

«Faremo e ascolteremo». Il rapporto tra agire e sapere nel pensiero di Emmanuel Levinas

Silvia Dadà

The main focus of this article is the relationship between action and knowledge in philosophical thought and the critical issues related to the prevalence of one over the other. On the one hand, the perspective of ancient ethical intellectualism in which action is subordinate to knowledge does not adequately account for the moral importance of the passions. On the other hand, an opposite prevalence of action over knowledge, as in the case of postmodernism, can lead to nihilistic outcomes (e.g. post-truth). In this contribution we intend to propose a possible answer through the analysis of Emmanuel Levinas' thought. His entire reflection aims to affirm the primacy of ethics over ontology, through the face of the Other. This aspect is particularly evident in his commentary to the biblical passage «We will do and we will hear» (Ex 24:7), in which Levinas emphasizes precisely the urgency of an immediate response to the call of the Other. What is the role of knowledge in this perspective? We will show that, far from being devalued, knowledge discovers its ethical inspiration and is guided by it.

Sapere e agire

Il rapporto tra sapere e agire, attorno a cui si gioca la posta del potere, è solitamente affrontato, all'interno del pensiero occidentale, presupponendo una priorità (perlomeno cronologica, se non fondativa), della conoscenza sull'azione. Il sapere guiderebbe l'agire, ne determinerebbe l'oggetto indirizzando il soggetto verso una prassi ponderata. È infatti il sapere, secondo questa impostazione, a permettere il giudizio e a individuare le possibilità e le alternative, attraverso un lavoro insieme di valutazione, confronto e previsione. Il noto intellettualismo etico socratico,¹ atto di nascita del pensiero filosofico, va proprio in questa direzione e influenza molto del pensiero successivo: conoscere il bene conduce inevitabilmente ad agire bene. Nel dialogo *Protagora* troviamo una chiara formulazione di questa idea:

Stando così le cose, vi dico che ne scaturisce un ragionamento ridicolo quando affermate che l'uomo, pur conoscendo che il male è male, ugualmente lo fa, anche se poteva non farlo, trascinato sopraffatto dai piaceri; non solo, ma, per altro verso, dite poi che l'uomo, pur conoscendo il bene, si rifiuta di farlo, vinto dai piaceri del momento (*Prot.* 355a)

¹ Sul tema si veda l'attenta Introduzione di Franco Ferrari (cur.): *Socrate tra personaggio e mito* (Milano: Rizzoli, 2007).

Se quindi alla conoscenza del bene segue la sua attuazione, da ciò deriva una sostanziale coincidenza tra Vero e Bene, aspetto che rimarrà un presupposto di buona parte della riflessione successiva.

Le prime incrinature di questa prospettiva, tuttavia, si svelano già nel confronto col pensiero tragico e poi con quello cristiano, con l'amara consapevolezza dell'impossibilità di una costante coincidenza tra il conoscere il bene e l'agire in conformità con esso. Gli eroi della tragedia greca, soprattutto euripidea, portano in scena il dramma del conflitto tra razionalità e passioni, e spesso è quest'ultima a vincere: Medea, nell'omonima tragedia, è definita *sophè*, ma compie lo stesso un'azione malvagia. Allo stesso modo nell'*Ippolito* la nutrice sostiene che «persino chi è saggio, anche se non vorrebbe, ama il male» (*Hipp.* 358). Fedra, in aperto contrasto con la visione socratica, afferma: «noi sappiamo cosa è bene, lo conosciamo, ma non ci impegniamo a realizzarlo, alcuni per pigrizia, altri perché all'eccellenza preferiscono qualche altro piacere» (*Hipp.* 380–83). Con le parole di Eric Dodds,

The *Medea*, the *Hippolitus*, the *Hecuba*, the *Heracles*: what gives to all this plays their profoundly tragic character is the victory of irrational impulse over reason in a noble but instable human being. *Video meliora proboque, sed deteriora sequor.*²

Il pensiero cristiano, in modo analogo, conferma questa difficoltà di far coincidere conoscenza e bene, vista la presenza del male. Echi ovidiani si trovano, ad esempio, nelle parole di Paolo di Tarso: «Io so infatti che in me, cioè nella mia carne, non abita il bene: in me c'è il desiderio del bene, ma non la capacità di attuarlo; infatti io non compio il bene che voglio, ma il male che non voglio» (*Rm VII*, 18–19).³

Ciò che il pensiero cristiano e il pensiero tragico mettono quindi in discussione, rispetto alla visione socratica, è la necessità di far seguire alla conoscenza del bene un'azione conforme ad esso, senza tuttavia escludere la possibilità della verità e del raggiungimento del bene tramite essa. Non si tratta infatti di negare il loro legame, né di affermare l'indipendenza del Bene dalla Verità, bensì di vedere quanto la strada del Sapere che conduce a entrambi sia impervia e piena di insidie. Fedra e Medea, ad esempio, individuano con estremo rigore e lucidità intellettuale ciò che è bene, ma a causa del condizionamento dei dati di fatto trovano solo nella loro autodistruzione (il suicidio l'una, la morte dei figli l'altra) l'unica via di uscita.

2 Eric Robertson Dodds: Euripides the Irrationalist, in: *The Classical Review*, 43 (1929) 99. Contro una lettura irrazionalista del pensiero euripideo si veda Vincenzo Di Benedetto: *Euripide: teatro e società* (Torino: Einaudi, 1972).

3 Anche in Agostino troviamo una simile formulazione. In *De natura et gratia* (67, 81): «vede quello che esige la rettitudine delle azioni e lo vuole e non riesce a farlo», tr. it. *Natura e grazia* (Roma: Città Nuova, 1981) 482.

Sotto questo aspetto, il sogno illuministico di un'umanità libera e razionale, incarnato in particolare dal pensiero kantiano, sembra muoversi ancora, molti secoli dopo, in questo solco: nonostante non si dia un vero e proprio intellettualismo etico e si ammetta il ruolo della passione⁴ e del male nell'ostacolare il raggiungimento del bene,⁵ anche qui la comprensione puramente razionale dell'imperativo categorico è la condizione necessaria per la messa in opera dell'agire morale;⁶ e la conoscenza è la via maestra da cui passa l'emancipazione del soggetto e la sua raggiunta autonomia.⁷

È soprattutto con Nietzsche che la questione si radicalizza, estendendosi oltre il piano epistemologico, e mettendo in discussione non solo il primato del sapere, ma la stessa esistenza della verità: con la sua critica al razionalismo e alla verità come corrispondenza delle cose al pensiero, egli afferma proprio il primato della libertà dell'azione umana, guidata dalla propria volontà di potenza, nella possibilità di plasmare valori e la verità stessa.⁸

In epoca contemporanea, e in particolare nel cosiddetto pensiero postmoderno, l'eredità del pensiero nietzscheano si espande: ciò che cambia è il fatto che la verità non è semplicemente ostacolata, ma *subordinata* ad altri fattori e il sapere si trova così declassato e spesso determinato dall'agire. Non solo, quindi, le passioni e contingenze ci allontanano dal nostro agire bene, malgrado ne vediamo l'essenza; bensì è la possibilità stessa di conoscere che cosa sia il bene a venir meno. Nel suo famoso testo *La condizione postmoderna*,⁹ Jean-François Lyotard descrive la nostra epoca, in cui si assiste allo sviluppo della tecnica, alla ripresa del sistema capitalistico e all'individualismo ad esso connesso, come il luogo in cui le grandi narrazioni che avevano rappresentato l'orizzonte di senso del secolo precedente rivelano la loro inconsistenza. Che si tratti dell'idea di progresso di stampo illuministico che ricerca la legittimazione del sapere nell'emancipazione dell'umanità, che sia il processo speculativo di autolegittimazione della verità in stile hegeliano, o ancora l'idea marxista della classe proletaria che marcia verso la sua liberazione dal sistema capitalistico, in ogni caso, queste visioni onnicomprensive del mondo crollano nel nuovo secolo, perdono la loro forza legittimante. Ciò, a parere di Lyotard, «è il prodotto dell'erosione interna del principio di legittimazione»¹⁰, una forma di delegittimazione che consiste nella perdita di fiducia nelle narrazioni definitive e assolute del sapere e dell'agire e

4 Immanuel Kant: *Antropologia pragmatica* (Roma-Bari: Laterza, 1994) § 80–81, 137–138.

5 Sul tema del male radicale si rimanda soprattutto a Immanuel Kant: *La religione entro i limiti della semplice ragione* (Roma-Bari: Laterza, 2004).

6 Immanuel Kant: *Critica della ragione pratica* (Roma-Bari: Laterza, 2006).

7 Immanuel Kant: *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?* (Pisa: ETS, 2013).

8 In particolare Friedrich Nietzsche: *Genealogia della morale. Uno scritto polemico* (Milano: Adelphi, 1984) e *Id.: Su verità e menzogna in senso extramurale* (Milano: Adelphi, 2015).

9 Jean-François Lyotard: *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere* (Milano: Feltrinelli, 2014).

10 *Ibid.*, 72.

nei macro-saperi totalizzanti. Di fronte alla rottura di questi orizzonti unitari, ciò che rimane è una pluralità di racconti, particolari, parziali, connessi ma insieme divisi, che come una rete costellano la realtà. In questo scenario, non solo l'agire non segue l'indicazione dettata dalla ragione e dalla verità, ma, ancor di più, il bene non è conoscibile, non è riconducibile al discorso sul vero. I due piani si sfaldano e non trovano più una fonte di autorità, che sia la ragione o un ente trascendente, a cui fare appello. Per utilizzare le categorie di Lyotard (a sua volta debitore al linguaggio wittgensteiniano), il bene non appartiene allo stesso gioco linguistico del vero, e non si può quindi derivare da esso. È la stessa domanda su che cos'è il bene a partire da un presupposto erroneo, ossia che si possa, attraverso il *logos apofantico*, distinguere, isolare e cristallizzare un'essenza del bene, dando un senso descrittivo a un discorso normativo. Le due dimensioni, quella descrittiva e quella prescrittiva, sono quindi distinte e differenti, e non possono essere confuse.

Nessuna priorità del sapere sull'agire o dell'agire sul sapere, bensì una conoscenza indipendente dall'azione e un'azione che trova le sue regole instabili e il suo criterio, *coup par coup*, in se stessa.

Anche questa seconda prospettiva non è chiaramente esente da problemi, primo tra tutti il rischio di relativismo e arbitrarietà, e il rischio di un pensiero che si affida a un'approssimazione particolarista o consuetudinaria; entrambi pericoli che hanno condotto molti critici a vedere nel postmoderno l'origine stessa dell'attuale questione della post-verità.¹¹ Come suggerisce il prefisso *post-*, presente anche in questo termine di recente conio, la verità non è semplicemente sorpassata cronologicamente, ma *superata*, in quanto diventa indifferente. Possiamo dire che anche nel caso del postmoderno, in modo analogo, i caratteri principali dell'epoca precedente non si trovano soltanto superati, ma oltrepassati, subordinati a nuovi orizzonti di senso (o alla loro assenza). A questo proposito, nel suo libro, intitolato appunto *Post-verità*, Lee MacIntyre afferma che «il postmodernismo ha tenuto a battesimo la post-verità».¹² Così, se in passato la verità aveva la precedenza sull'azione, oggi, nell'epoca della post-verità, è l'azione che determina e crea la verità. In questa prospettiva, dunque, dove la verità perde la sua importanza e l'azione si distacca da essa, la conoscenza diventa uno strumento e un'arma nelle mani del potere: «così la post-verità è una forma di supremazia ideologica, per la quale chi la sostiene cerca di costringere qualcuno

11 Eletta «parola dell'anno» dall'Oxford Dictionaries (Amy Want: 'Post-truth' named 2016 Word of the Year by Oxford Dictionaries, in: Washington Post, 16 novembre (2016)), questo termine indica «relating to or denoting circumstances in which objective facts are less influential in shaping political debate or public opinion than appeals to emotion and personal belief». A partire in particolare dai fenomeni della Brexit e della campagna elettorale di Donald Trump, esso è divenuto oggetto di un sempre maggior interesse anche in ambito filosofico: Serena Giusti, Elisa Piras (eds.): *Democracy and Fake News: Information Manipulation and Post-Truth Politics* (London: Routledge, 2021).

12 Lee MacIntyre: *Post-Verità* (Milano: Utet, 2019) 124.

a credere in qualcosa, che esistano o meno buone prove per questo. E questa è una ricetta per ottenere un dominio politico».¹³

Anche Maurizio Ferraris trova l'origine della post-verità nelle teorie post-moderne, e la esprime in modo chiaro e ironico:

L'ultima fase, che va dalla fine del secolo scorso a oggi, corrisponde alla polarizzazione delle idee postmoderne, che escono dalle accademie e, con l'aiuto decisivo dei media, si trasformano dapprima nel populismo [...] e poi nella postverità [...]. Gli incendiari erano davvero pompieri, pieni di buoni sentimenti. Ma le loro dottrine, che predicavano l'addio alla verità, si prestavano eccellentemente agli scopi di grandi artisti del governo (o magari di utopisti, mentecatti o farabutti), e poi ai bisogni espressivi e alle necessità pratiche di una turba di utenti delle Trombe di Trump. Non sorprenderà allora che [...] la liberalizzazione coincida con l'assolutizzazione, e che il postmoderno si trasformi in postverità.¹⁴

La nostra epoca attuale è quindi caratterizzata da un superamento della questione della verità, e una conseguente relativizzazione dell'importanza del sapere. Il fenomeno delle fake news, sempre più diffuso e centrale nel dibattito pubblico e politico, è un esempio che mostra in modo inequivocabile il valore strumentale della verità.

Faremo e ascolteremo

Da questo breve quadro, vediamo quindi che l'iniziale primato del sapere sull'agire, tipico del pensiero antico e della moderna fede illuministica nella forza della conoscenza, viene sempre più scalzato e sostituito da una sostanziale prevalenza dell'azione sul sapere, e da un indebolimento del concetto di verità ad esso collegato. Dal colpo sferrato da Nietzsche all'idea unitaria e assoluta di verità, i mille frammenti del postmoderno aprono così la strada all'attuale tema della postverità. Da un lato il sapere alla guida dell'agire, dall'altro l'agire padrone del conoscere, fino a dissolvere il senso stesso della ricerca del vero. La soluzione all'attuale problema della postverità sembrerebbe quindi quella di un recupero di un senso forte di vero e la restituzione alla conoscenza di quel primato che sembra aver perso nel corso della storia del pensiero. È in effetti questa la direzione proposta, e per certi versi necessaria, aperta dal Nuovo Realismo:

L'errore dei postmoderni poggiava su una semplice confusione tra ontologia ed epistemologia, tra quello che c'è e quello che sappiamo a proposito di quello che c'è. È chiaro che per sapere che l'acqua è H₂O ho bisogno di linguaggio, di schemi e di categorie. Ma l'acqua bagna e il fuoco scotta sia che io lo sappia sia che io non lo sappia, indipendentemente da linguaggi e da categorie. A un certo punto c'è qualco-

13 Ibid., 19.

14 Maurizio Ferraris: *Postverità e altri enigmi* (Bologna: il Mulino, 2017) 27–28.

sa che ci resiste. È appunto quello che chiamo ‘inemendabilità’, il carattere saliente del reale. Che può essere certo una limitazione ma che, al tempo stesso, ci fornisce proprio quel punto d’appoggio che permette di distinguere il sogno dalla realtà e la scienza dalla magia.¹⁵

La resistenza del fatto dovrebbe quindi fare da garante alla sopravvivenza della verità rispetto alla sottomissione da parte dell’azione (soprattutto politica).

Questa prospettiva filosofica si concretizza nella pratica del *fact checking*, ossia nell’impegno alla verifica delle fonti e della veridicità delle informazioni, oggi, giustamente, sempre più attuato da agenzie giornalistiche ed esperti dell’informazione. Tuttavia, questa soluzione sembra insufficiente in un’epoca in cui la verifica è sempre più complessa e la quantità di informazioni è sempre più incontrollata. Come sottolinea in modo chiaro Anna Maria Lorusso:

Il fact checking, inteso come verifica della corrispondenza ai fatti, è il più delle volte solo un’illusione, il simulacro di una verifica responsabile, che in realtà nasconde e cela la delega ad altre fonti di informazione, che riteniamo più affidabili. [...] Ciò su cui il fact checking dovrebbe più realisticamente basarsi, dunque, è il confronto tra diverse fonti di informazione: un’operazione che non ha sempre e solo a che fare con la verifica di una corrispondenza con la realtà, ma più spesso con la verifica dell’attendibilità delle diverse versioni dei fatti – un percorso per certi versi più complesso, perché non si tratta di un gioco 1 a 1 (discorso-realtà) ma di un discorso con più attori (tante voci quante riteniamo rilevanti) [...] Probabilmente, quindi, l’etichetta che questa opera di verifica si è data è già equivoca: fact checking, mentre forse dovrebbe essere discourse checking, words checking [...].¹⁶

Sembra che quindi la soluzione, da un lato, non stia nell’accettazione postmoderna di un proliferare di punti di vista che disperde la possibilità di un orizzonte di senso, ma dall’altro non debba essere ricercata nel solo recupero del primato della verità sull’azione. Ciò che ci proponiamo qui, piuttosto, è un oltrepassamento di diverso genere, rivolto non al recupero della prospettiva passata, ma all’apertura di una nuova strada: si potrebbe parlare di *post-post-verità*. Nella situazione pandemica, la questione del rapporto tra sapere e agire e potere ha poi mostrato la sua attualità. Il primato del sapere considerato come presupposto e guida all’azione ha affrontato la difficoltà di dover rispondere all’emergenza prima ancora di raggiungere delle certezze. La conoscenza ha dovuto quindi tenere il passo rispetto all’urgenza dell’azione, ma nello stesso tempo è stata imprescindibile affinché l’agire potesse essere efficace e adeguatamente orientato. È quindi necessario ripensare la relazione tra queste due istanze al fine di superare l’esclusiva subordinazione dell’azione al sapere e per poter far interagire i due ambiti in modo dinamico. Si tratta quindi di pensare in modo diverso

¹⁵ Maurizio Ferraris: *Manifesto del nuovo realismo* (Roma-Bari: Laterza, 2002) 46.

¹⁶ Anna Maria Lorusso: *Postverità. Tra reality, social media e storytelling* (Roma-Bari: Laterza, 2018) 76.

sia il sapere che l'agire, per ricostruire una relazione che valorizzi la centralità di entrambi.

In quest'ottica prenderemo in esame il pensiero di Emmanuel Levinas. È la sua intera riflessione, infatti, a svilupparsi attorno alla questione del rapporto tra Vero e Bene, tra Sapere e Agire, tra Etica e Ontologia.

Levinas si mostra critico proprio sul fatto che spesso il sapere si realizzi come una forma di violenza. I concetti cercano sempre di manipolare l'alterità e di ridurla a un possesso del soggetto: «La filosofia occidentale è stata per lo più una ontologia: una riduzione dell'Altro al Medesimo, per interposizione di un termine medio e neutro che garantisce l'intelligenza dell'essere». ¹⁷ Così, nella sua prospettiva, il sapere non sembra più opporsi al potere, poiché entrambi sono uniti dalla violenza. Sia a livello della conoscenza che a livello del potere e della storia, l'unicità dell'altro è cancellata, a favore dell'assimilazione (che Levinas definisce *totalità*).

La tematizzazione e la concettualizzazione, per altro inseparabili, non sono il raggiungimento della pace con l'Altro, ma soppressione o possesso dell'Altro. Il possesso, infatti, afferma l'Altro, ma all'interno di una negazione della sua indipendenza. «Io penso» equivale a «io posso» – ad una appropriazione di ciò che è, ad uno sfruttamento della realtà. L'ontologia come filosofia prima è una filosofia della potenza. ¹⁸

L'efficace e un po' abusata formula con cui si riassume spesso la sua prospettiva, «etica come filosofia prima», ¹⁹ permette di cogliere in modo chiaro proprio questo aspetto. L'etica, ossia la responsabilità nei confronti dell'Altro, pre-originaria risposta alla sua chiamata, precede la domanda sull'essere, precede l'ontologia e quindi il sapere come ricerca della verità eterna e stabile. Secondo la prospettiva levinasiana, invece, la struttura ultima della realtà è costituita dalla relazione tra l'Io e l'alterità, in un rapporto che non prevede il possesso o l'assimilazione per conoscenza da parte del soggetto, bensì la responsabilità, l'apertura alla chiamata dell'Altro. Riprendendo il titolo di una delle sue opere più celebri, siamo in una dimensione dell'*altrimenti che essere*, lo spazio della differenza assoluta in cui l'alterità è colta senza la riduzione a sé, intesa come violento tentativo di neutralizzazione reale (come la storia ha drammaticamente mostrato) o come violenza del concetto, e della riduzione dell'alterità all'identità. Com-prendere è sempre impossessarsi, maneggiare la differenza, nel tentativo di sottemmetterla e assimilarla. La soggettività stessa è costituita da questa relazione, essa perde ogni pretesa imperialistica di controllo sul mondo e si depone per accogliere in sé l'alterità e i suoi bisogni. L'Io non si afferma, bensì si mette in questione, non conosce l'al-

¹⁷ Emmanuel Levinas: *Totalità e Infinito*. Saggio sull'esteriorità (Milano: Jaca book, 1986) 41.

¹⁸ *Ibid.*, 44.

¹⁹ Emmanuel Levinas, Adriaan Peperzak: *Etica come filosofia prima* (Milano: Guerini e Associati, 1989).

tro, non si rapporta al suo volto per comprenderlo, bensì lo incontra e accetta la relazione con lui prima di esercitare forme di controllo e di libertà. Nell'ottica da cui siamo partiti, quindi, l'approccio levinasiano mette in discussione quell'ordine, logico e cronologico, in cui il sapere occuperebbe un ruolo privilegiato, affermando piuttosto il primato dell'azione (intesa come responsabilità e ascolto della chiamata, quindi nel senso di azione etica) sulla conoscenza. «Essere o non essere: è proprio questo il problema?»²⁰: l'Io non è quindi il pastore dell'essere, bensì il custode di suo fratello. La domanda di senso non è quella sull'essere, bensì è quella con cui il soggetto si mette in discussione:

Domanda che non aspetta una risposta teorica, domanda che non è una richiesta di informazioni. Domanda che fa appello alla responsabilità, la quale non è un ripiego pratico che dovrebbe addolcire lo scacco del sapere incapace di eguagliare l'essere. Responsabilità che non è essere sprovvisti del sapere della comprensione e della presa, ma l'eccellenza della prossimità etica [...].²¹

Non si tratta quindi di un'insufficienza intellettuale umana che non riesce a cogliere l'essere se non come ente (alla Heidegger), ma è il riferimento a un *al di là* dell'essere, che non è conosciuto perché esula dall'ambito della conoscenza e dell'esistenza stessa.

Levinas non fa mistero della continuità tra questa prospettiva e quella che Jean-François Lyotard chiama «pragmatique juive», ossia la tradizione religiosa ebraica.²² Sebbene il filosofo lituano sia sempre molto attento ad evitare esiti confessionali nella sua riflessione filosofica, egli vede proprio nell'ebraismo il custode di un pensiero *altro* rispetto a quello metafisico di origine greca, una fonte di saggezza differente, che proprio nella relazione tra sapere e agire ha uno dei suoi tratti di maggior originalità. Ciò appare in modo particolarmente evidente in una delle sue Letture Talmudiche che prenderò ora in considerazione, ossia la seconda delle *Quattro letture talmudiche*²³, commento al testo del Trattato *Shabbath* (88a-88b). Non percorrerò l'intera argomentazione di Levinas, come sempre capace di toccare altezze di pensiero vertiginose quando indossa le vesti di talmudista. Mi limiterò a sottolineare gli elementi generali e che risultano più utili alla nostra questione.

L'oggetto principale di questo testo è proprio il rapporto del pensiero occidentale con il sapere in confronto con l'ebraismo. La condizione degli occidentali è definita, qui, come «tentazione della tentazione»²⁴, intendendo con questa espressione l'aspirazione alla conoscenza in senso totalizzante, ossia una cono-

²⁰ Emmanuel Levinas, Adriaan Peperzak: *Etica come filosofia prima*, op. cit., 59.

²¹ Ibid., 58–59.

²² Su questo legame con l'ebraismo si veda Azzolino Chiappini: *Amare la Torah più di Dio*. Emmanuel Levinas lettore del Talmud (Firenze: Giuntina, 1999).

²³ Emmanuel Levinas: *Quattro Letture talmudiche* (Genova: Il melangolo, 2008) 90.

²⁴ Ibid., 69.

scenza del bene e del male, attraversando l'esperienza di entrambi. Una presunta neutralità e superiorità del sapere sul giudizio etico relativo al suo oggetto. La tentazione è quella di conoscere la tentazione stessa, l'alternativa tra bene e male, al fine di costituire tramite questa conoscenza il nostro giudizio ponderato. Un'idea, quindi, in cui la verità detta il senso e costruisce su di esso la sua concezione del bene. Citando dal testo: «starsene al di là del bene e del male, questo è sapere. [...] Prima di fare, vogliamo sapere. Un sapere che sia interamente provato dalle proprie evidenze. [...] la filosofia si può definire come la subordinazione di qualsiasi atto al sapere che se ne può avere».²⁵ Tale prospettiva, a parere dell'autore, dista profondamente da quella che è invece la visione ebraica, in cui il rapporto tra conoscenza e azione, tra sapere e bene, tra ontologia ed etica, si ribalta in un senso paradossale, difficilmente accettabile da un punto di vista logico. Nel passo talmudico si trova il richiamo a Esodo 24,7, ossia il momento in cui gli Israeliti accolsero l'Alleanza sul Sinai con le parole: «Faremo e ascolteremo». Ordine contrario alla filosofia e al buonsenso, risposta di un popolo «frettoloso». Come spiegare questo approccio? Come dare ragione di questo primato dell'agire che non aspetta di conoscere?

Da un punto di vista religioso, ossia il contesto da cui è attinta la fonte, ciò significa principalmente fede nella Torah, accoglimento della parola divina ed eteronomia dell'agire, sottoposta all'obbligazione esterna a sé, accettata ancor prima di essere compresa. Trasportando la questione sul piano etico-filosofico, il discorso assume i tratti della assoluta priorità dell'Altro rispetto a noi, della urgenza, di fronte al volto, di accoglierlo ancor prima di vederlo e conoscerlo. L'inquietudine che l'io prova dinanzi alla chiamata dell'altro che soffre, porta a una mobilitazione che supera la stessa distinzione tra attività e passività, in quanto avviene ancor prima della costituzione di un soggetto autonomo. Da sempre, prima di qualsiasi inizio, la soggettività si apre all'altro, prende su di sé i suoi bisogni e risponde. In questo sta l'unicità dell'attività della *risposta*, da cui il termine «responsabilità», che, benché sia a tutti gli effetti un'attività, non ha mai il suo principio in sé stessa, ma sempre nell'altro che mi chiama, mi implora, mi ordina. Come si legge nel testo:

Il vero che si offre in questo modo è appunto il bene, che non lascia a chi l'accoglie il tempo di riflettere e di esplorare: l'urgenza del quale, non solo non è un limite imposto alla libertà, ma l'attesa, anzi, [...] una responsabilità irrecusabile, al di là degli impegni presi, dove forse già si contesta l'io assolutamente separato nella sua pretesa di detenere il segreto ultimo della soggettività.²⁶

Faremo, quindi, e udiremo. È l'azione a indirizzare il sapere, ma non nel senso empirista per cui l'esperienza determina il raggiungimento di una verità da essa

25 Ibid., 73.

26 Ibid., 90.

dedotta, bensì nel senso che ogni ricerca della verità non è guidata né dalla libertà, né dal puro desiderio di conoscenza, quanto piuttosto dall'esigenza di esserci per l'altro. È, ancora una volta, l'agire etico che determina il sapere e non viceversa.

La sapienza dell'amore

Non stupisce, da questa breve descrizione, che tale prospettiva sia stata oggetto di attenta analisi da parte di Lyotard, il quale dedica numerose riflessioni al pensiero levinasiano e alla sua paradossale 'logica'. In particolare nel libro-intervista con Jean-Loup Thébaud, *Au Juste*, egli interpreta Levinas come esempio emblematico della cosiddetta «*pragmatique juive*». Contrariamente a quanto accade nella tradizione occidentale, guidata da un modello dell'autonomia della conoscenza, nel caso ebraico il discorso prescrittivo non è dipendente nelle sue premesse e nemmeno nelle sue conclusioni da quello descrittivo. Egli riprende proprio il passo di Esodo e l'interpretazione levinasiana in cui si tratta innanzitutto di agire di fronte all'obbligazione dettata da colui che *mi parla*: «Detto altrimenti – cito – è *l'operatore dell'obbligazione* che ha la priorità, e solo in seguito si dà ciò a cui si è obbligati».²⁷ La trascendenza consiste quindi proprio in questo, nel fatto che si dà una prescrizione che viene da altrove e che non si conosce chi la invia. Mi soffermo su un passo molto rappresentativo:

Ecco il solo interesse del giudaismo: 'Siate giusti'. Ma, giustamente, noi non sappiamo che cosa significhi essere giusti. Proprio per questo noi *dobbiamo* essere giusti. Non si tratta di un 'Siate conformi a ciò', né di un 'Amatevi gli uni gli altri', etc. [...]. *Coup par coup*, ogni volta bisognerà decidere, pronunciarsi, giudicare e poi meditare se in questo modo si è stati giusti.²⁸

Nella prospettiva di Lyotard, quindi, in cui ogni gioco linguistico e ogni giudizio sono indipendenti dal *logos apophanticos*, la proposta levinasiana coglie a pieno l'indipendenza etica dell'obbligazione e il suo legame con l'alterità che ordina più che col contenuto dell'obbligazione. Tuttavia, questo accostamento può far pensare a una svalutazione dell'ambito del sapere e un suo abbandono rispetto all'agire che ne risulta completamente svincolato. Per tornare alla attualità della questione: possiamo davvero agire e giudicare senza dare un peso prioritario alla conoscenza? L'abbandono del criterio è pensabile solo alla luce di un'aristotelica *phronesis*, ma di fronte all'imprevedibilità dell'evento, nell'urgenza di confrontarsi con esso, spesso l'esperienza e, all'opposto, l'invenzione senza criteri, possono rivelarsi soluzioni inefficaci. Non c'è spazio insomma, nel disastro, per

²⁷ Jean-François Lyotard; Jean-Loup Thébaud: *Au juste* (Paris: Bourgois, 2006) 96. (traduzione nostra).

²⁸ *Ibid.*, 118.

l'ironia postmoderna. Levinas, contrariamente a quanto possa apparire da questo accostamento con la posizione di Lyotard, non intende affermare questa posizione. Questa, per quanto si possa discutere se sia una lettura corretta della proposta di Lyotard, sicuramente non rappresenta in modo adeguato la visione del filosofo franco-lituano. Come sottolinea nel commento talmudico, questa priorità dell'agire è tutto tranne che una forma di arbitrio, o di ingenuità: essa è piuttosto una sapienza ulteriore, angelica. Il primato dell'etica non implica la svalutazione o l'abbandono dell'ontologia e del sapere, quanto la loro subordinazione, soltanto temporanea. Come si evince in particolare dalla categoria di giustizia e di terzo, al centro di *Altrimenti che essere*, queste dimensioni devono essere riabilite in un secondo momento, in cui vanno ad occupare un ruolo altrettanto importante. Ciò che Levinas contesta non è l'attività conoscitiva o, su un altro piano, quella del giudizio ponderato e calcolante della politica e del diritto, a favore di un'etica esorbitante e donativa. È fondamentale calcolare, giudicare e conoscere, proprio per salvaguardare la concreta realizzazione della responsabilità. Ma ciò deve avvenire sotto un'ispirazione etica, che muove in modo antecedente il soggetto in direzione della responsabilità. Bisogna, per usare un'espressione con cui l'autore descrive spesso la giustizia, «comparare gli incomparabili». ²⁹ Affinchè l'etica possa effettivamente realizzarsi nel presente, essere operativa, e soprattutto rivolta a tutti nella coesistenza, essa deve ammettere, in subordine, l'entrata in gioco del sapere e guidarlo in direzione della tutela e della cura dell'altro. Possiamo quindi concludere che non si tratta di una completa scissione tra i due piani, quello che abbiamo chiamato denotativo o conoscitivo, e quello prescrittivo o etico, bensì di una nuova relazione tra di essi. Lo stesso pensiero, lo stesso sapere, inteso come filosofia, cambia al suo interno il proprio senso, venendo contaminato in profondità dall'agire etico. Non più quindi una filosofia come «amore per la sapienza», in cui l'agire è subordinato alla 'tentazione' di sapere, bensì, come spesso dice Levinas, una «sapienza dell'amore al servizio dell'amore». ³⁰ Il sapere è primariamente etico perché guidato dall'etica e per questo da subito pratico e rivolto all'agire; ed è al servizio dell'etica in quanto pone i suoi fini proprio nella tutela di essa.

In conclusione, quindi, vediamo che il primato levinasiano della responsabilità permette non tanto di creare un nuovo discorso unico sul vero, reprimendo in questa direzione la pluralità del discorso postmoderno e della sua degenerazione nella postverità; ma soprattutto di regolare questa frammentazione e la pluralità dei discorsi attraverso l'etica. Secondo questa prospettiva, il sapere è guidato, nella sua pluralità, dall'etica come agire responsabile, in modo che sia il

²⁹ Tra i vari luoghi, cf. Emmanuel Levinas: *Altrimenti che essere*, op. cit., 197. Sul tema ci permettiamo di rimandare a Silvia Dadà: *Il paradosso della giustizia*. Levinas e Derrida (Roma: Inschibboleth, 2021).

³⁰ Roger Burggraeve: *Wisdom of Love in the Service of Love: Emmanuel Levinas on Justice, Peace and Human Rights* (Milwaukee: Marquette University Press, 2002).

rispetto per gli altri e per la comunità a guidare la ricerca condivisa della verità. Così, anche nella sfera pubblica e politica, sono l'etica e la responsabilità che devono venire in primo piano. Tutti siamo coinvolti in relazioni virtuali, tutti abbiamo accesso alle reti sociali: la responsabilità deve essere la regola principale con cui diventiamo membri del vivere in comune. Non si tratta quindi di recuperare il primato della conoscenza, ma nemmeno di agire nel senso di un arbitrario rapporto all'agire sregolato. Si tratta di pensare in modo nuovo l'azione come responsabilità, e rendere il sapere un elemento fondamentale e imprescindibile, affinché venga determinato il contenuto valido dell'azione. Non un principio né un fine, bensì appunto uno strumento, come dice Levinas, al servizio dell'amore.

Dr. Silvia Dadà, assegnista di ricerca presso l'Università di Pisa,
Via Alfredo Della Pura 29, 56123 Pisa (PI), Italia; silvia.dada@cfs.unipi.it