

Emmanuel Lévinas

## LA SIGNIFICANZA DEL SENSO\*

La maggior parte delle comunicazioni lette e discusse al College des Irlandais a Parigi, durante il convegno del 24 giugno 1979 sul tema generale di «Heidegger e la teologia», mi ha colpito per il parallelismo o, almeno, per la non-convergenza, che immediatamente si delineava nell'ambito degli svolgimenti dedicati a ciascuno dei due temi indicati dal titolo. Si trattava di due ordini diversi di idee? Di pensieri non collegabili e di cui ci si può occupare soltanto a turno? Non c'è stato il tentativo né da una parte né dall'altra — come se ciò fosse impossibile — di cercare un'estensione della nozione di *sensò* che, al di là del sogno superato dell'accordo fra le tesi della ragione e quelle della fede, avesse potuto stabilire l'unità in cui ciò che ha senso nell'ambito del pensiero dell'essere si incontrasse con ciò che riceve senso a partire dai testi biblici, o reciprocamente. Che significa, in fin dei conti, il pensiero dell'essere in rapporto all'*ultimità* del messaggio religioso, la quale resta ugualmente affermata dalla voce teologica? Dalla parte dei teologi si giungeva persino a chiedere proprio a Heidegger «gesti speculativi» la cui novità potesse servire al rinnovamento del pensiero religioso, come se il modo di intellegibilità suggerito dalle Scritture, contrariamente a quello che risalirebbe ai presocratici, non potesse conservare, separato dalla fede, alcun vigore, né alcuna fecondità intellettuale propria; come se la dignità del pensiero si degradasse una volta che esso fosse staccato da certi stati d'animo incomunicabili. La posizione degli heideggeriani era forse più semplice: essi contestavano che la tradizione biblica sia stata necessaria al pensiero propriamente detto. Ci si doveva chiedere, a questo punto, se l'ultima possibilità di unificazione fra le diverse forme dello spirito, che così si manifestava, poteva essere qualcosa di più dell'incontro in convegni, se essa poteva eccedere il dialogo stesso e il tempo che questo dialogo dura ed essere qualcosa di diverso dalla prossimità dell'amicizia fra relatori, della sua consegna in un libro e del ricordo di ore passate insieme. E ciò, in una certa misura — ma soltanto in una certa misura — significherebbe una prevalenza del regime biblico del sensato.

Quale che sia il radicalismo della distruzione della metafisica, che si compie nel pensiero heideggeriano dell'essere, è la metafisica occidentale a restare il terreno che questo pensiero rivolta e ara. Era l'essere, l'esse, nella sua *essance*, nella sua perseveranza, nel suo avvenimento — sia che dovette dissimularsi

\* Questo testo, il cui titolo originale è «De la signifiante du sens», apparso nel 1980, fa parte del libro di Lévinas *Hors sujet*, Montpellier, Fata Morgana, 1987. Si pubblica qui, nella traduzione italiana di Augusto Ponzio, per gentile concessione dell'autore.

sia che dovette restare misconosciuto nell'essere — a costruire, in tutta questa storia della filosofia, storia di un sapere, l'ultimo referente del senso e del pensiero. Perciò, l'esigenza di Heidegger, presentata come un imperativo dai suoi discepoli, di far risalire il senso della parola di Dio alla comprensione dell'essere in cui si annunciano il sacro e il divino, s'accorda con la tendenza dominante della filosofia che ci è trasmessa e che è teoretica. Il Bene al di là dell'essere, malgrado il vigore di tante formule audaci di Platone, s'interpreterà ancora a partire della verità dell'essere e, in Heidegger, a partire dalla differenza ontologica; l'indifferenza all'essere di questo *al di là* — di questa trascendenza — tornerebbe al puro non-senso.

Noi chiediamo tuttavia se questa trascendenza non conservi, con maggiore diritto, un senso irriducibilmente etico che domina i versetti biblici, senza tradurre con ciò l'ingenuità infantile o la sovrastruttura di strati di senso ricoperti pensieri rigorosamente ontologici, i soli originali, i soli meritevoli dell'appellativo di pensieri. La trascendenza non assume un senso, eventualmente, più antico e, in ogni caso, differente da quello che gli viene dalla *differenza ontologica*? Esso significherebbe, nella mia responsabilità per l'altro uomo, immediatamente, il mio prossimo o il mio fratello. Senso etico della relazione con altri, che risponde, a guisa di responsabilità, davanti al volto, all'*invisibile* che mi domanda; che risponde a una domanda che mi mette in questione e che mi viene *da non so dove*, né da quando, né perché. Responsabilità per altri, «mio simile, mio fratello», che mi è tuttavia abbastanza *altro* perché io senta ancora in me il rifiuto cainesco di essere il suo custode. Fraternità nell'umano, ma già condizione — o incondizione — di ostaggio costretto a rispondere della *libertà* d'altri, di ciò che, dopo tutto, «non mi riguarda». Responsabilità che nessuna esperienza, nessun apparire, nessun sapere viene a fondare; responsabilità senza colpevolezza, ma in cui, davanti al volto, mi trovo esposto a un'accusa che l'alibi della mia alterità non saprebbe annullare. La verità che accusa — «*veritas redarguens*» del libro X delle *Confessioni* di Sant'Agostino che fu tuttavia citato nel Collège des Irlandais in una prospettiva heideggeriana, converrebbe a quella noi abbiamo appena evocato.

Messa in questione che non potrebbe interpretarsi come avvenimento — essenziale o accidentale — caratterizzante l'essente. Messa in questione in cui la questione sorge più antica di quella che concerne il senso dell'essere dell'essente; messa in questione in cui si delinea, forse, la problematicità stessa della questione. Non di quella in cui si domanda: «Perché c'è essere piuttosto che niente?» ma della questione contro natura, contro la naturalità stessa della natura: «È giusto essere?». Cattiva coscienza! La questione più repressa, ma più antica di quella che ricerca il senso dell'essere. Questa, nella finitezza e nell'angoscia del nulla, resta nella buona coscienza del *conatus*, della perseveranza nell'essere, la quale non pone questioni. La legittimità di essere, questione dissimulata nella più banale e nella più lancinante: in quella che ricerca il «senso della vita» senza accontentarsi delle finalità biologiche, psicologiche e sociologiche dell'esistenza. Questione per la quale significa originariamente la signifi-

canza stessa del senso; senso che non si definisce semplicemente col formalismo della struttura logica della referenza, andando da un significante qualsiasi al suo significato; o, piú esattamente, senso in cui la referenza è alla sua fonte in tutta la concretezza dell'uno-per-l'altro della fraternità umana. Significanza del senso, che non attesta alcun vuoto in rapporto a un ideale di adeguazione improntato al sapere o alla pienezza che offrirebbe una presenza intuitivamente rivelata. L'uno-per-l'altro della fraternità, che non significa una privazione della coincidenza o di una qualsiasi fusione, né una finalità che non giunge a compimento. Si tratta di una semantica della prossimità, della socialità che non conduce all'ontologia, che non è fondata nell'esperienza dell'essere e in cui la significanza non si definisce formalmente, ma per la relazione etica con l'altro uomo in guisa di responsabilità per lui.

A questa concretezza ritorna la questione della legittimità dell'essere che presuppone una legge. Perché la legge stessa traduce la mia responsabilità per altri a cui io sono votato in risposta alla domanda che mi mette in questione, nella questione raccolta in questa domanda (che la questione sempre implica) e che, per il volto d'altri, mi viene da non so dove.

Si dirà che una conoscenza d'altri, pensiero diretto su un assente e che presuppone la comprensione dell'essere di questo essente su cui si depositerebbero — ma soltanto dopo — degli strati etici, sarebbe la condizione di questa responsabilità? A questo pensiero, altri si mostra certamente; ma vi si mostra «appresentazione»: sempre segnalato da segni, gesti, giochi di fisionomia, linguaggio o opere. Comparato al sapere che l'altro uomo potrebbe avere di se stesso, l'appresentazione non è che un sapere in decrescenza. Ma il segreto del volto non è l'inverso di un altro pensiero, piú ambizioso e che si delinea altrimenti del pensiero-sapere? Il volto non è, infatti, una figura offerta alla serena percezione. Immediatamente, esso mi assegna, mi domanda, mi chiama alla responsabilità che in nessuna esperienza ho contratto.

È sicuro, infatti, che il senso ultimo e proprio dell'umano significhi nella sua esibizione, nella manifestazione del manifestato e per *me* — che è la maniera in cui questo pensiero si pensa — in guisa di un pensiero che svela la verità dell'essere? È sicuro che l'uomo non abbia il suo senso al di là di ciò che egli può essere e di ciò che egli può mostrarsi? Questo senso non significa precisamente come segreto del volto, aperto, cioè così esposto senza difesa? Estraneità d'altri, nella misura in cui è precisamente con essa che questi mi mette in questione domandandomi di una *domanda* che mi viene da non so dove o da un Dio sconosciuto che amerebbe l'estraneo. Volto o non-autoctonia. La coscienza di questa estraneità inassimilabile dell'altro, la *cattiva coscienza* della mia responsabilità, la cattiva coscienza di questa differenza dell'altro non addizionabile e di questa non-indifferenza-per-l'altro-in-me (o del mio io) — è senza dubbio qui la significanza stessa del volto, il suo parlare originario. In esso si intende questa *domanda* che mi mette in questione e suscita la mia risposta o la mia responsabilità. Prima di ogni perseveranza nell'essere e del ri-

poso in sé, essa sarebbe, nell'identità dell'io, il per-l'altro che disillude la sua identità — e non cessa di disilluderla — svegliandola allo psichismo del pensiero. Senso al di là di ciò che l'uomo può essere o mostrarsi, abbiamo detto: il volto è significanza dell'al-di-là. Non segno o simbolo dell'al-di-là; quest'ultimo non si lascia né indicare né simbolizzare senza ricadere nell'immanenza del sapere. La significanza del volto non è una specie di cui indicazione o simbolismo sarebbe il genere. Il volto è solo a tradurre la trascendenza. Non a fornire la prova dell'esistenza di Dio, ma la circostanza inaggirabile della significazione di questa parola, del suo primo enunciato. Della prima orazione, della prima liturgia. Trascendenza inseparabile delle *circostanze* etiche della responsabilità per altri in cui si pensa il pensiero dell'ineguale, che non è più nell'imperturbabile correlazione della noesi e del noema, che non è più il pensiero del Medesimo. Ma, responsabilità inaccessibile, essa mantiene la sua unicità di io dell'epifania del volto in cui un'altra esigenza, rispetto a quella dell'ontologia, va prendendo senso.

Se ne può certo staccare e isolare, e pensare per se stessa, l'idea di Dio. La si può pensare e saperla obliando le circostanze etiche della sua significanza e trovarvi anche — ma successivamente e con la riflessione — una esperienza religiosa. Religioni e teologie vivono di questa astrazione come mistiche, di questo isolamento. Ma anche le guerre di religione.