

UMBERTO JAMES ORGANISTI*

L'INFINITO NON INDIFFERENTE IL SOGGETTO COME ATTO E LA POSSIBILE NOMINAZIONE DI DIO

Questo scritto vuole mettere a tema la possibilità di parlare di Dio in filosofia nel dibattito contemporaneo. Il senso del percorso che propongo emerge dall'esposizione delle teorie dei due autori che prenderò in considerazione: Emmanuel Lévinas e Jean-Louis Chrétien. Il primo è stato l'iniziatore dell'itinerario teorico che ha portato la fenomenologia francese a riscoprire la possibilità di porre la questione di Dio come momento proprio della filosofia, mostrando che l'approfondimento della riflessione sulla soggettività implica l'istanza metafisica. Il secondo ha descritto la soggettività come atto del rispondere, giungendo ad affermare che l'origine si caratterizza come l'appello che implica la risposta del soggetto per la propria attuazione. Le teorie di entrambi gli autori consentono di descrivere la soggettività come atto e, proprio per questo, di comprenderla come apertura alla possibile nominazione di Dio¹.

Inizio con una citazione tratta da Michel Foucault. Il testo a cui mi riferisco è *Le parole e le cose*. Siamo nel 1966 e l'autore scrive:

Sarebbe opportuno individuare nell'esperienza di Nietzsche il primo sforzo in vista di questo sradicamento dell'Antropologia, cui è indubbiamente votato il pensiero contemporaneo: attraverso una critica filologica, attraverso una certa forma di biologismo, Nietzsche ritrovò il punto in cui uomo e Dio si appartengono a vicenda, in cui la morte del secondo è sinonimo della scomparsa del primo, e in cui la promessa del superuomo significa innanzitutto l'imminenza della morte dell'uomo. Col che Nietzsche, proponendoci tale futuro come scadenza e insieme come compito, fissa la soglia a partire dalla quale la filosofia contemporanea può ricominciare a pensare².

* Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

¹ Da alcuni anni la fenomenologia francese si interroga sulla possibilità di dire Dio. Il dibattito è iniziato con l'intervento di D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Éd L'Éclat, Combas 1991. Per la ricostruzione del dibattito è utile il saggio di V. PEREGO, *La fenomenologia francese tra metafisica e teologia*, Vita e Pensiero, Milano 2004. È particolarmente istruttiva la ricostruzione dell'interesse teologico del dibattito filosofico contemporaneo che si trova esposta criticamente in A. BERTULETTI, *Dio, il mistero dell'unico*, Queriniana, Brescia 2014, pp. 163-260. Segnalo inoltre l'interessante scritto di E. Housset, *Husserl et l'idée de Dieu*, Les Éditions du Cerf, Paris 2010.

² M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966, p. 398; tr. it. di E. Panaitescu, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano 1970, pp. 367-368.

Alain De Libera, commentando questo testo durante il corso tenuto nell'anno accademico 2013-2014 presso il Collège de France, scrive:

Coupe de théâtre: la mort de l'homme est liée à la mort de Dieu. «Dieu est mort», mais l'homme est mort en même temps que lui. Tout à coup, nous pressentons et entendons, alors que rien n'en est véritablement dit, qu'il y a un lien entre l'anthropologie e la théologie, et qu'il va falloir trouver ce lien. Ce ne sera pas bien difficile à faire: ce lien est la christologie³.

I due testi citati introducono con efficacia la questione che vorrei affrontare. Se, infatti, vogliamo riprendere a parlare di Dio oggi, occorre ripartire da questa consapevolezza del legame profondo tra la morte dell'uomo e quella di Dio. Nella misura in cui l'uomo vuole pensare oltre se stesso, dichiarando così la propria fine, inevitabilmente introduce l'esperienza dell'impossibilità di Dio e del silenzio su di lui.

Si deve partire da una domanda: perché il pensiero contemporaneo ha accolto la proposta di Nietzsche che Foucault chiama «sradicamento» dell'antropologia? In che cosa consiste il pensare oltre l'uomo? E perché questo sarebbe un compito da assumere? Singolare proposta, perché si pretende di andare oltre l'uomo, ma non lo si può fare se non a partire da un uomo che assuma tale compito. Precisamente la necessità di assunzione del compito è ciò che è data per scontata, non messa a tema. Si dà un'assunzione che rende significativo un progetto, tale assunzione però viene considerata solo il punto di partenza per altro, dimenticando così da dove questo pensiero altro ha avuto origine, vale a dire da un'assunzione, da un compito. In altri termini, non si può sradicare l'antropologia senza fare appello all'uomo stesso. In ciò emerge a mio avviso il dramma della cultura contemporanea. Una sorta di cammino verso la messa in scacco di colui che ne è l'autore. Una lotta nella quale colui che lotta è lo stesso contro il quale si lotta. Tutto ciò manifesta l'incapacità di riconoscere la singolarità. Noi viviamo un momento della cultura occidentale in cui si esalta l'individuo, tuttavia ciò che rende l'individuo stesso significativo – la sua singolarità e unicità – non è più un'evidenza sulla quale riusciamo a riflettere con attenzione. Questo accade perché abbiamo tentato di emanciparci dall'eredità moderna. Foucault stesso lo dice in altri passi delle pagine citate in precedenza. La possibilità di sradicare l'antropologia equivale a contestare Kant, che certamente è l'autore, insieme a Cartesio, che ha messo a tema con più chiarezza l'eredità della modernità: la soggettività. La singolarità, unicità, è ciò che abbiamo pagato per uscire dalla soggettività moderna. Mentre penso che essa sia la strada per recepire l'istanza della modernità e farla entrare nel nostro pensiero in modo nuovo.

In particolare, ciò che è da superare per sradicare l'antropologia è la teoria trascendentale. Sappiamo che la proposta di Kant è quella di una filosofia che riesca a trovare le condizioni di possibilità dell'esperienza. Questa prospettiva afferma che nulla può essere ritenuto vero, giusto e bello se non si comprende come il soggetto entra a determinare ciò che è giusto, vero e bello. L'unico vero motore della sintesi è precisamente l'unità della soggettività, che tuttavia non è più ritenuta una sostanza, ma un'attività irriducibile e insuperabile. È appunto il motivo di questa insuperabilità e irriducibilità del soggetto che occorre indagare. La filosofia trascendentale è a

³ A. DE LIBERA, *L'Invention du sujet moderne. Cours du Collège de France 2013-2014*, Vrin, Paris 2015, p. 15.

mio avviso il tentativo per rendere conto dell'insuperabilità e dell'irriducibilità del soggetto. Vorrei ripartire da qui, dall'eredità della modernità, per cercare una via che consenta di tornare a parlare di Dio in filosofia.

1. *L'Infinito non indifferente: E. Lévinas.*

Per raggiungere quest'obiettivo farò riferimento inizialmente alla riflessione di E. Lévinas, il quale è certamente l'autore contemporaneo che, più di altri e prima di altri, ha cercato di elaborare quella che si potrebbe chiamare una teologia razionale, confrontandosi con l'istanza moderna e lasciandosene istruire. Tra i molti scritti di quest'autore, ne ho scelto uno, *Di Dio che viene all'idea*⁴. In particolare mi riferisco al capitolo intitolato *Dio e la filosofia*, che riprende una conferenza tenuta da Lévinas nel 1973, dodici anni dopo la pubblicazione di *Totalità e Infinito*, un anno prima dell'apparizione di *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*.

Lévinas inizia il suo discorso osservando come in Occidente si siano incontrati il discorso filosofico e la tradizione biblica. Da questo incontro emergerebbe la rivendicazione della filosofia per la quale ogni discorso deve giustificarsi davanti a lei. Ciò di cui parla la Bibbia, quindi, deve essere ripreso dal punto di vista filosofico. Anche il Dio di Abramo viene ripensato dalla filosofia ed espresso attraverso il linguaggio dell'ontologia. La teologia razionale nasce precisamente da questa rivendicazione e accetta tale vassallaggio⁵. Per questo motivo, secondo il nostro autore, la storia della filosofia occidentale è stata una distruzione della trascendenza. A questo punto Lévinas avanza una proposta:

Bisogna chiedersi se oltre l'intelligibilità ed il razionalismo dell'identità, della coscienza, del presente e dell'essere – oltre l'intelligibilità dell'immanenza – non si intendano la significazione, la razionalità e il razionalismo della trascendenza, se oltre l'essere non si mostri un senso la cui priorità tradotta in linguaggio ontologico si dirà *preliminare* all'essere⁶.

Proseguendo la lettura del testo si inizia a intravedere la proposta dell'Autore: egli non vuole cedere alla tentazione della separazione tra il Dio dei filosofi e il Dio della fede. A suo modo di vedere occorre andare al di là dell'opposizione tra ontologia e fede. Questo andare al di là è come l'esperienza dell'insonnia. L'insonnia è l'Altro che scompone il Medesimo nel cuore della propria identità, è l'Altro che squarcia il riposo nell'essere. Ma questa esperienza ha una caratteristica: l'Altro nel Medesimo non aliena il Medesimo, lo risveglia. Certo, qui c'è una *passività*, ma – dice Lévinas – è una passività dell'Ispirazione o *soggettività del soggetto liberato dall'ubriacatura (dégrisé) dell'essere*⁷. Questa esperienza meta-categoriale ha la caratteristica di essere una veglia senza intenzionalità, perché è dis-interessata, direi gratuita.

Secondo Lévinas questo tipo di proposta deve partire da una rivisitazione critica del lascito della modernità. In particolare della soggettività trascendentale, che si realizza nella presenza: vale a dire che la sintesi realizzata dall'io penso, dietro l'esperienza, costituisce l'atto della presenza o la presenza come atto o la presenza in atto,

⁴ E. LÉVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris 2004, tr. it di G. Zennaro, *Di Dio che viene all'idea*, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1997.

⁵ *Ibi*, pp. 94-95; tr. it., pp. 78-79.

⁶ *Ibi*, p. 96; tr. it., p. 79.

⁷ *Ibi*, p. 99; tr. it., p. 81.

che attraverso la rappresentazione riporta tutto a sé. In questo senso la soggettività trascendentale diventa la figura per la quale nessuna significazione precede quella che io attribuisco alla realtà. Essa è l'enfasi della presenza, il rimaner-lo-stesso, nel suo sempre, nella sua immanenza. Per questo la Filosofia non è solo conoscenza dell'immanenza, ma è l'immanenza stessa⁸. Come si può notare, ciò che viene sottolineato da Lévinas è che la caratteristica di atto della presenza proprio della soggettività trascendentale implica l'immanenza, in quanto ciò che mette in rilievo è soltanto il riportare a sé la realtà, cogliendola in una sintesi simultanea per la quale non c'è posto per la considerazione dell'alterità come tale. L'intenzionalità sarebbe precisamente l'atto stesso dell'immanenza della coscienza. Tuttavia tale considerazione non porta l'autore a un rifiuto dell'eredità moderna, anzi, egli riparte precisamente dal soggetto così inteso. Non sembra ci possa essere strada diversa per porre la questione di Dio oggi. Infatti, l'autore si confronta con Descartes. Quale sarebbe l'apporto decisivo di quest'ultimo per arrivare oggi alla considerazione dell'istanza teologica in filosofia? Non sono le prove di Dio che interessano Lévinas, ma quella che lui chiama la rottura della coscienza, intesa come disubriacatura o risveglio che scuote il sonno dogmatico che dorme al fondo di ogni coscienza che riposa sull'oggetto⁹. In Descartes abbiamo il pensato di un pensiero che sembra contenere il pensato, è questa l'idea di Dio. Questa idea tuttavia significa il non-contenuto, vale a dire ciò che pur essendo pensato non può essere adeguato dall'idea. E l'idea che pensa il non contenuto è per Lévinas l'assoluzione dell'assoluto, potremmo dire che essa è l'indice della libertà dell'assoluto. Questa esperienza per la quale mentre l'idea pensa l'assoluto ne indica l'assoluzione fa risaltare la realtà formale della cogitazione¹⁰. Questo è un passaggio molto importante dello scritto di Lévinas: l'idea di Dio è, insieme, l'indice dell'irriducibilità dell'assoluto e della realtà di ciò che si pensa. È come dire che non si può indicare l'assoluto senza colui che lo pensa, mentre lo pensa come tale, come assoluto. C'è una correlazione tra l'atto del soggetto che pensa l'assoluto e il rivelarsi del carattere formale del pensiero. Come dire che il formale è la trascrizione di un'esperienza irriducibile e tuttavia proprio nel momento in cui la mette a tema deve segnalarne l'eccedenza. Dal punto di vista del concetto, il formale è tale perché non riesce a esaurire il contenuto; dal punto di vista del contenuto, il formale è indice di un'eccedenza irriducibile: il formale dice di questa eccedenza, la manifesta. Da dove deriva questa situazione paradossale? Da un rovesciamento dell'intenzionalità. Se l'intenzionalità è l'attività della coscienza, si deve dire che l'idea di Dio fa esplodere il pensiero. In che senso? Nel senso che *l'idea di Dio è Dio in me* (Malbranche)¹¹. E questa idea di Dio si caratterizza certo per il non lasciarsi inglobare, però questo non lasciarsi inglobare è nello stesso tempo anche una relazione eccezionale con me. C'è una *non-indifferenza dell'Infinito* per il pensiero.

O, inversamente, come se la negazione inclusa nell'In-finito a riguardo del finito significasse, non una negazione qualsiasi che salta fuori dal giudizio negativo, ma, precisamente, *l'idea dell'Infinito*, cioè l'Infinito in me. O, più esattamente, come se lo psichismo della soggettività

⁸ *Ibi*, pp. 100-101; tr. it., pp. 82-83.

⁹ *Ibi*, pp. 104-105; tr. it., p. 85.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibi*, p.105; tr. it., p. 86.

equivalesse alla negazione del finito da parte dell'Infinito, come se – senza voler giocare con le parole – l'*in* dell'Infinito significasse ad un tempo il *non* e il *dentro*¹².

Mi parrebbe di poter dire che l'Infinito diviene pensabile per una soggettività che, essa stessa, è la negazione del finito. In questo senso la soggettività stessa è interpretata come il «luogo» in cui l'Infinito si rivela positivamente. Quindi un Infinito non raggiunto per via negativa, oltrepassando formalmente tutto ciò che non lo realizza, ma l'Infinito come esperienza della soggettività stessa in quanto tale. E tuttavia questa idea di Dio che rovescia il pensiero dell'immanenza, ha la caratteristica di non essere stata prodotta da noi.

La rottura dell'attualità del pensiero nell'«idea di Dio» è una passività più passiva di ogni passività; come la passività di un traumatismo sotto il quale l'idea di Dio sarebbe stata posta in noi¹³.

Lévinas sostiene che questa esperienza della negazione del finito da parte dell'Infinito è il segreto della soggettività:

L'abbiamo già detto, non è nella negazione del finito da parte dell'Infinito, intesa nella sua astrazione e nel suo formalismo logico, che bisogna interpretare l'idea dell'Infinito o l'Infinito nel pensiero; è, al contrario, l'idea dell'Infinito o l'Infinito nel pensiero ad essere la figura propria e irriducibile della negazione del finito. L'*in* dell'infinito non è un *non* qualsiasi: la sua negazione è la soggettività del soggetto dietro l'intenzionalità. La differenza tra l'Infinito e il finito è una non-indifferenza dell'Infinito verso il finito e il segreto della soggettività¹⁴.

In cosa consiste questa non indifferenza dell'Infinito nei confronti del finito che si manifesta nella soggettività?

Lévinas, riferendosi a Descartes, *alla figura dell'Infinito posto in me*, risponde che quella non-indifferenza significa che il non poter comprendere l'Infinito da parte del concetto è una relazione *positiva* con questo stesso pensiero. Questa relazione positiva è il segreto della soggettività, perché attraverso questa incomprendimento, vale a dire l'irriducibilità dell'Infinito all'intenzionalità immanente della coscienza, il pensiero è *posto* come pensiero, come *soggettività posta, cioè posta come ponentesi essa stessa*¹⁵. La manifestazione positiva dell'Infinito consiste quindi in un atto che pone il soggetto costituendolo in una relazione che ha la caratteristica della non indifferenza proprio perché lo pone come ponentesi, come atto. In questa relazione il pensiero è chiamato a non rinunciare a se stesso, ma a riconoscere una relazione che non può essere totalmente espressa a livello concettuale e che, come vedremo più avanti, ha una radice pratica.

In queste pagine si nota la ripresa dell'eredità moderna da parte di Lévinas. Egli ritiene che l'esperienza dell'Infinito sia l'esperienza della soggettività stessa, la quale si trova nella paradossale situazione di essere non riducibile al finito e, nello stesso tempo, di non essere l'origine dell'Infinito di cui vive. È questa la strada indicata dal nostro autore per comprendere la non indifferenza dell'Infinito nei confronti del finito. La manifestazione di questa non indifferenza è precisamente la soggettività, in quanto *la soggettività in questa esperienza è posta come ponentesi*. Si dà un'eccedenza nel mio stesso pormi come soggetto e tale eccedenza è l'altro in me, che però si manifesta

¹² *Ibi*, pp. 105-106; tr. it., p. 86.

¹³ *Ibi*, p. 106; tr. it., p. 87.

¹⁴ *Ibi*, p. 108; tr. it., p. 88.

¹⁵ *Ibi*, p. 109; tr. it., pp. 88-89.

soltanto quando io mi pongo come infinito, vale a dire come irriducibile alle condizioni che mi precedono e mi seguono. Proprio nel mio porsi si manifesta un essere posto, perché io sono identico al mio porsi e, tuttavia, questo stesso porsi non viene prodotto da me, anche se deriva da me e ha origine in me. E questa è l'esperienza della trascendenza nell'immanenza, che rende possibile la stessa intenzionalità come capacità della coscienza di aprirsi costantemente al mondo. Non è semplicemente la trascendenza nell'immanenza esperita nell'intenzionalità, per la quale la coscienza e la sua sintesi sono il fulcro e il ritorno per la comprensione. Qui il mio porsi come soggetto è la manifestazione della non indifferenza dell'Infinito perché nel mio porsi l'Infinito è implicato nel finito. Questa implicazione è precisamente *la non-indifferenza*. In qualche modo questo è il nodo etico dell'ontologia, la radice pratica della possibilità di pensare positivamente l'Infinito. Infatti, il senso dell'essere si manifesta nell'atto in cui io mi pongo riconoscendomi come posto, ed è soltanto nel darsi di questo atto che appare il mio essere posto come non indifferenza dell'Infinito. Per Lévinas c'è una passività originaria, l'Infinito è posto in me, non lo produco, e tuttavia questa passività appare solo nel porsi della soggettività, è il segreto stesso della soggettività, la sua novità che appare soltanto nell'atto del porsi come soggettività. Deve essere però un porsi che abbia la caratteristica del disinteresse e della non-indifferenza. Infatti, il nostro autore individua nell'etico la sintesi di ciò che ha cercato di esprimere. Il nucleo manifestativo dell'implicazione reciproca e non indifferente è l'essere votato all'altro senza possibile rinuncia, nel senso che la non-indifferenza è la struttura stessa del costituirsi della soggettività come tale. Precisamente in questa esperienza viene alla luce l'essere se stessi perché posti dall'Altro.

Il saggio di Lévinas che ho preso in considerazione fa emergere l'interesse dell'autore per l'istanza teologica, da ripensare attraverso il confronto costruttivo con la filosofia moderna. Tale interesse emerge costantemente nella storia della recezione e dell'interpretazione dell'opera levinassiana¹⁶. Tuttavia, per far emergere il significato del percorso che propongo, ritengo utile confrontarmi con l'analisi del pensiero di Lévinas elaborata da Alexander Schnell¹⁷. L'originalità della proposta di quest'ultimo sta proprio nella sua interpretazione trascendentale della filosofia di Lévinas, soprattutto a partire dai primi scritti e da *Totalità e Infinito* in particolare.

La proposta interpretativa di Schnell parte dal rilevare che il metodo di Lévinas consiste in una combinazione tra lo smantellamento caratteristico della fenomeno-

¹⁶ E. BACCARINI, *Levinas. Soggettività e Infinito*, Studium, Roma 1983; J.-F. BERNIER, *Transcendance et manifestation. La place de Dieu dans la philosophie d'Emmanuel Levinas*, «Revue philosophique de Louvain», 94 (1996), pp. 599-623; F. CIARRAMELLI, *Transcendance et étique. Essai sur Levinas*, Ousia, Bruxelles 1989; G. FERRETTI, *Trascendenza teologica non violenta in Emmanuel Levinas*, in *Levinas in Italia*, «Teoria», XXVI (2006), 2, pp. 77-95; M. VITALI ROSATI, *Infinito, conoscenza e trascendenza*, in *Levinas in Italia*, «Teoria», XXVI (2006), 2, pp. 55-64; H. BEN-PAZI, *The philosophical meaning of names of God*, «Revue Internationale de Philosophie», 1 (2006), pp. 115-135; S. ROSEMBERG, *Levinas and the Infinity*, in I. KAJON - E. BACCARINI - F. BREZZI - J. HANSEL (eds.), *Emmanuel Levinas. Prophetic Inspiration and Philosophy*, Giuntina, Firenze 2008, pp. 13-18; D. FRANCK, *L'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*, PUF, Paris 2008; J.-L. MARION, *Figures de phénoménologie. Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida*, Vrin, Paris 2015; S. PETROSINO, *Emmanuel Levinas. Le due sapienze*, Feltrinelli, Milano 2017.

¹⁷ A. SCHNELL, *En face dell'exteriorité. Levinas et la question de la subjectivité*, Vrin, Paris 2010. Si veda anche Id., *Le statut ontologique du transcendental*, in D. COHEN LEVINAS - A. SCHNELL (éds.), *Relire Totalité et infini*, Vrin, Paris 2015, pp. 29-43.

logia genetica di Husserl e la dialettica hegeliana, grazie alla quale l'autore di *Totalità e Infinito* cercherebbe di discendere nelle sfere che costituiscono ciò che appare e l'immediatamente dato. E, nella misura in cui questa discesa mira a mettere in evidenza le condizioni di questo apparire e di questo dato, si iscrive nella tradizione della filosofia trascendentale¹⁸. La singolarità della proposta di Lévinas, sarebbe per Schnell, il fatto che questo progressivo movimento descrittivo di transcendenza, sarebbe fondato, non tanto su un passaggio da un livello all'altro dell'analisi fenomenologica, inteso come successione di momenti di una razionalità presupposta, ma nell'esperienza, che Lévinas chiama *concrétisation*, vale a dire ciò che concerne nello stesso tempo il dato empirico e la sua possibilità condizionante. In questo senso il dato empirico è condizionato dalla sua condizione trascendentale, ma condiziona a sua volta quest'ultima. Lévinas, secondo Schnell, avrebbe trovato questa nuova idea di trascendentale, fondata sul condizionamento reciproco, e questa sarebbe al centro della sua proposta di fenomenologia, che prevede come suo centro il momento etico¹⁹. Al termine di questa descrizione fenomenologica troveremo precisamente la soggettività. In altri termini, il progressivo avvicinamento all'altro conduce a riscoprire il proprio essere costituito come soggetto²⁰.

Espongo la proposta interpretativa di Schnell, per comprendere in che senso questa possibile lettura del pensiero di Lévinas può consentirci di approfondire la questione che ci siamo posti, vale a dire la riproposizione della questione di Dio nel dibattito filosofico contemporaneo.

Innanzitutto per Schnell la riflessione levinassiana si colloca all'interno della tradizione fenomenologica, ed è solo all'interno di quest'ultima che se ne può comprendere l'originalità. La fenomenologia, infatti, procede all'analisi dell'intenzionalità, vale a dire della capacità della coscienza di rapportarsi a un oggetto, capacità essenziale per la quale si deve dire che la coscienza è sempre coscienza di qualcosa: la coscienza è costitutivamente rapporto a..., uscita da sé, apertura, estasi. In questa prospettiva Lévinas proporrebbe una concezione originale di quest'aspetto fondamentale della fenomenologia. Dal punto di vista formale la fenomenologia si occupa dei diversi modi in cui le cose appaiono, vale a dire si donano alla coscienza, la quale viene considerata per la sua struttura eidetica. Per questo essa è condotta a interrogarsi sul senso e sullo statuto dell'apparire stesso. La filosofia levinassiana deve essere considerata a tutti gli effetti una fenomenologia trascendentale, ma in un senso inedito, vale a dire come una fenomenologia trascendentale senza fenomenalità²¹. Il problema dal quale parte Lévinas è il seguente: come riuscire, rimanendo all'interno del metodo fenomenologico, a rendere conto dell'esteriorità, della realtà, della trascendenza? Tale questione è affrontata da Lévinas nei suoi lavori degli anni Cinquanta. In questi scritti l'autore è alla ricerca di una nuova ontologia fenomenologica, che tuttavia si afferma come trascendentale. Infatti, egli scrive:

¹⁸ *Ibi*, pp. 12-13.

¹⁹ *Ibi*, pp. 14-15.

²⁰ *Ibi*, pp. 15-16.

²¹ *Ibi*, pp. 26-27.

Une nouvelle ontologie commence: l'être se pose non pas seulement comme corrélatif d'une pensée, mais comme fondant déjà la pensée même qui, cependant, le constitue²².

Schnell, partendo da questi scritti, vuol rendere evidente la nuova idea di trascendentale elaborata da Lévinas, secondo la quale il costituito è costituente e il costituente è costituito. Precisamente questa idea del mutuo condizionamento del trascendentale sarà la base concettuale sulla quale verrà costruita la struttura di *Totalità e Infinito*²³.

La prima questione rilevante in cui si manifesterebbe la caratteristica trascendentale della fenomenologia di Lévinas è quella del linguaggio. Quest'ultimo è il fenomeno che per eccellenza mette in rapporto lo Stesso e l'Altro, senza tuttavia minacciare la trascendenza dell'Altro²⁴. Si potrebbe arrivare a dire che per Lévinas il rapporto dello Stesso con l'Altro è il linguaggio. Quest'ultimo, infatti, è estatico, mette in atto un'uscita da sé che non altera l'ipseità, non la riassorbe in questa estasi²⁵. Abbiamo detto sopra che la fenomenologia di Lévinas si propone come una fenomenologia trascendentale senza fenomenalità: proprio nell'analisi del linguaggio emerge la preoccupazione di uscire dalle difficoltà che pone l'interiorità, vale a dire dalla fenomenalità intesa come una realtà senza realtà. Per questo Lévinas s'impegna nella ricerca dell'immediatezza del rapporto, e questa non è possibile che nel linguaggio²⁶.

L'apparizione è una forma stereotipata dalla quale qualcuno si è già ritirato, mentre nel linguaggio si attua il flusso ininterrotto di una presenza che squarcia il velo inevitabile della propria apparizione, plastica come ogni apparizione. L'apparizione rivela e nasconde, la parola consiste nel superare, con una franchezza totale, sempre rinnovata la dissimulazione inevitabile di ogni apparizione. Proprio per questo si dà un senso – un orientamento – ad ogni fenomeno²⁷.

Il linguaggio è inoltre manifestazione, presentazione della trascendenza. In esso la manifestazione e il manifestato coincidono; il manifestato assiste alla propria manifestazione rimanendo così esterno rispetto alle immagini che potremmo averne. In questo senso il linguaggio è il veicolo per eccellenza dell'alterità²⁸. Proprio questa capacità del linguaggio, per la quale un essere presenta se stesso, consente di mettere in luce l'essenza etica del linguaggio. L'espressione è la concretizzazione e la manifestazione di questa essenza. Nell'espressione, infatti, un essere presenta se stesso facendo appello alla mia responsabilità, assumendo la caratteristica di un'ingiunzione incondizionata²⁹. A partire dall'esperienza linguistica dell'espressione, Lévinas propone la sua idea di significato, che si presenta alternativa rispetto alla concezione husserliana e a quella heideggeriana. Egli rovescia il rapporto tra rappresentazione e significato. Non è la rappresentazione il fondamento del significato, è invece quest'ultimo a rendere possibile la prima. In questo modo emerge che l'essenza

²² E. LÉVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 2006, p. 181.

²³ SCHNELL, *En face dell'exteriorité*, pp. 32-33.

²⁴ *Ibi*, p. 81.

²⁵ *Ibi*, pp. 81-82.

²⁶ *Ibi*, p. 88.

²⁷ LÉVINAS, *Totalité et Infini*, p. 100; tr. it., p. 97.

²⁸ SCHNELL, *En face dell'exteriorité*, p. 89.

²⁹ *Ibi*, pp. 90-91.

del linguaggio è la *presentazione del senso*³⁰. Lévinas critica la libertà costituente della coscienza trascendentale per fare emergere la relazione etica, che si realizza nell'esperienza della messa in discussione della mia spontaneità grazie alla presenza d'Altri. La coscienza, quindi, prima che cognitiva è morale. La coscienza sorge da se stessa, ma soltanto perché è in una relazione originaria con altri. La presenza d'Altri non implica soltanto un cambiamento dell'orientamento intenzionale, ma si situa a un livello pre-intenzionale, dove si dà la rottura della correlazione noetico-noematica. L'originaria uscita da sé si realizza grazie alla sollecitazione che viene da Altri. Nella concezione del processo di significazione levinassiano abbiamo quindi la proposta di una nuova filosofia prima. La coscienza morale è l'esperienza fondatrice che esprime la trascendenza, in quanto il soggetto non è soltanto coincidente con se stesso, ma in relazione. Inoltre, si può parlare di «filosofia prima» perché Lévinas propone di fatto una teoria dell'origine del linguaggio, collocandosi al livello della prima e originaria significazione, il cui senso ultimo è il *volto*³¹.

Siamo giunti al concetto centrale della fenomenologia levinassiana. La fenomenologia del volto non è possibile come visione, in quanto il volto non appare. Con essa Lévinas fa implodere l'intuizione e, in questo senso, rovescia la fenomenologia stessa dall'interno, giacché opera una rottura radicale rispetto alle forme della fenomenalità e dell'apparire. Qui si comprende per quale motivo ci troviamo di fronte a una fenomenologia senza fenomenalità. Infatti, il trascendentale levinassiano arriva a una sorta di punto zero: non si dà alcun condizionamento o superamento, perché il volto è espressione, rivelazione. Il volto è il fenomeno dell'*immediatezza* assoluta³². Esso è rapporto non oggettivante, rapporto a un essere che conserva la sua totale exteriorità. Non può essere un correlato intenzionale. Il volto è un'epifania che si realizza come una donazione di senso originaria, a monte di me stesso, effettuandosi senza mediazione di immagini o di segni. La fenomenologia del volto è quindi una fenomenologia dell'immediato³³. L'epifania del volto ha invece la caratteristica etica. Ciò significa che il volto resiste a ogni possibilità di essere inglobato nelle forme della medesimezza, e resiste appunto eticamente, rimanendo nella sua trascendenza e facendo appello alla mia responsabilità.

L'analisi di Schnell si conclude precisamente con la questione della *trascendenza*, questione alla quale volgiamo l'attenzione per continuare la riflessione. Lévinas cerca di rendere conto della trascendenza nella direzione della dipendenza da una exteriorità, senza che questa exteriorità assorba l'essere che dipende da essa. La trascendenza designa una distanza che caratterizza il modo di esistere esteriore; il fatto di essere altro costituisce il suo contenuto, e, dal punto di vista gnoseologico, non si dà alcuna forma di unione con il trascendente. La trascendenza si dà per la coscienza morale. Per Lévinas, infatti, si tratta, non immediatamente di conoscere, ma di assumere l'esteriorità. Ciò significa entrare nella concezione levinassiana del trascendentale, che si caratterizza per il mutuo condizionamento del Medesimo e dell'Altro. L'esteriorità designa il fenomeno primo della significazione che culmina nella trascendenza del volto d'altri. In questo

³⁰ *Ibi*, p. 92.

³¹ *Ibi*, pp. 92-94.

³² *Ibi*, pp. 125-126.

³³ *Ibi*, p. 130.

senso si deve dire che nell'esteriorità si riuniscono i concetti fondamentali della fenomenologia trascendentale levinassiana: la significazione, il volto, la trascendenza³⁴.

Quali sono le conseguenze trascendentali di tale concezione della trascendenza? Nel gesto teorico di Lévinas sussiste una tensione che non si riesce totalmente a concepire, ma solo a sperimentare nell'epifania del volto. Tale tensione si caratterizza per il superamento del pensare, che è il condizionante, grazie al pensato, che si presenta come condizionato e che tuttavia, in virtù di questo superamento, diviene a sua volta condizionante³⁵. Precisamente soltanto in questa correlazione si dà pensiero della trascendenza radicale. La trascendenza si dà come esperienza per la quale il pensare si supera in ciò che pensa e, nello stesso tempo, il pensato, che ha reso possibile tale superamento, diviene la condizione grazie alla quale il pensiero può pensarlo. Il pensato è condizionato dal pensare, ma si manifesta come ciò che si lascia pensare condizionando il pensiero. In questo senso si dà un rovesciamento dell'intenzionalità per cui, proprio mentre l'intenzionalità tende a costituire il senso di ciò che appare, trova un'epifania che invece la costituisce nel suo significato radicale. I due momenti si danno insieme e si generano insieme, non possono essere dedotti, ma solo descritti nel loro darsi, appunto nella loro immediatezza. Come si diceva sopra, l'interpretazione di Schnell fa emergere come l'originalità della proposta di Lévinas consista nell'aver colto nel mutuo condizionamento la modalità trascendentale che consente di pensare la trascendenza come costitutiva della soggettività e la soggettività come capacità di condizionare la trascendenza stessa nel suo darsi. I due poli non si assorbono, ma si condizionano vicendevolmente. Si dà un'esteriorità radicale che non si manifesterebbe se non realizzasse il rovesciamento dell'intenzionalità, ma questo rovesciamento, questa torsione, si realizza nell'atto in cui si dà un'epifania che la esige. Da questo punto di vista sembra interessante sottolineare come Lévinas abbia recepito la sfida della modernità. L'interpretazione di Schnell mette chiaramente in luce questa intenzione, collocando l'opera levinassiana all'interno della corrente fenomenologica e, soprattutto, mostrandone la relazione con il pensiero trascendentale. Ritengo che l'originale interpretazione di Schnell sia un contributo significativo per il percorso che propongo. Siamo partiti dall'idea che la questione teologica in filosofia possa essere riproposta a partire da una reinterpretazione della soggettività. In questo senso l'apporto di Schnell mostra come l'originalità levinassiana sia la proposta di una filosofia trascendentale incentrata sull'idea del mutuo condizionamento. Tuttavia, lo scritto di Lévinas che abbiamo proposto all'inizio di questo articolo, lascia trasparire un ulteriore approfondimento. Infatti, in *Di Dio che viene all'idea*, si dice che non solo il soggetto non deve essere superato, ma che esso è la manifestazione stessa di una reciprocità non indifferente, al punto che l'Infinito si manifesta soltanto nell'atto della non indifferenza del soggetto nei confronti dell'altro. Come dire che l'agire, il porsi del soggetto, è implicato nel darsi dell'Infinito come non indifferente. Il rovesciamento dell'intenzionalità ha come contenuto pratico-positivo precisamente questo mutuo condizionamento per il quale l'essere posto in modo non indifferente del soggetto è il segreto stesso per il quale il soggetto si esperisce come trascendenza capace di mettersi in ascolto dell'altro. Tale esperienza è senza ritorno, il soggetto non riesce a ricondurla a

³⁴ *Ibi*, pp. 179-181.

³⁵ *Ibi*, pp. 181-182.

sé e, nello stesso tempo, la comprende come costitutiva della propria soggettività. Solo nell'atto della non-indifferenza appare l'Infinito e si apre la possibilità della nomina-zione di Dio. Precisamente questa è l'insonnia che porta al risveglio, l'insonnia come meta-categoria. L'Infinito non indifferente sembra quindi un progresso nella riflessione di Lévinas rispetto all'idea del mutuo condizionamento messa a tema da Schnell, direi un suo ulteriore approfondimento, perché la non-indifferenza è una forma di relazione che costituisce la possibilità del venire all'idea di Dio e della possibilità della sua nomi-nazione. Tale nomina-zione può avvenire soltanto quando il soggetto si attua e pratica la non-indifferenza verso l'altro. In questa esperienza Dio viene all'idea come colui che è implicato nella mia attuazione, come il segreto stesso della mia attuazione. La non-in-differenza è una determinazione più precisa del mutuo condizionamento, in quanto il venire all'idea di Dio è caratterizzato da un'auto evidenza che non è solo quella del condizionato che a sua volta diviene condizionante, ma l'apparire di un'intenzionalità di relazione³⁶, per la quale Dio viene all'idea immediatamente nel darsi del mio atto, il qua-le costituisce una novità per Dio stesso. In questo senso, appare in tutta la sua pregnanza di significato per la questione di Dio nell'epoca contemporanea che la ricezione dell'i-stanza della soggettività porti al pensiero del condizionamento reciproco. La struttura trascendentale stessa, infatti, manifesta la caratteristica per la quale la condizione appare soltanto nell'attuazione del condizionato³⁷. Occorre dire che la proposta levinassiana è da intendersi come una rilettura della tradizione scritturistica che ha come intento, non la separazione della tradizione metafisica da quella della Scrittura, e nemmeno la semplice riconduzione di quest'ultima alle esigenze della razionalità metafisica, ma la descrizione di come il paradigma biblico possa consentire alla fenomenologia di scoprire dimensio-ni diverse dell'apparire, che svelano possibilità nuove per ripensare la filosofia come tale, senza identificarla con la teologia³⁸.

Ma l'idea di creazione *ex nihilo* esprime una molteplicità non unita in totalità. La creatura è un'esistenza che certamente dipende da un Altro ma non come parte che se ne separa. La crea-zione *ex nihilo* rompe il sistema, ma pone un essere al di fuori di qualsiasi sistema, cioè là dove la sua libertà è possibile. La creazione lascia alla creatura una traccia di dipendenza, ma di una dipendenza senza simili: l'essere dipendente trae da questa dipendenza eccezionale, da questa relazione, la sua indipendenza stessa, la sua esteriorità al sistema³⁹.

L'interpretazione trascendentale dell'opera levinassiana proposta da Schnell ha consen-tito di comprendere come Lévinas approfondisce progressivamente il nesso tra questio-

³⁶ A proposito dell'intenzionalità di relazione che caratterizza la trascendenza teologica nel pensiero levinassiano ho trovato molto istruttivo lo scritto di G. Ferretti, nel quale viene messo a tema l'impegno di Lévinas nel mostrare come il fenomenizzarsi della trascendenza teologica emerge nel momento etico, per il quale si sperimenta che il trascendente si dona senza imporsi. Si veda FERRETTI, *Trascendenza teologica non violenta*, pp. 77-97.

³⁷ LÉVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 106; tr. it., p. 87.

³⁸ A questo proposito è molto interessante il tentativo di S. Petrosino, il quale mette in rilievo come la genesi del pensiero di Lévinas sia da comprendere a partire dall'incontro tra la filosofia e il paradigma biblico. Il monoteismo ebraico trova nella fenomenologia il modo per esprimere la sua novità, precisamente perché riesce a far emergere la struttura etica del *Logos*, grazie alla quale si può giungere a ricomprendere la creazione come relazione. Si veda PETROSINO, *Emmanuel Lévinas. Le due sapienze*, pp. 53 ss., 99-106.

³⁹ LÉVINAS, *Totalité et Infini*, p. 108; tr. it., p. 106.

ne teologica e interpretazione della soggettività. A questo punto, prima di continuare il percorso, mi sembra utile riprendere le considerazioni che ho proposto all'inizio di questa scritto. Foucault interprete di Nietzsche diceva appunto che la morte di Dio è strettamente legata a quella dell'uomo. La morte dell'uomo nella cultura contemporanea è stata tematizzata come superamento del soggetto, in particolare del soggetto cartesiano, ma anche come decostruzione del trascendentale, inteso come tematizzazione delle condizioni di possibilità dell'esperienza. È vero, quando l'uomo muore, anche Dio diviene un pensiero inutile, probabile. La lettura di Lévinas ci ha suggerito che l'uomo muore nell'indifferenza. Se nel pormi come soggetto non ritrovo che il mio pormi non è indifferente per la condizione che ha reso possibile il mio pormi; se il mio pormi non è negazione della finitezza, se questa negazione della finitezza non è positivamente l'implicazione dell'Infinito nel mio pormi, allora l'uomo perde la propria singolarità e Dio stesso diviene silenzioso, ma questo perché la voce di Dio è l'atto stesso dell'uomo che si pone e senza questo atto essa non risuona. In questo senso sicuramente l'antropologia e la teologia sono strettamente legate. C'è però un pensiero che mi ha colpito delle analisi di Lévinas. La non indifferenza dell'Infinito appare come idea, di Dio che viene all'Idea, solo nell'atto della soggettività. Nell'atto appunto, non prima e non dopo. Nello scritto che abbiamo analizzato Lévinas lascia intendere che tale idea si può descrivere come una relazione. Lo abbiamo visto, la non-indifferenza dell'Infinito nei confronti del soggetto che si pone come negazione del finito è un approfondimento nel senso della relazione rispetto al reciproco condizionamento tra condizione e condizionato messo a tema da Schnell. Tuttavia, affinché la non indifferenza dell'Infinito si mostri come un'intenzionalità costitutiva del soggetto come ponentesi, occorre mettere a tema come nella condizione stessa sia implicato l'atto del soggetto come luogo del proprio apparire. In questo senso ritengo che l'interpretazione della soggettività come risposta a un appello originario, e l'idea che quest'appello risuona soltanto nella risposta, siano guadagni teorici rilevanti. Mi riferisco al lavoro di Jean-Louis Chrétien⁴⁰.

2. *L'atto del rispondere: Jean-Louis Chrétien*

La riflessione di Chrétien parte da alcune questioni che introducono al suo itinerario fenomenologico. Come pensare l'appello che ci consente di parlare? Come pensare la parola che risponde e non esprime che rispondendo? Come pensare la voce nella quale

⁴⁰ J.-L. CHRÉTIEN, *L'appel et la réponse*, Les Éditions de Minuit, Paris 1992, pp. 15-44. Per l'approfondimento della complessiva proposta fenomenologica di Chrétien è utile riferirsi ai seguenti testi: J. GREISCH, *Le Buisson ardent*, tome 2: *Les approches phénoménologiques et analytiques*, Cerf, Paris 2002, pp. 246-266; B. THIRION, *L'appel dans la pensée de Jean-Louis Chrétien. Contexte et introduction*, l'Harmattan, Paris 2002; C. CANULLO, *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in Jean-Luc Marion, Michel Henry e Jean-Louis Chrétien*, Rosenberg & Sellier, Torino 2004; EAD., *Presentazione. L'antifonario della filosofia*, in J.-L. CHRÉTIEN, *Simbolica del corpo. La tradizione cristiana del Cantico dei Cantici*, tr. it. di F. Falappa, Cittadella Editrice, Assisi 2009, pp. 5-29; G. FERRETTI, *Prefazione*, in J.-L. CHRÉTIEN, *L'arca della parola*, tr. it. di C. Canullo, Cittadella Editrice, Assisi 2011, pp. 7-17; C. RIQUIER, *Jean-Louis Chrétien ou la parole cordiale*, «Critique. Revue générale des publications françaises et étrangères», LXIX (2013), 790, pp. 196-211; J.-L. KÉCHICHIAN, *La patience du questionnement est le chemin de la réponse*, «Critique. Revue générale des publications françaises et étrangères», LXIX (2013), 790, pp. 212-224; S. GRASSI, *L'interpellazione dell'origine e la soggettività rispondente. L'interesse teologico della teoria fenomenologica di Jean-Louis Chrétien*, Cittadella Editrice, Assisi 2014.

solamente si incarnano l'appello e la risposta? Ancora, come pensare questa voce carnale senza la quale lo spirito sarebbe dimenticato? Se la voce ascolta, il corpo ascolta, in tutti i sensi, come pensare questa possibilità⁴¹?

L'analisi fenomenologica dell'autore inizia con il domandarsi se noi possiamo pensare l'appello come origine della parola. Noi prendiamo la parola quando qualcosa o qualcuno ci invita a parlare: noi prendiamo la parola riprendendola. Tuttavia la parola ci può essere richiesta e donata perché già ne siamo capaci, l'abbiamo già ricevuta, ciò significa che noi siamo già nella parola. Infatti, per rispondere all'ingiunzione occorre poterla intendere e questo implica che chi ingiunge e chi risponde siano già uniti dalla parola stessa. L'appello quindi risponde, proprio perché altrimenti non potrebbe essere un appello, vale a dire che risponde della possibilità di essere compreso. L'appello risponde della risposta, fosse anche il silenzio o il rifiuto e, in questo senso, risponde anche a ciò che esso chiama. Ogni convocazione, per non svuotarsi di senso e di destinazione, suppone una provocazione anteriore alla quale risponde. Infatti, noi non possiamo invitare qualcuno a venire se egli non si è già girato verso di noi e non si è manifestato a noi, e questo appella la nostra chiamata. Così è come se l'alba della parola fosse già sorta prima di ogni appello, e credendo di trovare un appello puro e primo, abbiamo trovato una risposta⁴². L'autore, attraverso quest'analisi, vuol mostrare il legame tra l'appello e la risposta. Tale legame fa emergere che l'appello risponde e la risposta appella. Tale circolo consente di mostrare come l'appello silenzioso della parola noi lo ascoltiamo solamente parlando. L'appello dell'origine quindi risuona per la prima volta nella nostra risposta, da intendersi come risposta a un'iniziativa⁴³.

Il percorso fenomenologico per giungere alla conclusione di cui sopra inizia con un'analisi dell'opera platonica. Il *Cratilo* mostra la coappartenenza tra il termine bello (*kalon*) e il verbo chiamare (*kalein*). Si deve dire quindi che l'origine della parola bello coincide con l'origine del linguaggio. Bello è ciò che viene da un appello, ciò che in lui continua ad appellare. La minuziosa analisi di Chrétien, che riguarda la tradizione platonica e neoplatonica, giunge a una prima conclusione: la bellezza è essenzialmente appello, e il suo manifestarsi implica la possibilità della nostra risposta. La visione del bello dona la parola e la richiede, la visione genera un verbo⁴⁴. Tale interpretazione viene ripresa in modo originale nel Rinascimento, in particolare da Marsilio Ficino, che nel suo commento al *Simposio* di Platone, rimanendo nello stesso solco di pensiero, aggiunge tuttavia che l'appello della bellezza ci invita a divenire veramente noi stessi. La bellezza, destinandoci a se stessa ci destina a ciò che il nostro essere porta in sé come promessa⁴⁵. In questo senso si deve dire che la riflessione sulla bellezza porta con sé l'idea che la parola nasce da un appello; ciò consente di descrivere la struttura propria del nostro essere come risposta.

⁴¹ CHRÉTIEIN, *L'appel et la réponse*, p. 9.

⁴² *Ibi*, p. 15.

⁴³ *Ibi*, p. 16.

⁴⁴ *Ibi*, p. 21.

⁴⁵ *Ibi*, p. 23.

Quoi que nous faisons, et même quand nous ne faisons rien, où que nous soyons, nous sommes toujours déjà appelés et requis, et notre première parole, comme notre premier regard, répond déjà à cette requête où elle est prise⁴⁶.

Nella storia del pensiero occidentale, l'appello che si manifesta nella bellezza trasforma il suo significato e il senso della risposta quando diviene la cifra tramite la quale si descrive l'appello di Dio. Questa ripresa cristiana della tradizione greca deve essere compresa a partire dall'idea di creazione. Con l'introduzione di quest'ultima accade che la prima vocazione dell'uomo e dell'universo è la chiamata all'essere. Ciò significa che noi abbiamo già da sempre risposto a una convocazione. Prima di tutte le risposte che possiamo dare o non dare, prima della responsabilità o di una possibilità, si dà questa risposta che noi siamo all'appello di Dio: l'uomo è un «eccomi» che risponde a un «vieni». Ma che il nostro stesso esistere coincida con la risposta significa che la nostra risposta radicale è appunto la nostra stessa struttura ontologica. L'appello non prevede una sorta di capacità di rispondere da parte nostra che sia precedente all'appello stesso. Quest'ultimo implica in sé il proprio destinatario e lo pone⁴⁷. Per questo nessuna risposta riuscirà mai a corrispondere all'appello creatore, ma ne segnalerà sempre l'eccedenza⁴⁸. La risposta è sempre una ripetizione.

Notre propre appartenance à l'appel qui nous fait être et parler, puisque lancé vers nous, à nous destiné, il nous incluait, cette appartenance est en même temps déshérence, car nous ne pouvons en aucun sens revenir sur lui, nous n'en fûmes jamais le contemporain, nous revenons à nous depuis lui⁴⁹.

A partire da ciò occorre dire che la nostra voce è sempre *alterata*, ma tale alterazione manifesta insieme la nostra risposta che, proprio in quanto voce alterata, lascia intendere l'appello che l'ha originata. L'alterazione non significa che la risposta dell'uomo sia sostituita dall'appello che l'ha generata, ma che la risposta segnala ciò che le ha dato voce e che la esige⁵⁰.

Commentando *Unterwegs zur Sprache*⁵¹, Chrétien sostiene che Heidegger nella sua meditazione sulla parola abbia chiarito che la parola stessa ha bisogno del parlare umano⁵². Noi parliamo perché abbiamo ascoltato, ma è nel nostro parlare che si manifesta l'ascolto. Per questo l'appello risuona soltanto nella risposta e in questa coappartenenza si manifesta un rapporto per il quale parlare significa corrispondere. In questo senso anche la nominazione di Dio può realizzarsi soltanto come appartenenza

⁴⁶ *Ibi*, p. 25.

⁴⁷ *Ibi*, pp. 32-33.

⁴⁸ *Ibi*, pp. 34-35.

⁴⁹ *Ibi*, p. 37.

⁵⁰ *Ibi*, pp. 38-39.

⁵¹ M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache. Gesamtausgabe*, Bd. 12, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1985, pp. 18 ss.; tr. it. di A. Caracciolo - M. Caracciolo Perotti, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973, pp. 28 ss. Per la comprensione di queste pagine sulla questione del rapporto tra parola e essere segnalo M. MARASSI, *Ermeneutica della differenza. Saggio su Heidegger*, Vita e Pensiero, Milano 1990, pp. 175-239.

⁵² CHRÉTIEN, *L'appel et la réponse*, p. 39.

e corrispondenza della risposta all'appello⁵³. Ma l'appello Infinito per il quale non si dà corrispondenza altera la mia voce che risponde segnalandone l'eccesso⁵⁴.

Chrétien riprende la riflessione sulla questione della risposta in occasione delle lezioni tenute all'Institut Catholique di Parigi, presso la Cattedra Étienne Gilson⁵⁵. Per la nostra riflessione ci riferiamo alla prima conferenza intitolata *Phénoménologie de la réponse*⁵⁶.

Rispetto allo studio precedente troviamo alcuni approfondimenti che possono essere utili per la nostra ricerca. In particolare segnaliamo che già all'inizio di questo intervento, quando l'autore presenta l'oggetto della sua lezione, lo indica come *atto del rispondere*⁵⁷. Ritengo che questo modo di presentare la fenomenologia della risposta, facendone emergere il carattere di atto, sia rilevante per la tesi conclusiva del nostro percorso teorico. Infatti, dopo aver ripreso quanto già scritto in precedenza e mostrato come la questione dell'appello e della risposta non coinvolga solo la dimensione interpersonale dell'esistenza, ma anche l'essere dell'uomo nel mondo, l'autore arriva a proporre la distinzione tra la struttura *domanda-risposta* e la struttura *appello-risposta*. Esse presentano due modi diversi di donazione. In effetti l'appello si intende soltanto nella risposta. E questo era già stato messo a tema dall'autore nello scritto che abbiamo analizzato sopra. Qui però egli continua affermando che i due, l'appello e la risposta, si danno simultaneamente, attraverso *uno stesso atto*, che si dà come atto comune di due poli. Ciò significa che io vedo la bellezza e la colgo come appello soltanto quando rispondo con l'ammirazione, che io comprendo l'appello del *Logos* solo quando gli rispondo con i pensieri e le parole, e intendo Dio soltanto quando gli rispondo con la fede o con la rivolta. Certo, la caratteristica di questa esperienza è che l'appello mi precede. Ma, continua Chrétien, resta il fatto che è in un *istante decisivo* che io inizio a intendere ciò che non è mai iniziato, rispondendogli⁵⁸. La domanda e la risposta, invece, sono separate dal tempo, non c'è simultaneità. Si deve dire che lo spazio tra la domanda e la risposta non è della stessa natura di quello tra appello e risposta. All'appello non possiamo che rispondere sì o no, e io mi individuo in questa risposta⁵⁹. La domanda e la risposta, inoltre, suppongono un orizzonte comune e una sostanziale parità, mentre si dà un'altezza dell'appello su me stesso⁶⁰.

Ora però occorre comprendere come si realizza il movimento del rispondere, che riguarda entrambe le strutture descritte. La prima caratteristica che emerge quando si cerca di descrivere l'atto del rispondere è quella della *prolessi*, vale a dire che nella domanda è già in qualche modo presente la risposta. L'autore mostra questa prima

⁵³ Per comprendere l'itinerario complessivo di Chrétien e la centralità dell'idea del rapporto tra appello e risposta che si realizza solo nell'attuarsi della risposta che lascia risuonare l'appello, ho trovato molto interessante lo scritto di C. Canullo che introduce la traduzione italiana del libro di Chrétien dedicato all'analisi fenomenologica del *Cantico dei cantici* riletto a partire dai commentari patristici e medievali. È suggestiva l'idea che C. Canullo suggerisce, secondo la quale la filosofia per Chrétien sarebbe un antifonario, un continuo responsorio. Si veda CANULLO, *Presentazione. L'antifonario della filosofia*.

⁵⁴ *Ibi*, pp. 40-43.

⁵⁵ J-L. CHRÉTIEN, *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*, PUF, Paris 2007.

⁵⁶ *Ibi*, pp. 1-35.

⁵⁷ *Ibi*, p. 3.

⁵⁸ *Ibi*, p. 15.

⁵⁹ *Ibi*, p. 16.

⁶⁰ *Ibi*, pp. 16-17.

caratteristica riferendosi alla tradizione ermeneutica e mostrando il primato logico della domanda⁶¹. Tuttavia questo primato logico è di fatto anticipato dalla risposta. Questa circolarità tra domanda e risposta è in realtà fondata su una possibilità che supera ciò che è stato detto e apre ulteriori possibilità di domande che suppongono una risposta. È una sorta di lotta alla quale non ci si può sottrarre, perché all'origine della possibilità stessa di porre le questioni si dà l'appello con la sua urgenza decisiva. L'atto del rispondere all'appello è ciò che apre la possibilità stessa di porre le domande, proprio perché si realizza come una risposta al qui e ora.

On pourrait prendre tout son temps pour répondre à une question, mais la réponse à l'appel presse, et impose sa propre urgence⁶².

Tale situazione mostra quindi che l'uomo è da sempre risposta e che solo nella risposta all'appello trova se stesso. In questo senso la risposta inizia prima che io apra le labbra per rispondere, è l'atto che consente di ritrovare se stessi nel proprio essere⁶³. Tutto ciò ha delle conseguenze ontologiche fondamentali. Innanzitutto, quando mi si impone una questione io rispondo di essa prima ancora di cercare di darle una risposta, e ciò fonda la responsabilità del rigore con il quale siamo chiamati a porre la questione stessa. Inoltre quanto detto mostra che il primo atto di parola è l'ascolto. Quest'ultimo non è mai neutro, perché presuppone che io riconosca legittimità a ciò che ascolto, anche quando non lo assumo come mia possibilità. Il discorso che ascolto mi interpella e mi abita. In questo senso la risposta è sempre anche una lotta, perché mi coinvolge, io devo giocare in essa me stesso insieme agli altri⁶⁴.

3. *Il soggetto come atto e la nominazione di Dio*

Occorre ora riprendere la questione dalla quale si è partiti, vale a dire la possibilità di riproporre oggi la questione di Dio in filosofia. Le riflessioni degli autori presentati sopra possono indicare delle soluzioni.

Emerge chiaramente che la questione di Dio è legata al ripensamento della soggettività. In questo senso si è visto come Lévinas proponga una nuova idea di soggettività, per la quale il soggetto è condizionante e condizionato nello stesso tempo, e soltanto grazie a questa struttura trascendentale può ritrovarsi come soggetto costituito nella propria ipseità dall'altro. Così pure Chrétien, che avrebbe intenzione di superare la soggettività moderna⁶⁵, descrivendo la struttura ontologica dell'uomo attraverso la cifra della risposta costituita da un appello originario, non può tuttavia evitare di arrivare a dire che l'appello può essere descritto soltanto nella risposta, risuona nella risposta, anche se quest'ultima non esaurisce mai l'appello stesso. Da una parte la soggettività si ritrova soltanto grazie all'esteriorità, dall'altra, l'origine stessa dell'esteriorità come tale appare con l'essere posto del soggetto come ponentesi (Lévinas) e nel darsi del rispondere come un atto in cui immediatamente l'appello si realizza nella risposta (Chrétien).

⁶¹ *Ibi*, pp. 18-22.

⁶² *Ibi*, p. 23.

⁶³ *Ibi*, p. 30.

⁶⁴ *Ibi*, p. 31.

⁶⁵ *Id.*, *Essayer de penser au-delà de la subjectivité. Entretien réalisé par M. Cerisuelo et C. Riquier*, «Critique. Revue générale des publications françaises et étrangères», LXIX (2013), 790, pp. 241-253.

Mi sembra importante sottolineare che gli autori analizzati abbiano fatto emergere la rilevanza ontologica dell'atto del porsi della soggettività stessa. Per Lévinas il soggetto si riscopre posto come ponentesi e arriva all'idea di Dio come segreto della propria soggettività precisamente quando si attua come non indifferente all'altro; per Chrétien l'appello e la risposta si danno immediatamente in un unico atto, che si realizza polarizzandosi. Inoltre, la soggettività come atto scopre se stessa solo mentre si attua, non prima e non dopo, ed esige che ciò che la precede sia un atto, un appello che è già una risposta perché implica in sé la risposta dell'uomo per realizzarsi.

Altra caratteristica che emerge è quella che chiamerei escatologica. Mi riferisco al fatto che per Lévinas Dio viene all'idea appunto nell'immediatezza del presente, mentre si dà il porsi del soggetto, così come in Chrétien si dà una correlazione tra appello e risposta in un unico atto, nel quale emerge un'urgenza non rinviabile della risposta stessa. Ritengo rilevante questo aspetto della descrizione fenomenologica dei due autori. Infatti, c'è un venire all'autoevidenza dell'idea di Dio che indica un'eccedenza alla quale si può solo pensare, perché l'idea rivela appunto l'eccedenza stessa della realtà cui fa riferimento, la indica senza poterla dedurre o la segnala nell'alterazione della risposta, o nella risposta che indica come sua dimensione essenziale l'ascolto. Questo tratto escatologico dice del realismo dell'esperienza che si vuole indicare, realismo che tuttavia non è solo pensato, ma viene richiesto dal soggetto stesso che si realizza come atto. È quest'ultimo l'accesso al realismo della relazione a partire dalla quale si apre la possibilità di nominare Dio. In questa esperienza c'è molto di più di una negazione, poiché si dà appunto come emergere di un'affermazione di correlazione che l'atto stesso richiede. Nella riflessione dei due autori emerge chiaramente questa caratteristica che tuttavia non viene messa a tema. Occorre, infatti, tematizzare lo statuto stesso della soggettività come atto.

Risulta tuttavia interessante e istruttiva la tradizione fenomenologica che consente di descrivere questa struttura ontologica del soggetto stesso recependo l'istanza della modernità, senza semplicemente riproporla come tale, aprendo così la possibilità di riprendere il discorso su Dio come momento fondamentale della ricerca filosofica. A questo proposito si è detto sopra che Lévinas cerca di descrivere come il paradigma biblico consenta di trovare un nuovo modo di pensare la soggettività. Lo stesso si deve dire per Chrétien, il quale rivendica la pertinenza del riferimento alla tradizione cristiana⁶⁶ per mostrare come il confronto con la Scrittura consenta di considerare il rispondere come l'essere posto radicale dell'uomo da un appello che lo precede, prima del quale non si dà qualcuno capace di rispondere se l'appello stesso non lo costituisce come tale⁶⁷. Occorre tuttavia dire che una volta posto il soggetto come ponentesi, o implicato il rispondere nell'appello, si dà una novità, quella del soggetto, che condiziona lo stesso darsi dell'origine.

⁶⁶ L'esplicitazione del rapporto del pensiero di Chrétien con il paradigma biblico è questione rilevante in quanto, proprio a partire dal metodo fenomenologico e rimanendo rigorosamente fedele a quest'ultimo, l'autore cerca di far emergere la singolarità dell'esperienza biblica. Interessante a questo proposito è lo scritto di G. Ferretti che introduce la traduzione italiana dello scritto *L'arca della parola*. Si veda FERRETTI, *Prefazione*.

⁶⁷ CHRÉTIEN, *L'appel et la réponse*, p. 10.

Dopo aver cercato di recepire il contributo degli autori sopra analizzati, propongo alcune riflessioni. Sono conclusioni alle quali giungo cercando di riprendere le questioni sopra aperte, approfondendo l'idea del soggetto compreso come atto.

Quando si mette a tema la possibilità stessa della nomina di Dio, occorre descrivere il momento in cui la parola Dio nomina un'esperienza, accessibile a ogni uomo e, insieme, indisponibile. Intendo dire che Dio è l'esperienza per la quale l'uomo si scopre posto in un'esistenza che è chiamato continuamente a riprendere e questa esperienza è il suo essere al mondo come un atto singolare che si trascende proprio perché si pone. Dio è precisamente quest'antecedenza dell'atto di esistenza che sono io e che tuttavia io non ho prodotto, vale a dire che Dio è l'atto che non ha la necessità di riprendersi, perché è l'origine assoluta dell'atto stesso in quanto tale. Questa esperienza tuttavia è ancora negativa, perché rimane da comprendere il senso di questa ripresa di se stesso che l'uomo è chiamato a compiere. Il senso non si produce se non nell'atto stesso, mentre si realizza. E qui la parola Dio è il senso dell'atto che è la coscienza stessa del soggetto. Ne è il senso perché è solo nominando Dio come l'altro dal mio atto, mentre il mio atto reale si pone, che io scopro un'alterità assoluta. In realtà questo lo sperimentiamo anche nella relazione interpersonale. Quando nominiamo Dio però ci riferiamo a ciò che è la condizione del mio essere in relazione reciproca con l'altro, perché troviamo l'origine radicale del nostro essere un *novum* ingiustificabile, irriducibile e costitutivo della relazione stessa. In sintesi, noi parliamo di Dio quando l'essere «l'uno per l'altro» è l'origine stessa dell'essere me stesso. E questo accade, appunto, solo nell'atto che io sono e che condiziona nel suo effettuarsi tutte le condizioni che lo rendono possibile. Qui Dio viene all'idea, perché è l'atto che si presenta come la condizione ultima del mio essere un atto reale, proprio nel mentre il mio atto reale condiziona lo stesso Dio. Profonda immanenza e profonda trascendenza, intesa qui come una reciprocità che dà luogo al mutuo condizionamento. È un'esperienza etica, ma non immediatamente morale. È l'esperienza di un lasciar essere me che viene prima di ogni richiesta, ma è l'inizio di una storia. Tutto accade, infatti, nel tempo e non è deducibile, perché si costituisce nel modo della relazione. In questo senso la via negativa e quella analogica hanno elaborato efficacemente una teoria che consente di preservare il realismo di tale esperienza. Effettivamente qui il pensiero è chiamato a esprimere l'atto reale e nuovo che io sono, ma è anche chiamato a indicare l'eccesso di pienezza che la realtà del mio atto implica, vale a dire che quest'atto che io sono attualizza un atto che precede ogni attualizzazione. Tuttavia, che Dio venga all'idea è evento assolutamente contingente, com'è contingente l'atto che io sono. Dio non viene all'idea prima dell'atto, non è un a priori e non viene all'idea dopo l'atto nel quale io mi realizzo, ma viene all'idea proprio mentre l'atto che io sono si realizza effettivamente riprendendo e condizionando nello stesso tempo ciò che deve riprendere e riconoscere come sua condizione precedente e assoluta. In questo senso la negatività del concetto, vale a dire il fatto che il concetto indichi l'impossibilità di giungere al proprio termine, non esprime semplicemente una non conoscenza, ma la sovrabbondanza del reale che si attua, l'eccesso che si attua in me nella relazione con ciò che ha istituito le condizioni perché io mi attuassi condizionandolo. Ma questa autoevidenza di Dio che si manifesta come Colui che intenzionalmente si lascia condizionare da te che ti attui, mentre lo riconosci come l'Altro che ti implica nel proprio appello, è appunto descrivibile nel mentre si realizza e mai deducibile. In questa dire-

zione, grazie al metodo fenomenologico, la tradizione metafisica e quella scritturistica possono ritrovare il percorso teorico attraverso il quale contribuire a riscoprire la possibilità per la filosofia di continuare a porre la questione di Dio.

Ho iniziato questo scritto recependo la provocazione di Foucault. Certamente siamo giunti a un momento della storia per il quale occorre ricomprendere la struttura ontologica dell'uomo. Ritengo tuttavia che tale compito possa essere realizzato ritrovando la singolarità che costituisce l'uomo in quanto tale per il *novum* che lo caratterizza. Precisamente nell'attuazione tragica di questa irriducibile insuperabilità sorge l'idea di un'eccedenza che lascia irrompere la possibilità di dire Dio, senza la pretesa di dedurne l'evidenza, ma con la consapevolezza che possa darsi un'antecedenza non indifferente a me come ponentemi, o un appello che sin dall'origine si è dato per prendere voce nella mia risposta. In questo senso si deve dire che solo nell'atto si manifesta l'autoevidenza di Dio, si realizza la differenza teologica, e si costituisce la distinzione tra teologia e filosofia.

Abstract

L'articolo prende in considerazione la possibilità di parlare di Dio dal punto di vista filosofico, analizzando l'opera di due autori della fenomenologia francese: E. Lévinas e J.-L. Chrétien. La tesi esposta è quella per la quale la possibilità di nominare Dio si manifesta soltanto se si comprende il soggetto come atto. Infatti nell'atto del suo porsi il soggetto trova la propria unicità e esprime l'istanza di una alterità che lo richiede come interlocutore della propria manifestazione. In questo senso, riprendendo in modo nuovo l'idea moderna della soggettività, diviene possibile riproporre il discorso su Dio nell'epoca contemporanea.

Parole chiave: Dio, atto, soggetto, modernità, novità

This article considers the possibility of talking about God from the philosophical point of view, analyzing the works of two authors of French phenomenology: E. Lévinas and J. L. Chrétien. The idea is that you can take God's name only if you comprehend the subject as an act: the subject finds his own uniqueness in the act of manifesting himself and he expresses a request of alterity that makes him the interlocutor of his own manifestation. Resuming in a new way the modern idea of subjectivity, it will be possible to treat the question of God in the contemporary era.

Keywords: God, Act, Subject, Modernity, Novelty