



**HAL**  
open science

## La ricerca levinassiana della verità: adeguazione, disvelamento, sincerità

Chiara Pavan

► **To cite this version:**

Chiara Pavan. La ricerca levinassiana della verità: adeguazione, disvelamento, sincerità. *Alvearium*, 2018, 11 (11), pp.81-111. hal-04555343

**HAL Id: hal-04555343**

**<https://hal.science/hal-04555343>**

Submitted on 22 Apr 2024

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## La ricerca levinassiana della verità: adeguazione, disvelamento, sincerità

### Introduzione

Più volte Levinas ha sottolineato come la sua opera fosse innanzitutto una difesa della soggettività, a suo avviso tradita dalla filosofia occidentale<sup>1</sup>; ed è all'interno di questo progetto che si dispiega la sua riflessione sulla verità. «Gli esseri particolari – si chiede Levinas all'inizio di *Totalità e Infinito* – abbandonano la loro verità in un Tutto nel quale svanisce la loro esteriorità?»<sup>2</sup>

La filosofia occidentale, nel tentativo di rendere intelligibile la realtà, avrebbe infatti privilegiato la riduzione di ogni dimensione di senso a un principio unitario, e avrebbe istituito così un pensiero della totalità, violento nei confronti del soggetto e di ogni forma di alterità, trascendenza o esteriorità. Ma dal punto di vista di Levinas, difendere la soggettività non significa semplicemente far valere l'intimità di un soggetto, di un'esistenza unica e singolare, che nulla ha a che vedere con il mondo della razionalità, della scienza, dell'oggettività. Introdotto alla fenomenologia da Jean Hering, il quale rifiutava di allinearsi con l'esistenzialismo di Léon Šestov e poneva invece l'accento sulla fecondità del principio husserliano dell'intuizione, Levinas si inserì nella tradizione fenomenologica con la convinzione che si dovesse oltrepassare l'alternativa tra un'oggettività dimentica del soggetto, e un soggettivismo separato dalla questione dell'essere e della verità<sup>3</sup>. Difendere la soggettività, in altri termini, non implica per Levinas l'abbandono dell'ontologia, della conoscenza, dell'oggettività, volto a rifugiarsi in «un soggettivismo impotente e tagliato fuori dall'essere»<sup>4</sup>. Significa al contrario ripensare la nozione stessa di verità, al fine di mostrare le

---

<sup>1</sup> Cfr. ad esempio EMMANUEL LEVINAS, *Totalité et Infini*, Paris, Le livre de poche, 1990, p. 11; trad. it. di Adriano Dell'Asta, *Totalità e Infinito*, Milano, Jaca Book, 1977, p. 24. – Molti ringraziamenti ai referees anonimi della rivista.

<sup>2</sup> *Idem*.

<sup>3</sup> Mentre Léon Šestov accusava Husserl di razionalismo, imputandogli di aver identificato la verità con la verità logica, e di essersi allontanato così dall'esperienza soggettiva, Hering gli rispondeva che la conoscenza, in Husserl, non si fonda sulla logica, bensì sull'intuizione, e che di conseguenza la fenomenologia, al posto di fissarsi su delle strutture che la allontanano dall'esperienza, giunge all'oltrepassamento di ogni opposizione tra razionalismo e irrazionalismo. Cfr. LEON ŠESTOV, Memento Mori. *À propos de la théorie de la connaissance d'Edmond Husserl*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», LI (1926), pp. 5-62, e *Qu'est-ce que la vérité? (Ontologie et Éthique)*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», CIII (1927), pp. 36-74. La risposta di Hering si trova nell'articolo: JEAN HERING, *Sub specie aeterni. Réponse à une critique de la philosophie de Husserl*, in «Revue d'histoire et de philosophie religieuse», XXVII (1927), pp. 351-364. Levinas rinvia a questo dibattito nella prefazione del suo libro *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl* (cfr. E. LEVINAS, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Alcan, 1930, p. 6; trad. it. di Vittorio Perego, Milano, Jaca Book, 2002, p. 2).

<sup>4</sup> E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, *op. cit.*, p. 11; trad. it. p. 24. Riportiamo il passaggio intero: «È contro l'infinito – più oggettivo dell'oggettività – che si spezza la dura legge della guerra e non contro un soggettivismo impotente e separato dall'essere. [...] Questo libro si presenta dunque come una difesa della soggettività, ma non la coglierà a livello della sua protesta puramente egoista contro la totalità, né nella sua angoscia di fronte alla morte, ma come fondata nell'idea dell'infinito.»

condizioni di costituzione e di espressione di un soggetto non più subordinato a una dimensione di senso che ne distrugge la singolarità.

In tal senso, la ricerca levinassiana si inserisce nel cammino già aperto da Heidegger, il quale, ricercando una nozione di verità più originaria della verità come corrispondenza, aveva messo in luce la correlazione essenziale tra la concezione della verità e quella della soggettività. Se la soggettività è irriducibile al modo d'essere di un oggetto o alla coscienza, non è possibile renderne conto tramite una definizione o un criterio di verità modellati sulla conoscenza dell'oggetto, sulla rappresentazione o sulla semplice presenza. Ma dal punto di vista di Levinas, quest'esigenza di riformulare la nozione di verità per salvare la soggettività, implica di proseguire oltre la filosofia heideggeriana. Egli, infatti, non ritiene soltanto che la definizione classica della verità come adeguazione tra l'intelletto e la cosa non possa essere considerata come originaria, e che per questo sia inadatta a rendere conto di ciò che non si situa al livello della rappresentazione. Levinas, additando il pensiero heideggeriano come una filosofia della totalità, non può nemmeno adottare la nozione di verità come disvelamento, o manifestazione, che Heidegger aveva identificato con il senso originario della verità e che gli aveva permesso di definire la soggettività come Esserci (*Dasein*). La ricerca di Levinas prosegue dunque oltre la verità come manifestazione, fino a riconoscere nella relazione con l'altro, la sola in grado di rompere il regime di totalità e far sorgere la singolarità dell'io, il luogo di un nuovo tipo di verità. Questa verità è quella che *Totalità e Infinito* chiama «verità metafisica» («la verità come rispetto dell'essere – ecco il senso della verità metafisica»<sup>5</sup>), e che *Altrimenti che essere*, riprendendo una conferenza del 1972, indica come la «verità della testimonianza» («testimonianza che è vera, ma di una verità irriducibile alla verità del disvelamento e che non narra niente che si mostri»<sup>6</sup>). Si tratta della verità intesa come 'sincerità': la verità che caratterizza la parola, il modo di presentarsi nella relazione con l'altro e il rapporto di responsabilità che si instaura nell'incontro o nella prossimità dell'altro. «Assoluta franchezza che non può nascondersi»<sup>7</sup>. «Franchezza, sincerità, veracità del Dire»<sup>8</sup>.

In questo lavoro, che si propone di ricostruire la ricerca levinassiana della verità, ci chiederemo innanzitutto perché né la definizione della verità come adeguazione, né quella della verità come svelamento possono essere considerate soddisfacenti, o perlomeno adatte a rendere conto dell'unicità e della singolarità della soggettività. In seguito, cercheremo di approfondire il senso della verità come sincerità, che Levinas elabora a partire da *Totalità e Infinito*. Infine, dovremo

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 338; trad. it. p. 311.

<sup>6</sup> E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Le livre de poche, 2000, p. 226; trad. it. di Silvano Petrosino e Maria Teresa Aiello, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Milano, Jaca Book, 1983, p. 182. La conferenza presentata al convegno Castelli nel 1972, all'origine del quinto capitolo di *Altrimenti che essere*, era intitolata *Verità del disvelamento e verità della testimonianza* (cf. *Vérité du dévoilement et vérité du témoignage*, in «La testimonianza (Archivio di filosofia)», Padova, Cedem, 1972, pp. 101-110).

<sup>7</sup> E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, *op. cit.*, p. 62; trad. it. p. 65.

<sup>8</sup> E. LEVINAS, *Autrement qu'être*, *op. cit.*, p. 31; trad. it. p. 20.

affrontare un problema, che è quello del rapporto tra le diverse definizioni della verità. Se infatti Levinas non intende rifiutare le definizioni della verità come adeguazione o come manifestazione, ma vuole semplicemente subordinarle alla verità come sincerità (così come l'ontologia viene subordinata all'etica), come andrà intesa questa subordinazione? Il fatto di identificare la verità originaria con la relazione etica, non ha forse un'influenza sul modo stesso di intendere la manifestazione o l'oggettività?

## 1. L'insufficienza della verità come adeguazione

Quando la verità viene definita tramite l'adeguazione, qualsiasi siano i due termini tra i quali si ricerca tale adeguazione, essa si rivela insufficiente per rendere conto della soggettività. Ciò deriva dal fatto che verità e soggettività si collocano, in questo caso, su due piani diversi. Mentre la verità come adeguazione, come vedremo in questo paragrafo, dipende necessariamente da una forma di rappresentazione, di concettualizzazione o di determinazione, la soggettività, così come la intende Levinas, è un'interiorità, un essere unico e assolutamente singolare, che non è comprensibile tramite nessuna definizione. Essere un io vuol dire, per Levinas, costituirsi come «vita interiore», o come «psichismo», che significano «l'impossibilità radicale di vedersi dall'esterno e di parlare nel medesimo senso di sé e degli altri», ovvero «l'impossibilità della totalizzazione»<sup>9</sup>. È dunque perché qualsiasi definizione tradisce la soggettività (in quanto la comprende a partire da qualcos'altro e la trasforma in un oggetto visibile a un osservatore esterno), che la verità della soggettività non può essere ricercata in una forma di adeguazione.

Levinas, in realtà, non si sofferma molto sull'analisi di quest'accezione della verità. Ma l'insufficienza dell'adeguazione si può capire rifacendosi alla critica heideggeriana della metafisica, che costituisce uno dei punti di partenza del pensiero levinassiano. Heidegger, infatti, affermando che «un tratto fondamentale di ogni determinazione metafisica dell'essenza della verità viene espresso nella tesi che concepisce la verità come concordanza della conoscenza con l'ente: "*veritas est adaequatio intellectus et rei*"»<sup>10</sup>, non faceva altro che sottolineare la profonda intimità tra tale comprensione della verità e la storia della metafisica, caratterizzata dall'oblio dell'essere o dalla riduzione dell'essere all'ente. La comprensione della verità come adeguazione fa parte della storia della metafisica proprio perché, essendo inscindibile dal piano della rappresentazione, della presenza e dell'oggettività, lega la verità all'ente anziché all'essere, e in particolare all'ente che si può

---

<sup>9</sup> E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 46; trad. it. pp. 51-52.

<sup>10</sup> M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, GA 6.2, ed. Brigitte Schillbach, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1997, p. 150; trad. it. a cura di Franco Volpi, *Nietzsche*, Milano, Adelphi, 1994, p. 674.

rappresentare e determinare<sup>11</sup>. Ebbene, riportando l'analisi heideggeriana all'esigenza espressa da Levinas, ovvero all'esigenza di ricercare una nozione di verità adatta alla soggettività, esaminiamo più attentamente in che modo la definizione della verità come adeguazione si rivela insufficiente per rendere conto dell'interiorità, dell'io, o dell'alterità dell'altro.

1. Partiamo innanzitutto da quella che Heidegger chiama la «verità della proposizione» (*die Satz-wahrheit*)<sup>12</sup>, e che corrisponde alla definizione classica della verità, intesa come adeguazione tra la proposizione e la cosa a cui essa si riferisce. Questa definizione risale alla *Metafisica* di Aristotele, dove si legge che «il vero e il falso non sono nelle cose [...], ma solo nel pensiero»<sup>13</sup>; e che «il vero è l'affermazione di ciò che è realmente congiunto e la negazione di ciò che è realmente diviso; il falso è, invece, la contraddizione di questa affermazione e di questa negazione»<sup>14</sup>. Più di frequente, viene però citata la formulazione di Tommaso d'Aquino: «“La verità è l'adeguazione della cosa e dell'intelletto”; ma questa adeguazione non può essere che nell'intelletto: dunque la verità non è che nell'intelletto.»<sup>15</sup> La verità risiede dunque nell'intelletto, o nel giudizio; e si dice che una proposizione è vera nella misura in cui si conforma alla cosa di cui parla. Ora, se prendiamo il caso della soggettività, per far valere quest'accezione della verità, si dovrebbe ammettere che un giudizio che riguarda un soggetto possa essere adeguato o conforme a questo stesso soggetto. Ma ciò è impossibile! Si possono certo formulare dei giudizi che descrivono alcuni aspetti, proprietà, caratteristiche di qualcuno, ad esempio 'Paolo ha gli occhi blu'. Ma anche volendo ammettere la possibilità più generale di un'adeguazione tra il giudizio e la cosa, questa proposizione non coglierebbe affatto qualcosa come la soggettività, l'essere un io, ma semplicemente una determinazione particolare attribuita a qualcuno. In altri termini, questa proposizione si riferirebbe già a un oggetto. Per dirlo con Heidegger, l'interpretazione della verità come adeguazione implica la riduzione del giudizio e dell'ente su cui verte a delle semplici presenze, e ciò produce necessariamente l'oblio di quel che non può essere ridotto a una semplice presenza<sup>16</sup>.

Siamo qui di fronte allo stesso motivo per il quale Levinas, cercando di descrivere l'incontro con l'altro, precisa che questo incontro deve distinguersi da ogni possibile descrizione oggettiva, da ogni caratterizzazione, e da ogni identificazione dell'altro in quanto qualcuno, o in quanto qualcosa.

---

<sup>11</sup> Heidegger definisce infatti la metafisica come la riduzione dell'essere all'ente. Cfr. ad esempio M. HEIDEGGER, *Einleitung zu: «Was ist Metaphysik?»*, in *Wegmarken*, GA 9, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976, p. 366; trad. it. di Franco Volpi, *Che cos'è metafisica?*, Milano, Adelphi, 2001, p. 91: «Poiché la metafisica interroga l'ente in quanto ente, essa si attiene all'ente senza volgersi all'essere in quanto essere.»

<sup>12</sup> M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, in GA 9, *op. cit.*, p. 180; trad. it. di Franco Volpi, *Sull'essenza della verità*, in *Segnavia*, Milano, Adelphi, 1987, p. 136.

<sup>13</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, 1027b25-1027b27; trad. it. di Giovanni Reale, Milano, Rusconi, 1993, p. 281.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 1027b20-1027b23; trad. it. p. 281.

<sup>15</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae*, I, *De Veritate*, art. 2; trad. it. a cura di Roberto Coggi, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 1992, p. 85.

<sup>16</sup> Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1967, §44b, p. 224; trad. it. di Franco Volpi e Pietro Chiodi, *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 2008, pp. 270-271.

Levinas riprende così l'analisi sartriana dello sguardo, e afferma: «Quando lei vede un naso, degli occhi, una fronte, un mento e può descriverli si rivolge ad altri come se questi fosse un oggetto. Il modo migliore di incontrare altri è di non notare il colore dei suoi occhi»<sup>17</sup>. Per Levinas, incontrare l'altro significa non vederlo *in quanto* qualcosa, non identificarlo tramite un concetto o una descrizione. L'unicità della soggettività di cui parla Levinas non equivale infatti all'incarnazione di un concetto, al particolare che si contrappone al generale, al singolare che viene sussunto sotto l'universale. Al contrario, la soggettività corrisponde al rifiuto stesso del concetto. Essa si situa al di fuori di ogni alternativa tra singolare e universale proprio perché si situa al di fuori dell'ambito della rappresentazione:

L'io non è unico come la Tour Eiffel o la Gioconda. L'unicità dell'io non consiste soltanto nell'esistere in un esemplare unico, ma nello esistere senza avere genere, senza essere individuazione di un concetto. L'ipseità dell'io consiste nel restare al di fuori della distinzione dell'individuale e del generale. Il rifiuto del concetto non è una resistenza opposta alla generalizzazione del *tode ti*, che si trova sullo stesso piano del concetto, e attraverso cui viene definito il concetto, secondo un termine antitetico. Il rifiuto del concetto qui non è soltanto uno degli aspetti del suo essere, ma tutto il suo contenuto – è interiorità. Questo rifiuto del concetto spinge l'essere che lo rifiuta nella dimensione dell'interiorità<sup>18</sup>.

Ecco perché in nessun caso sarebbe possibile formulare una proposizione adeguata alla soggettività, che non ne implichi al tempo stesso l'oggettivazione, e pertanto la non-adequazione. Si potrebbe certo obiettare che la proposizione «la soggettività non è definibile» diventa allora adeguata alla soggettività. Eppure, in questo caso, la verità della soggettività sarebbe definita solo negativamente: la nozione di verità sarebbe ancora intesa a partire dall'oggetto, e la proposizione esprimerebbe semplicemente la non-appartenenza della soggettività all'ambito dell'oggettualità. Ma non dovrebbe essere possibile la ricerca di una verità positiva, che restituisca alla soggettività la sua presenza, o la sua dignità? Se per Levinas la totalità non si può rompere tramite la messa in luce di una frattura puramente negativa, così anche la soggettività non può essere salvata fino a quando non si sia trovata un'accezione di verità che ne rispetti l'unicità e la singolarità<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> E. LEVINAS, *Éthique et Infini*, Paris, Fayard e Radio-France, 1982, p. 89; trad. it. di Maria Pastrello e Franco Riva, *Etica e infinito*, Roma, Castelvecchi, 2012, p. 97. Ma è per l'appunto da Sartre che Levinas riprende quest'idea. Sartre, in *L'essere e il nulla*, precisa infatti che non è vedendo degli occhi che ci si accorge della presenza di un altro, bensì sentendo lo sguardo dell'altro a partire dalla propria oggettivazione. Cfr. JEAN-PAUL SARTRE, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 297; trad. it. di Giuseppe del Bo, *L'essere e il nulla*, Milano, Il Saggiatore, 1997, p. 304: «[...] lo sguardo non è né una qualità fra le altre dell'oggetto che ha la funzione d'occhio, né la forma totale di quest'oggetto, né un rapporto "mondano" che si stabilisce fra quest'oggetto e me. Al contrario, non è che io percepisca lo sguardo *sugli* oggetti che lo manifestano, anzi la percezione di uno sguardo rivolto verso di me appare sul fondo di una distruzione degli occhi che "mi guardano": nel momento in cui avverto lo sguardo, non percepisco più gli occhi [...]. Non è mai quando due occhi ci guardano che li possiamo trovare belli o brutti, che si può notare il loro colore. Lo sguardo d'altri nasconde i suoi occhi, sembra mettersi *davanti ad essi*.» La differenza sta nel fatto che Sartre ne deduce l'impossibilità di una relazione tra due soggetti, mentre Levinas ricerca questa relazione nell'ambito della responsabilità che precede ogni oggettivazione.

<sup>18</sup> E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, *op. cit.*, p. 122; trad. it. p. 118.

<sup>19</sup> A questo proposito, ci si potrebbe soffermare sulla critica che Levinas rivolge a Derrida nel 1973, nell'articolo intitolato *Tout autrement* (cfr. E. LEVINAS, *Noms propres*, Montpellier, Fata Morgana, 1976, pp. 81-89; trad. it. di Francesco Paolo Ciglia, *Nomi propri*, Casale Monferrato, Marietti, 1984, pp. 67-73). Analizzando la critica derridiana della presenza e il pensiero della differenza, ovvero l'idea che il segno non si riferisca più a un significato o a un oggetto presente, bensì sempre e comunque ad altri segni, Levinas nota come sia la verità stessa ad essere scalzata insieme alla presenza. Scrive infatti: «La defezione della presenza viene spinta fino alla defezione della verità, fino alle significazioni che non sono tenute a dare risposta alle ingiunzioni del Sapere. La verità non ha più la dignità della verità eterna o onnitemporale: al contrario siamo qui di fronte a un relativismo che nessuno storicismo avrebbe mai potuto immaginare. Deportazione o deriva del Sapere al di là dello scetticismo, che restava innamorato della verità, anche se si

2. Per la stessa impossibilità di definire l'io, si rivela altrettanto insufficiente la definizione della verità come autenticità, ovvero come adeguazione della cosa con se stessa. È la verità che Heidegger chiama «verità ontica», o «verità della cosa» (*die Sachwahrheit*) e che può essere intesa come il fondamento della verità proposizionale<sup>20</sup>: una cosa è vera se corrisponde a come conviene che essa sia; non solo nelle sue proprietà apparenti, ma intrinsecamente. L'esempio che utilizza Heidegger è quello dell'oro, il quale è vero se ha le proprietà che si attribuiscono all'oro, se non ne è una semplice imitazione: «Oro autentico è quel qualcosa di reale la cui realtà è in concordanza (*Übereinstimmung*) con ciò che noi in precedenza e da sempre intendiamo “propriamente” per oro. [...] La cosa quadra.»<sup>21</sup> Sia nel caso in cui questa definizione della verità venga elaborata in un contesto teologico, nel quale la cosa è in accordo con se stessa se si adegua all'intelletto divino<sup>22</sup>, sia quando la si pensi nell'orizzonte del mondo, ovvero quando questa coincidenza dipende dall'essenza o dall'idea della cosa, la coincidenza della cosa con se stessa presuppone la possibilità di una definizione della cosa. Ovvero, questa coincidenza è quella che rende possibile l'identità della cosa, la sua descrizione oggettiva, la sua riconoscibilità.

Di conseguenza, se la soggettività non può essere definita, anche tale accezione della verità risulta inappropriata: non è possibile affermare che un soggetto è vero, o autentico, nel senso che coincide con se stesso, dato che tale coincidenza implicherebbe già l'individuazione di un'identità precisa, determinabile, definibile. La coincidenza con se stessi, in altre parole, presupporrebbe già un'oggettivazione, nella quale viene perso il soggetto in quanto soggetto. Ma non è forse Levinas stesso che, in *Totalità e Infinito*, parla dell'io che precede l'incontro con l'altro come di un'identità, o di un'identificazione con se stesso?

Essere io significa, al di là di ogni individuazione che si può ottenere da un sistema di riferimenti, avere l'identità come contenuto. L'io non è un essere che resta sempre lo stesso, ma l'essere il cui esistere consiste nell'identificarsi, nel ritrovare la propria identità attraverso tutto quello che gli succede. È l'identità per eccellenza, l'opera originaria dell'identificazione<sup>23</sup>.

L'io, per l'appunto, è un'identità. Ma quest'identità dell'io con se stesso non va intesa come un'adeguazione. Come precisa il passaggio appena citato, tale identificazione non si può derivare da un sistema di riferimenti: non si tratta dunque dell'individuazione di un concetto, di

---

sentiva incapace di abbracciarla.» (*Ibid.* p. 84; trad. it. p. 69). Ovviamente Levinas non intende semplicemente difendere la definizione classica della verità. Ma la sua lettura di Derrida mostra come egli cerchi al contrario di rielaborare la nozione di verità, e di fornirne dunque un'accezione positiva, più che di destituirlo o di rinviarla all'infinito. Sulla lettura levinassiana di Derrida, cfr. anche S. MOSÈS, *Levinas lecteur de Derrida*, «Cités», 25 (2006/1), pp. 77-85; e S. PETROSINO, *La scena umana. Grazie a Derrida e Levinas*, Milano, Jaca Book, 2010.

<sup>20</sup> M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, in GA 9, *op. cit.*, p. 180; trad. it. p. 136.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 179; trad. it. p. 135.

<sup>22</sup> In questo caso, l'adeguazione del pensiero umano alla cosa deve corrispondere all'adeguazione della cosa all'intelletto divino. Cfr. *ibid.*, pp. 180-181; trad. it. pp. 136-137: «Se tutti gli enti sono enti “creaturali”, la possibilità della verità della conoscenza umana ha il suo fondamento nel fatto che la cosa e la proposizione sono in ugual maniera conformi all'idea, e, per l'unità del piano divino della creazione, sono predisposte l'una per l'altra. La *veritas*, come *adaequatio rei (creandae) ad intellectum (divinum)* garantisce la *veritas* come *adaequatio intellectus (humani) ad rem (creatam)*.»

<sup>23</sup> E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, *op. cit.*, p. 25; trad. it. p. 34.

un'identificazione riconoscibile dall'esterno, perché essa non si realizza sul piano della rappresentazione, ma si produce come interiorità, nell'affettività. Poiché non si fonda sulla continuità di nessun criterio oggettivo, quest'identità non è adeguata a nessuna definizione, e da essa non può scaturire nessuna nozione di autenticità intesa come adeguazione dell'io con se stesso<sup>24</sup>. Il filosofo che ha più insistito su quest'estraneità del soggetto rispetto all'idea di un'identità o di una coincidenza con se stesso, non è tanto Levinas, quanto Sartre. Definendo la soggettività a partire dal rifiuto del concetto e della definizione, Sartre ha infatti cercato di mostrare l'impossibilità di una sincerità assoluta del soggetto: proprio perché il soggetto, in quanto coscienza, è una libertà, egli non potrà mai identificarsi con uno stato determinato; di conseguenza, non potrà mai dichiararsi assolutamente sincero riguardo a un suo modo di essere, senza mentire con ciò agli altri o a se stesso. L'argomento di Sartre è particolarmente interessante perché, con il concetto di 'malafede', egli intende sottolineare che il criterio della verità – o della sincerità – come adeguazione, ricavato dal modello dell'essere della cosa, non è adatto al modo d'essere della soggettività. La malafede è infatti quell'atteggiamento di chi cerca di identificarsi interamente con un certo comportamento, con una certa persona, con un ruolo preciso, mentendo a se stesso, ovvero nascondendo la libertà che caratterizza il suo essere e che contraddice l'unità e la semplicità del sé. Così, il cameriere del bar che, osservando se stesso, inizia a comportarsi come un cameriere del bar è in malafede: egli cerca di eliminare tutto ciò che fuoriesce dal ruolo che sta svolgendo, e si sforza di presentarsi come un essere che coincide con il suo ruolo, pur essendo cosciente del fallimento di questa identificazione. Non fa altro che tentare di trasformarsi in un oggetto determinato per sfuggire alla sua libertà; ma così facendo, mente a se stesso e si rende ridicolo agli occhi degli altri<sup>25</sup>. Se dunque la sincerità, intesa come adeguazione tra ciò che dico o faccio e ciò che penso o sono, presuppone un'identità tra me e me stesso, allora se ne deve concludere che la sincerità è impossibile:

Un esame rapido dell'idea di sincerità, l'antitesi della malafede, sarà molto istruttivo. In realtà, la sincerità si presenta come un'esigenza, e di conseguenza non è uno *statu quo*. Ora qual è l'ideale da raggiungere in questo caso? Che l'uomo sia *per se stesso* soltanto *ciò che è*, insomma sia pienamente ed unicamente ciò che è. Ma questa è proprio la definizione dell'in-sé o, se si preferisce, il principio d'identità. Porre come ideale l'essere delle cose, non significa insieme confessare che questo non appartiene alla realtà umana e che il principio d'identità, lungi dall'essere un assioma universalmente universale, è solo un principio sintetico che gode un'universalità semplicemente parziale? [...] Se la franchezza o sincerità è un valore universale, va da sé che la massima 'bisogna essere ciò che si è', non serve unicamente da principio regolatore per i giudizi ed i concetti con i quali io esprimo ciò che sono. Essa pone non soltanto un ideale del conoscere, ma un ideale d'*essere*, propone un'adeguazione assoluta dell'essere con se stesso come prototipo d'essere.

<sup>24</sup> Va precisato, tuttavia, che questa descrizione dell'io in termini di identità e identificazione non è affatto definitiva; essa non permette di restituire la concezione levinassiana della soggettività. In *Totalità e Infinito*, essa designa infatti l'identità dell'io prima dell'incontro con l'altro; e in *Altrimenti che essere*, Levinas finirà persino per abbandonare tale linguaggio dell'identità (a questo proposito, cf. J. ROLLAND, *Postface*, in E. LEVINAS, *Dieu, la Mort et le Temps*, Paris, Le livre de poche, 1995, pp. 273-274; trad. it. di Silvano Petrosino e Marcella Odorici, *Dio, la morte e il tempo*, Milano, Jaca Book, 1996, p. 310). Si è scelto di commentare questa definizione solo per mostrare che, anche quando Levinas parla dell'io in termini di identificazione, tale identificazione non va intesa a partire dal concetto, bensì a partire dalla sensibilità. Ed è peraltro la descrizione della sensibilità, sulla quale ci soffermeremo più tardi, che permette di render conto della soggettività, con le dovute differenze, sia in *Totalità e Infinito* che in *Altrimenti che essere*.

<sup>25</sup> Cfr. J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, *op. cit.*, pp. 94-95; trad. it. pp. 96-98.



In questo senso bisogna che ci *facciamo essere* ciò che siamo. Ma *che cosa siamo dunque* se abbiamo l'obbligo costante di farci essere ciò che siamo, se siamo nel modo d'essere del dover essere ciò che siamo<sup>26</sup>?

Levinas è certo lontano dal comprendere il soggetto come una libertà assoluta nel senso sartriano. Ma in questa critica dell'autenticità o della sincerità, che sottolinea come queste nozioni dipendano ancora dalla comprensione della verità in termini di adeguazione, i due filosofi si possono avvicinare proprio perché entrambi rifiutano la possibilità di definire la soggettività<sup>27</sup>. Se il soggetto non si può definire, allora nemmeno si può dire che coincide con se stesso, dato che questa coincidenza non si può effettuare se non a partire da una definizione. Ecco perché, se l'identità di cui parla Levinas non è un'identità che dipende da un concetto o da una definizione, allora essa non può nemmeno essere intesa come una coincidenza assoluta tra sé e sé – ragion per cui, nel passaggio sopracitato, Levinas parla di un'opera di identificazione piuttosto che di una semplice identità<sup>28</sup>.

3. Se abbiamo parlato sinora dell'adeguazione in riferimento alla definizione aristotelico-tomistica della verità, le cose non cambiano quando ci si rivolge all'accezione moderna della verità come certezza. Anche questa comprensione della verità rimane infatti legata alla rappresentazione, ed è per questo che Heidegger la fa rientrare nella storia dell'oblio dell'essere<sup>29</sup>. Potremmo dire, anzi, che anch'essa dipende da un'idea di adeguazione. Certo, la verità non è più data semplicemente dalla conformità tra il giudizio, o la proposizione, e la cosa. Ma ciò non significa che l'idea di adeguazione venga abbandonata: la verità si ricerca ora nella proposizione stessa, che diventa vera, ossia adeguata al suo oggetto, nella misura in cui è indubitabile. Riprendiamo un passaggio al quale si è già fatto riferimento in questo paragrafo, per vedere come Heidegger descrive il mutamento che il pensiero cartesiano produce nella storia della metafisica:

Un tratto fondamentale di ogni determinazione metafisica dell'essenza della verità viene espresso nella tesi che concepisce la verità come concordanza della conoscenza con l'ente: *veritas est adaequatio intellectus et rei*. Ora, però, in base a quanto detto in precedenza è facile vedere che questa «definizione» corrente della verità muta a seconda di come viene concepito l'ente con il quale la conoscenza deve concordare, ma anche a seconda di come viene concepita la conoscenza che deve stare in accordo con l'ente. Il conoscere come *percipere* e *cogitare*, nel senso di Descartes, ha il suo contrassegno distintivo nell'ammettere come conoscenza soltanto ciò che è fornito (*zu-gestellt*) al soggetto come indubitabile e, in quanto posto in tal modo, può essere sempre ricalcolato. Anche per Descartes il conoscere si regola sull'ente, ma vale *in quanto* ente soltanto ciò che è posto al sicuro nel modo illustrato del rappresentare e del fornirsi (*Vor- und Sich-zustellen*). È un ente soltanto quell'ente di cui il soggetto può essere sicuro nel senso del suo rappresentare.

---

<sup>26</sup> J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, op. cit., pp. 93-94; trad. it. pp. 94-95.

<sup>27</sup> Per approfondire il rapporto tra Levinas e Sartre, cf. B. Waldenfelds, *La liberté face à l'autre. Levinas et Sartre: ontologie et éthique en conflit*, «Les Cahiers d'Études Lévinassiennes», 5 (2006), pp. 151-174, e M. DE SAINT CHERON, *Sartre et Levinas: quel dialogue?*, in *Entretiens avec Emmanuel Levinas. 1983-1994*, Paris, Le livre de poche, 2006, pp. 77-97.

<sup>28</sup> Lo stesso si può vedere quando Levinas, negli anni '40, descrive l'ipostasi, ovvero l'evento tramite il quale appare un esistente: l'identità dell'io che si realizza in quest'evento non è infatti un'identità semplice, bensì l'articolazione della dualità tra esistere ed esistente, ovvero l'inversione dialettica tramite cui l'esistente si impadronisce dell'esistere. Cfr. E. LEVINAS, *Le temps et l'autre*, Paris, Puf, 1983, p. 36; trad. it. di Francesco Paolo Ciglia, *Il tempo e l'altro*, Genova, Il nuovo melangolo, 1997, p. 28.

<sup>29</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, GA 6.2, op. cit., p. 147; trad. it. pp. 671-672: «La rap-presentazione (*Vor-stellung*) è diventata in sé lo stabilire (*Auf-stellung*) e il fissare (*Fest-stellung*) dell'essenza della verità e dell'essere. La rap-presentazione si pone qui, da sé, nel suo proprio spazio essenziale e pone quest'ultimo quale misura per l'essenza dell'essere dell'ente e per l'essenza della verità. Poiché verità significa ora assicuratezza (*Gesicherheit*) della fornitura, dunque *certezza* (*Gewißheit*), e poiché essere significa rappresentatezza nel senso di questa certezza, per questo l'uomo, in conformità con il suo ruolo nel rappresentare che pone così il fondamento, diventa il soggetto per eccellenza. Nel dominio di questo *subiectum* l'ens non è più *ens creatum*, è *ens certum: indubitatum: vere cogitatum: "cogitatio"*.»

Il vero è soltanto l'assicurato, il certo. Verità è certezza, e per tale certezza rimane decisivo il fatto che in essa l'uomo, in quanto soggetto, sia di volta in volta certo e sicuro di se stesso<sup>30</sup>.

La verità continua dunque ad essere definita come l'adeguazione tra la proposizione e la cosa; ma quello che ora stabilisce questa adeguazione è il criterio dell'indubitabilità, della certezza. Di conseguenza, anche in questo caso ci troviamo di fronte a una definizione della verità che non può rendere conto della soggettività: la certezza non si può ottenere se non a partire da una rappresentazione che ha già ridotto l'io a un oggetto, e che dunque l'ha già perso. Ed è per la stessa ragione che nemmeno la riformulazione della verità come adeguazione che ne dà, ad esempio, Kant, o quella che ci fornisce Husserl, permettono di risolvere il problema. Kant situa infatti l'adeguazione non più tra la proposizione e la cosa in sé, ma tra l'oggetto dell'esperienza e la facoltà di conoscere; il che significa, più precisamente, che l'adeguazione tra la proposizione e la cosa si può produrre solo quando la cosa rientra nell'ambito della nostra esperienza, ovvero quando è data alla nostra intuizione sensibile e quando viene pensata attraverso le categorie dell'intelletto<sup>31</sup>. La verità, in questo senso, è strettamente legata alla conoscenza, alla rappresentazione; e se vi è qualcosa che si sottrae all'ambito dell'esperienza, come l'io trascendentale, non si potrà parlare a suo proposito né di conoscenza, né di verità<sup>32</sup>. Ma anche la definizione husserliana dell'adeguazione continua a situarsi sul piano della rappresentazione: la verità è intesa, dal padre della fenomenologia, come adeguazione tra un'intuizione vuota, signitiva, e l'oggetto dato nell'intuizione; e anche in tal caso l'adeguazione presuppone una significazione, esprimibile attraverso una proposizione, che deve corrispondere all'oggetto dato nell'intuizione<sup>33</sup>.

Si potrebbe obiettare, tuttavia, che il pensiero moderno, lungi dall'aver tradito o dimenticato la soggettività, è proprio quello che ha riportato la verità a una dimensione soggettiva, facendola ruotare intorno alla coscienza. Come scrive Heidegger a proposito di Descartes, «questa coscienza

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 150; trad. it. p. 674.

<sup>31</sup> Cfr. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, Felix Meiner, 1956, Anal. Trasc., libro II, cap. III, p. 288; trad. it. di Giovanni Gentile e Giuseppe Lombardo-Radice, *Critica della ragion pura*, Roma-Bari, Laterza, 2007, p. 200: «queste regole dell'intelletto non solamente [sono] vere a priori, ma [sono] anzi la fonte di ogni verità, cioè dell'accordo della nostra conoscenza con gli oggetti, perché contengono il fondamento della possibilità dell'esperienza, come complesso di ogni conoscenza in cui gli oggetti possono esserci dati». Heidegger stesso, citando ciò che già Brentano aveva messo in luce, sottolinea come la definizione della verità come corrispondenza sia accettata senza remore da Kant; cf. a questo proposito M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, op. cit., §44a, p. 215; trad. it. pp. 260-261.

<sup>32</sup> In realtà, Levinas vedeva qui un vantaggio del pensiero kantiano rispetto alla teoria husserliana dell'intuizione. Mettendo in evidenza i limiti dell'esperienza, Kant preservava infatti la soggettività dall'ambito dell'esperienza e dell'oggettivazione: «Kant si rifiuta d'interpretare l'attività trascendentale come intuitiva. Anche se tale rifiuto chiude il trascendentale nell'interiorità del soggetto che non mira a nient'altro. Egli mantiene il trascendentale al di fuori dell'oggettivo. Che l'Altro dell'attività trascendentale sorga grazie all'effetto di un legame o di una sintesi, invece di polarizzarsi come oggetto della visione, è molto importante per poter intravedere la fine dell'universale dominio della rappresentazione e dell'oggetto. Qui Kant è più coraggioso di Husserl.» (E. LEVINAS, *Intentionnalité et métaphysique*, 1959, «En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger», Paris, Vrin, 2006, p. 192; trad. it. di Federica Sossi, *Intenzionalità e metafisica*, «Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger», Milano, Cortina, 1998, pp. 157-158.) Eppure, ciò resta insufficiente per salvare la soggettività, visto che essa non è descritta nella sua singolarità, né secondo una verità che non sia quella dell'esperienza.

<sup>33</sup> Cfr. E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, 2, VI, L'Aia, Max Niemeyer, 1901, §39, pp. 594-599; trad. it. a cura di Giovanni Piana, *Ricerche logiche*, vol. 2, Milano, Il Saggiatore, 1978, pp. 423-427. In realtà, in questo paragrafo, Husserl distingue diversi sensi di verità; per un'analisi più dettagliata rinviamo a E. TUGENDHAT, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlino, Walter de Gruyter, 1970, p. 92 e seguenti.

delle cose e degli oggetti è, per essenza e nel suo fondamento, anzitutto autocoscienza, e soltanto come tale è possibile la coscienza di oggetti (*Gegen-stände*), motivo per cui «per il rappresentare così caratterizzato, il sé dell'uomo è essenzialmente in quanto ciò che sta al fondamento»<sup>34</sup>. Ma ciò non significa affatto, dal punto di vista di Levinas, salvare la soggettività. Anzi, già Heidegger, nel suo primo corso a Marburgo del semestre d'inverno 1923-1924, intitolato *Introduzione all'indagine fenomenologica*, aveva sottolineato come la ricerca della certezza che guida la comprensione moderna della verità comportasse l'oblio dell'essere specifico della *res cogitans*<sup>35</sup>. La ricerca della certezza corrisponde in effetti alla preoccupazione di raggiungere un fondamento certo e una scientificità assoluta, grazie all'assicurazione della conoscenza tramite la conoscenza<sup>36</sup>. Tale preoccupazione, che Heidegger identifica tanto in Descartes quanto in Husserl, e che «si compie in una purificazione, sicché vengono espulsi tutti i momenti che possono mettere in pericolo l'ottenimento di un'evidenza e certezza assoluta»<sup>37</sup>, deriverebbe dal privilegio conferito all'«idea matematica di rigore» che «è stata impostata acriticamente come norma assoluta»<sup>38</sup>. In altre parole, l'assunzione della certezza matematica come criterio di verità per ogni ambito della realtà rende impossibile la comprensione di quei fenomeni o di quelle sfere dell'esistenza che per definizione si sottraggono allo sguardo scientifico e oggettivante. Così, secondo Heidegger, ciò di cui Descartes può acquisire certezza, non è tanto una *res* (ovvero l'essere specifico del soggetto, che non può diventare l'oggetto di una conoscenza scientifica), quanto un rapporto tra l'essere e il pensare, uno stato di cose – o, detto altrimenti, una proposizione<sup>39</sup>. E se la certezza della rappresentazione diventa l'unico criterio per stabilire ciò che è reale, allora l'essere della soggettività finisce per corrispondere alla rappresentazione certa che ha già perso la specificità e la singolarità dell'io.

Inoltre, è proprio a quest'analisi heideggeriana che rinvia implicitamente Paul Ricœur nell'introduzione di *Sé come un altro*, quando denuncia le «filosofie del soggetto», ossia quelle filosofie che formulano il soggetto alla prima persona, ritenendole incapaci di rendere conto della soggettività<sup>40</sup>. Ricœur, che per formulare un criterio di verità adatto alla soggettività si ispirerà anche

<sup>34</sup> M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, GA 6.2, *op. cit.*, p. 137; trad. it. p. 663.

<sup>35</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA 17, ed. Friedrich-Wilhelm von Hermann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994, §43, pp. 244-245; trad. it. di Matteo Pietropaoli, *Introduzione all'indagine fenomenologica*, Milano, Bompiani, 2018, pp. 510-511.

<sup>36</sup> È ciò che Heidegger chiama, sin dall'inizio di quest'opera, «cura per la conoscenza conosciuta», che «vuole giungere nell'indagine fenomenologica, a un terreno cosale a partire dal quale la fondabilità di ogni sapere e dell'essere culturale possa essere genuina» (*ibid.*, *op. cit.*, §6, p. 60; trad. it. p. 143). Anche Levinas critica esplicitamente questo progetto: «Identificare il problema del fondamento con una conoscenza oggettiva della conoscenza, significa ritenere fin dal principio che la libertà può fondarsi solo su se stessa; in quanto la libertà – la determinazione dell'Altro da parte del Medesimo – è appunto il movimento della rappresentazione e della sua evidenza.» (E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, *op. cit.*, p. 84; trad. it. pp. 84-85.)

<sup>37</sup> M. HEIDEGGER, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA 17, *op. cit.*, §9, p. 72; trad. it. p. 167.

<sup>38</sup> *Ibid.*, §15, p. 103; trad. it. p. 229.

<sup>39</sup> Cfr. *Ibid.*, §43, p. 245; trad. it. p. 511.

<sup>40</sup> Cfr. PAUL RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Points-Seuil, 1996, p. 14; trad. it. di Daniella Iannotta, Milano, Jaca Book, 1993, pp. 78-79 («Considero qui come paradigmatico delle filosofie del soggetto che questo sia formulato in prima persona – *ego cogito* –, sia che l'«io» si definisca come io empirico o come io trascendentale, sia che l'«io» sia posto assolutamente, cioè senza altro

alla verità come testimonianza o come sincerità proposta da Levinas, aderisce interamente alla diagnosi heideggeriana: egli afferma che è la ricerca della certezza, ovvero l'esigenza di fondazione assoluta che si esprime nella formulazione dell'io alla prima persona, ad essere responsabile della perdita del soggetto. E in particolare, Ricœur precisa che questa perdita si è storicamente tradotta in un'oscillazione infruttuosa tra un io evanescente e un io oggettivato. Nel primo caso, rappresentato da Descartes, il soggetto giunge a porsi a partire da se stesso, tramite un atto di riflessione immediata o tramite un'esperienza interna privilegiata, ma così facendo finisce per rinchiudersi in una coscienza solipsista, né singolare, né personale, una coscienza vuota ed evanescente, pura coincidenza tra l'essere e il pensiero. Nel secondo caso, rappresentato da Nietzsche, il soggetto, nell'impossibilità di compiere tale atto, ovvero nell'impossibilità di escludere qualsiasi dubbio, finisce per denunciare come illusoria la credenza nell'esistenza dell'io in quanto soggetto<sup>41</sup>. Come sottolinea Ricœur stesso, il problema sta proprio nella nozione di certezza, che lega la verità, ancora una volta, alla rappresentazione e all'oggettivazione: finché si cerca di assicurare il soggetto tramite la conoscenza, si perverrà solo a ciò che del soggetto si offre alla rappresentazione, e si perderà la sua singolarità, la sua dimensione personale.

Se dunque la verità come adeguazione non permette di salvare la soggettività – né quando l'adeguazione sia cercata tra la proposizione e la cosa, né quando si tratti della coincidenza della cosa con se stessa, né quando la conformità dipenda dal criterio della certezza –, è proprio perché nessuna definizione della verità che si situa a livello della rappresentazione può essere adatta ad esprimere la verità della soggettività. E ciò dipende dal fatto che l'unicità dell'io, la sua singolarità, non si situa a livello della coscienza, del sapere, della rappresentazione. La soggettività non coincide né con un oggetto della coscienza, né con la coscienza stessa. Per dirlo con le parole di Levinas, «[...] la coscienza – sapere di sé attraverso sé – non esaurisce la nozione di soggettività. Essa riposa già su una “condizione soggettiva”, su un'identità che si chiama “Me” (*Moi*) o “Io” (*Je*).»<sup>42</sup> Va cercata, di conseguenza, una nozione di verità più originaria.

## 2. L'insufficienza della verità come disvelamento

---

corrispettivo, o relativamente, nella misura in cui l'egologia postula il completamento intrinseco dell'intersoggettività. In tutti questi scenari, il soggetto è “io”. Per tale motivo, l'espressione *filosofie del soggetto* è ritenuta qui equivalente a quella di *filosofie del Cogito*.»).

<sup>41</sup> Così come Heidegger evidenzia il modo in cui la critica nietzscheana del soggetto cartesiano va di pari passo con l'identificazione della soggettività al *subjectum*, che non è più l'io, ma il corpo (cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, GA 6.2, *op. cit.*, pp. 168-171; trad. it. pp. 690-693), Ricœur scova nell'esercizio del dubbio, e dunque nella ricerca della certezza, la vicinanza tra Nietzsche e Cartesio (cfr. P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 27; trad. it. p. 91: «Nietzsche, per lo meno in questi frammenti, non dice altro che: *io dubito meglio di Cartesio*.»).

<sup>42</sup> E. LEVINAS, *Autrement qu'être*, *op. cit.*, p. 162; trad. it. p. 128.

Se è innanzitutto da Heidegger che Levinas riprende la critica della nozione di verità come adeguazione, ciò non significa che Levinas ritenga soddisfacente la posizione heideggeriana che identifica la verità originaria con l'*alétheia*, intesa come disvelamento. Per Heidegger, l'adeguazione tra il giudizio e la cosa presuppone innanzitutto una presenza dell'ente, la quale non si può dare se non nell'apertura di un orizzonte che precede e rende possibile la rappresentazione. E se l'orizzonte della manifestazione, l'essere-nel-mondo o il disvelamento dell'essere sono la condizione di possibilità del rapporto tra un soggetto e un oggetto, Heidegger ne deduce che è quest'apertura che va intesa come la verità originaria: «se la conformità (la verità) dell'asserzione è possibile solo attraverso la costante apertura del comportarsi, allora ciò che rende possibile la conformità deve valere, con un diritto più originario, come l'essenza della verità»; «la verità non ha la sua dimora originaria nella proposizione»<sup>43</sup>. La verità ontologica, intesa come apertura e disvelamento dell'essere, costituisce dunque il fondamento della verità ontica e della verità proposizionale. Ebbene, è proprio questo gesto che riconduce all'apertura dell'essere ogni svelamento dell'ente, ogni conoscenza, ogni tipo di relazione, a essere denunciato da Levinas come una filosofia della totalità: identificare la verità ontologica con la verità originaria, intendere l'essere come l'orizzonte ultimo del senso, significa dal suo punto di vista sottomettere la soggettività e la relazione con l'altro alla verità dell'essere, che è necessariamente una verità neutra e impersonale. Come Levinas afferma nell'articolo del 1951, *L'ontologia è fondamentale?*, riferendosi all'ontologia heideggeriana:

La nostra esistenza concreta s'interpreta in funzione della sua entrata nell'«aperto» dell'essere in generale. Noi esistiamo all'interno di un circuito di intelligenza con il reale – l'intelligenza è l'evento stesso che l'esistenza articola. [...] Succede così che l'analisi dell'esistenza e di ciò che viene chiamato la sua *ecceità (Da)* non è altro che la descrizione dell'essenza della verità, della condizione della stessa intelligibilità dell'essere<sup>44</sup>.

Ma in che senso, più precisamente, l'identificazione della verità ontologica con la verità originaria va intesa come una forma di totalità? Levinas intende la totalità come una totalità di senso, risultante da un'operazione del pensiero che ingloba la molteplicità in un'unità più fondamentale<sup>45</sup>. Quest'operazione corrisponde pertanto a un processo di mediazione: per essere sussunto sotto qualcos'altro e per essere integrato così a una totalità nella quale la sua differenza specifica risulta inessenziale, un ente deve essere incontrato, o compreso, 'in quanto' qualcos'altro<sup>46</sup>. In altri termini, la totalità non si può costruire se non attraverso l'impiego di un terzo termine, un termine di mediazione, che non è a sua volta un ente, bensì un termine neutro capace di inglobare

<sup>43</sup> M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, in GA 9, *op. cit.*, p. 185; trad. it. p. 141. Cf. anche M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, §44b, pp. 220-221; trad. it. p. 267.

<sup>44</sup> E. LEVINAS, *L'ontologie est-elle fondamentale?*, in *Entre nous*, Paris, Le livre de poche, 1993, p. 15; trad. it. di Emilio Baccarini, *L'ontologia è fondamentale?*, in *Tra noi*, Milano, Jaca Book, 2002, pp. 32-33.

<sup>45</sup> Cfr. E. LEVINAS, *Totalité et totalisation*, in *Altérité et transcendance*, Paris, Le livre de poche, 2006, pp. 57-58; trad. it. di Simone Regazzoni, *Totalità e totalizzazione*, in *Alterità e trascendenza*, Genova, Il nuovo melangolo, 2006, pp. 45-47.

<sup>46</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, GA 21, ed. Walter Biemel, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976, §12, pp. 135-161; trad. it. di Ugo Maria Ugazio, *Logica. Il problema della verità*, Milano, Mursia, 1986, pp. 90-108.

diversi enti in un unico insieme. Secondo l'analisi di Levinas, nella fenomenologia, il termine di mediazione diventa l'orizzonte entro il quale gli enti si manifestano. E per Heidegger quest'orizzonte equivale all'apertura dell'essere che permette di rapportarsi all'ente e lo rende intelligibile. Ecco perché l'ontologia heideggeriana si presenta agli occhi di Levinas come una filosofia della totalità. L'ente non può apparire se non 'in quanto' qualcosa; ovvero, esso non può manifestarsi se non inserendosi in un orizzonte, in una trama di significazioni, di cose e strumenti, di segni, che costituisce l'esistenza stessa dell'Esserci (*Dasein*, o l'essere dell'uomo) in quanto essere-nel-mondo. Esso può essere incontrato soltanto nella sola misura in cui si inserisce nel circolo ermeneutico della comprensione, ossia in quanto è già pre-compreso e pronto per essere l'oggetto di un'interpretazione esplicita<sup>47</sup>.

Per illustrare la totalità in senso fenomenologico, Levinas usa spesso la metafora della luce. La luce, in effetti, è la condizione di possibilità della visione e della manifestazione di qualcosa: non è essa stessa un oggetto, ma è piuttosto ciò che svuota uno spazio, sospende la materialità, e apre così una distanza che separa la coscienza dal suo oggetto. Ma, allo stesso tempo, non si tratta di una distanza assoluta. La luce si pone di fatto come un termine intermedio che permette alla coscienza di attraversare questo spazio, per incontrare l'oggetto che le appare come se venisse dal nulla, già adattato all'interiorità che lo mira, o già piegato alla totalità nella quale sarà fatto rientrare<sup>48</sup>. Così l'essere heideggeriano: questo diventa un termine di mediazione proprio perché è inteso come disvelamento e manifestazione, ovvero come un orizzonte di luminosità che rende possibile la comprensione e il rapporto tra enti. Poiché corrisponde a un orizzonte di senso, a uno svelamento, a un venire in presenza, l'essere si pone all'origine di ogni significato e finisce per imporsi ad ogni singolarità e ad ogni ente. Levinas descrive così, in *Totalità e Infinito*, il processo di mediazione che fa della fenomenologia l'ennesima espressione del pensiero occidentale della totalità:

La mediazione fenomenologica si serve di un'altra via nella quale lo «imperialismo ontologico» è ancora più evidente. Qui è l'essere dell'ente che è il *medium* della verità. La verità che concerne l'ente presuppone l'apertura preliminare dell'essere. Dire che la verità dell'ente dipende dall'apertura dell'essere significa dire, in ogni caso, che la sua intelligibilità non dipende dalla nostra coincidenza con esso ma dalla nostra non-coincidenza. L'ente si comprende nella misura in cui il pensiero lo trascende, per misurarlo all'orizzonte nel quale si profila. Tutta la fenomenologia a partire da Husserl, è la promozione dell'idea dell'*orizzonte* che, per essa, svolge un ruolo equivalente a quello del *concetto* nell'idealismo classico; l'ente sorge su uno sfondo che lo supera come l'individuo a partire dal concetto. Ma ciò che comanda la non-coincidenza dell'ente e del pensiero – l'essere dell'ente che garantisce l'indipendenza e l'estraneità dell'ente – è una fosforescenza, una luminosità, un distendersi generoso. L'esistere dell'esistente si converte in intelligibilità, la sua indipendenza è una resa per irradiazione. Affrontare l'ente a partire dall'essere significa, ad un tempo, lasciarlo essere e comprenderlo. La ragione si impadronisce dell'esistente grazie al vuoto e al niente dell'esistere – tutto luce e fosforescenza<sup>49</sup>.

---

<sup>47</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, op. cit., § 32, pp. 152-153 e § 33, p. 158; trad. it. p. 188 e p. 195.

<sup>48</sup> Cfr. E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1990, pp. 71-80; trad. it. di Federica Sossi, *Dall'esistenza all'esistente*, Bologna, Marietti, 1986, pp. 39-44.

<sup>49</sup> E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 35; trad. it. pp. 42-43.

Ora, quello che Levinas intende denunciare non è affatto l'idea che sia necessario un orizzonte affinché l'ente si manifesti, o che la comprensione implichi sempre una mediazione che sospende l'alterità dell'ente, rendendolo intelligibile, permeabile per la coscienza. Levinas stesso sottolinea come la nozione di totalità sia necessariamente implicata in ogni esperienza e in ogni forma di comprensione<sup>50</sup>. Ciò che invece egli critica è l'idea che la soggettività, o la relazione con l'altro, dipendano da una forma di comprensione, di disvelamento e di intelligibilità, ovvero che anch'esse possano essere intese a partire dall'apertura dell'essere o dall'orizzonte della manifestazione<sup>51</sup>. Poiché non può esserci manifestazione senza comprensione, senza cioè una mediazione che permetta di incontrare ciò che si manifesta 'in quanto' qualcosa, ne consegue che la soggettività non può apparire, che essa non può diventare intelligibile, senza essere al tempo stesso tradita. L'ontologia heideggeriana tradisce dunque la soggettività situandola nell'apertura dell'essere. Quest'apertura, in quanto condizione di possibilità di ogni relazione, in quanto verità originaria che non è di nessuno, non può che essere anonima e neutra<sup>52</sup>; e la sua neutralità elimina la singolarità dell'io. Certo, l'Esserci non è per Heidegger un ente qualsiasi. Si tratta anzi dell'ente che comprende, che si interroga sull'essere e che si preoccupa di se stesso (è l'ente per il quale, scrive in *Essere e tempo*, «nel suo essere, ne va di questo essere stesso»<sup>53</sup>). In tal senso, esso occupa un posto privilegiato nell'interpretazione del senso dell'essere. Ma ciò non è sufficiente, secondo Levinas, per salvarne la singolarità; anzi, è proprio il modo in cui Heidegger definisce l'essere dell'uomo, il suo modo di esistere, che indica la sua perdita.

Innanzitutto, perché l'Esserci è definito come colui che si pone la domanda sull'essere: l'elaborazione del problema dell'essere, afferma il secondo paragrafo di *Essere e tempo*, è il «modo di essere di un ente», «questo ente, che noi stessi sempre siamo e che fra l'altro ha quella possibilità d'essere che consiste nel porre il problema»<sup>54</sup>. Questa definizione non è accessoria. Benché la possibilità d'essere del questionare sia designata come una possibilità d'essere tra molte, essa indica precisamente che l'essere dell'uomo è indagato in quanto via d'accesso all'essere; o, in altri termini, che l'ontologia va preparata tramite l'elucidazione del modo d'essere di colui che si interroga sull'essere. Heidegger chiama tale elucidazione «analitica esistenziale», o «ontologia fondamentale»: «L'analitica dell'Esserci così intesa è completamente orientata nel senso del compito conduttore della elaborazione del problema dell'essere. Con ciò si determinano anche i suoi confini.»<sup>55</sup>

---

<sup>50</sup> Cfr. E. LEVINAS, *Totalité et totalisation*, in *Altérité et transcendance*, op. cit., p. 57; trad. it. p. 45.

<sup>51</sup> Cfr. anche E. LEVINAS, *Dieu, la Mort et le Temps*, op. cit., p. 145; trad. it. p. 177: «Secondo Heidegger l'essere è all'origine di ogni senso; il che implica immediatamente l'impossibilità di pensare al di là dell'essere. Tutto ciò che è sensato ritorna alla comprensione dell'essere.»

<sup>52</sup> Cfr. E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 333; trad. it. p. 307: «L'essere dell'ente è un Logos che non è verbo di nessuno.»

<sup>53</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, op. cit., §4, p. 12; trad. it. p. 24.

<sup>54</sup> *Ibid.*, §2, p. 7; trad. it. p. 19.

<sup>55</sup> *Ibid.*, §5, p. 17; trad. it. p. 30.

L'Esserci, secondo Levinas, finisce allora per essere ridotto a una mera funzione dell'apertura dell'essere, dato che il solo modo di comprenderlo nella sua specificità, senza relegarlo allo statuto di un altro ente, alla sua dimensione inautentica o empirica, consiste nell'intenderlo a partire dalla domanda sull'essere. È come dire, per Levinas, che l'Esserci è esso stesso la domanda sull'essere: «La relazione con ciò che ci sembra essere la cosa più astratta, più distante da noi – l'essere in generale – è anche la relazione più intima che abbiamo. Noi siamo la questione dell'essere, siamo in un mondo e comprendiamo.»<sup>56</sup>

Potremmo dire, più in generale, che il problema si trova nella continuità, o nell'omogeneità, che Heidegger stabilisce tra l'essere in generale e l'essere dell'uomo. Ciò si può notare, seguendo l'analisi di Levinas, anche osservando il modo in cui Heidegger descrive la struttura estatica dell'Esserci. Questi, infatti, non è una coscienza che deve raggiungere il mondo esterno, ma è un essere-al-mondo, un esserci essenzialmente aperto; sia nel senso che è gettato nel mondo, in quanto si trova già da sempre situato in un orizzonte e in delle possibilità che non ha scelto, sia nel senso che è un poter-essere che deve progettarsi e rendersi libero per le sue possibilità più fondamentali<sup>57</sup>. Nonostante Heidegger definisca l'Esserci a partire dalla *Jemeinigkeit*, cioè dall'esser-sempre-mio<sup>58</sup>, Levinas obietta che questa struttura non è in nulla quella di un soggetto che coincide con se stesso, che sorge come una novità nell'essere, e che interrompe l'anonimato di ciò che lo precede. Al contrario, l'Esserci, la cui esistenza è essa stessa comprensione, si definisce a partire da ciò che non gli appartiene, da ciò che è ma non possiede: il suo fondamento e la possibilità della morte; e in fondo, l'Esserci heideggeriano non rischia mai di perdersi, perché si trova già situato in un mondo significativo, in un'apertura, a partire dalla quale si comprende<sup>59</sup>. Dal punto di vista di Levinas, che non a caso rifiuta la struttura originariamente estatica dell'io, ciò equivale ad affermare che l'esistenza, o l'essere, precede l'esistente; o ancora che la situazione precede l'essere-in-situazione<sup>60</sup>. Ed è questa la filosofia del Neutro: una filosofia in cui la verità della soggettività dipende da una verità che la precede.

Non c'è la verità perché c'è l'uomo. C'è umanità perché l'essere in generale si trova inseparabile dalla sua *apertura* – perché c'è verità, o, se si vuole, perché l'essere è intelligibile<sup>61</sup>.

---

<sup>56</sup> E. LEVINAS, *L'ontologie dans le temporel*, in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, op. cit., p. 114; trad. it. p. 90.

<sup>57</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, op. cit., §29, p. 135; trad. it. p. 169.

<sup>58</sup> Cfr. *Ibid.*, §9, p. 41; trad. it. p. 61.

<sup>59</sup> Cfr. *Ibid.*, §31, p. 144; trad. it. p. 178. A questo proposito, cfr. anche RODOLPHE CALIN, *Levinas et l'exception du soi*, Paris, Puf, 2005, pp. 36-37.

<sup>60</sup> Cfr. E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, op. cit., pp. 332-333; trad. it. pp. 306-307: «Abbiamo così la convinzione di aver rotto i legami con la filosofia del Neutro: con l'essere heideggeriano la cui neutralità impersonale è stata così ben messa in luce dall'opera critica di Blanchot [...]. L'esaltazione del Neutro può presentarsi come l'anteriorità del Noi rispetto all'Io, della situazione rispetto agli esseri in situazione.»

<sup>61</sup> E. LEVINAS, *L'ontologie est-elle fondamentale?*, in *Entre nous*, op. cit., p. 13; trad. it. pp. 30-31.



Vi è in realtà, nella nozione di attestazione che si trova formulata a partire dal paragrafo 54 di *Essere e tempo*, l'elaborazione di una nozione di verità appropriata al modo d'essere dell'Esserci: l'Esserci, che si trova perlopiù nel mezzo di un'esistenza inautentica, persa nel Si della collettività, viene chiamato dalla voce della coscienza, ovvero dal suo Se stesso, che lo riporta dinanzi al suo poter-essere, ovvero dinanzi alla sua esistenza più propria e autentica<sup>62</sup>. Paul Ricœur, in un articolo del 1989 intitolato *Emmanuel Levinas, penseur du témoignage*<sup>63</sup>, riconosce non solo la fecondità di questa nozione, ma situa persino, in una stessa linea di filiazione, la nozione heideggeriana di attestazione, l'ermeneutica della testimonianza di Nabert e l'idea levinassiana della verità come testimonianza. Ma i problemi che Levinas identifica nel rapporto tra l'Esserci e l'essere in generale sono riflessi nella nozione di attestazione: la voce della coscienza, benché non dica nulla, si manifesta chiamando l'Esserci alla sua autenticità, ovvero al «*tacito e pronto all'angoscia autoprogettarsi nel più proprio esser-colpevole*»<sup>64</sup>; e ciò significa che l'Esserci, ascoltando la chiamata, «*ubbidisce alla possibilità più propria della sua esistenza*»<sup>65</sup>. L'Esserci, in altri termini, si attesta restando aperto al proprio essere, o tenendosi nella comprensione dell'essere; ed è questa l'apertura «*eminente, autentica*»<sup>66</sup>. Come Heidegger scriverà più tardi, oltrepassando la fase a suo avviso ancora troppo antropocentrica degli anni Venti, è a partire dall'apertura dell'essere che è possibile, per noi, restare aperti all'essere, corrispondere alla sua ingiunzione e portare al linguaggio l'ente nel suo essere<sup>67</sup>. Ed è per questo Levinas rifiuta non solo la limitazione della verità alla verità-adequazione, ma anche l'identificazione della verità originaria con lo svelamento o la manifestazione: interpretare la soggettività a partire dalla manifestazione dell'essere significa sottometerla allo svelamento di un orizzonte di senso neutro e anonimo, per il quale l'io deve necessariamente abbandonare la sua unicità e singolarità<sup>68</sup>. Salvare la soggettività, di conseguenza, vuol dire non soltanto trovare una definizione della verità che sia adeguata all'interiorità, all'unicità dell'io, ma anche rompere il regime di totalità, ovvero introdurre una qualche rottura tra la verità del soggetto e la verità dell'essere.

### 3. La verità della soggettività: espressione, sincerità, testimonianza

<sup>62</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, op. cit., § 54, pp. 267-270; trad. it. pp. 320-323.

<sup>63</sup> Cfr. P. RICŒUR, *Emmanuel Levinas, penseur du témoignage*, in *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, pp. 83-105.

<sup>64</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, op. cit., § 60, pp. 296-297; trad. it. p. 354.

<sup>65</sup> *Ibid.*, § 58, p. 287; trad. it. p. 343.

<sup>66</sup> *Ibid.*, §60, p. 296; trad. it. p. 354.

<sup>67</sup> Cfr. ad esempio M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, GA 10, ed. Petra Jaeger, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1997, cap. 11, p. 136; trad. it. di Franco Volpi e Giovanni Gurisatti, *Il principio di ragione*, Milano, Adelphi, 1991, pp. 144-148.

<sup>68</sup> A tal proposito, cf. R. MOATI, *Événements Nocturnes. Essai sur Totalité et Infini*, Paris, Hermann, 2012, in cui l'autore mostra come la descrizione degli eventi notturni, ovvero della produzione della soggettività e della relazione all'altro, permetta a Levinas di distanziarsi dall'ontologia della manifestazione heideggeriana.

Si è visto finora come la verità che si situa al livello della rappresentazione, o della comprensione, abbia sempre a che fare con una forma di oggettivazione o di riduzione alla coscienza, nella quale viene persa la singolarità del soggetto. Levinas, di conseguenza, si muove alla ricerca di un'accezione della verità che non sia più associata alla comprensione e all'intelligibilità. Ed è nell'«espressione» che la trova: «il volto, in opposizione all'ontologia contemporanea, introduce una nozione di verità che non è lo svelamento di un Neutro impersonale, ma un'«*espressione*»<sup>69</sup>. La verità della soggettività risiede dunque nell'espressione, in prima persona, della sua unicità, della singolarità che si oppone al concetto. Ma come può prodursi tale espressione? L'interesse maggiore dell'opera di Levinas consiste proprio nel mostrare che è solo nella relazione con l'altro, una relazione etica nella quale l'altro chiama l'io alla responsabilità, che la soggettività può esprimere la propria singolarità senza essere tradita. Ciò significa che la verità della soggettività è inseparabile da tale relazione; ed è per questo che, in *Totalità e Infinito*, il termine 'verità' compare sia quando Levinas parla della manifestazione dell'altro («Altri è proprio il luogo della verità metafisica»<sup>70</sup>), sia quando egli descrive la soggettività a partire da questa chiamata («il mio essere si produce producendosi agli altri nel discorso», ed è così che «sono *in verità*»<sup>71</sup>). Ebbene, per quale ragione la verità della soggettività è indissociabile dalla relazione all'altro? E come va intesa qui la verità, se non si tratta né di una forma di adeguazione, né di uno svelamento?

1. Innanzitutto, questa nozione di verità non si produce nella semplice relazione tra un soggetto e l'essere, ma richiede la presenza dell'altro, di un'altra persona. Se infatti l'espressione deve essere quella di una singolarità, se essa deve sottrarsi ad ogni possibile comprensione, non può ovviamente trattarsi dell'espressione di qualcosa, ovvero di un'espressione che si può tradurre in qualcosa di oggettivo e che si inserisce in un certo contesto. In tal senso, l'espressione non va intesa né come una verità teorica, né come una verità pratica. La prima sarebbe l'espressione di una proposizione, che confermerebbe ancora la dipendenza della verità dalla rappresentazione: il soggetto sarebbe in tal caso compreso e rapportato a qualcos'altro, o si rinchiuderebbe nel solipsismo derivante dalla certezza assoluta della propria esistenza e dall'impossibilità di estendere tale certezza ad altro rispetto a sé. La seconda corrisponderebbe invece alla ricerca del soggetto a partire dalle sue espressioni pratiche, ovvero dall'azione, dai segni o dalle opere<sup>72</sup>. Ma Levinas non

<sup>69</sup> E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 43; trad. it. p. 48.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 77; trad. it. p. 77.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 283; trad. it. p. 259. Se dunque talvolta Levinas afferma che, della soggettività e della relazione con l'altro, non si può parlare in termini di verità, egli prende sempre il termine 'verità' nel senso dell'adeguazione o del disvelamento: «La coscienza dell'indegnità non è, a sua volta, una verità, non è una considerazione del fatto.» (*Ibid.*, p. 82; trad. it. p. 83.)

<sup>72</sup> Un esempio di tale nozione di verità sarebbe l'idea di 'attestazione' elaborata da Ricœur allo scopo di sottrarre la definizione della verità al dominio esercitato dalla scienza. L'attestazione di sé, infatti, non deriva secondo Ricœur dall'immediatezza dell'atto riflessivo, bensì dalla 'via lunga' che risale al sé attraverso l'interpretazione degli atti e dei segni, delle relazioni e dei racconti dai quali il sé è inseparabile. Cfr. P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 30; trad. it. p. 94. A questo proposito cfr. anche Fabrizio Turoldo, *Verità del metodo. Indagini su Paul Ricœur*, pp. 61-64. Ma questo punto di vista è inaccettabile per Levinas, che non intravede nessuna rottura radicale tra la teoria e la pratica.

ammette nessuna differenza radicale tra la teoria e la pratica: le azioni e le opere si inseriscono anch'esse, necessariamente, in un orizzonte di significati, e vengono così sottoposte a quel processo di mediazione che impedisce di cogliere la singolarità di chi le produce. L'artista che si esprime nelle sue opere, secondo Levinas, si è in realtà già assentato da esse, e lo stesso si può dire dell'uomo che passa alla storia con le sue azioni. Questi segni – azioni, testi, opere – sono già delle oggettivazioni consegnate a un punto di vista qualunque, che le può osservare, analizzare e interpretare<sup>73</sup>.

Ebbene, il solo modo in cui la soggettività può esprimersi senza offrirsi al tempo stesso a un'interpretazione alienante, condotta da un punto di vista esterno, si trova nell'immediatezza della relazione etica con l'altro, ovvero in quella relazione nella quale l'interiorità, al posto di depositarsi e perdersi in un'oggettivazione, si rivolge ad un altro, direttamente. La significazione che si produce quando l'io e l'altro entrano in relazione è infatti una significazione immediata, nella quale l'altro «si esprime senza che lo si debba svelare a partire da un “punto di vista”, attraverso una luce presa a prestito»<sup>74</sup>. Il significare non dipende in questo caso da un contenuto espresso, ma dall'immediatezza dell'incontro con l'altro, che precede ogni scambio di contenuti e che si sottrae così ad ogni tentativo di comprensione. Per distinguerla da una relazione oggettivante, Levinas definisce tale relazione come una 'relazione etica': essa si instaura quando l'altro si rivolge all'io, quando gli parla, chiamandolo alla responsabilità nei suoi confronti; ed è diventando responsabile per l'altro che l'io si costituisce e si esprime nella sua singolarità<sup>75</sup>. Qui, la verità non ha più nulla a che fare con il vedere o il pensare, ancora solidali della rappresentazione, ma si situa nell'espressione, o nella parola, che implicano necessariamente la pluralità, la presenza dell'altro: «Situare la parola all'origine della verità significa abbandonare la rivelazione che presuppone la solitudine della visione – come opera primaria della verità.»<sup>76</sup> La distinzione tra la verità come svelamento e la verità come espressione è dunque uno dei pilastri concettuali del pensiero di

---

<sup>73</sup> Cfr. E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 191; trad. it. p. 180: «Soltanto con gli atti l'io non arriva all'esterno; se ne ritrae o vi si congela come se non facesse appello ad altri e non gli rispondesse, ma cercasse nella propria attività il conforto, l'intimità e il sonno.» O anche p. 62; trad. it. p. 65: «L'azione non esprime. Ha un senso ma ci guida verso l'agente in sua assenza. Incontrare qualcuno a partire dalle opere significa entrare nella sua interiorità, come per effrazione; l'altro è sorpreso nella sua intimità, nella quale certo si espone, ma non si esprime, come i personaggi della storia. Le opere significano il loro autore, ma indirettamente, alla terza persona.»

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 63; trad. it. p. 65 [traduzione modificata].

<sup>75</sup> Sarebbe opportuno, a questo punto, precisare il rapporto tra Levinas e Kierkegaard. Levinas, infatti, loda il tentativo kierkegaardiano di salvare la soggettività contro l'essere oggettivo e contro l'idealismo: «L'idea dell'esistenza, nel senso forte del termine, di cui il pensiero europeo è debitore a Kierkegaard, consiste nel salvaguardare la soggettività umana – e la dimensione di interiorità ch'essa dischiude – nel suo carattere assoluto, nella sua separazione, nel suo mantenersi al di qua dell'Essere oggettivo, ma anche nel difendere paradossalmente la posizione irriducibile del soggetto contro l'idealismo, che tuttavia gli aveva conferito una dignità filosofica, a partire da una esperienza pre-filosofica.» (E. Levinas, *Noms propres*, op. cit., p. 77; trad. it. p. 81). Eppure, dal punto di vista di Levinas, la distinzione tra la verità trionfante dell'essere, nella quale il soggetto sparisce, e la verità perseguitata e sofferente dell'esistenza, non è sufficiente: questa verità dell'esistenza si realizza infatti nella fede religiosa, ovvero nella solitudine dell'io, e non nella relazione con l'altro, che è la sola relazione in grado di rompere la totalità. Cfr. *ibid.*, p. 82; trad. it. p. 85: «Ma l'idea della verità sofferente trasforma ogni ricerca della verità – ogni relazione con l'esteriorità – in un dramma interiore. Essa si pone, nei confronti dell'esterno, in un atteggiamento di indiscrezione e di scandalo. Il suo discorso rivolto all'esterno è collera e invettiva. È senza pietà. La verità che soffre non dischiude all'uomo gli altri uomini, ma Dio, nella solitudine.» Per approfondire il rapporto tra Levinas e Kierkegaard, cfr. S. GALANTI GROLLO, *L'alterità tra etica e religione: Kierkegaard e Levinas*, «Quaderni di studi Kierkegaardiani», 9 (2014), pp. 303-313.

<sup>76</sup> E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, op. cit., pp. 101-102; trad. it. p. 98.

Levinas; ed essa è molto chiara già in *Totalità e Infinito*, dove Levinas definisce la verità dell'espressione come la verità della 'cosa in sé', ovvero la verità del volto dell'altro che si manifesta, non offrendosi alla comprensione, ma instaurando una relazione con l'io:

La verità dello svelamento è tutt'al più la verità del fenomeno nascosto sotto le apparenze. La verità della cosa in sé non si svela. La cosa in sé si esprime. L'espressione manifesta la presenza dell'essere, non eliminando semplicemente il velo del fenomeno. Essa è, da sé, presenza di un volto e, quindi, appello ed insegnamento, *inizio della relazione con me – relazione etica*<sup>77</sup>.

2. Levinas definisce questa verità come 'sincerità': l'espressione con la quale si instaura la relazione con l'altro è un'espressione sincera. La sincerità non va ovviamente intesa secondo il paradigma dell'adeguazione che si è esaminato precedentemente: non si tratta né dell'adeguazione tra il pensiero e la sua formulazione esteriore (come quando si è sinceri dicendo ciò che si pensa), né dell'adeguazione tra sé e sé (come quando si è sinceri comportandosi ed essendo come si deve essere, secondo quell'accezione di sincerità che Sartre riteneva impossibile). La sincerità è qui, invece, una franchezza assoluta che non si può evitare o nascondere: franchezza nella manifestazione del viso dell'altro, e franchezza nella risposta dell'io, ovvero nel suo aprirsi all'altro. E se questa sincerità è assoluta, se essa non si può evitare, né nascondere, è precisamente perché non dipende da nessun contenuto, ovvero perché non si situa al livello di ciò che viene trasmesso, bensì dell'espressione che instaura la relazione stessa. Ciò significa, in altri termini, che ogni espressione particolare, ogni parola empirica, può chiaramente mentire; ma che, per poter mentire dicendo qualcosa, ci si deve innanzitutto rivolgere all'altro, si deve aver già instaurato una relazione con lui. Ed è quest'espressione originaria che non può mentire, quest'espressione che Levinas definisce, in *Totalità e Infinito*, come «l'essenza del linguaggio»<sup>78</sup>, e in *Altrimenti che essere* come un Dire che non dice niente, «Dire senza Detto», «Dire che non dice parole»<sup>79</sup>.

La necessità di separare i due piani, quello della trasmissione di un contenuto e quello dell'espressione immediata e originaria, deriva proprio dall'esigenza di descrivere una relazione con l'altro che interrompa la logica della totalità, la quale farebbe rientrare la soggettività e l'alterità nell'orizzonte dell'intelligibilità e della manifestazione. Se l'altro deve presentarsi come altro, ciò significa che egli non può coincidere con nessuna forma particolare, con nessun contenuto che potrebbe essere compreso e rapportato a qualcos'altro. Eppure l'altro deve in qualche modo manifestarsi. Ecco perché, in *Totalità e Infinito*, Levinas precisa che il volto dell'altro si manifesta senza apparire: il volto dell'altro parla, e parlando rompe continuamente la forma nella quale

---

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 198; trad. it. p. 186.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 227; trad. it. p. 212.

<sup>79</sup> E. LEVINAS, *Autrement qu'être, op. cit.*, p. 236; trad. it. p. 189.

potrebbe essere oggettivato<sup>80</sup>. Similmente, *Altrimenti che essere* sottolinea la distinzione tra il Detto, ovvero ciò che nello scambio assume una forma e un contenuto preciso, e il Dire, che non è tanto l'atto dell'enunciazione, già sottomesso a ciò che viene detto, quanto un'espressione che rimane non-oggettivabile e che apre l'io all'altro, significando nell'immediatezza della sensibilità<sup>81</sup>. Di conseguenza, la manifestazione dell'altro è descritta da Levinas come una sincerità assoluta proprio perché l'altro non si offre ad un'interpretazione, non si inserisce in un contesto, non si presenta dicendo qualcosa di se stesso, ma semplicemente chiamando l'io alla relazione. Anzi, poiché in *Totalità e Infinito* la relazione con l'altro è considerata come l'origine di ogni significazione, questa sincerità assoluta diventa la condizione di possibilità della verità e della menzogna:

La condizione della verità e dell'errore teoretico, è la parola dell'Altro – la sua espressione – che è già presupposta da ogni menzogna. Ma il contenuto primo dell'espressione è proprio questa espressione<sup>82</sup>.

O ancora:

L'alternativa della verità e della menzogna, della sincerità e della dissimulazione è il privilegio di chi si mantiene nella relazione di assoluta franchezza, nell'assoluta franchezza di chi non può nascondersi<sup>83</sup>.

Questa sincerità assoluta va presa sul serio. Ci troviamo, con Levinas, in uno scenario ben diverso da quello delineato, ad esempio, da Ricœur, nell'introduzione a *Se come un altro*. Secondo Ricœur, in effetti, la soggettività richiede una nozione di verità specifica, che egli chiama 'attestazione' e che, distinguendosi dal modo epistemico della certezza, «si presenta innanzitutto come una sorta di credenza», non quella dell'«io credo-che» bensì quella dell'«io credo-in»<sup>84</sup>. Ma ciò che caratterizza questo nuovo tipo di verità è proprio una certa debolezza che non la lascia esente dal sospetto. Il sospetto costituisce la «permanente minaccia» di questa verità che non riguarda un oggetto e che dipende, per Ricœur, da un processo ermeneutico; tanto che non è possibile parlare, a proposito della soggettività, di una verità assoluta: «non c'è “vero” testimone senza “falso” testimone», ma «non c'è altro rimedio contro la falsa testimonianza che un'altra testimonianza più credibile; e non c'è altro rimedio contro il sospetto che un'attestazione più

---

<sup>80</sup> Cfr. E. LEVINAS, *Totalité et Infîni*, op. cit., pp. 216-218; trad. it. pp. 203-205. È inoltre per questa ragione che Alexander Schnell, volendo descrivere la filosofia levinassiana, sceglie l'espressione “fenomenologia trascendentale senza fenomenalità” (cf. A. SCHNELL, *En face de l'extériorité. Levinas et la question de la subjectivité*, Paris, Vrin, 2010, p. 27).

<sup>81</sup> Cfr. E. LEVINAS, *Autrement qu'être*, op. cit., p. 31; trad. it. p. 20. Il Dire, in *Autrement qu'être*, non è infatti associato tanto alla parola e al linguaggio, intesi nel senso dell'oralità e dell'enunciazione, quanto alla sensibilità che significa immediatamente, nella prossimità dell'altro, senza passare attraverso una mediazione. Eppure Levinas continua a designare questa significazione immediata come un Dire, una forma di espressione e di testimonianza; ragion per cui si è scelto in queste pagine di mettere in rilievo la continuità più che la differenza, pur radicale, tra le due opere.

<sup>82</sup> E. LEVINAS, *Totalité et Infîni*, op. cit., p. 43; trad. it. p. 49.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 62; trad. it. p. 65. È inoltre in questo senso che Levinas, già nel 1948, afferma che «la parola comporta una menzogna essenziale», che «risiede nel carattere ineffabile di una relazione che tuttavia si realizza attraverso una fabulazione»; e ciò non significa affatto che la parola renda impossibile, per definizione, la sincerità, bensì che «nella parola c'è un'impossibilità di sincerità che ne costituisce l'unica sincerità»: se la parola, intesa come contenuto, non può essere sincera, è perché essa non è mai completamente adeguata a colui che la dice; ma attraverso di essa si rivela la sincerità assoluta dell'espressione, che è la sincerità della parola che non dice niente (E. LEVINAS, *Parole et Silence et autres conférences inédites. Œuvres 2*, Paris, Grasset/IMEC, 2011, pp. 99-100; trad. it. di Silvano Facioni, *Parola e Silenzio e altre conferenze inedite al Collège Philosophique*, Milano, Bompiani, 2012, p. 90).

<sup>84</sup> P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 33; trad. it. p. 98.

*affidabile»*<sup>85</sup>. Ebbene, la descrizione della relazione etica proposta da Levinas rifiuta una simile opposizione: con Levinas, siamo di fronte a una nozione di verità che non ammette nessun contrario che si situi allo stesso livello. Da un lato, per l'appunto, perché la sincerità che instaura la relazione è più originaria rispetto ad ogni trasmissione di un contenuto, che potrebbe essere vero o falso, sincero o menzognero. Dall'altro lato, perché non è nemmeno possibile parlare di una non-verità nel senso di una negazione del volto dell'altro, come se si trattasse di una non-manifestazione dell'altro, o di un rifiuto della relazione etica. Heidegger, ad esempio, risale dalla verità-adequazione alla verità ontologica, che ne è la condizione di possibilità; e nonostante ciò, egli mette in luce una nozione di non-verità come non-disvelamento, che appartiene all'essenza stessa della verità e che è co-originaria alla manifestazione<sup>86</sup>. Secondo Levinas, al contrario, la negazione del volto presuppone già la sua manifestazione, e dunque una sincerità dell'espressione che viene in seguito negata – «Altri è il solo essere che posso desiderare di uccidere»<sup>87</sup>. In tal senso, qualsiasi attitudine concreta nei confronti dell'altro, che si tratti dell'amore o dell'odio, della responsabilità o dell'indifferenza, si fonda su quest'espressione originaria nella quale l'io e l'altro sono in verità. Di conseguenza, anche se si potesse trovare nell'opera di Levinas qualcosa che potrebbe essere identificato con una non-verità – ad esempio, in *Totalità e Infinito*, la descrizione del mondo anarchico nel quale nessun sapere può cominciare proprio perché manca l'altro<sup>88</sup>; o in *Altrimenti che essere*, il regime ontologico che necessariamente tradisce la significazione che si produce nella prossimità dell'altro<sup>89</sup> – queste situazioni presupporrebbero già la franchezza assoluta dell'espressione, e non sarebbero affatto co-originarie a essa. Il volto, scrive Levinas, è «estraneo all'alternativa di verità e non-verità»<sup>90</sup>.

3. La verità della soggettività è dunque la sincerità assoluta dell'espressione con la quale l'io risponde alla sincerità assoluta dell'espressione dell'altro. Ma come va intesa più precisamente questa verità della soggettività, visto che essa si sottrae ad ogni orizzonte di intelligibilità? Non si tratterà allora di una verità puramente negativa? In realtà, no: il fatto che l'altro si manifesti senza offrirsi alla comprensione non significa affatto che questo suo manifestarsi sia puramente negativo, e per la stessa ragione non lo è la risposta fornita dall'io. Sfuggendo alla mia presa, l'altro esprime infatti una significazione positiva, che va intesa come una significazione etica<sup>91</sup>. Egli non mi si

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 34; trad. it. p. 99.

<sup>86</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, in *Wegmarken*, GA 9, *op. cit.*, pp. 193-198; trad. it. pp. 149-155.

<sup>87</sup> E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, *op. cit.*, p. 216; trad. it. p. 204.

<sup>88</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 91-92; trad. it. pp. 89-91.

<sup>89</sup> E. LEVINAS, *Autrement qu'être*, *op. cit.*, pp. 17-18; trad. it. p. 9.

<sup>90</sup> E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, *op. cit.*, p. 221; trad. it. p. 207.

<sup>91</sup> Levinas rifiuta infatti la tesi secondo cui la trascendenza sarebbe una negatività (cfr. *ibid.*, p. 30; trad. it. pp. 38-39: «Il movimento di trascendenza si distingue dalla negatività con la quale l'uomo scontento rifiuta la condizione nella quale è installato. [...] La resistenza è ancora interna al Medesimo. Il negatore e il negato si pongono insieme, formano sistema, cioè totalità»). Ma in realtà nemmeno qualificarla come 'positiva' sarebbe esatto, dato che si tratta di una positività non tematizzabile. La relazione etica trascende l'alternativa tra negatività e positività (cfr. *ibid.*, p. 32; trad. it. p. 40: «Abbiamo chiamato questa relazione metafisica. È

presenta in quanto qualcosa che ancora non conosco, o semplicemente come qualcuno che sfida il mio potere e si rivela più forte di me. Sottraendosi alla mia presa, l'altro mette in questione la legittimità della mia libertà, e mi fa percepire la violenza che posso esercitare su di lui. Sorge così la mia coscienza morale, ovvero l'impossibilità morale di uccidere l'altro e di esercitare incoscientemente la mia libertà. Per cui l'io, rispondendo 'Eccomi!' (*Me voici!*) ancor prima di averlo scelto e senza nemmeno aver compreso la chiamata, si scopre responsabile nei confronti dell'altro; e in questa responsabilità può infine esprimere la propria singolarità, perché in essa diventa unico, assolutamente insostituibile. Ecco dunque in cosa consiste la positività di questa verità: se è vero che dal punto di vista dell'oggettività non si può nemmeno parlare, nella relazione etica, di una verità – «la coscienza dell'indegnità non è, a sua volta, una verità, non è una considerazione del fatto»<sup>92</sup> –, d'altra parte, è proprio in questa messa in questione che fa sorgere la coscienza morale, che la soggettività diventa responsabile per l'altro e accede così alla sua verità – l'infinito «mette in causa la nostra libertà spontanea. La comanda e la giudica e la conduce alla sua verità»<sup>93</sup>. La verità della soggettività può essere intesa come espressione soltanto se si tratta di un'espressione di sé che non esprime nulla, se si tratta cioè di un'espressione d'ordine etico.

Ne consegue che la soggettività non si può esprimere in verità semplicemente in quanto libertà, o in quanto coscienza. Solo nell'incontro con l'altro, che mette in questione e insieme giustifica questa libertà, la soggettività si costituisce come tale; solo nel faccia a faccia o nella vicinanza dell'altro, la soggettività può esprimere la propria singolarità senza essere sottomessa a un ordine oggettivo o neutro. Con questa tesi, Levinas si oppone dunque sia a Sartre, che situa la libertà dell'uomo a fondamento della verità identificata con la manifestazione<sup>94</sup>, sia a Heidegger, che pensa la co-appartenenza di verità e libertà, prendendole entrambe nel loro senso ontologico. Per quest'ultimo, se la libertà è «il fondamento dell'intrinseca possibilità della conformità»<sup>95</sup>, è perché essa, lungi dall'identificarsi con il libero arbitrio, consiste nel «lasciarsi coinvolgere nello svelamento dell'ente » che «attua e realizza l'essenza della verità nel senso dello svelamento dell'ente»<sup>96</sup>. Levinas, al contrario, muovendosi alla ricerca di una verità più originaria, o irriducibile all'orizzonte della manifestazione, oltrepassa anche il piano in cui la verità potrebbe essere

---

premature e, in ogni caso, insufficiente qualificarla, in opposizione alla negatività, come positiva. [...] Essa viene prima della proposizione affermativa o negativa, instaura solamente il linguaggio nel quale né il no né il sì sono la prima parola.». Parliamo qui, di conseguenza, di una positività che precede l'alternativa tra positivo (inteso come dotato di contenuto) e negativo (come ciò che nega un contenuto).

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 82; trad. it. p. 83.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 44; trad. it. p. 49.

<sup>94</sup> Cfr. J.-P. SARTRE, *Vérité et existence*, Paris, Gallimard, 1989, p. 35; trad. it. di Francesco Sircana, *Verità e esistenza*, Milano, Il saggiatore, 1991, p. 79: «Il fondamento della Verità è la libertà.», «[...] lo svelamento dell'Essere si effettua nell'elemento della libertà, poiché si effettua in e mediante il progetto. Così, ogni conoscenza dell'essere implica una coscienza di se stesso come libero. Ma tale coscienza di essere libero non è una conoscenza, è soltanto un'esistenza. Pertanto non vi è una verità della coscienza (di) sé ma una morale, nel senso che essa è scelta ed esistenza che si dà alcune regole nella e mediante la propria esistenza, per esistere.»

<sup>95</sup> M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, in *Wegmarken*, GA 9, op. cit., p. 187; trad. it. pp. 143.

<sup>96</sup> *Ibid.*, pp. 188 e 190; trad. it. pp. 145 e 146.

correlativa o potrebbe dipendere dalla libertà – sia che si intenda la libertà come libero arbitrio, sia che si parli della struttura dell'essere-nel-mondo, o anche quando ci si riferisca all'interiorità come condizione di possibilità della libertà effettiva. Per Levinas, poiché la libertà non si può giustificare da sola, e poiché il più grande scandalo per la libertà non è la sua finitezza, bensì la sua violenza o la sua colpevolezza, ne consegue è la verità etica a fondare e giustificare la libertà, non il contrario<sup>97</sup>.

La costituzione dell'io, di una libertà, è ovviamente necessaria affinché si produca la verità, dato che senza un io separato non vi sarebbe nessuna relazione. Levinas lo dice chiaramente in *Totalità e Infinito*: «senza separazione non ci sarebbe stata verità, ci sarebbe stato soltanto l'essere»<sup>98</sup>, identificando così, con la separazione dell'io, la prima rottura della totalità. Ma se la libertà, all'origine del sapere, è condizione della verità e dell'errore nel senso dell'adeguazione<sup>99</sup>, e se è al tempo stesso una condizione necessaria della relazione etica, d'altra parte Levinas non parla mai di una verità della soggettività in riferimento all'io separato. E questo per due ragioni, che si possono formulare rispetto a due modi di intendere l'io al di fuori della relazione etica. In un caso, quando si parla del soggetto che esercita la sua libertà conoscendo e impossessandosi di ciò che incontra (secondo la situazione che Levinas descrive nel 1967 come ciò che precede la manifestazione dell'altro, e nel 1974 come il regime ontologico nel quale il Dire etico è necessariamente tradito<sup>100</sup>), il soggetto non è 'in verità' perché si comprende a partire dall'essere, ovvero perché è già un individuo, una coscienza, che si situa in un mondo di cose, di strumenti, di oggetti, all'interno del quale non può esprimere la propria singolarità. In questa situazione, nella quale si fa astrazione dalla relazione etica con l'altro, la verità della soggettività viene assorbita dalla verità dell'essere. Nell'altro caso, se si parla dell'io che si costituisce come interiorità, ovvero della situazione che Levinas definisce come 'godimento' e nella quale l'altro non si è ancora manifestato, non si può parlare di verità non tanto perché la verità della soggettività non trova lo spazio per esprimersi, ma piuttosto perché l'io si trova ancora in una situazione puramente affettiva. La verità, infatti, non può prodursi se non come una dimensione di senso, come una significazione, sia essa oggettiva o meno, la quale presuppone a sua volta una relazione (che si tratti di una relazione tra soggetto e oggetto, tra proposizione e cosa, tra soggetto ed essere, tra l'io e l'altro); ma nella situazione del godimento, che è vita, affettività, interiorità, l'io non è ancora pensiero, non ha ancora coscienza della separazione e non è in grado di instaurare una relazione di senso<sup>101</sup>. Per Levinas, la verità della soggettività non è certo un prodotto della coscienza. E tuttavia essa non si può produrre per qualcuno che sia ancora

---

<sup>97</sup> Cfr. E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 338; trad. it. p. 311.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 54; trad. it. pp. 58-59.

<sup>99</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 55; trad. it. p. 79: «La vita interiore, l'io, la separazione sono appunto lo sradicamento, la non-partecipazione e, quindi, la possibilità ambivalente dell'errore e della verità. Il soggetto conoscente non è parte di un tutto, poiché non è limitrofo di niente.»

<sup>100</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 91-92; trad. it. pp. 89-91. Cfr. anche E. LEVINAS, *Autrement qu'être*, op. cit., pp. 17-18; trad. it. p. 9.

<sup>101</sup> Cfr. E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 143; trad. it. p. 136.



cieco nei confronti del mondo, per qualcuno che sia sordo al linguaggio e che non possa rapportarsi a cose e oggetti. Ecco perché, se da un lato la verità richiede la separazione dell'io, dall'altro lato essa sorge nel momento in cui l'altro parla all'io<sup>102</sup>. Il che significa che è solo quando l'io separato si apre all'altro, quando l'esercizio della sua libertà viene messo in questione e giustificato, che la soggettività può non soltanto costituirsi come interiorità, ma anche esprimere – in verità – la sua singolarità.

4. Dobbiamo infine soffermarci su un altro modo con il quale Levinas indica la verità della soggettività che si produce come espressione. Si tratta della testimonianza: «Il fatto essenziale dell'espressione consiste nel portare testimonianza di sé garantendo questa testimonianza. Questa attestazione di sé è possibile solo come volto, cioè come parola»<sup>103</sup>.

La testimonianza, come la si intende quotidianamente, implica la presenza di colui che testimonia; e questi, testimoniando, assicura ad altri di aver assistito, in prima persona, a qualcosa. Levinas ricorre dunque all'idea di testimonianza per questo legame forte che essa implica tra colui che testimonia e ciò che viene testimoniato: esprimendosi nella sincerità assoluta che precede la formulazione di ogni contenuto, il volto dell'altro o la soggettività non si limitano a indicare, a far segno in direzione di una qualche interiorità, ma si presentano in prima persona. Non testimoniano cioè la propria interiorità attraverso qualcosa di oggettivo, attraverso un segno che andrebbe interpretato e da cui si sarebbero già assentati; ma parlando, assistono alla parola proferita, e garantiscono così la propria presenza. «La parola – precisa Levinas – consiste per altri nel portare soccorso al segno emesso, nell'assistere alla propria manifestazione tramite segni, nel rimediare all'equivoco attraverso questa assistenza.»<sup>104</sup> La testimonianza, in altri termini, costituisce la sola possibilità per la soggettività di esprimersi senza essere negata o compresa a partire da un termine di mediazione. E questa testimonianza, con la quale la soggettività risponde all'appello proveniente dall'altro, è l'«apologia», la «presenza della soggettività al giudizio che le garantisce la verità»<sup>105</sup>; è la difesa con la quale la soggettività si presenta per essere giudicata, volendo questo stesso giudizio, che non è quello di una legge universale, o della storia nella quale l'io figura alla «terza persona», come in un «discorso indiretto»<sup>106</sup>, ma il giudizio che suscita la responsabilità infinita dell'io:

Il giudizio è diretto su di me nella misura in cui mi ingiunge di rispondere. La verità si crea in questa risposta all'ingiunzione. L'ingiunzione esalta la singolarità appunto perché si rivolge ad una responsabilità infinita. [...] La verità

---

<sup>102</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 56; trad. it. p. 60: «La verità sorge là dove un essere separato dall'altro non vi si immerge ma gli parla.»

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 220; trad. it. p. 207.

<sup>104</sup> *Ibid.*, pp. 91-92; trad. it. p. 90. Cfr. anche p. 198; trad. it. pp. 185-186: «La situazione è tale che la parola, questa parola che mente e nasconde, sembra assolutamente indispensabile al processo, per chiarire le parti di una pratica e i corpi del reato, solo la parola sembra in grado di assistere i giudici e rendere presente l'accusato, solo la parola sembra capace di far cessare lo stato di parità esistente tra le molteplici possibilità concorrenti del simbolo – che simbolizza nel silenzio e nel crepuscolo – e di far nascere così la verità.»

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 271; trad. it. p. 248.

<sup>106</sup> *Idem.*

del volere è il suo sottoporsi al giudizio, ma il suo sottoporsi al giudizio è in un nuovo orientamento della vita interiore, chiamata a delle responsabilità infinite<sup>107</sup>.

Tuttavia, in *Altrimenti che essere*, dove Levinas oppone la verità come disvelamento e la verità come testimonianza, quest'ultima non è indicata come testimonianza di sé nella parola, bensì come testimonianza dell'Infinito, o testimonianza della gloria. Ed è proprio questo genere di affermazioni che conduce Ricœur a criticare il modo in cui Levinas, ponendo l'accento soprattutto sull'alterità, sull'esteriorità e sull'infinito, finisce per sbilanciare la relazione etica e mettere in pericolo il mantenimento stesso della soggettività. «L'attestazione – scrive Ricœur in *Sé stesso come un altro* – è fondamentalmente attestazione *di sé*», e «anche se è sempre, in qualche modo, ricevuta da un altro, l'attestazione permane attestazione *di sé*»<sup>108</sup>. Eppure, è proprio perché Levinas cerca di pensare la soggettività a partire dalla dimensione dell'Infinito che, dal suo punto di vista, il fatto di parlare dell'ipseità come di una testimonianza dell'Infinito non implica affatto una dissoluzione della soggettività. L'Infinito si rivela infatti nella sua irriducibilità a qualcosa di fisso, di oggettivo, di determinabile, e per questo si oppone alla totalità nella quale scompare la soggettività. Ma l'Infinito non è per Levinas qualcosa che esiste in sé e che si rivela in seguito: il suo modo d'essere consiste precisamente nella sua produzione, nella sua effettuazione, che richiedono un evento capace di rompere la totalità<sup>109</sup>. Senza questo evento, senza la relazione etica con l'altro e dunque senza la soggettività, non vi sarebbe nessun infinito, nessuna esteriorità o trascendenza. Descrivere la soggettività, per Levinas, significa dunque descrivere il modo in cui l'io, nell'incontro o nella prossimità dell'altro, si esprime in una significazione che rompe il regime di totalità e che produce l'Infinito. Se vi è testimonianza solo dell'Infinito, d'altra parte è in questa stessa testimonianza che consiste la struttura più intima della soggettività:

La testimonianza – questo modo per il comandamento di riecheggiare nella bocca stessa di colui che obbedisce, di «rivelarsi» prima di ogni apparire, prima di ogni «presentazione davanti al soggetto» – non è una «meraviglia psicologica», ma la modalità nella quale l'Infinito an-archico dà luogo al suo inizio<sup>110</sup>.

E Levinas precisa che non si tratta affatto di «un ricorso ingegnoso all'intermediario umano per rivelarsi», come nel caso dell'uomo che diventa una funzione dello svelamento dell'essere, ma che è questo il modo stesso con cui si produce l'Infinito, il quale «non ha dunque gloria che attraverso la soggettività, attraverso l'avventura umana dell'approssimarsi all'altro, attraverso la sostituzione all'altro, attraverso l'espiazione per l'altro»<sup>111</sup>.

---

<sup>107</sup> *Ibid.*, pp. 273-275; trad. it. pp. 250-252.

<sup>108</sup> P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, pp. 34-35; trad. it. p. 99.

<sup>109</sup> Cfr. E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, *op. cit.*, pp. 11-12; trad. it. pp. 24-25.

<sup>110</sup> E. LEVINAS, *Autrement qu'être*, *op. cit.*, p. 230; trad. it. pp. 184-185.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 230 e p. 231; trad. it. p. 185. Per approfondire la nozione levinassiana di testimonianza, cf R. CALIN, *Levinas et le témoignage pur*, «Philosophie», 88 (2006/1), pp. 124-144, e F. GUIBAL, *La gloire en exil. Le témoignage philosophique d'Emmanuel Levinas*, Paris, le Cerf, 2004.

Non va dimenticato, tuttavia, che formulando la verità della soggettività in termini di espressione, sincerità e testimonianza, Levinas non intende affatto eliminare la nozione della verità-manifestazione, né quella della verità-adequazione. Il suo obiettivo è piuttosto quello di individuare una nozione di verità adatta alla soggettività, e di subordinare ad essa gli altri modi di comprendere la verità, in modo tale da non far sparire la verità della soggettività nella verità oggettiva o nella verità dell'essere. Ci dobbiamo dunque chiedere, a questo punto, come vadano intesi il disvelamento e l'oggettività. Questa subordinazione alla verità metafisica, o verità etica, non influenza forse anche il senso stesso della manifestazione e della conoscenza?

#### 4. Le conseguenze sulle nozioni di manifestazione e di oggettività

Affermare che la verità come espressione precede sia la verità come adeguazione che la verità come manifestazione, significa non solo sottrarre la soggettività al dominio dell'oggettività o dell'essere, ma anche subordinare queste forme di verità all'espressione: la manifestazione e l'oggettività si fondano, o in qualche modo dipendono dalla relazione con l'altro nella quale si produce la verità come espressione, sincerità o testimonianza. Ma cosa comporta più esattamente questa comprensione della verità ontologica a partire dalla verità etica? Per rispondere a questa domanda, si devono esaminare separatamente le opere del 1961 e del 1974, nelle quali Levinas difende due posizioni abbastanza diverse. Tuttavia, in entrambi i casi è visibile una trasformazione del senso dell'oggettività e della manifestazione, con la quale Levinas si distanzia sia dalla posizione husserliana, sia da quella heideggeriana.

In *Totalità e Infinito*, la verità etica, o metafisica, è la condizione di possibilità di ogni significato, e per ciò stesso anche della verità ontologica e dell'oggettività. La manifestazione del viso dell'altro riveste infatti in quest'opera una doppia funzione: non solo l'altro, manifestandosi in un'espressione che non si offre alla comprensione, instaura una relazione con l'io e interrompe così la totalità; ma questa manifestazione coincide anche con il principio dell'intelligibilità e del sapere, ovvero con la costituzione di un mondo oggettivo<sup>112</sup>. La ragione di questa seconda funzione risiede nel fatto che la relazione etica, designata per l'appunto da Levinas come l'essenza della comunicazione, introduce nell'essere la parola, il linguaggio. Ed è solo il linguaggio che rende possibile l'universalità e la generalità: le cose smettono di riferirsi a me, alla mia libertà di possederle, per diventare cose di un mondo condiviso, nel momento in cui vengono nominate, ovvero quando sono comprese a partire dal linguaggio che conferisce loro lo statuto di cosa 'in sé', indipendente

---

<sup>112</sup> Cfr. E. LEVINAS, *Totalité et Infîni*, op. cit., p. 83; trad. it. pp. 83-84.

dall'interiorità che vi si rapporta<sup>113</sup>. L'oggettività, pertanto, è il valore di ciò che viene posto in un discorso, di ciò che l'altro propone all'io e che l'io offre all'altro parlandogli:

Gli oggetti non sono oggetti quando si offrono alla mano che se ne serve, alla bocca e alle narici, agli occhi e alle orecchie che ne fruiscono. L'oggettività non è ciò che resta di un utensile o di un cibo, separati dal mondo in cui entra in gioco il loro essere. Essa si *pone* in un discorso, in un *intra-attenimento* che *propone* il mondo. Questa *proposizione* è tenuta tra due punti che non fanno sistema, cosmo, o totalità. L'oggettività dell'oggetto e il suo significato provengono dal linguaggio<sup>114</sup>.

È pur vero che l'io deve situarsi in un mondo, in un orizzonte di cose, strumenti e opere, affinché il viso dell'altro si manifesti. Tale manifestazione è infatti descritta come ciò che viene a interrompere quel tessuto di significati che l'io egoisticamente rapporta a sé. Tuttavia, questa precedenza va intesa in un senso semplicemente cronologico, non logico; e per questa ragione essa non smentisce la tesi secondo cui è la manifestazione dell'altro, ovvero l'introduzione del linguaggio, che permette la costituzione di un mondo oggettivo. Ciò si può confermare se si considerano due aspetti. 1. In primo luogo, l'orizzonte di significazioni pratiche in cui si situa l'io prima della manifestazione del viso dell'altro non è un orizzonte completamente esente dal linguaggio. Quest'apertura dell'io al mondo dipende innanzitutto dall'alterità discreta del 'femminile' che accoglie l'io in una casa, in un luogo ospitale e familiare. Il femminile non si rivolge certo all'io parlandogli, tanto più che l'io, ancora immerso nella situazione del godimento, non sarebbe in grado di rapportarsi all'altro e di instaurare una relazione attraverso la parola. Eppure, il suo silenzio si riferisce già al linguaggio, ovvero si situa in un mondo «già umano»<sup>115</sup>: Levinas lo descrive come un «linguaggio senza insegnamento, linguaggio silenzioso, intesa senza parole, espressione nel silenzio»<sup>116</sup>. Similmente, il rapporto pratico al mondo che viene in tal modo inaugurato è ancora silenzioso, ma questo silenzio è in realtà «un linguaggio muto» o «un linguaggio impacciato», che Levinas identifica con il linguaggio-attività, ovvero con quel linguaggio che si deposita in un mondo di opere e di fenomeni dal quale l'altro si assenta<sup>117</sup>. Questi due modi di descrivere il silenzio che precede la manifestazione dell'altro mostrano come l'io possa aprirsi a un orizzonte di significazioni soltanto nella misura in cui egli viene introdotto in un mondo linguistico, nel quale le parole non sono espresse direttamente, in una relazione di faccia a faccia, ma spariscono in ciò che esse fanno significare, nell'effetto che producono, nel mondo a cui danno forma. Questo mondo è dunque silenzioso perché il linguaggio, senza il quale non vi sarebbe nessun orizzonte,

---

<sup>113</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 70; trad. it. p. 71: «Lungi dal presupporre universalità e generalità, soltanto il linguaggio le rende possibili.»

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 97; trad. it. p. 95.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 165; trad. it. p. 158.

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 166; trad. it. p. 158.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 199; trad. it. p. 186. È per questa ragione che Levinas lo indica come un *linguaggio-attività*. Cfr. *idem*. «La parola come attività significa come i mobili o gli utilizzabili. Non ha la trasparenza totale dello sguardo che fissa un altro sguardo, la sincerità assoluta del faccia a faccia che sottende ogni parola. Io mi assento dalla mia parola-attività, come vengo meno ad ogni mio prodotto.» Cfr. anche p. 221; trad. it. p. 207: «Se nel fondo della parola non sussistesse questa originalità dell'espressione, [...] la parola non supererebbe il piano dell'attività di cui, evidentemente, non è una specie, benché il linguaggio possa integrarsi in un sistema di atti e servire da strumento.»

nessuna manifestazione, è un linguaggio dal quale l'altro si è già assentato; ma ovviamente, senza l'altro, nemmeno questo linguaggio silenzioso sarebbe possibile. 2. In secondo luogo, quest'orizzonte di fenomenalità e strumenti nel quale l'altro è ancora assente si rivela insufficiente dal punto di vista della conoscenza. Non si tratta infatti di un mondo nel quale il sapere può cominciare, dato che l'altro non assiste, non garantisce i segni che produce e non stabilizza i significati. Levinas lo definisce come un mondo «an-archico», «equivoco», ancora sottoposto al dubbio e al sospetto. È un mondo 'fenomenale', di apparenze, una realtà che manca di realtà, dietro la quale non vi è l'altro, bensì il genio maligno, che indica la possibilità della degradazione del mondo e della distruzione di ogni significato<sup>118</sup>. Ed è interessante, a tal proposito, notare che Levinas distingue accuratamente l'equivoco dall'errore: mentre l'errore, in quanto contrario della verità proposizionale, presuppone che vi sia stata la manifestazione del viso dell'altro, ovvero che si sia instaurata la relazione etica nella sincerità originaria dell'espressione, l'equivoco si produce in un mondo nel quale l'altro non si è ancora manifestato, e si situa per questo al di fuori di ogni alternativa tra verità ed errore<sup>119</sup>. Il che non significa che, in questo caso, ci si trovi davanti ad una nozione di non-verità originaria; semplicemente, da un punto di vista cronologico, l'io deve situarsi in questo mondo equivoco, per poter assistere alla manifestazione del viso che, da un punto di vista logico è all'origine dell'oggettività.

Ecco dunque qual è il cambiamento prodotto dalla manifestazione del viso dell'altro: manifestandosi, l'altro si esprime, e questa espressione consiste nel «portare soccorso al segno emesso, nell'assistere alla propria manifestazione tramite segni, nel rimediare all'equivoco attraverso questa assistenza»<sup>120</sup>. L'altro, manifestandosi, stabilizza il mondo fenomenale, lo trasforma in un mondo oggettivo, condiviso<sup>121</sup>. Ed è da qui che si può evincere la trasformazione della nozione stessa di oggettività. Facendo dipendere il senso dal linguaggio, Levinas si oppone infatti sia a Husserl, sia a Heidegger. A Husserl, perché l'intuizione non può più costituire il fondamento della conoscenza, il principio dei principi della fenomenologia; e ciò non solo perché la significazione etica mette in discussione la legittimità dell'intuizione, ma anche perché ogni intuizione dipende già dal linguaggio, senza il quale non vi sarebbe nessuna manifestazione, nessun vedere. L'intersoggettività non è più l'ultimo strato dell'oggettività, bensì l'origine stessa di ogni significato, per cui fondare la conoscenza non può più voler dire risalire a ciò che si dà

---

<sup>118</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 91-92; trad. it. pp. 89-91.

<sup>119</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 91; trad. it. p. 90.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 92; trad. it. p. 90.

<sup>121</sup> Questa stabilizzazione è stata efficacemente descritta da Raoul Moati come «*la fissazione ontologica dell'ambito dell'apparire*». Egli scrive, più precisamente, che «l'intelligibilità del mondo, la stabilità oggettiva del reale richiede [...] la socialità del discorso che si instaura nell'intervallo delle domande e delle risposte tra lo Stesso e l'Altro»; «l'intelligibilità di un mondo stabile dipende [...] dal mantenimento della possibilità di *continuare a fare delle domande all'altro*» (cf. R. MOATI, *Événements Nocturnes. Essai sur Totalité et Infini*, *op. cit.*, p. 209, trad. it. mia).

nell'intuizione e che risulta traducibile in proposizioni. Ma questa tesi di Levinas finisce per rovesciare anche la posizione heideggeriana: perché il linguaggio, all'origine della costituzione del mondo e dell'oggettività, non è il linguaggio dell'essere nel quale si è già da sempre situati e al quale si deve corrispondere, bensì il linguaggio che dipende da una relazione tra l'io e l'altro, e che interrompe l'egoismo della sensibilità. Non è dunque l'apertura dell'essere, o la struttura dell'essere-nel-mondo, che fonda ogni relazione; ma è il linguaggio che si origina nella relazione con l'altro, che fonda la manifestazione stessa<sup>122</sup>. È in questo senso che *Totalità e Infinito* rapporta la conoscenza e la verità del sapere alla relazione con l'altro: all'origine del sapere non vi è né l'attività della coscienza trascendentale, che per Levinas rimane incapace di rapportarsi a un'alterità o un'esteriorità radicale; né l'apertura di un orizzonte più originario che, fondando la relazione tra soggetto e oggetto, finisce secondo Levinas per annullare la soggettività; ma vi è la relazione di responsabilità, nella quale la soggettività si esprime nella sua singolarità, e che al tempo stesso fonda la conoscenza inaugurando il linguaggio. Oggettivo significa ora: ciò che viene condiviso attraverso il linguaggio e legittimato dalla presenza dell'altro<sup>123</sup>.

Tuttavia, in *Altrimenti che essere*, rinunciando al linguaggio della presenza e della manifestazione, Levinas spezza questo legame di condizionamento tra l'altro e l'oggettività: la verità come espressione, sebbene continui a precedere la verità ontologica, non ne è più il fondamento, la condizione o il principio<sup>124</sup>. La manifestazione è ancora strettamente associata al linguaggio (il Dire correlativo di un Detto), ma questo è introdotto dal terzo, che rende possibile il passaggio dalla relazione etica (dove il Dire significa nell'immediatezza della sensibilità) alla dimensione della manifestazione, della società, della conoscenza. Come va intesa, pertanto, la verità ontologica, o l'oggettività, se essa va pensata a partire dalla relazione con l'altro, che tuttavia non la fonda? Nel 1974, Levinas parla della verità dell'essere nel suo divenire tale, ovvero nel processo di apertura, temporalizzazione e riunione che rende possibile la manifestazione di un ente:

La verità può solo consistere nell'esposizione dell'essere a se stesso, nella coscienza di sé. [...] Ma la manifestazione dell'essere a se stesso implicherebbe una separazione nell'essere. La manifestazione non può essere una

---

<sup>122</sup> A partire da questa presa di posizione di Levinas, si può allora chiarire in che senso egli rivendichi una posizione intellettualista, nonostante criticasse sin dalle sue prime opere l'intellettualismo della fenomenologia husserliana. Scrive infatti in *Totalità e Infinito*: «Affermare la verità come modalità della relazione tra il Medesimo e l'Altro non significa opporsi all'intellettualismo ma garantirne l'aspirazione fondamentale, il rispetto dell'essere che illumina l'intelletto.» (E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 59; trad. it. p. 62). Ciò significa che se Levinas rifiuta la posizione intellettualista secondo la quale ogni relazione di senso si fonda su una rappresentazione, ovvero su un rapporto tra soggetto e oggetto, d'altra parte egli rifiuta anche l'idea che la verità emerga dalla dimensione pratica e affettiva del rapporto al mondo. In tal caso, in effetti, il significato verrebbe disperso e la verità si produrrebbe solo lateralmente, nei rimandi infiniti che costituiscono il mondo. Ecco perché, far dipendere la verità dal linguaggio, dalla parola, significa non solo destituire la rappresentazione in quanto relazione fondamentale e originaria, ma anche ritrovare la 'rettitudine' (*droiture*), o la significazione diretta, al di là della rappresentazione. Cfr. ad esempio E. LEVINAS, *Parole et Silence et autres conférences inédites*. Œuvres 2, op. cit., p. 382; trad. it. p. 366: «Non si è obbligati a seguirlo [Husserl] nella via a cui ricorre per affermare il platonismo. Noi abbiamo ritrovato la rettitudine del significato per un'altra via.»

<sup>123</sup> Cfr. E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 84; trad. it. pp. 84-85.

<sup>124</sup> Cfr. E. LEVINAS, *Autrement qu'être*, op. cit., p. 20; trad. it. p. 11: «Questo *dire* e questo *disdirsi* possono raccogliersi, possono essere allo stesso tempo? In realtà, esigere questa simultaneità è già ricondurre all'essere e al non-essere l'altro dell'essere. Noi dobbiamo ancorarci alla situazione estrema di un pensiero diacronico.»

folgorazione in cui la totalità dell'essere si mostra alla totalità dell'essere, perché questo «si mostra a» indica uno sfasamento che è precisamente il tempo, sorprendente scarto dell'identico in rapporto a se stesso! [...] La verità è ritrovamento, richiamo, reminiscenza, raccolta sotto l'unità dell'appercezione. [...] Tempo che è reminiscenza e reminiscenza che è tempo – unità della coscienza e dell'essenza<sup>125</sup>.

La verità corrisponde dunque alla riunione di ciò che si disperde nel tempo. Questa dispersione è necessaria, perché senza di essa, senza una separazione dell'essere da se stesso, nulla potrebbe apparire; ma la verità è il prodotto di quell'operazione sintetica che recupera la dispersione e che permette a qualcosa di mostrarsi 'in quanto' qualcosa. Ed è al linguaggio che Levinas attribuisce questa funzione sintetica. Più precisamente, al Dire che enunciando qualcosa si sottomette al Detto, il quale costituisce per Levinas "il luogo di nascita dell'ontologia"<sup>126</sup>. Questo gesto ripercorre il cammino già anticipato in *Totalità e Infinito*: è necessario far dipendere l'ontologia dal Dire, e non viceversa, perché è solo così che il Dire può sottrarsi al dominio dell'essere per significare anche 'altrimenti' nella relazione con l'altro. Per questo sia la coscienza husserliana del tempo, che 'ritiene' il vissuto nel presente, permettendo l'unificazione dell'essere nella rappresentazione, sia la verbalità dell'essere che sottende il manifestarsi di un ente, sono comprese a partire dal Dire che nomina, identifica, che riunisce la dispersione in nomi e proposizioni. Ma il cambiamento rispetto a *Totalità e Infinito* diventa visibile laddove il Dire, per enunciare il Detto e per dar luogo alla verità, si deve sottomettere a questo stesso Detto. In caso contrario, la verità lascerebbe al di fuori la sua enunciazione, o il punto di vista a partire dal quale si produce, e di conseguenza non sarebbe totale. La verità, in altri termini, avviene a partire dal Detto solo nella misura in cui il Detto, che è necessariamente parziale in quanto deve apparire nel presente di una coscienza, simbolizza il tutto, o si presenta come un'immagine del tutto; e rinviando alla totalità, il Detto ingloba anche il soggetto che l'enuncia e che per questo viene ridotto a una mera funzione della manifestazione<sup>127</sup>.

Ebbene, se il Dire che dice qualcosa si sottomette necessariamente a questo Detto, ne consegue che la relazione con l'altro, nella quale la soggettività si esprime sinceramente, 'in verità', non può coincidere con l'evento che inaugura l'oggettività, perché in tal caso la relazione con l'altro rientrerebbe anch'essa nel processo della verità dell'essere. Per questo motivo, rispetto al 1961, Levinas distingue più esplicitamente il Dire che entra in correlazione col Detto, sottomettendosi così al regime ontologico inaugurato dal terzo, e il Dire in quanto espressione e testimonianza che si produce nella prossimità dell'altro e che rimane irrecuperabile, non riunibile nel presente di una

---

<sup>125</sup> *Ibid.*, pp. 50-51; trad. it. pp. 35-36.

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 74; trad. it. p. 54.

<sup>127</sup> Giovanni Ferretti ha giustamente sottolineato che, criticando la sufficienza di quest'idea della verità nella quale il Dire enuncia qualcosa e si sottomette al Detto, Levinas si sta posizionando non solo contro Heidegger, che identifica la verità ontologica con la verità più originaria, ma anche contro lo strutturalismo, per il quale il senso dipende dai reciproci rimandi che formano un sistema o una struttura, e infine contro certe filosofie dell'intersoggettività e del linguaggio, che intendono il Dire come pura comunicazione di un Detto. Cfr. G. FERRETTI, *La filosofia di Levinas. Alterità e trascendenza*, Torino, Rosenberg e Sellier, 2010, pp. 287-293.

coscienza<sup>128</sup>. Ma ciò significa anche che il Dire etico perde la funzione di assistenza e di garanzia dell'oggettività che esso aveva nel 1961: la verità dell'essere dipende da un assemblamento che necessariamente perde ciò che non può entrare in un tema; e questa perdita è più precisamente un tradimento, tradimento del Dire etico, che viene escluso dalla manifestazione e che può significare solo diacronicamente, nell'alternanza della trascendenza e della sua esibizione<sup>129</sup>. Non ci attarderemo qui sulle difficoltà che pone nell'opera di Levinas il passaggio dalla relazione a due all'ontologia<sup>130</sup>; ma questo cambiamento rispetto a *Totalità e Infinito* è interessante perché esso comporta delle conseguenze sulle nozioni di manifestazione e di oggettività. Non soltanto, in effetti, la verità non può essere totale, poiché ogni riunione, sintesi e identificazione comporta una perdita; ma poiché viene perso il Dire della responsabilità, che non può significare contemporaneamente all'istituzione di un mondo condiviso, ne consegue che l'oggettività implicherà sempre una perdita, un'incrinatura, che rimane puramente negativa quando ci si situa da una prospettiva interna all'ontologia. Ed è per questa ragione che in *Altrimenti che essere* la riflessione sullo scetticismo assume tutt'altro rilievo: lo scetticismo non caratterizza più la fenomenalità di un mondo non ancora condiviso, ovvero di un mondo in cui mancano la parola, l'espressione, la proposizione; al contrario, lo scetticismo è inerente a ogni sapere, ed è ineliminabile proprio perché viene ad inserirsi nello spazio creato dalla diacronia, dalla non-simultaneità tra il Dire e il Detto.

Certo, lo scetticismo è autocontraddittorio e si sopprime affermandosi: chi nega ogni verità deve necessariamente enunciarne almeno una. Eppure Levinas afferma che, se nonostante questa auto-contraddizione lo scetticismo ricompare costantemente, se il suo spettro è sempre presente, è proprio perché lo scetticismo conserva una certa legittimità, che gli deriva dalla non-simultaneità tra il Dire e il Detto. La contraddizione si produce infatti solo se il Dire e il Detto vengono situati sullo stesso piano, se vengono pensati simultaneamente; ma poiché il Dire non può collocarsi sullo

---

<sup>128</sup> Cfr. E. LEVINAS, *Autrement qu'être, op. cit.*, p. 66; trad. it. p. 48: «Ma il potere di dire, nell'uomo – quale che sia la funzione rigorosamente correlativa del detto – è al servizio dell'essere? Se l'uomo non fosse che Dire correlativo del logos, la soggettività potrebbe, indifferentemente, essere compresa come un valore funzionale o come un valore dell'argomento dell'essere. Ma la significazione del Dire va al di là del Detto: non è l'ontologia che suscita il soggetto parlante. Al contrario, è la significanza del Dire che va al di là dell'essenza raccolta nel Detto che potrà giustificare l'esposizione dell'essere o l'ontologia.» Non si tratta di due tipi di Dire distinti, ma piuttosto di due modi diversi di significare del Dire, che non possono essere riuniti e resi simultanei. A tal proposito, cf. C. REA, *De l'ontologie à l'éthique*, «Revue Philosophique de Louvain», 100 (2002/1-2), soprattutto pp. 96-98, nelle quali l'autrice esplicita il legame tra l'elaborazione levinassiana della verità in *Altrimenti che essere* e la nozione di verità nella tradizione ebraica. In questa tradizione, infatti, non solo la verità risulta strettamente legata alle nozioni di giustizia, bontà e pace, ma essa si realizza nella diacronia tra l'accettazione del comandamento e la conoscenza di ciò che è stato comandato.

<sup>129</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 135; trad. it. p. 105: «Né congiuntura nell'essere, né riflesso di questa congiuntura nell'unità dell'appercezione trascendentale – la prossimità, di Me all'Altro, è in due tempi; e in questo è trascendenza. Essa si temporalizza, ma di una temporalità diacronica, al di fuori – al di là o al di sopra – del tempo recuperabile della reminiscenza in cui si mantiene o s'intrattiene la coscienza e in cui si mostrano, nell'esperienza, essere ed enti.»

<sup>130</sup> A questo proposito, rinviamo all'opera di Didier Franck, che approfondendo una difficoltà già evidenziata da Ricœur (cf. P. Ricœur, *Autrement. Lecture d'Autrement qu'être d'Emmanuel Levinas*, Paris, Puf, 1997, p. 33), mette in dubbio la possibilità di dedurre l'essere dall'altrimenti che essere, o di descrivere la nascita della giustizia dalla prossimità (cf. D. FRANCK, *L'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*, Paris, Puf, 2008, in particolare i capitoli XIX, XX e XXII). Si potrà consultare anche la recensione di quest'opera da parte di Rodolphe Calin, nella quale l'autore precisa il senso della deduzione nel contesto dell'opera levinassiana: R. CALIN, *La déduction de l'être. Didier Franck, l'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*, «Les Études Philosophiques», 89 (2009/2), pp. 289-296.



stesso piano del Detto se non tramite una perdita, tra il Dire e il Detto si crea una differenza, uno spazio o una piega della totalità, nella quale la contraddizione si indebolisce e lo scetticismo può sorgere nuovamente. Scrive Levinas: «come se lo scetticismo fosse sensibile alla *differenza* tra la *mia esposizione* – senza riserva – all’altro che è il Dire, e l’esposizione o l’enunciato del Detto, nel suo equilibrio e nella sua giustizia»<sup>131</sup>. Di conseguenza, l’oggettività equivale ancora alla condivisione di un mondo, alla giustizia che riequilibra la relazione a due; ma ora essa stessa significa come equivoco: l’oggettività è equivoca, in un primo senso, perché la libertà, o la coscienza, non possono fondarla assolutamente; ma l’equivoco, in un secondo senso, è quello che Levinas chiama anche ‘enigma’, ovvero quello che non si produce tra due significazioni che si situano sullo stesso piano, bensì tra l’essere e l’altrimenti che essere, che significano diacronicamente:

È attraverso l’approssimarsi, attraverso l’uno-per-l’altro del Dire, menzionati dal Detto, che il Detto resta equivoco insuperabile, senso che si rifiuta alla simultaneità, che non rientra nell’essere, che non compone un tutto. [...] Il linguaggio è già scetticismo. Il discorso coerente che si assorbe tutto intero nel Detto, non deve forse la sua coerenza allo Stato che esclude, attraverso la violenza, il discorso sovversivo? La coerenza nasconde così, una trascendenza, un movimento dall’uno all’altro, una diacronia latente, un’incertezza e il bel rischio<sup>132</sup>.

## Conclusione

Se già Heidegger aveva messo in luce la correlazione essenziale tra la nozione di verità e quella di soggettività, Levinas riprende quest’idea e la porta oltre Heidegger, mostrando l’insufficienza delle definizioni di verità prodotte nella storia della filosofia occidentale. Se la verità come adeguazione va di pari passo con l’oggettivazione del soggetto, e la verità come certezza con l’impoverimento della soggettività nell’*ego cogito*, la formulazione della soggettività come Esserci è legata alla definizione di verità come manifestazione e svelamento. E nemmeno quest’ultima, agli occhi di Levinas, permette di salvare la soggettività, perché la manifestazione non può prodursi se non a partire dalla comprensione e dalla mediazione, ovvero necessariamente alla luce di qualcos’altro. Per rendere conto della singolarità di un io, è necessario abbandonare il piano della rappresentazione e della fenomenalità; e ciò significa anche abbandonare la pretesa di accedere alla verità della soggettività a partire da un punto di vista qualunque, o a partire da una prima persona che si situerebbe in una posizione privilegiata per conoscersi. La verità va intesa innanzitutto come espressione, e più precisamente come l’espressione assolutamente sincera che può prodursi soltanto nella relazione con un altro: la verità non consiste allora nel dare una prova oggettiva della propria esistenza o nel fornire una descrizione fedele di sé; ma nemmeno nel raggiungere la certezza

---

<sup>131</sup> E. LEVINAS, *Autrement qu’être*, op. cit., p. 260; trad. it. p. 209.

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 263; trad. it. p. 211.

intima e assoluta di esistere, nel semplice sentirsi dall'interno, o nel vivere autenticamente. La soggettività è 'in verità' quando si relaziona all'altro, non esprimendo un contenuto particolare, bensì diventando infinitamente responsabile nei suoi confronti; ed è a partire da questa relazione etica con l'altro che l'oggettività dev'essere intesa come la condivisione di un mondo. Il mancato riconoscimento di questa accezione della verità non è allora una semplice dimenticanza, o un'astrazione della verità dell'essere dalle sue condizioni, che porrebbe un problema per la conoscenza. È una vera forma di violenza fatta all'io, alla sua singolarità. Ragion per cui Levinas oppone la verità non solo all'errore, ma anche all'ideologia, la quale, incarnandosi in un movimento sociale o politico, può trasformare la violenza filosofica in violenza effettiva:

Ignoranza e apertura, indifferenza riguardo all'Essenza, designata nel titolo di questo libro attraverso la barbara espressione «altrimenti che essere», ma che deve misurare tutta la portata del disinteressamento e che, indifferenza ontologica, è il terreno necessario alla distinzione tra verità e ideologia<sup>133</sup>.

---

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 273; trad. it. pp. 220-221.

Abstract in italiano:

Il tentativo levinassiano di salvare la soggettività implica una riformulazione della nozione di verità, sia rispetto all'accezione classica della verità come adeguazione tra la cosa e l'intelletto, sia rispetto alla comprensione heideggeriana della verità come svelamento e manifestazione. In questo lavoro, si cerca innanzitutto di chiarire per quale ragione questi due modi di intendere la verità sono insufficienti, dal punto di vista di Levinas, per rendere conto della soggettività. Si approfondisce inoltre l'elaborazione della verità come espressione, sincerità o testimonianza, con la quale Levinas ripensa la soggettività e la relazione con l'altro. Si valutano infine le conseguenze di questa nuova accezione di verità sulle nozioni di manifestazione e di adeguazione, che Levinas non elimina, ma fa dipendere dalla verità come espressione.

Abstract in inglese:

Levinas' attempt to save subjectivity requires a reformulation of the notion of truth, with respect both to the classical sense of truth as correspondance between the thing and the intellect, and to Heidegger's definition of truth as disclosure and manifestation. First of all, this work aims to clarify the reasons why these two understandings of truth are not sufficient, according to Levinas, in order to take subjectivity into account. Secondly, it further develops the notion of truth as expression, sincerity or bearing witness, with which Levinas uses to rethink subjectivity and the relation to the other. Finally, it seeks to assess the consequences of this new sense of truth for the notions of manifestation and correspondance, that Levinas subordinates to the truth as expression.

Parole chiave:

Verità, soggettività, Levinas, espressione, sincerità  
Truth, subjectivity, Levinas, expression, sincerity