soumet à la main; non pas seulement à sa jouissance. La main, à la fois, amène les qualités élémentaires à la jouissance et les prend et les garde en vue de la jouissance future. La main dessine un monde en arrachant sa prise à l'élément, en dessinant des êtres définis ayant des formes, c'est à dire des solides; l'information de l'informe, c'est la solidification, surgissement du saisissable, de l'*étant*, *support* des qualités. La substantialité ne réside donc pas dans la nature sensible de la chose, puisque la sensibilité coïncide avec la jouissance jouissant d'un "adjectif" sans substantif, d'une qualité pure, d'une qualité sans support. L'abstraction qui élèverait le sensible en concept ne lui conférerait pas la substantialité qui manque au contenu sensible. A moins d'insister, non pas sur le contenu du concept, mais sur la naissance latente du concept à travers la prise originelle opérée par le travail. L'intelligibilité du concept désignerait alors sa référence à la saisie du travail par laquelle se produit la possession. La substantialité de la

chose est dans sa solidité s'offrant à la main qui prend et emporte. — La main n'est pas ainsi seulement la pointe par où nous communiquons une certaine quantité de forces à la matière. Elle traverse l'indétermination de l'élément, en suspend les imprévisibles surprises, ajourne la jouissance où elles menacent déjà. La main prend et comprend, elle reconnaît l'être de l'étant, puisque c'est de la proie et non pas de l'ombre qu'elle se saisit et, à la fois, elle le suspend, puisque l'être est son avoir. Et cependant cet être suspendu, apprivoisé se maintient, ne s'use pas dans la jouissance qui consomme et use. Pour un temps, il se pose comme durable, comme *substance*. Dans une certaine mesure, les choses, c'est le non-comestible, l'outil, l'objet d'usage, l'instrument de travail, un bien. La main *comprend* la chose non pas parce qu'elle la touche de tous les côtés à la fois (elle ne la touche pas de partout), mais parce qu'elle n'est plus un organe de sens, pas pure jouissance, pas pure sensibilité, mais maîtrise, domination, disposition — ce qui ne ressortit pas à l'ordre de la sensibilité. Organe de prise, d'acquisition, elle cueille le fruit mais le tient loin des lèvres, elle le garde, le met en réserve, le possède dans une maison. La demeure conditionne le travail. La main qui acquiert s'embarasse de sa prise. Elle ne fonde pas, par elle-même, la possession. D'ailleurs le projet même de l'acquisition suppose le recueillement de la demeure. Boutroux dit quelque part que la possession prolonge notre corps. Mais le corps comme corps nu n'est pas la première possession, il est encore en dehors de l'avoir et du non-avoir. Nous disposons de notre corps selon que nous avons déjà suspendu l'être de l'élément qui nous baigne, en *habitant*. Le corps est ma possession selon que mon être se tient dans une maison à la limite de l'intériorité et de l'extériorité. L'extraterritorialité d'une maison conditionne la possession même de mon corps »⁽²⁴⁾.

Dopo questa mano « pongiana » portata da Levinas, concludiamo che la traccia è sentimento di mancanza necessario alla pienezza. La foucaultiana fine della storia umana allora è vissuta in ogni attimo « separato » dell'uomo, ma smentita anche da ogni suo attimo, se gli attimi non si succedono, e dunque non possono separarsi, ma sono: sono, ognuno, l'attimo. La traccia non è che l'ipotesi della successione di ciò che non può succedere. La storia è l'ipotesi del non succedibile in sé, ma è altresì la necessaria traccia del non succedibile che è successo, cioè del sé come altrui. Solo lo specchio di Narciso in realtà elimina la storia, ma perché elimina anche il Medesimo: Narciso è una figura senza tempo, è dunque l'infigurabilità della figura, è la non figura. Il suo corrispettivo sarebbe un Dio senza creazione, un Dio che si specchiasse, infigurabile, nel proprio Medesimo, un Dio insomma indifferente a se stesso, un Dio inesistente.

⁽²⁴⁾ *Totalité et Infini*, cit., pp. 134-6.

NOTE

Bibliografia di Emmanuel Levinas

Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl, Paris, Alcan, 1930; 2^a ed., Paris, Vrin, 1963; 3^a ed., Paris, Vrin, 1970.

De l'existence à l'existant, Paris, Vrin, 1947.

En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Paris, Vrin, 1949; 2^a ed., Paris, Vrin, 1967.

Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité, La Haye, Martinus Nijhoff, 1961; edizioni successive: 1965, 1968, 1971.

Difficile liberté. Essai sur le Judaïsme, Paris, Albin Michel, 1963.

Quatre lectures talmudiques, Paris, Éditions de Minuit, 1968.

Humanisme de l'autre homme, Montpellier, Fata Morgana, 1972.

Autrement qu'être, ou au delà de l'essence (di prossima pubblicazione).