

Nel passo della massima distanza tra Derrida e Levinas

Carmelo Meazza (Università di Sassari)

cmeazza@uniss.it

Articolo sottoposto a double blind review. Ricevuto: 12/08/2018 – Accettato 31/08/2018

English title: In the step of the maximum distance between Derrida and Levinas

Abstract: Derrida has repeatedly recalled his admiration and his intense proximity to the Levinas's philosophy. We would not be able, however, to understand this closeness, that sometimes reaches the limit of a powerful mimicry, if we do not know how to place ourselves in the points of their maximum distance. The paper investigates some of the theoretical places where their philosophies remain further and farther. Above all things, it is a matter of understanding the notion of immemorial call, of aporetic tension and decision, the complicated question of relationship between face and thauma.

Keywords: Derrida, Levinas, immemorial call, thauma, messianic

Derrida ha documentato in questo modo, con queste intense parole, il suo rapporto con Levinas: «il suo pensiero che è una fonte inesauribile e che non smetterò di cominciare, di ricominciare a pensare insieme ad esso....»¹.

¹ J. Derrida, *Addio a Emmanuel Levinas*, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano, p. 64. Per alcuni recenti lavori su Derrida cfr., J.-L. Marion, *Figures de phénoménologie*, Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida, Vrin, Paris, 2012; C. Howells, *Derrida. Deconstruction from phenomenology to ethics*, Polity, new York, 2013; S. Haddad, *Derrida and the Inheritance of Democracy*, Indiana University Press, 2013; J. Lèbre, *Derrida, la justice sans condition, Le bien commun*, Paris, 2013; J.-C. Martin, *Leçons sur Derrida. Déconstruire la Finitude*, Ellipses, Paris, 2015; G. Michaud, *Derrida, Celan.: Juste le poème, peut-être*, Hermann, Paris, 2017; S. Regazzoni, *J. Derrida. Il desiderio della scrittura*, Feltrinelli, Milano, 2017; C. Resta, *La passione dell'impossibile. Saggi su Jacques Derrida*, il melangolo, Genova, 2016; S. Minnella, *Tra giustizie e democrazia. Il giurista davanti alla filosofia di J. Derrida*, Giappicchelli Editore, Torino, 2018; B. Moroncini, *Perdono, Giustizia, Crudeltà. Figure dell'indecostruibile in J. Derrida*, Cronopio,, Napoli, 2016; S. Petrosino, *La scena umana. Grazie a Derrida e Levinas*, Jaca Book, Milano 2016; tra i più recenti contributi su Levinas cfr., *Relire Totalité e infini d'Emmanuel Levinas*, D. Cohen-Levinas et A. Schnell (éd), Librairie Philosophique J. Vrin, 2015, Paris; cfr., R. Moati, *Événements Nocturnes, essai sur Totalité et Infini*, préface de J. Benoist, "Le Bel aujourd'hui", Paris, Hermann, 2012; D. Franck, *L'un-pour-l'autre. Levinas et la si-*

Non comprenderemo dunque Derrida senza questa prossimità speciale con il pensiero di Levinas, non comprenderemo la natura stessi dei temi della sua maturità, gli stessi luoghi privilegiati in cui scava la decostruzione, senza questo pensiero che ricomincia ogni volta, con una frequenza insistente, nei testi e nelle parole di Levinas.

In questo confronto conosciamo bene la voce e la scrittura critica di Derrida verso Levinas. Conosciamo meno bene le parole di Levinas verso Derrida. Le parole di Levinas verso Derrida sono segnate da un pudore sconfinato che l'interprete deve saper supplire con un certo impegno e una certa responsabilità.

Forse però non riusciamo a cogliere l'animazione più interna di questa prossimità, lo stesso mimetismo in cui Derrida sorprende e, qualche volta, confonde i suoi interpreti se non riusciamo a portarci all'estremo della loro distanza. Forse non comprendiamo l'equilibrio instabile della loro prossimità, se non proviamo, per quanto è possibile, a frequentare i limiti della loro massima distanza, i passi cioè in cui restano fuori e irriducibili l'uno all'altro.

Chiediamoci, innanzi tutto, la chiamata immemoriale, quella chiamata del volto, *fuori tempo*, come ormai ripetiamo frequentemente nei nostri commenti, chiamata da un passato *mai stato presente* ha a che fare, si lascia coinvolgere in ciò che riconosciamo come tensione aporetica?

La tensione aporetica e la *veglia* che essa anima possiede la medesima *evidenza*, paradossale evidenza, nuda in-evidenza, del *volto* di Levinas?

Potremmo dire, in altri termini e in altre parole che la *visitazione* del volto appartenga, in qualche modo, all'esperienza della meraviglia o del *thauma*? Quest'ultima domanda riassume le precedenti e le condensa. Non dobbiamo riconoscere che, da sempre, la filosofia, nell'istanza del suo inizio, nell'apertura della sua domanda ontologica, quindi nella sua vocazione, quindi ancora nel momento in cui la sua vocazione resta indissociabile dall'interrogazione dell'essere dell'ente, vive di un certo *thauma*? Si può dire che il volto di Levinas appartenga al medesimo genere del *thauma*?

Incominciamo cautamente a rispondere. Delimitiamo, tra i tanti possibili, uno dei luoghi dell'aporia in Derrida: lo spazio o spaziatura del politico.

In varie occasioni Derrida scrive che la *democrazia* occupa il centro dell'aporia. Non saremo in grado di comprenderla, per quanto è possibile, se non

gnification, Paris, P.U.F., 2008; D. Pradelle "Y a-t-il une phénoménologie de la signifiante éthique?", in D. Cohen-Levinas et B. Clément (éd.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, Paris, P. U. F., 2007; R. Calin, *Levinas et l'exception du soi*, Paris, P.U.F., 2005; id., C. Chalier, *Pour une morale au-delà du savoir, Kant et Levinas*, Paris, A. Michel, 1998; J. Greisch, "Éthique et ontologie", in J. Greisch et J. Rolland (dir.), *Emmanuel Levinas, L'éthique comme philosophie première*, Paris, Éditions du Cerf, 1993; sulla problematicità della relazione di asimmetria in Levinas si può rinviare al lavoro di J.-L. Chrétien, "La dette et l'élection", in M. Abensour et C. Chalier (éd.), *Cahier de l'Herne, Emmanuel Levinas*, Paris, L'Herne, 1991, pp. 257-277; id., *Répondre, Conférence V*, Paris, P.U.F., 2007, pp. 198-202. Tra i più recenti studi in Italia si segnalano: S. Petrosino, *Emmanuel Levinas*, Feltrinelli, Milano, 2017; M. Tura, *Infinito e molteplicità. Etica e religione in Emmanuel Levinas*, Mimesis, Milano, 2015; M. Vergani, *Levinas fenomenologo. Umano senza condizioni*, Morcelliana, Brescia, 2011; J. Organisti, *L'intenzionalità in Levinas*, Vita e Pensiero, Milano, 2012.

attraversiamo o *esitiamo* nella tensione aporetica che anima il suo dislocarsi. Non capiremo la sua insorgenza o la sua apertura, la forza *debole* della sua propagazione, se non cogliessimo, per quanto è possibile, la sua implicazione, con il centro animato di un'aporia.

Occorre spiegare bene tuttavia l'animazione di questo centro dell'aporia. Per Derrida l'animazione aporetica implica quel tratto non appropriabile in cui una decisione non diventa sovrana. Implica un'attraversata nell'aporia senza deciderla in qualche modo, attraversata in bilico sulla possibile soluzione.

Questo significa che l'attraversata nell'aporia non deve *deciderla* in una qualche soluzione; non c'è decisione che non debba nascondere *sotto velo* l'inevitabile aporeticità di ogni soluzione. La soluzione di un'aporia è sempre aporetica e vige solo allorché cela in vario modo la sua aporeticità.

Poniamoci nella frontiera di tensione più estrema che scuote, secondo Derrida, da sempre, dal momento della sua stessa dislocazione o insorgenza, la democrazia, prendiamo la tensione tra *libertà* e *uguaglianza*. Poniamoci dunque tra una libertà che non può non essere senza condizioni, senza misura, senza limiti, e la comparazione misurata, quindi nella misura che fa calcolo e raffronto. L'istanza democratica, l'apertura democratica, s'installa nella linea di questa tensione tra una libertà incondizionata e la misura sotto condizione di una uguaglianza. La tensione aporetica è proprio qui: vive della pretesa che una libertà possa uguagliarsi ad un'altra, che un senza limite possa includere in sé la logica di una commisurazione.

Occorre dunque restare fermi a una serie come la seguente: un incalcolabile si attraversa aporeticamente nel calcolo, la tensione vige in questo incalcolabile calcolo.

La calcolabilità è, al contempo, inevitabile e senza possibilità di un calcolo preventivo. Ma soprattutto, e questo è il punto essenziale: il rapporto o l'implicazione in qualche modo necessaria tra il calcolo e senza calcolo resta incalcolabile e in un certo senso indecidibile. Questa impossibilità a calcolare l'implicazione necessaria del calcolo e del senza calcolo, dell'incondizionato e della condizione impone la pratica di una infinita negoziazione. Non si comprende il politico della democrazia, secondo Derrida, al di fuori di questa *negoziazione*. Si tratta di una pratica mediante la quale si esprime, o può esprimersi, poiché non è detto che accada regolarmente e comunque, l'istanza autoimmune della forma democratica, la possibile permanenza di un'autocritica, quindi l'ordine instabile di una negoziazione interminabile.

Sono i passaggi attraverso cui Derrida sembra stringere insieme l'*av-venire* della democrazia e la tensione aporetica, la tensione aporetica e la logica autoimmune, la logica autoimmune e l'avvenire dell'altro. Solo la comprensione precisa di questi trapassi impedisce di richiamare troppo facilmente il principio di un'idea regolativa nel cuore di questo *av-venire* democratico.

L'*av-venire*, di cui parla Derrida, non s'inscrive nella logica del potere di una qualche *ipseità*. Il suo *eccesso* evoca l'imprevedibilità dell'altro, e, l'altro, qui, non è preservato nella sua alterità se resta in un orizzonte d'attesa. Un'alterità senza orizzonte d'attesa rimanda e convoca subito la lezione di Levinas. Tuttavia ogni

volta che Derrida è sul punto di riprendere Levinas, aderendovi quasi mimeticamente, arriva, quasi subito una correzione decostruttiva o autodecostruttiva.

Così l'affermazione dell'eteronomia di una venuta dell'altro deve subire una rettifica essenziale. In particolare se la formula dell'alterità dell'altro ad-viene come un *dono* . Se coimplica il dono e l'avvenire, come se avesse l'*avvenire* del dono. Quindi se pensassimo l'avvenire della democrazia a partire dall'evento di una certa *donalità* .

Derrida, in realtà, non lascia scampo a tutte le fenomenologie della *donazione* . Riprendiamo rapidamente la questione. Riprendiamola dalla tensione aporetica in cui si impone: se il *dono* è senza motivo o senza ragione, senza *ratio* , non si distingue dal gesto irragionevole del folle, d'altra parte, se avesse una *ragione* , se cadesse nel principio di una ragione sufficiente, perderebbe la cifra della donalità gratuita. Il *dono* dunque è impossibile tanto nella sua gratuità quanto nella sua possibile *ratio* . Sciogliere o risolvere la tensione aporetica significherebbe nascondere l'inevitabile aporeticità della soluzione. Per questo si tratta di installarsi in essa e per Derrida questo significa un esito come questo: se il dono è *possibile* è per la sua impossibilità. Solo come impossibile, solo laddove l'aporia non nasconde la sua aporeticità, solo quando viene strappato via dalla sua possibile possibilità il dono accade. Solo per la sua aporeticità, solo per una aporeticità tra il possibile e l'impossibile il dono accade. Possiamo ripetere tutto in questo modo seppure con qualche variazione sulla prudente circospezione di Derrida: il dono è ciò che accade nella soglia di un certo non sapere, di quel sapere se ciò a cui rispondo, ciò di cui posso avvertirmi come una risposta sia un dono oppure no. Se sapessi che è un dono non sarà un dono. Il dono è lo spettro indecidibile di questo non sapere che sopporta la tensione aporetica. Come se il dono fosse nella veglia di un certo "forse".

Così, si può dire che l' *a-venire* accada *ora* , nel mentre o nel forse di questa veglia spettrale. Accade nella tensione di questa veglia auto-immunizzata dalla certezza. Dal cuore incerto di questa veglia, per Derrida, può provenire il desiderio, nella forma quasi pura di un imperativo leggero, a formare una specie di performativo formulabile quasi una promessa: "e tuttavia bisogna crederci".

Da qualche parte Derrida descrive questo impegno nel raccordo con questo *imperativo* : in questa in-decisione *mi impegno* , prendo l'impegno a credere, *a crederti* . Come se fosse il messia.

Questo *come se* , questo: *come se l'altro fosse il messianico* , nel suo soccorrere come un supplemento di credenza per una sospensione spettrale della risoluzione aporetica, andrebbe indagato con più cura dagli interpreti. In particolare meriterebbe un'indagine accurata il rapporto con l'idea regolativa kantiana. Il modo e le forme in cui vi rimanda, ma soprattutto la nitida coerenza per cui deve abbandonarla.

La formula di questo imperativo può darsi in questo modo: devo agire *come se* l'altro fosse incondizionato. Dove il *come* si riprende e si anima nel *focus imaginarius* dell'idea kantiana. Illusione necessaria che non inganna necessariamente. Devo agire nel *focus imaginarius* dell'eteronomia dell'Altro. Niente mi assicura

Nel passo della massima distanza tra Derrida e Levinas

che l'Altro sia eteronomo. L'indecisione è la soglia di questo *come se*. Nel *forse* che lo sia posso decidere sul suo *come se*. Il *come se* al contempo impedisce che la mia assunzione sia una decisione che non rispetta la tensione aporetica.

Può essere importante a questo punto, delimitare una prima area di resistenza o di attrito tra Levinas e Derrida. Citiamo alcuni passaggi molto espliciti e diretti:

Levinas avrebbe forse sottoscritto a queste ultime proposizioni, cioè che l'ad-Dio, come il saluto e la preghiera deve rivolgersi a un Dio che non solo può non esistere (non esistere più o non ancora), ma che può anche abbandonarmi e non volgersi verso di me con alcun movimento di alleanza o di elezione?²

Si tratta di una domanda che difficilmente si corre il rischio di sovrastimare. Derrida si pone nel cuore della chiamata immemoriale, nel centro dinamico dell'*eccomi*. Insinua che quel *passato mai stato presente* sia per così dire contraddetto dalla stessa *rettitudine* della risposta. L'*eccomi* non sarebbe coerente con l'immemorialità. Quel non aver fatto a tempo con cui Levinas contrassegna la chiamata immemoriale confligge con l'avanzata stessa, l'integrità, della risposta. Troppa purezza, troppa integrità in questo rispondere per non legare la responsabilità alla logica di una *chiamata elettiva*.

Derrida sembra affermare qualcosa di molto serio e decisivo: l'immemorialità o il passato *mai stato presente* di Levinas non sarebbe capace di sospendere la possibilità della chiamata in quanto tale, e quindi non riuscirebbe a intaccare il rispondere fino a farlo esitare nella soglia spettrale del possibile. Della possibilità di nessuna chiamata o di una chiamata che non *mi* riguardi, che non sia nel *riguardo* del mio rispondere.

Non sarebbe sbagliato affermare che Derrida, su questo delicato versante, accolga e faccia proprie, a suo modo naturalmente, le critiche di Jannicaud alla cosiddetta torsione teologica di una certa tradizione fenomenologica. Sono diversi i momenti che si potrebbero richiamare in causa dove Derrida documenta, in modo esplicito, questo rischio d'animazione teologica dell'*altro* in cui incorrerebbe anche Levinas.

Una fenomenologia dell'inapparenza e lo stesso Levinas sono convocati in questo passo di *Donare la morte*:

[...] dal momento che ho in me, grazie alla parola invisibile come tale, un testimone che gli altri non vedono, e che dunque è allo stesso tempo altro da me e più intimo con me di me stesso, dal momento in cui posso mantenere un rapporto segreto con me e non dire tutto, dal momento in cui c'è segreto e testimone segreto in me, e per me, c'è quello che chiamo Dio, (c'è) che chiamo Dio in me, (c'è che) mi chiamo Dio, frase difficile da distinguere da "mi chiama Dio" [...]³

² J. Derrida, *Addio a Emmanuel Levinas*, cit., p. 174.

³ J. Derrida, *Donare la morte*, trad. it. L. Berta, Jaca Book, Milano, 2002, p. 137.

L'auto-chiamarsi di un Io accade nel rinvio di un dio che chiama. Il ripiegamento riflessivo di un soggetto, la sua intimità segreta di un sé con sé non può essere altro che il nodo, l'annodamento, di una *doppia* chiamata.

Per Derrida, in questa fenomenologia dell'inapparenza, si impone sempre la costanza di alcuni riferimenti: uno sguardo assoluto che, nella sua asimmetria, vede *senza essere visto*, l'animazione o l'inquietudine per un segreto inaccessibile fuori proporzione di ogni sapere, un tremore e timore dinanzi a una chiamata che investe nel peso di una *elezione*, una voce ritratta e inaccessibile, che può apparire senza ragione, a sostenere la forma di un certo *eccomi*, la convocazione di una singolare responsabilità, con il carico di tutto il suo debito.

Per Derrida occorre trovare il filo di una tenace coerenza tra il prendere su di sé heideggeriano della propria morte, cioè la morte di un *Dasein* insostituibile, e il prendersi cura di Abramo (a sua volta, a suo modo, nel posto di una singolarità insostituibile), della chiamata dell'alterità dell'altro, nel centro di un'alleanza sempre sul punto di divenire esclusiva. Queste coerenze potrebbero ulteriormente svilupparsi: il *segreto* diventa la traccia dell'alterità dell'altro e il segno del suo ritiro, ma è anche ciò che richiama a sé, da un appello che non si sarebbe mai fatto a tempo ad ascoltare, alla responsabilità di una *cura* in cui la logica e l'economia di un sacrificio sono sempre imminenti e dove la stessa sospensione del principio di ragion sufficiente mobilita e richiama, come per reazione, la volontà di un'alleanza e di un'appropriazione. Per Derrida l'*alterità* dell'Altro assoluto prima o poi convoca l'alleanza con un *Dio mio*, prima o poi si *appropria* di Dio. All'imperativo di una custodia di ciò che non cessa di ritrarsi non può che corrispondere la certezza di non avere mai custodito abbastanza. Non può che corrispondere il *timore e tremore* di non avere celato abbastanza. Di non aver rispettato la sua ritratta alterità. L'imperativo a celare dunque è sempre in compagnia di una vigilanza sulle capacità di riserbo e, tutto questo, non depone affatto il proprio di una ego-coscienza ma, al contrario, non c'è proprietà di coscienza, non c'è *seità* di coscienza che non si edifichi in questa cura segreta.

Alla correlazione tra l'Altro e l'Eccomi, Derrida contrappone la *chóra* e l'esperienza di un messianismo che al pari della democrazia resta sempre *a venire*. L'eccomi all'altro va dunque dislocato verso l'apertura di un certo avvenire, verso la logica spettrale dell'evento. Dove la *spettralità* dice in altro modo lo statuto dell'indecidibile.

Mentre per Levinas l'*altro* evoca l'esperienza di una chiamata *immemoriale* avvertita in un'evidenza che coincide con una certa impossibilità di sottrarsi, per Derrida l'altro è il nome per una chiamata sospesa nel suo indirizzo. Per una chiamata *in-certa* nella sua destinazione e nella sua mittenza. Proprio come un dono che sarebbe tale solo nella sospensione assoluta del suo esser dono o del suo non esser dono. L'interprete di Derrida può sempre ritrovare un'assoluta coerenza tra questa sospensione messianica e la nozione di *différance*.

Naturalmente Derrida sa meglio di tutti noi che il volto di Levinas non è uno sguardo, non riguarda cioè nell'animazione di un occhio empirico o trascenden-

tale, e tuttavia l'Ecce mi è sempre sul punto di situarsi nel cuore di un *essere visto*, quindi nel cono di uno sguardo invisibile. La chiamata *immemorabile* è sempre sul punto di confondersi con il segreto di uno *sguardo che chiama*, con una chiamata che si fa sguardo, che vede senza essere visto. Uno sguardo che chiama dall'invisibile vive dell'intimità di un segreto e di un fantasma, di un fantasma che tiene il segreto e di un segreto animato in un fantasma. Troppi interpreti confondono lo *spettro* con il fantasma. Invece occorre dire che per Derrida quando un fantasma si agita in un segreto l'altro è, per così dire già, nell'ordine del *mio altro*. Non capiremo le osservazioni minuziose di *Donare la morte* e le considerazioni sulla responsabilità in Patoscka senza queste precisazioni.

Va anche aggiunto che, per Derrida, il segreto nell'animazione di un fantasma è come la nicchia interna in cui si innalza una trascendenza, l'altro si *divinizza* sempre in un Dio. Di un dio senza ad-dio. Un segreto animato da un fantasma può sempre oscillare o dividersi in due: può oscillare verso il *sacro* o verso il *santo*. Queste due possibilità sono per così dire coessenziali ad una fede o fideità in cui segreto e fantasma si richiamano l'un l'altro. In questo caso questa fede ha già chiamato in causa un dio o una differenza ontologica. Come se Heidegger e Levinas si trovassero nei poli estremi di questa oscillazione.

Per Derrida questa fede segreta ha dunque già sempre chiamato in causa un Dio o una differenza ontologica e si trova sempre nel punto di rilanciare l'implicazione o il rimando tra la sicurezza di un'alleanza e l'incalcolabile dell'altro assoluto, tra l'incondizionato e la condizione. Con l'effetto di uno strano rilancio, per il quale tanto più si assicura nel calcolo e nell'appropriazione tanto più si sprofonda nell'insicurezza o nel senza calcolo. Derrida lo esprime con precisione anche nei fuochi dell'ellissi del religioso, dove sarebbe possibile ricostruire diversi momenti di fede e sapere e il nesso interno tra fede e tecnoscienza.

Non si deve però in alcun modo confondere l'incalcolabile di Derrida, il suo messianismo senza messia, con l'incalcolabile come contraccolpo interno del legame di una fideità segnata dal segreto animato di uno sguardo invisibile. Sarebbe un altro modo per confondere lo spettro con il fantasma.

Confonderemmo, al contempo, ciò che distingue l'indirizzarsi all'altro dal *legame* con l'altro. Forse questo momento non ancora oscillante tra il calcolo e l'incalcolabile, questa diversa incalcolabilità che in alcune occasioni, come sappiamo, Derrida designa come *chora*, come *deserto nel deserto*, come messianismo senza messia, può restare nell'indirizzarsi di fede, nell'affidarsi fidato, solo quando l'altro non si configura, come il mio altro, altro che esclude tutti gli altri. Derrida, al di là di molti mimetismi, in cui sembra ripetere Levinas, in realtà, spinge l'alterità dell'altro fine al limite dell'abbandono di tutto ciò che segna e decide l'alterità con il contrassegno dell'umano. Bisognerebbe ricordarlo più frequentemente: la nozione di *spettro* non solo sospende la decisione tra il morto e il vivente, soprattutto sospende la sicurezza del limite tra l'umano e l'animale, tra il vivente e il non vivente. Sembra dire Derrida in alcuni passi: l'altro sarà sempre nella fatalità di una minaccia troppo umana, non potrà assumersi la responsabilità del *per tutti*, se l'indirizzarsi all'altro ha già deciso tra il vivente e il non vivente, tra il regno dell'umano e il non umano.

Derrida deve pensare dunque una spaziatura prima, (di un *prima* senza origine, per restare nelle sue infinite precauzioni), del legame tra uomini. Si dovrebbe forse dire prima che il tra-uomini diventi un legame o anche momento decostruttivo di tutto ciò che fa *legame* tra uomini. È solo in questo originario indirizzarsi all'altro, nella infondatezza fidata, sarebbe lecito sperare in una cultura capace di universalizzare questa fede, capace di sradicare la stessa tradizione che ce la offre. Qui si potrebbe sperare, sarebbe lecito sperare, cioè, in un certo nesso democratico tra fidatezza e universalità. Come se la democrazia fosse il nome capace di evocare questa spettralità che si autoimmunizza della sua tendenza fatale a immunizzarsi.

È bene a questo punto però riprendere un punto assai importante.

Levinas e Derrida condividono un certo a-teismo. Si può affermare che per entrambi Ad-dio evochi una deposizione di un dio. Per entrambi un dio farebbe lesione della natura della fede e del suo nesso immanente con la giustizia. Levinas, tuttavia, non può condividere l'esitare indeciso dell'eccomi nella soglia spettrale del possibile. Il passato immemorabile della chiamata, il *non aver mai fatto a tempo*, la chiamata fuori sincronia temporale, si mostra in lui con un'*evidenza assoluta*. Occorre chiamarla così, nel rischio di equivoci e fraintendimenti. *L'evidenza assoluta* è l'impossibilità di indietreggiare, come scrive Levinas in *Altrimenti che essere*. Quest'impossibilità di indietreggiare è la modalità dell'esposizione del soggetto, potremmo anche dire la modalità della sua deposizione da sé. La *chiamata* di Levinas avrebbe potuto *non* chiamare? Avrebbe potuto sottoscrivere una posizione come la seguente: rispondo nella possibilità di una chiamata indecidibile? Per Levinas il metodo fenomenologico e le risorse che mette a disposizione conducono a ritenere che la chiamata sia certificata, quasi induttivamente, dal ritardo che *io sono*, dall'essere del mio *io sono*. Il pensare non può che riceversi in un ritardo, nel ritardo in cui fa eco nel rispondere. Quindi la chiamata è già sempre avvenuta in un tempo *senza tempo* del tutto convertibile con una formula come la seguente: la chiamata non cessa di chiamare, in un'*ora* che non è un presente, nell'*evidenza* stessa della mia *impossibilità di sottrarmi*. Il soggetto dunque non si depone dalla semplice evidenza della sua ipseità quando l'altro è sospeso nella doppia possibilità che arrivi e non arrivi. Ma come evitare il rischio, denunciato da Derrida, che una *certezza* del chiamante non reimmetta in un circuito ontoteologico? Come evitare che l'eccomi si avverta nell'economia di un dono ricevuto e indebitato?

Alla nozione di *spettralità* Levinas oppone la difficile nozione di *enigma*. «Nella convocazione assoluta del soggetto si ode enigmaticamente l'Infinito: l'al di qua e l'al di là. Bisognerà precisare la portata e l'accento della voce in cui l'Infinito così si ode»⁴.

Una convocazione viene correlata ad una voce. Una voce però della cui portata occorre precisare il suo carattere enigmatico. Non c'è soggetto senza convocazio-

⁴ E. Levinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, trad. it. di S. petrosino e M. T. Aiello, Jaca Book, Milano, 1983, p. 176.

ne, questa convocazione va pensata però assolutamente. Dobbiamo domandarci se questo accento sull'assoluto di una convocazione sia in riferimento alla voce e se l'enigma di cui Levinas introduce l'esitazione non sia altro che una traduzione di ciò che si deve intendere per questa convocazione assoluta. Dobbiamo chiederci se la convocazione di cui si parla sia tale solo nel momento in cui sia assolta dalla voce, in qualche modo, sciolta dalla voce che convoca, se non sia questo l'enigma e la portata di cui dobbiamo tenere conto. Una convocazione assolta dalla voce renderebbe l'udire segnato dall'*enigma*. E questo udire enigmatico distingue per Levinas questa voce «che viene da orizzonti almeno altrettanto vasti come quelli nei quali si situa l'ontologia»⁵.

Un altro passo, in *Altrimenti che essere*, consente forse di approssimarsi maggiormente all'enigma della convocazione assoluta. Scrive in questo modo Levinas: «[...] nella sua identità di chiamato insostituibile, senza ritorno a sé [...]»⁶.

La mancanza di un ritorno a sé diventa l'indice di una convocazione assoluta. Quindi una convocazione assoluta sarebbe tale solo nella misura in cui non consenta o ammetta un *ritorno a sé*; l'assenza di questo ritorno diventa la cifra di una convocazione assoluta e di una voce segnata dall'enigma. Quest'assenza di ritorno a sé andrebbe ben segnalata poiché, se ci pensiamo bene, assume la pretesa di dissociare quel transito che in un certo soggetto consente la reversibilità di un *Dio mi chiama* in un *io mi chiamo dio*. Il ritorno a sé è sempre possibile nell'eco di una chiamata, quindi nella chiamata di un altro da sé. In altre parole: quel ritorno a sé si consuma quando l'altro non è niente di più che un *mio altro*, un dio mio.

Così nella convocazione senza *ritorno a sé* Levinas cerca di dissociare l'enigma dall'intimità di un segreto. Se l'intimità di un segreto non è altro che la cifra della profondità di un soggetto dislocato in un doppio fuoco di sé, l'enigma della voce cerca di dislocare il soggetto da questa dislocazione stessa. Cerca di dissociare un sguardo da una voce e una voce da uno sguardo.

Se ci pensiamo bene: il soggetto che non ritorna a sé è anche il soggetto che non può dislocarsi in un secondo piano. Quindi è il soggetto esposto fino al punto da non poter indietreggiare o arretrare. Mentre un soggetto che torna a sé, in riflessione su di sé, è sempre nella possibilità di celarsi in un retro di sé, la deposizione di questo ritorno comporta la spoliatura di ogni intimità segreta e un'esposizione assoluta. Un soggetto svuotato di ogni intimità è tanto più esposto tanto meno ritorna a sé, tanto meno può fare ritorno tanto più l'altro a cui si risponde cessa di declinarsi nella formula del *mio altro*. Scrive Levinas: «Io sono stato da sempre esposto alla convocazione della responsabilità, come posto sotto un sole di piombo, senza ombra protettrice, in cui svanisce ogni residuo di mistero, fine attraverso il quale la fuga sarebbe possibile»⁷.

Passo di straordinaria visione che si può forse commentare in questo modo: un soggetto convocato nell'*enigma* della voce, in una voce che non transita nella

⁵ *Ibidem*.

⁶ Ivi, p. 177.

⁷ Ivi, p. 182.

conversione possibile di un dio mi chiama e di un io mi chiamo dio, cessa di avere l'interiorità come l'ombra di un mistero in cui potrebbe sempre ritirarsi e celarsi. Qui Levinas nomina il soggetto responsabile come l'evento di un senza segreto, la responsabilità assoluta accade solo alla fine o nella fine di ogni interiorità segreta del soggetto. Quindi la fine dell'interiorità del soggetto in una chiamata la cui voce proviene dall'enigma dell'infinito. Un enigma per il quale, verrebbe da dire, nell'erranza del quale, la voce cessa di essere voce dell'altro, voce di un altro che chiamerebbe nel segreto con la certezza della voce di un altro in me, diventa piuttosto semplice «suono della mia voce»⁸.

Scrivo proprio così Levinas in un passaggio forse troppo rapido anche per un interprete attento. Un suono della mia voce che non ritorna; non ritorna a sé dalla sua stessa eco, senza eco di voce, che rimanda a sé solo nel senso che non può non accogliersi come dal niente. Quindi, voce che dice eccomi, ma senza poter fare testimonianza. L'Infinito infatti «non è davanti al suo testimone»⁹. Questo *non essere davanti* andrebbe pensato fino alla sua estrema coerenza. Se il soggetto fosse testimone dell'altro, l'altro sarebbe a sua volta testimone del soggetto, il soggetto sarebbe nel risuono di questa doppia testimonianza, nel ritorno di questa doppia testimonianza. Dobbiamo saper cogliere questa immanente correlazione: la nudità esposta di questo eccomi, nella sua impossibilità di ritrarsi, è il quasi correlativo di un ritiro. Quando Levinas scrive che l'Infinito non è davanti al suo testimone, quel davanti va preso in tutta la sua radicalità. L'Infinito è il nome di un ritiro senza traccia, come ripete tante volte Levinas, passato immemorabile, passato senza essere mai stato presente, in questo senso fuori sincronia di presa, impresentabile, di fronte al cui ritiro senza traccia il soggetto è deposto fino al punto dell'impossibilità di indietreggiare.

Un soggetto nell'impossibilità di indietreggiare è un soggetto esposto e quindi deposto del suo proprio sé. Disinteressamento del sé. Solo in questa deposizione l'intenzionalità è aperta secondo un'istanza che in fondo non abbandona una singolare radicalità fenomenologica, senza questa deposizione del se stesso il soggetto sarebbe ancora aperto verso il mondo nell'evidenza cartesiana o nella logica, tante volte combattuta, proprio dalla fenomenologia di un'idea o immagine come *medium* verso la fenomenalità del fenomeno. Questa esposizione tuttavia, questa intenzionalità ospitale della fenomenalità, non sarebbe tale se l'altro e cui è esposta non fosse l'esposizione in quanto tale. L'altro di Levinas non si solleva al di là di questa esposizione. Non solo non è uno sguardo che mi vede senza essere visto, non è neppure essenzialmente un volto che guarda, di cui ricevo semplicemente lo sguardo nei suoi occhi.

Levinas lo dice anche in questo modo: «La metafisica o rapporto con l'Altro, si attua come servizio e come ospitalità. Nella misura in cui il volto d'altri ci mette in relazione con il terzo (...)»¹⁰. Il volto dunque porta con sé il terzo, ci

⁸ Ivi, p. 187.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Ivi, p. 199.

offre l'ospitalità del terzo. Si potrebbe aggiungere in reazione a Derrida: a tutto ciò che è *terzo*, al chiunque quindi, ad altri come *terzo* dell'altro. Modalità del tutto incompatibile con il fatto che l'altro sia il *mio altro*, l'altro *in me*, o l'altro in cui tornare come me stesso. Questo essere messi in relazione con il terzo lega slegando in una ospitalità verso tutti i *terzi* senza cui, ripetiamo l'altro sarebbe semplicemente il *mio altro*.

Ripetiamo ancora questo punto essenziale: tutti i terzi. Nella misura in cui il volto d'altri ci mette in relazione con il terzo, in un'apertura che dobbiamo richiamare come pre-originaria, la giustizia aspira, scrive proprio così Levinas in *Totalità e Infinito*, ad uno Stato. A questo punto si reclama l'universalità del diritto. Il fatto che la politica lasciata a se stessa conduca alla tirannia non toglie che essa sia nella condizione senza condizione dell'apertura ospitale. Come sappiamo, contro ogni teoria hobbesiana dello stato di natura, una pace pre-originaria ha già sempre inaugurato la relazione tra-noi. La guerra e il conflitto non esisterebbero se l'ospitalità fidata, in una pace d'accoglienza, non fosse già inaugurata. Questa pace non viene meno neppure nel conflitto estremo e nella guerra. Si può certo dire che l'al di là del politico accada in una apertura pre-originaria, ma in Levinas questo eccesso non conduce al di là del comune tra noi, non se ne va altrove, e neppure guarda verso un infinito perfezionamento. *L'al di là* del politico resta tale se si impegna *ora* nel politico. L'invenzione politica è sempre *possibile* e transita in tutto ciò che nella giustizia aspira naturalmente per il suo stesso eccesso, al diritto cioè alla sua universalità. Non c'è, in Levinas, tensione aporetica tra uguaglianza e comparazione. Non resta indecidibile e quindi infinitamente negoziabile il nesso tra giustizia e diritto. Si può escludere che Derrida e Levinas dicano la medesima cosa sulla democrazia.

Se vogliamo però delimitare in modo ancora più netto la distanza tra Levinas e Derrida dobbiamo riprendere il momento pre-originario dell'indirizzarsi all'altro: per Levinas questo indirizzarsi è già linguaggio e il linguaggio in questo rivolgersi è già *giustizia*. Non potrebbe produrre significato e senso senza questa *messianicità* dell'ospitale. Per Derrida, invece, l'indirizzarsi all'altro, la parola rivolta ad un altro si innalza, subito, si potrebbe dire, nella simultaneità stessa della trepidazione d'attesa, verso l'invocazione a credere. Come se la relazione d'intesa si ordinasse subito intorno al principio del *credimi*, e il *credimi* costituisse il nucleo di fidatezza in cui incomincia a aprirsi il legame di senso.

Quel *credimi*, a sua volta, non potrebbe sostenersi nel legame fidato se non chiamasse subito in causa la testimonianza di un terzo. Se in Levinas non c'è altro che non sia simultaneo al terzo, così come non c'è altro che non compaia nella traccia dell'illegittimità, per Derrida il terzo compare come un testimone già sul punto di innalzare verticalmente l'altro verso un dio. Per Derrida, quindi, l'indirizzarsi all'altro implica un atto di fede, un credimi, sollevato però nella figura testimoniale del terzo, in cui si scava l'animazione di un segreto. Si arriva ad intendersi nella custodia di un segreto protetto nell'imminenza di un terzo come testimone.

Levinas direbbe a Derrida che la sua *spettralità* indecisa non pensa radicalmente la fenomenalità dell'*eccomi*. Non pensa il fatto che la stessa evidenza di un

dono sospeso nel suo essere dono deve presupporla. Per Levinas è proprio l'indecidibilità a trovarsi nel punto di precipitare nella tensione tra calcolo e senza calcolo, nell'aporia indecidibile della loro tensione. Gli direbbe, forse, che *spettralità* e *aporia* abitano la medesima tensione. L'aporia però non è separabile dalla dirompenza della domanda ontologica. E la domanda ontologica, a sua volta, resta inseparabile dalla immensa tradizione dell'ontologia. Per Levinas quando la domanda ontologica fa il suo ingresso con la sua speciale *chiamata* la pace come fideità prossimale è già in perdita pur non potendo mai venir meno. Detto meglio: in perdita nella garanzia del suo non poter mai venir meno. Per Levinas l'aporia sorge e vive nel corpo o nel corso della domanda ontologica, la quale a sua volta, vive dell'esperienza di chiamata del *thauma*. Richiamata dal *thauma*.

Non si dovrebbe cessare di insistere sul fatto decisivo che il volto di Levinas non ha nulla a che fare con l'esperienza del *thauma*, non fa richiamo come la meraviglia.

La chiamata *immemoriale* è di altra natura rispetto a quel contraccolpo in cui si costituisce la domanda dell'ontologia. Su questo richiamo Levinas e Derrida non stanno sullo stesso lato del medesimo fiume.

In Derrida il limite tra uguaglianza e libertà è sempre aporetico e non ha pace. Esso vive della medesima inquietudine della *différance*. In Levinas l'accoglienza di quella pace non cessa di accadere, nell'immemorialità di questo accadere essa può inquietare tutti i limiti e le frontiere.

Se in Derrida è proprio l'indecidibilità aporetica a tenere aperta la possibilità del diritto con la sua permanente negoziazione, per Levinas questa instabile negoziazione non può che ricorrere, nonostante tutto alla fragilità di un'idea regolativa. Per Derrida sciogliere l'aporia significa smarrire l'avvenire messianico, per Levinas invece l'aporia appartiene già all'esperienza inaugurale della tradizione ontologica, quando essa arriva impone un'altra chiamata rispetto all'immemorabile del *già sempre accaduto*.