

Carmelino Meazza

IL TESTIMONE DEL CIRCOLO

*Note sulla filosofia
di Levinas*

F

Filosofia

FrancoAngeli

Carmelino Meazza

IL TESTIMONE DEL CIRCOLO

*Note sulla filosofia
di Levinas*

FrancoAngeli

Il Volume è stato pubblicato con un contributo dell'Assessorato della Pubblica istruzione, Beni culturali della Regione autonoma della Sardegna.



Progetto grafico della copertina: CarusoAusenda Associati.

Copyright © 1996 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

È vietata la riproduzione, anche parziale o ad uso interno o didattico, con qualsiasi mezzo effettuata, non autorizzata. Stampa Tipom Monza, Viale Monza 126, Milano.

I lettori che desiderano essere regolarmente informati sulle novità pubblicate dalla nostra Casa Editrice possono scrivere, mandando il loro indirizzo, alla "FrancoAngeli, Viale Monza 106, 20127 Milano", ordinando poi i volumi direttamente alla loro Libreria.

A Marcella

Ringraziamenti:

Vorrei esprimere la mia profonda riconoscenza al prof. Remo Bodei, al prof. Massimo Barale, al prof. Umberto Curi e al prof. Franco Bianco per aver seguito con diversi suggerimenti, indicazioni e raccomandazioni lo svolgersi del saggio. Resta la forte inquietudine di non essere stato all'altezza della loro fiducia.

Mi permetto di ricordare un lungo, fortunato colloquio con il prof. Aldo Masullo che ha segnato non poco alcuni intendimenti del lavoro.

Devo al prof. Francesco Sechi la cortesia di una disponibilità che mi ha consentito spesso di approfittare della sua competenza.

Un ringraziamento particolare al prof. Antonio Delogu che ha seguito il lavoro con preziose indicazioni e verso cui ho un profondo debito di riconoscenza.

«Per questo, forse, il settimo giorno della settimana il giorno del riposo, potrebbe intendersi come un giorno sottratto al libro. Sottratto al libro, oppure, ancora, dentro il libro: come spazio incontaminato, come interlinea. Quel giorno l'ebreo non è nelle parole del libro, ma riposa alla loro ombra. Come il viandante il quale, nell'ora che il sole è più alto, si rifugia all'ombra d'un albero».

Edmond Jabès

«[...] si tende a sdrammatizzare o a ottundere la consapevolezza dei conflitti, a dichiarare inesistenti le contraddizioni "reali", ad abbassare l'orizzonte delle attese di futuro, a creare più confortevoli nicchie per individui che si vogliono spesso plurimi, modularmente componibili e scomponibili, aggrappati al *now* e fedeli alla parola d'ordine del *no future*; in cui è diventato talvolta ovvio giudicare conclusi e nefasti tutti i progetti di emancipazione, trasformati in miti e récits inverificabili, e contrapporre ad essi visioni altrettanto incontrollabili di decostruzione della metafisica, di declino dell'Essere o di apertura all'"infinito"».

Remo Bodei, *Scomposizioni*, Einaudi, 1987, p. XIV.

Indice

Avvertenza	pag.	11
1. Le logiche del circolo	»	13
2. L'essenza o l'apparire della domanda	»	28
3. Il niente e la domanda	»	48
4. Il "Chi guarda" in Heidegger	»	64
5. La denuncia di Rosenzweig	»	70
6. Il Nulla in Sartre	»	80
7. Limitrofi al niente	»	88
8. L'istante e la temporalizzazione	»	95
9. La funzione schematica dell'istante	»	106
10. Levinas-Husserl: il cuore della cometa	»	117
11. Dualità e riflessione	»	123
12. «Il portante»	»	133
13. Oltre la vita vivente del corpo	»	140
14. Al di là di Buber	»	148
15. L'ombra del Chi	»	152
16. L'ombra del testimone	»	163
17. L'ombra dello scetticismo	»	181
18. Avanzare una pretesa	»	186
19. Testimonianza del testimone	»	193
20. La voce dell'amico. Per un saggio di Derrida	»	202

Avvertenza

Il *Lettore* non troverà una ricostruzione del pensiero filosofico di Emmanuel Levinas. E neppure una precisa genealogia di provenienze e richiami alla tradizione filosofica a cui egli esplicitamente o implicitamente rinvia.

Il compito, più modesto, si è limitato a individuare, soprattutto nelle opere della maturità, le premesse che governano le decisioni teoriche più impegnative e audaci. Con lo sforzo, naturalmente, di rispettare l'andamento interno, i ritmi e i linguaggi delle problematiche coinvolte. Levinas appartiene a quel ristretto numero di pensatori verso cui il commento è sempre a rischio; dove non è facile preservarsi dall'equilibrio instabile tra la parafrasi che scompare nei testi senza spiegare o una lettura che divulga tradendo l'impegno e la forza dei momenti decisivi.

Si è provato a limitare i rischi procedendo a spirale; ricorrendo cioè, più volte, da angoli diversi, sulle stesse questioni. Se ciò forse interrompe, con qualche sofferenza, la continuità della lettura può aiutare però a delimitare più nettamente i momenti della tradizione filosofica che Levinas raccoglie in eredità e contro cui reagisce e si impegna.

Tra l'altro siamo incoraggiati dal fatto che proprio sul metodo (e perché il metodo non dovrebbe coinvolgere anche i commenti filosofici?) Levinas suggerisce che la ripetizione, la ricorrenza e l'interruzione sono le condizioni della salvezza della coerenza e della continuità. Addirittura preservano dal non smarrirsi troppo tra ciò che si dice o si scrive.

L'insieme del saggio è raccordato intorno alla seguente questione: nonostante Levinas sia impegnato in un assedio instancabile della tra-

dizione che riduce a sapere teoretico l'esperienza, lo ritroviamo, contemporaneamente, ad insistere su un fronte apparentemente divaricato rispetto al primo. Egli tenacemente denuncia come uno degli esiti essenziali del pensiero della modernità sia un'inevitabile deriva nell'ansia metodologica con tutte le stazioni e dogane che questo comporta.

La critica all'arroganza teoretica non si somma, pertanto, con quanto sembra costituirsi come sua naturale eversione; le precauzioni metodologiche con il loro corollario di avvertenze, procedure e persino con i gesti di umiltà che esibiscono, se lasciate a se stesse, alla fine, non sono che il momento di vitalità di ciò da cui vorrebbero sottrarsi. Come se Levinas avvertisse che i pensieri deboli sono sempre l'indizio non di un'umiltà che si fa eversione e riscatto ma di un totalità che si rafforza e fa finalmente presa.

1. Le logiche del circolo

1. La questione del metodo

Emmanuel Levinas vuole essere un interprete coerente della fenomenologia husserliana. Fino al punto che il suo metodo filosofico rivendica lo spirito più profondo della filosofia di Husserl. In *Altrimenti che Essere*, uno dei lavori della maturità, proprio nel paragrafo conclusivo, giunge a ribadirlo e confermarlo in questo modo:

Le nostre analisi rivendicano lo spirito della filosofia husserliana di cui la lettura è stata il richiamo, nella nostra epoca, della fenomenologia permanente come metodo di ogni filosofia. La nostra rappresentazione di nozioni non procede né attraverso la loro decomposizione logica, né attraverso la loro descrizione dialettica. Essa resta fedele all'analisi intenzionale, nella misura in cui questa significa la restituzione delle nozioni all'orizzonte del loro apparire, orizzonte misconosciuto, dimenticato o spostato nell'ostensione dell'oggetto, nella sua nozione, nello sguardo assorbito dalla sola nozione¹.

Non ci si può nascondere però che, a prima vista, la dichiarazione di fedeltà al metodo dell'analisi intenzionale possa apparire qualcosa di secondario o addirittura di accessorio rispetto ai nuclei vitali della sua proposta filosofica. Non a caso, tra gli interpreti², continua a su-

1. E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye, 1974 [*Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, tr. it. di S. Petrosino e M.T. Aiello, Jaca Book, Milano, 1983, p. 226]. D'ora innanzi AE. Più avanti dedicheremo un capitolo ai rapporti Husserl-Levinas.

2. P. A. Rovatti segnala il problema in questo modo: «Si intravede così fin d'ora un problema irrisolto all'interno del pensiero di Levinas. Da una parte Husserl è visto come del tutto immerso in un sapere della rappresentazione e contemporaneamente la nozione

scitare qualche imbarazzo per le tensioni teoriche o gli abusi che sembra portarsi dietro. Eppure sono molti i passaggi e gli indizi che suggeriscono di indagare più a fondo il senso originario di questa adesione. Negli ultimi lavori l'analisi intenzionale non solo viene riproposta con insistenza ma, soprattutto in AE, diventa uno dei luoghi nel quale converge il lungo assedio teorico alle filosofie della totalità.

Dove, forse, la disputa, nella quale Levinas è impegnato, diventa più audace e raggiunge il momento di più insistente pressione.

Tuttavia, questo movimento non appare, immediatamente, in primo piano e il più delle volte rischia di cedere il passo verso altri episodi teorici più espliciti ed evidenti. Si aggiunge, poi, un ulteriore mascheramento, quasi una copertura, che, almeno inizialmente, complica le cose. Nel momento in cui Levinas ribadisce l'adesione all'analisi intenzionale, lo sorprendiamo dichiarare una totale indifferenza per le questioni di metodologia filosofica:

In una conversazione del '75 osserva:

Ecco cosa risponderei per quanto riguarda il metodo. Le dirò anche che non ne so di più. Io non credo che ci sia una trasparenza possibile nel metodo né che la filosofia sia possibile come trasparenza. Coloro che hanno fatto per tutta la propria vita metodologia hanno scritto molti libri che sono venuti a sostituire libri più interessanti che avrebbero potuto scrivere. Tanto peggio per il cammino sotto un sole senza ombra che sarebbe la filosofia³.

di intenzionalità e di lavoro filosofico come metodo fornito dalla fenomenologia sembra poter fuoriuscire da questo orizzonte», P. A. Rovatti, *Intorno a Levinas*, Unicopli, Milano, 1987, p. 11. Nel volume contributi di: G. Berto, A. Dal Lago, M. Ferraris, C. Furlanetto, E. Greblo, G. Leghissa, F. Polidori, P. Roncolato, F. Sossi.

3. E. Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Parigi, 1982 [*Di Dio che viene all'idea*, tr. it. di G. Zennaro, Jaca Book, Milano, 1986, *Conversazione di Leyde*, 1975, p. 113]. D'ora innanzi DVI. Incominciamo a segnalare alcune importanti ricostruzioni del pensiero di Levinas che, in qualche modo, hanno influito sul presente saggio: J. De Greef, *Ethique, réflexion et histoire chez Levinas*, in «Revue philosophique de Louvain», 1969, pp. 431-460; F. Marton, *Il desiderio dell'Altro nel pensiero di E. Levinas*, in «Studia Patavina», XVII, 1970, pp. 494-542; J. De Greef, *Empirisme et éthique chez Levinas*, in «Archives de philosophie», 33, 1970, pp. 223-241; G. Mura, *E. Levinas, Ermeneutica e separazione*, Città Nuova, Roma, 1982; B. Forthomme, *Une philosophie de la transcendance. La métaphysique d'Emmanuel Levinas*, Vrin, Parigi, 1979; B. Casper, *Denken im Angesicht dem Anderen. Zur Einführung in das Denken von E. Levinas*, in H.H. Hendrix (Hrsg), *Verantwortung für den Anderen und die Frage nach Gott. Zum Werk von E. Levinas*, Einhand, Aquisgrana, 1984; A. Peperzak, *Autrui, Société, peuple de Dieu. Quelques réflexions à partir d'Emmanuel Levinas*, in «Archivio di Filosofia», n. 1-3, 1986, pp. 309-318; B. Casper, *Der Zugang zu Religion in Denken von E. Levinas*, in «Philosophisches Jahrbuch», 95, 1988, pp. 268-277; A. Peperzak,

Si tratta di un'indicazione importante, che suggerisce un'intima relazione tra l'analisi intenzionale e l'insofferenza per le questioni di metodo. Come se le motivazioni teoriche che spingono Levinas verso la metodologia fenomenologica, siano comuni a quelle che spiegano il suo scarso interesse verso le problematiche legate alla metodologia filosofica. Una sorta di intimità che nel fondo stringe le due cose rimandandole, reciprocamente, l'una all'altra. Non può essere chiaro, tuttavia, ad un primissimo approccio, in cosa consista questo legame e soprattutto come possa aiutare a comprendere il ruolo dell'analisi intenzionale nell'assedio alle filosofie dell'immanenza. Il passaggio che abbiamo riportato contiene, però, alcune importanti indicazioni che seguiremo.

Levinas lascia intendere che coloro i quali si ritrovano ad inseguire la trasparenza del metodo, subiscono alla fine un curioso destino. Entrano in un ordine in cui ciò di cui si parla si frappone a ciò che si dovrebbe poter raccontare. Un vicolo chiuso, un punto cieco che paradossalmente viene incontro come l'esito ultimo della volontà di trasparenza. Più cresce l'ansia metodologica più evidentemente accade qualcosa che non lascia intatto o indenne *Colui* che deve frequentare il movimento del metodo. Qualcosa che, avanzando in primissimo piano, espone il metodo a particolari rischi e pericoli. Contro l'ansia del metodo Levinas – lo vedremo – sostiene l'impossibilità di una filosofia rivolta verso la trasparenza. Più esattamente ancora la filosofia non può ridursi a un percorso in grado di riprendere ad ogni passo le tracce e le orme che lascia, di dirigersi, metodologicamente, verso i presupposti dei propri atti intenzionali e qui giocare l'ultima partita.

La polemica sembra rivolgersi contro un'evoluzione filosofica sempre più presa dall'ipnosi delle procedure. Fino al tracollo. Addirittura – dice Levinas – fino al punto di rinunciare a scrivere «libri più interessanti che avrebbero potuto scrivere». È come se Levinas dicesse: anziché muoversi verso cose da pensare, il pensiero rifluisce verso il punto da cui dovrebbe avviarsi; e questo non è senza conseguenze per il cammino in cui è impegnato. Tutto questo non può che generare

Introduzione a «Totalità e infinito», 1987, ora in E. Levinas-A. Peperzak, *Etica come filosofia prima*, a cura di F. Ciaramelli, Guerini e Associati, Milano, 1989; S. Moses, *L'idea di infinito in noi*, in «aut aut», 228, 1988, pp. 43-61; A. Signorini, *Percorsi della singolarità*, Jovene, 1989; A. Fabris, *Esperienza e paradosso*, Angeli, Milano, 1994, pp. 181-287. Per una prima introduzione al pensiero di Levinas: S. Petrosino, *La verità nomade*, Jaca Book, Milano, 1980; F. P. Ciglia, *Un passo fuori dall'uomo. La genesi del pensiero di Levinas*, Cedam, Padova, 1988.

l'ansia intensa non tanto o non solo di rischiarare, ad ogni angolo, i presupposti di ogni passo che compie, ma il sospetto di essere di troppo e di ingombro. Levinas non lo dice nel passaggio che abbiamo riportato ma, a guardar bene, è implicita una mossa teorica che ci terrà occupati per molto tempo: per una qualche ragione il metodo fenomenologico può tentare di sottrarsi all'ansia metodologica e a una tradizione del pensiero filosofico che, necessariamente, per la forza stessa delle sue premesse deve rifluire nella metodologia. Non solo, dietro quell'apparentemente marginale osservazione nella *Conversazione di Leyde* si riassume e si concentra l'assedio alle filosofie della totalità. Come, cioè, se vi fosse la seguente sequenza di argomenti: l'ansia metodologica non lascia indenne lo statuto del discorso filosofico, le filosofie del circolo o della totalità si alimentano fin dalle metafore che ne tramano l'ordito costitutivo dell'ansia metodologica, il loro esito estremo è, contemporaneamente, proliferazione letteraria e caccia del soggetto. Come se il metodo stesso si costituisse in una gigantesca battuta di caccia che coinvolge, esponendolo sotto tiro, proprio *Chi* segue le orme che ha appena lasciato al suo passaggio. In AE, non a caso, una delle domande, più o meno implicite e frequenti diventa la seguente: l'ansia metodologica non conduce verso un buco nero in cui la teoria stessa deve spegnersi, compresa naturalmente, se si vuole essere coerenti, la teoria dell'estinzione della teoria? La filosofia che diventa e si esaurisce nella riflessione metodologica, è come se fosse presa dal destino di una spirale che si alimenta di una illusione e di una rinuncia; entrambe fatali per lo statuto che deve poterla sostenere. La filosofia, dunque, contro la metodologia, deve riscoprire il metodo.

E il metodo dell'analisi intenzionale sembra a Levinas non solo in grado di sfuggire ai rischi dell'ansia metodologica, ma il terreno più solido per praticare la pretesa filosofica.

2. L'ansia del circolo

Husserl ci avrà insegnato che la riduzione dell'ingenuità esige immediatamente delle nuove riduzioni, che la grazia dell'intuizione comporta idee gratuite e che, se filosofare consiste nell'assicurarsi l'origine assoluta, bisogna che il filosofo cancelli la traccia dei propri passi e, senza tregua, le tracce della cancellatura delle tracce, in un calpestio metodologico interminabile⁴.

4. AE, p. 26.

In AE Levinas lascia intendere che l'ansia metodologica, cioè la volontà di fare scomparire le tracce e di cancellare l'ombra che si allunga avanzando nella ricerca, non riguarda un capitolo marginale o secondario nella storia del pensiero filosofico. Una delle primissime mosse teoriche del libro è proprio quella di fare dell'ansia metodologica una delle costanti e, contemporaneamente, uno degli esiti essenziali del pensiero della totalità. Una delle più salde matrici che regolano la finzione del circolo, in cui il pensiero della totalità si è reso credibile. Estremità di un percorso che si porta dietro come la fatalità di una tenace coazione. Non a caso, secondo Levinas, nel momento in cui si risale alle premesse che introducono l'ansia del metodo e si sviluppa la loro intima coerenza ci si trova in una situazione in cui è tutt'altro che l'ingombro del soggetto ciò con cui si ha a che fare. Non solo. Se si scava a fondo e con tenacia in quella direzione, non può sfuggire l'evidenza di questa esperienza: nel momento in cui in una certa tradizione filosofica si dilata l'urgenza del metodo, il soggetto è preso e sottoposto ad una progressiva erosione. Anzi l'ansia metodologica si placa solo nel punto in cui il soggetto della stessa interrogazione filosofica, e quindi il soggetto che agita il metodo, assume una particolare diafanità e un pallore logico, perde di consistenza e di peso portandosi al limite della volontà di non lasciare tracce e non proiettare ombre al suo passaggio. Più l'urgenza del metodo risucchia nel proprio vortice l'interrogazione filosofica, più il soggetto deve potersi trovare come al punto di uno *zenit*, come a mezzogiorno.

Levinas su questo – lo vedremo – insiste in diversi tornanti del suo sviluppo teorico. Egli pone al centro, soprattutto, la seguente questione: le filosofie della totalità si dispiegano compiutamente nel momento in cui diventano salde le premesse che consentono di governare insieme l'infinito e il finito come compartecipi di uno stesso movimento⁵. Da quel momento in poi diventa sempre più credibile una situazione

5. Proponiamo la seguente correlazione (un po' avventata ma, forse, può generare più di qualche utile indicazione): la crisi della fede giudaica, dopo l'incontro teorico con Cartesio, come è noto, determinò Spinoza ulteriormente verso la filosofia. Il suo primo grande problema fu la questione del metodo. Resta per certi versi un enigma che il *Trattato sull'Emendazione dell'Intelletto* si sia conservato come un'opera incompiuta. Non va dimenticato, infatti, che nel *Trattato* è delineato il centro del principale problema che eredita l'idealismo post-spinoziano: il metodo non precede la filosofia come un esteriore preliminare ma è, per così dire, immanente e necessario al suo percorso. Metodo e filosofia, cioè costituiscono già un circolo. Il metodo è la via per cercare e trovare nell'ordine dovuto la verità stessa. Esso sarà "perfettissimo" quando potrà procedere a partire dall'idea dell'ente perfettissimo, origine e fonte di tutto ciò che esiste.

nella quale il finito è un modo della vita dell'infinito. Fino al punto da celebrare in Hegel il suo momento esemplare: l'infinito come *sostanza* potrà giungere a manifestarsi e compiersi come *soggetto* nello stesso movimento in cui il *soggetto* si compie come *sostanza*. Movimento che si è consolidato con l'insistenza e la forza di occupazione di un paradigma. Non solo ha tramato i nuclei vitali della modernità, ma non ha cessato di governare persino le decisioni segrete dei suoi detrattori. Levinas prova a spostarsi nel cuore del suo dispositivo, ritenendo che l'ansia metodologica debba essere ripresa come uno dei suoi esiti necessari. A partire dall'idealismo post-spinoziano sin nel centro dei circoli dell'ermeneutica, si tratta di recuperare l'ordine di alcune mosse teoriche ormai tanto consolidate da aver assunto l'imperio di una tenace coazione a ripetere. Tra le premesse vi è uno scenario la cui forza di seduzione sta non solo nelle diverse recite di cui è capace di farsi sostegno, ma anche nella potenza di governare le negazioni e le opposizioni che possono insidiarlo.

Lo scenario è la correlazione immanente di finito e infinito. Per Levinas costituisce il centro di gravità delle filosofie del circolo, con legami intensi che affondano nei centri vitali della filosofia moderna. È nel cuore di simile dispositivo che si genera la necessità di un circolo, e il circolo porta con sé l'insieme di tensioni e vertigini che scaricano la propria virulenza logica nell'ansia metodologica. Il metodo, come metodologia, non sopraggiunge, allora, casualmente. Quando si allarga sempre di più al centro dell'interrogazione filosofica è perché deve farsi carico di un trapasso assai delicato. Preso da un compito difficilissimo. È infatti dalla riflessione sul metodo che deve risultare il passaggio possibile che consenta di condurre il sé del finito dentro un percorso nel quale *Chi avanza* nella ricerca filosofica, non solo deve verificare che tutto ciò che incontra è la realtà di se stesso (il soggetto è identico all'oggetto) ma, nell'avanzamento, il *Chi*, si ritrova a dover verificare che *Colui che avanza*, cioè *Colui che si muove* attraverso il suo avanzamento è il percorso stesso. Non è una cosa di poco conto. Ed è chiaro come questa vertigine non possa non scaricarsi sul metodo. Per questo il metodo procede verso un sacrificio.

Alla stessa *Vernichten* a cui Hegel sottoponeva le logiche di Jena, che diventavano metodo solo al prezzo di una radicale consumazione.

3. Zenit dell'avvenimento dell'essere

In AE, Levinas, sin dall'esordio, indica Hegel e Heidegger come espressioni compiute di una filosofia che conduce alla piena maturità, e quindi, al limite estremo, in tutte le implicazioni possibili, il pensiero dell'essere. La complicità che li accomuna sta nel rendere plausibile la finzione del circolo in cui sono impegnati, riconducendo la correlazione di soggetto e oggetto, o di tempo ed essere, ad una modalità dell'essere. Entrambi alimentano la tradizione dell'ansia metodologica e vivono del suo fermento. In entrambi il metodo deve misurarsi con la vertigine di un pensiero che si muove verso un luogo che non può essergli estraneo, anzi è talmente familiare da essere il luogo stesso da cui prende avvio il suo movimento. In entrambi, secondo Levinas, il soggetto si comprende a partire dall'intelligibilità dell'essere:

È attraverso questo avvenimento o questo divenire aperto nell'intelligibilità stessa che si può comprendere la soggettività che sarebbe, qui ancora, pensata integralmente a partire dall'intelligibilità dell'essere. Questa, sempre mezzogiorno senza ombre in cui interviene il soggetto senza neppure proiettare il profilo del suo spessore e in cui, dissolvendosi in questa intelligibilità delle strutture, si percepisce senza tregua al servizio di questa intelligibilità che equivale all'apparire stesso dell'essere⁶.

Levinas dunque avverte: nelle filosofie del circolo *Chi* percorre il circolo non solo non è estraneo al suolo che calpesta e al luogo in cui si inoltra, ma è manifestazione di quello stesso luogo, di quello stesso circolo. *Colui* che è detentore del pensiero dell'essere deve essere pensato, ricorda Levinas, a partire dalla stessa «intelligibilità dell'essere». Il suo compito è lasciare compiere l'*intelligibilità dell'essere*. Poiché l'intelligibilità è il momento in cui non possono esserci ombre (prima si è parlato di presupposti) occorre che il soggetto ci sia, ma contribuisca egli stesso a non «proiettare il profilo del suo spessore». Del resto, spiega Levinas, non può che essere così se il suo destino è di essere al «servizio di questa intelligibilità».

Levinas dice proprio: *servizio*; lasciando intravedere come ne sia lo statuto più essenziale se il soggetto deve essere concepito nel movimento di accadimento dell'intelligibilità dell'essere. Se esso vive nel movimento di questo accadimento, deve condursi a non distogliersi neppure per un attimo da questo accadimento. Guai, spiega Levinas,

6. AE, p. 167.

se dovesse proiettare il suo profilo. Se questo accadesse, se l'ombra del soggetto fosse lì a macchiare lo *zenit* dell'avvenimento dell'essere, si svilupperebbe un doppio malefizio: l'essere non accadrebbe del tutto e il soggetto non si compirebbe del tutto. Perché l'uno e l'altro accadano compiutamente, occorre che il soggetto si muova verso un dissolvimento nell'«intelligibilità delle strutture».

In un un passo di AE, Levinas è particolarmente esplicito:

Tutto è dunque da una stessa parte, dalla parte dell'essere. Questa possibilità di assorbire il soggetto a cui l'essenza si affida, è il proprio dell'essenza. Tutto si racchiude in essa. La soggettività del soggetto consisterebbe sempre nel cancellarsi davanti all'essere, nel lasciarlo essere raccogliendo le strutture in significazione, in proposizione globale, in un Detto, in un grande presente della sinopsi in cui l'essere brilla in tutto il suo splendore⁷.

L'insistenza è, dunque, su questo punto: da un lato l'essenza si affida ad un soggetto (si antropologizza. La tradizione ontologica – suggerisce Levinas – non è mai stata troppo in tensione, con l'affermazione che l'uomo è l'ente più eminente tra gli enti). Se il soggetto non fosse il luogo del suo affidarsi, l'essenza non si consegnerebbe in una *parusia*. Tuttavia l'affidarsi in un soggetto è come se corresse un qualche rischio. È come se potesse subire una deviazione rispetto alla traiettoria dell'accadere dell'essere. Per questo l'essenza deve avere con sé la possibilità di differirsi in un soggetto, ma soprattutto di assorbire la differenza. Guai se non prosciugasse, alla fine, la soggettività del soggetto. Anzi, se il soggetto, vuole essere autenticamente tale, deve muoversi verso l'assorbimento, diventando movimento dell'essere che lo assorbe. In questa tradizione, pertanto:

L'essere – malgrado o a causa della sua finitezza – ha un'essenza inglobante, assorbente, rinchiusa. La veracità del soggetto non avrà altra significazione che questa cancellazione davanti alla presenza, che questa rappresentazione⁸.

Per questo la filosofia dei circoli ha dovuto affidarsi ad una accurata riflessione sul metodo sino a ridursi a metodologia. È il metodo come metodologia, infatti che deve spingere il trapasso della soggettività del soggetto verso il movimento di assorbimento dell'essere. Più avanti

7. AE, p. 169.

8. *Ibidem*.

continueremo a soffermarci sulle implicazioni ulteriori coinvolte in questi passaggi. Ma sin d'ora è più comprensibile l'osservazione di Levinas nella *Conversazione di Leyde*: «Io non credo che si sia una trasparenza possibile del metodo, né che la filosofia sia possibile come trasparenza». L'ansia della trasparenza è in fondo l'ansia del dissolvimento nell'«intelligibilità delle strutture».

Sia in Heidegger che in Hegel, secondo Levinas, il metodo ha questo carico sulle spalle: diventare spazio della manifestazione dell'essere. Per questo tutte le ombre che proietta al suo passaggio devono essere prosciugate e la filosofia deve volgersi verso il mezzogiorno.

4. Il movimento nella *Fenomenologia dello spirito*

Dal punto di vista di Levinas può essere indicato un episodio teorico che, più di altri, segnala l'ansia metodologica comune a Hegel e Heidegger. Entrambi denunciano l'uso strumentale del sapere per attingere l'Assoluto. Per entrambi se il sapere vuole pensare l'Assoluto, occorre che muti le sue sembianze ordinarie e immediate. Fino al punto di condurle a diventare la modalità attraverso la quale l'Assoluto trova il modo di pensarsi. Pur nelle diversità dei dettagli – secondo Levinas – Hegel e Heidegger giocano con la forma del doppio genitivo (oggettivo e soggettivo), in cui si muove il circolo del pensiero dell'essere:

Hegel e Heidegger tentano di svuotare la distinzione tra il soggetto e l'essere della sua significazione. Reintroducendo il tempo nell'essere essi denunciano l'idea di una soggettività irriducibile all'essenza e riconducono, al di là dell'oggetto inseparabile dal soggetto, la loro correlazione, e l'antropologico che attraverso essi si comprende, ad una modalità dell'essere⁹.

La *Fenomenologia dello spirito* è esemplare nel mostrare la natura di questo movimento. In AE, più che in altri lavori, Levinas gli dedica un'attenzione privilegiata:

Nell'introduzione alla *Fenomenologia dello spirito*, trattando come “pura presupposizione” la tesi secondo la quale il sapere sarebbe uno strumento per impadronirsi dell'Assoluto (metafora tecnologica) o un luogo grazie al quale la luce della verità penetra nel conoscente (metafora diottica), Hegel contesta che ci sia rottura radicale tra la soggettività ed il conoscibile. È in seno

9. AE, p. 22.

all'Assoluto che l'al di là, assume un senso; l'essenza, compresa come immanenza di un sapere, renderebbe conto della soggettività intesa come un momento del concetto, del pensiero o dell'essenza assoluta¹⁰.

Per comprendere le osservazioni di Levinas occorre ricordare, almeno a grandi linee, i problemi che Hegel aveva trovato in eredità dopo che Spinoza impose alla filosofia moderna il paradigma dell'immanenza. La discussione filosofica si ritrovava nell'angolo di una insidiosa domanda: come si può pensare l'infinito senza ridurlo ad una semplice rappresentazione del pensiero finito? E, soprattutto, come aggirare la difficoltà di un finito dell'infinito che deve diventare pensiero di quell'infinito? Se l'identità monistica si affermava come l'unico paradigma in grado di aggirare le aporie lasciate in sospeso dal kantismo e le fratture che lì rimanevano insolute, poneva, però, questioni la cui soluzione non si presentava semplice. La filosofia hegeliana ebbe il merito di collocarsi al centro di queste difficoltà, e non a caso uno dei suoi momenti vitali dovette riguardare il problema del metodo della filosofia. Era inevitabile che nel momento in cui finito e infinito si trovavano a circolare in uno stesso movimento, sempre più acutamente dovesse imporsi la questione del metodo del pensare.

Nella celebre *Introduzione alla Fenomenologia* a cui Levinas in AE, in più punti, fa riferimento, Hegel precisa:

Se infatti il conoscere è lo strumento per impadronirsi dell'Assoluto, viene fatto di pensare che l'applicazione di uno strumento a una cosa, anziché lasciarla com'essa è per sé, vi imprima una forma e inizi una alterazione. Oppure, dato che il conoscere non sia uno strumento della nostra attività, ma un mezzo passivo attraverso il quale giunga a noi la luce della verità, tuttavia nemmeno così riceviamo quest'ultima com'essa è in sé, anzi com'essa è in e mediante tale mezzo¹¹.

La conoscenza come mezzo adeguato allo scopo, in tutta una tradizione, argomenta Hegel, era sembrata la salda garanzia per sfuggire al temibile rischio di avventurarsi verso la verità con una metodologia inadeguata e con mezzi impropri. Eppure nel momento in cui si trasforma il conoscere in un mezzo, ci si ritrova immediatamente in una serie di impercorribili difficoltà: se il conoscere è un mezzo deve poter essere pensato come differente da ciò che conosce. Ma come soppor-

10. *Ibidem*.

11. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze, p. 66.

tare la traccia che questa differenza lascia proprio in ciò che viene conosciuto? Come impedire "l'alterazione" che la differenza introduce nel conosciuto? Persino se la si riduce ad un mezzo semplicemente passivo non si sfugge, comunque, ad un coefficiente di deformazione che una verità che si rivela si ritrova a subire. Da una parte, quindi, la conoscenza sembra aver bisogno di verificare i limiti e i poteri con cui avventurarsi verso la verità, dall'altra, nel momento in cui definisce chiaramente la propria specifica consistenza, segna con la sua ombra il percorso in cui è impegnata. Più è chiaro il proprio statuto, più nitida è l'ombra che traccia nel suo cammino, più l'ombra ombreggia la verità che deve rivelare. È costretta; osserva Hegel, ad asciugarla per rivelare la verità che si rivela, ma, asciugando quest'ombra, la stessa verità nuovamente si sottrae. Hegel lo dice in questo modo:

Sembra bensì che a questo inconveniente si possa ovviare con la conoscenza del modo come lo strumento agisce; infatti tale conoscenza renderebbe possibile di detrarre dal risultato l'apporto dovuto, nella rappresentazione che noi con lo strumento ci facciamo dell'Assoluto, allo strumento stesso, ottenendo così il vero al suo stato di purezza. Se non che questa correzione ci riporterebbe, in effetto, al punto di prima¹².

Per questo Hegel ritiene che il pensiero dell'Assoluto debba rinunciare radicalmente all'idea che l'Assoluto stia da una parte e il conoscere dall'altra. Solo la realtà di un circolo salva la possibilità che un conoscere che non sia un mezzo diventi pensiero dell'essere.

Quando Levinas, in AE, allinea insieme Hegel con Heidegger ha presente non solo queste celebri precauzioni con cui Hegel aveva introdotto il viaggio fenomenologico, ma sembra fare riferimento (anche se non viene esplicitamente riportato) ad un saggio nel quale Heidegger non solo commenta i passaggi dell'*Introduzione* alla *Fenomenologia*, ma rivela un insieme di prossimità con Hegel di cui proprio il movimento del circolo costituisce la metafora portante.

12. *Ibidem*.

5. La rifrazione dell'Assoluto

Heidegger, nel saggio: *Il concetto hegeliano di esperienza*, si misura con i diciassette capoversi che organizzano l'*Introduzione* hegeliana alla *Fenomenologia dello spirito*. Egli affronta la parte originaria dell'opera; che conserva ancora nel titolo di *Scienza dell'esperienza*¹³ la prima intenzione da cui prende avvio l'intero libro del filosofo di Stoccarda. Heidegger si colloca immediatamente al centro della questione essenziale. Lo fa dilatando, senza forzature, un passaggio hegeliano che può passare inosservato e, sgombrandogli di torno i materiali che lo precedono e lo seguono, lo fa avanzare in primo piano sottolineandolo con particolare vigore:

13. Il saggio è contenuto in: M. Heidegger, *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1950 [*Sentieri Interrotti*, tr. it. di P. Chiodi, La Nuova Italia, 1979, pp. 103-190].

Per quanto è possibile terremo conto anche del corso di Heidegger su Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/M., Klostermann 1980, tr. it. di S. Caianello, a cura di E. Mazzarella, Guida, 1988. Sull'interesse del giovane Heidegger per Hegel (in riferimento anche alla teologia speculativa della scuola cattolica di Tubinga) cfr. O. Pöggeler, *Der Denkweg M. Heideggers*, Pfullingen, 1963, p. 23. Per i "limiti" della lettura heideggeriana della *Fenomenologia* rinviemo al saggio fondamentale di O. Pöggeler, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Freiburg/München, 1973 [*Hegel l'idea di una Fenomenologia dello spirito*, tr. it. di A. De Cieri, Guida, p. 195].

Sulle questioni che stiamo per introdurre segnaliamo: Aa.Vv. *Le Témoignage*, a cura di E. Castelli, Parigi, Aubier, 1972. Per un confronto Hegel-Heidegger: V. Vitiello in *Dialettica ed ermeneutica: Hegel e Heidegger*, Napoli, 1979. Sempre di V. Vitiello, *Heidegger: il nulla e la fondazione della storicità. Dalla Ueberwindung der Metaphysik alla Daseinanalyse*, Urbino, 1976. Segnaliamo le osservazioni a V. Vitiello di E. Mazzarella contenute nell'introduzione a M. Heidegger, *Tempo ed essere*, Guida, 1980. In particolare, per un confronto, questo passaggio: «Una discussione esaustiva del problema vorrebbe forse tempi più lunghi di una nota perché fra l'altro è in gioco la *Auseinandersetzung* di Heidegger con Hegel, e tuttavia almeno va fatta salva l'intenzione heideggeriana di non ricadere nella dialettica, che è sostanzialmente la chiusura al pensiero della possibilità di essere, come *Denken*, *Danken*, ringraziamento: l'esserci cioè rischia di ridiventare in questa impostazione il "sacro uno", l'intero, sia pure conoscente al suo interno il "dolore" del differire della differenza che come potere del negativo è interno all'esserci (Hegel) e non apre l'esserci (Heidegger)», *Ivi*, p. 18. Sul mostrare anziché dire C. Sini, *Heidegger e il problema del segno*, in «L'uomo, un segno», (numero monografico interamente dedicato a Heidegger dove sono raccolti i lavori di un convegno internazionale tenutosi a Monteripido, Perugia, 1978); sull'*Abwesen* come un modo dell'*Anwesen* (aspetto che si ripeterà in diverse parti di questo lavoro) rinviemo almeno all'ancora vivo testo di A. Colombo, *Heidegger. Il ritorno dell'essere?*, Bologna, 1964, pp. 296-306. Sempre per il confronto Hegel-Heidegger cfr. M. Knaupp, *Gewissheit und Gegenwart: das Selbstbegründungsproblem der Philosophie bei Hegel und Heidegger*, Kassel, Gesamthochsch. Diss. 1983; L. Samonà, *Heidegger. Dialettica e svolta*, L'Epos, Palermo, 1990.

Se mediante lo strumento l'Assoluto, come un uccello preso alla pania, dovesse solo venirci avvicinato alquanto, senza che nulla vi si mutasse, qualora in sé e per sé non fosse e non volesse essere già presso di noi, esso si farebbe beffe di questa astuzia[...]¹⁴.

Se la conoscenza dell'Assoluto si avvia semplicemente verso l'Assoluto nel tentativo di catturarlo in qualche modo nella propria rete, essa non può che restare estranea all'Assoluto che ricerca. Heidegger spinge verso quel punto in cui, il primo movimento che la conoscenza dell'Assoluto deve fare e in cui deve impegnarsi, consiste nel riconoscere e nell'accettare l'Assoluto, verso cui la conoscenza si avvia, come *già presso di noi*. (Hegel aveva detto: «[...] qualora in sé e per sé non fosse e non volesse essere già presso di noi[...]»). La coscienza si trova impegnata quindi in un'esperienza, per molti versi, paradossale: spingersi verso un luogo entro cui si trova da sempre installata. L'Assoluto non è un oggetto di conoscenza, né la conoscenza si configura come un semplice mezzo che debba, innanzitutto e preliminarmente, misurare le proprie possibilità e i propri limiti in relazione alle sue pretese; inoltre l'Assoluto non può essere la meta di un cammino né un luogo verso cui ci si possa dirigere perché è da sempre presente nell'esperienza che la conoscenza stessa è portata a fare. Dice Heidegger in una parafrasi, che, — osserverebbe Levinas — è più di un commento: «Questo *essere-presso-di noi* è in sé già il modo in cui la luce della verità, l'Assoluto stesso ci illumina»¹⁵. La coscienza dunque si dirige nella conoscenza verso l'Assoluto, ma questo dirigersi si compie nella luce e nella provenienza della presenza dell'Assoluto presso la coscienza. La coscienza non può quindi misurare l'Assoluto, non può farlo perché la misura con cui si approssima all'Assoluto è la stessa con cui l'Assoluto dirige e orienta la ricerca o la misura della coscienza. Il commento di Heidegger e la sua parafrasi rendono il testo hegeliano ancora più aperto sul nucleo problematico centrale. Anzi spingono, questa volta indirettamente, a segnalare il passaggio conclusivo di Hegel del primo capoverso dell'*Introduzione*. Un passaggio che sembra sostare tra le righe, nel momento in cui Levinas, in AE, si misura con Hegel e Heidegger:

[...] se l'esame di quel conoscere che noi ci rappresentiamo come un mezzo, ci fa conoscere la legge della rifrazione dei raggi in quel mezzo, non giova ancor nulla detrarre dal risultato quella rifrazione; giacché non il rifrangersi

14. M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, cit., p. 112.

15. *Ivi*, p. 118.

del raggio, ma il raggio stesso attraverso il quale la verità scende a toccarci, è il conoscere; e detratto questo, non ci resterebbe che l'indicazione della pura direzione o il luogo vuoto¹⁶.

Non solo – dice Heidegger parafrasando Hegel – non dobbiamo sottrarre dal risultato della conoscenza il presunto mezzo della conoscenza, ma dobbiamo considerare il mezzo il luogo dove la verità ci ha già raggiunto. Il conoscere *avviene verso la verità*, perché la verità è già presente presso di lui. Nessun movimento verso la verità sarebbe possibile se non fosse, originariamente e radicalmente, *il farsi movimento della verità in quanto tale*. La coscienza si trova quindi inesorabilmente a procedere verso ciò da cui, da sempre, è stata già raggiunta; il suo stesso procedere accade nel raggio di questa prossimità, da cui è stata afferrata sino all'estremità del suo centro più essenziale. Heidegger insiste a lungo su questa *parusia dell'Assoluto presso la coscienza*. L'Assoluto in quanto nella forma di una *parusia*, in quanto un *essere-presso-di noi*, non può essere raggiunto illuminandolo con lo sguardo della conoscenza. La conoscenza cioè non può allungarsi verso di lui e comprenderlo a partire dalla sua luce. Questo perché, come ha sottolineato Hegel, la luce con la quale la conoscenza si protende verso l'Assoluto è la stessa con la quale e attraverso la quale l'Assoluto è presente nella coscienza nella forma dell'*essere-presso-di noi*. L'Assoluto quindi non è un oggetto, verso cui possa essere diretta un'intenzione, ma non è neppure l'intenzione che possa orientarsi verso l'oggetto, è piuttosto, giova ripeterlo, un *essere-presso-di noi*. Un *essere-presso-di noi* che pone la coscienza in una situazione paradossale nella quale, il suo movimento verso l'Assoluto, non solo non deve spingersi incontro a qualcosa né deve abbandonare il luogo in cui si trova, ma deve muoversi verso il punto da cui si sta allontanando. L'Assoluto come *essere-presso-di noi* è nel movimento stesso che si volge verso di lui. Heidegger ci invita a riflettere sul fatto che Hegel ci pone dinanzi un modo del tutto inusuale di intendere il conoscere. L'Assoluto non sta accanto alla coscienza e tanto meno fuori della coscienza. La scienza, cioè il sapere nella pienezza della verità, deve, dunque, essere un sapere che sa nella forma del volere *ciò stesso* che l'Assoluto vuole. Se questo è vero, se il conoscere deve conoscere nella forma del volere dell'Assoluto stesso: «La scienza non fa che volere, nella modalità che è propria ad essa, ciò stesso che l'Assoluto vuole»¹⁷. Heidegger ritiene che questo sia uno dei punti di

16. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 66.

17. M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, cit., 119.

volta del concetto di scienza in Hegel. La scienza sorge quando l'intenzione di conoscere l'Assoluto si flette e si piega, sino a lasciare accadere l'Assoluto nella sua volontà di presentarsi. Un compito insieme semplice e complicatissimo. Compito semplice perché non si tratta di giungere in un luogo da cui ci separano lunghe e complesse argomentazioni; dobbiamo semplicemente *mostrare* – Heidegger dice: *esibire* il nostro rapporto con l'Assoluto. Stando attenti al fatto che il *mostrare* o l'*esibire* può già essere, se non si è accorti, il primo indizio di una possibile riduzione della conoscenza a semplice mezzo. Un eccesso di vigore della riflessione coincide sempre, infatti, con un'intenzione che sovrasta l'ambito da cui, questa, trae la propria luce¹⁸. Resta fatalmente impigliata perché *vede* nella luce in cui guarda non una provenienza, ma il risultato della sua volontà. Heidegger ci invita ad osservare come in Hegel la scienza deve rompere con la volontà di questa intenzione e farne non lo zelo che impone una misura ma lo spazio in cui esibisce l'appartenenza all'Assoluto.

Conclusioni

Quando Levinas accosta nello stesso ambito Hegel e Heidegger, può trovare anche in questo saggio un sostegno inequivoco. Levinas direbbe che il commento di Heidegger non procede con disinvoltura, né la misura con cui Hegel qualche volta viene forzato tradisce il movimento concettuale in cui è impegnato nell'*Introduzione*. Anzi, per Levinas, quel commento avrebbe il merito di segnalare la familiarità originaria che stringe insieme, nella medesima tradizione, Hegel e Heidegger. E ciò proprio a partire dal punto su cui Heidegger insiste tenacemente: la scienza filosofica, in Hegel, impone una riflessione radicale e conseguente sul metodo della conoscenza. Se si vuole conseguire l'Assoluto occorre un'esperienza che non faccia ombra con le proprie intenzioni, e sia capace di muoversi verso un accadimento in cui *Chi muove il movimento dell'accadimento sia lo stesso Assoluto che si cerca*. Levinas direbbe, pertanto, che questa fedeltà di Heidegger al testo hegeliano non è soltanto la fedeltà di un interprete.

18. Sulla metafisica della luce in Heidegger cfr. L. Amoroso, *Heideggers "Lichtung" als "lucus a non lucendo"*, in «Philosophisches Jahrbuch», CX, 1983, 1; ora anche, con qualche modifica, in *Il pensiero debole*, a cura di G. Vattimo e P. A. Rovatti, Feltrinelli, Milano, 1983, pp. 137-163.

2. L'essenza o l'apparire della domanda

1. Vertigine della riflessione

Nella tradizione che ha i propri apici in Hegel e Heidegger, quindi, secondo Levinas, il soggetto diventa il luogo della *parusia* dell'Assoluto. L'Assoluto può giungere a sé, può congiungersi in un circolo solo attraverso un movimento complicato in cui un soggetto si arrampica con il suo pensare fino al punto da far diventare il suo pensare il pensiero dell'Assoluto. L'Assoluto può riflettersi solo attraverso la riflessione del riflettersi del soggetto, con la complicazione che il riflettersi del soggetto deve trovarsi ad essere riflessione dell'Assoluto.

Hegel, per certi versi più dello stesso Heidegger, aveva visto quanta vertigine ci fosse in un movimento nel quale l'Assoluto si guarda e si riconosce attraverso lo sguardo di un soggetto¹. Una vertigine che è complicata dal fatto che lo sguardo del soggetto deve, in questo movimento, esaurire ogni estraneità e differenza, perché solo così il suo sé può diventare il sé della sostanza.

Stiamo attenti. Quando diciamo "esaurirsi" di ogni estraneità, non dobbiamo trascurare, come in qualche commento capita, di porci all'altezza della vertenza logica in questione. Levinas non si limita a denunciare il deflusso del soggetto nell'ordine della *parusia*. L'ultimo Levinas è attento a non sottrarsi, diciamo pure, alla potenza retorica che vuole governare il rilievo dello sguardo nel movimento dell'accadimento. Levinas sa bene che la dialettica, ad esempio, non invoca una semplice diradazione del soggetto, una sua *epochè*, una semplice radiazione. La sua forza di cattura e di conquista non avrebbe retto

1. Per questo aspetto mi permetto un rinvio al mio lavoro: *L'occhio e il testimone: dalla logica alla fenomenologia in Hegel*, Ets, Pisa, 1992.

così a lungo sulla scena intellettuale, se il suo fondo costituzionale fosse circoscritto in una simile caricatura. Quando Levinas, quindi, denuncia l'assorbimento non trascura mai di sollevarsi su un livello in cui il confronto avviene nel luogo dove il dispositivo formale della dialettica si cimenta a governare la *differenza* di quello sguardo. Non si tratta dell'esibizione di un assorbimento, ma di un movimento che rende credibile l'identità di una differenza. Momento magistrale per imporre un'assorbimento esibendo l'*Aufhebung* della differenza.

Lo sguardo del soggetto, infatti, deve potersi alimentare della potenza della dialettica, la quale sembra garantire e sostenere una differenza che differisce nell'identità del differire. Movimento che deve condurre ad esibire il Sé del soggetto che diventa il Sé della sostanza. Levinas è costretto ad esprimersi in questo modo:

[...] la soggettività, la coscienza, l'Io suppongono il Dasein che appartiene all'essenza come modalità secondo la quale questa essenza si manifesta dal momento in cui la sua manifestazione è l'essenziale dell'essenza; l'esperienza e il soggetto che fa esperienza costituiscono la modalità stessa in cui, ad una data "epoca" dell'Essenza, l'essenza si compie, cioè si manifesta. Ogni superamento, come ogni rivalorizzazione dell'essere del soggetto, ritornerebbe ancora all'essenza dell'essere².

Hegel e Heidegger si trovano nello stesso piano nel momento in cui giocano con l'*Aufhebung* della differenza. Anche perché, dal punto di vista di Levinas, l'*Aufhebung* della differenza coinvolge immanentemente una questione decisiva: procede verso il punto di vetta in cui il sé si riflette riflettendo l'Assoluto che si manifesta. Hegel e Heidegger sono costretti a scavare il soggetto sino a mostrarlo punto di flessione della *parusia*. Entrambi, in qualche modo, gli chiedono un sacrificio e in questo alimentano la stessa tradizione. Non è difficile, secondo Levinas, reperire i luoghi e le circostanze che lo segnalano e lo confermano. Ma in che modo la dialettica ha provato a tenersi in bilico in un punto così poco consistente da doversi configurare, per il movimento che l'attraversa, come momento senza estensione, radicalmente inesteso, non a caso, punto di flessione dell'essere?

2. Il *Chi muove* il movimento

Levinas non procede subito verso l'aporia a cui conduce o può condurre l'inestensione del punto di flessione dell'essere, in cui viene a collocarsi il soggetto. Egli ritiene che, prima ancora di giungere su questo punto decisivo della sfida alle filosofie dell'immanenza, si debba assediare il principio attraverso cui tutte le filosofie del circolo sono costrette ad aggirarsi. Si può incominciare ad anticipare la questione a partire dalla seguente domanda: se il soggetto deve diventare inesteso per consentire il riflettersi dell'Assoluto, se deve ridurre la propria sporgenza e la propria intenzione, così come deve rallentare il proprio movimento fino al punto di diventare movimento della *Cosa stessa*³, *Chi muove* allora il movimento, potremmo dire: *Chi muove* il movimento dell'Assoluto che si rivela?

Domande difficili e cariche di varie conseguenze. In effetti Levinas si muove con molta circospezione e si circonda di molte cautele, tanto che non è facile rilevare immediatamente come la questione del *Chi* muova il movimento dell'Assoluto che si rivela, assuma le sembianze apparentemente meno dirompenti della seguente vicenda: *Chi* apre la domanda dell'essere? La stessa domanda, la semplice domanda "che cos'è l'essere?" *Chi* la muove e la genera?

Osserviamo con attenzione queste considerazioni di AE:

La domanda—che sarebbe «che cos'è l'essere?»—interroga dunque in rapporto all'essere, in rapporto a ciò che è precisamente in questione. È la stessa risposta, è di colpo, esigita in termini di essere, sia esso intesa come *ente* o *essere dell'ente*, ente o *essenza* dell'essere. La domanda *che cosa?* è così correlativa a ciò che essa vuole scoprire e a cui ha già fatto ricorso. La sua ricerca si svolge interamente nell'essere, in seno a ciò di cui soltanto è alla ricerca⁴.

Levinas avverte, implicitamente, a non lasciarci fuorviare dall'apparente semplicità con cui la questione inizialmente si presenta. La formulazione della domanda «che cos'è l'essere?» è la più celebre tra le domande della tradizione filosofica. Nel momento in cui la si individua come esemplare nella tradizione ontologica però si corre il rischio di restare fuori portata rispetto al problema che si solleva. La domanda riguarda essenzialmente l'essere «che cos'è l'essere?», ma Levinas, in quel passaggio, la formula invitandoci a prestare attenzione

3. Sul senso complessivo della *Sache selbst* in Hegel prezioso il lavoro di R. Bodei, *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Einaudi, Torino, 1987, pp. 221-228.

4. AE, p. 30.

a questa particolare questione: «Chi pronuncia la domanda “che cos’è l’essere?”»; chi è quel *Chi*, che a un certo punto del movimento dell’essere pone la domanda dell’essere?

C’è un momento, nella storia della manifestazione dell’essere, in cui qualcuno pone una domanda che riguarda l’essere, che chiede: *che cos’è l’essere?* *Chi* è colui che pronuncia questa domanda e da dove proviene? *Chi* detiene il movimento di questa domanda, che relazione c’è tra il movimento che muove questa domanda e il movimento dell’essere? Quel passaggio di AE è dunque di grandissima importanza; e nel corso del nostro lavoro (o nella lettura di questo lavoro) sarà bene non lasciarlo mai alle spalle. E uno degli snodi che occorre attraversare per comprendere perché a un certo punto, dopo aver posto la questione di *Chi muove* il movimento dell’essenza e la sua manifestazione, si rivela necessario rispondere attraverso la questione di *Chi muove* la domanda dell’essere. Evidentemente c’è un’intima relazione tra il movimento dell’essere e il movimento della domanda, tra *Chi muove* la domanda e *Chi muove* l’essere o l’essenza. Levinas, del resto, lo segnala molto chiaramente: «La sua ricerca si svolge interamente nell’essere». Come dire: *Chi* pone la domanda: «che cos’è l’essere?», in una certa tradizione, deve trovarsi necessariamente, addirittura, nello svolgimento dell’essere posto in questione. Nel passaggio riportato, pertanto, Levinas invita a non lasciare la questione sospesa in una sorta di limbo dialettico sollecitando a stringere all’angolo il problema con la seguente conclusione: se la domanda non può non svolgersi interamente nell’essere, non può che essere movimentata dal movimento dell’essere. *Colui che si muove* con una domanda o con una interrogazione che riguardi essenzialmente l’essere, si muove, diciamolo così, del movimento di ciò verso cui si dirige. A partire da certe premesse, la domanda si apre in un movimento circolare che porta con sé un insieme di vertigini e complicazioni che, per Levinas, non si possono lasciare nello sfondo o in penombra. I paragrafi iniziali di AE, insistono dunque, non a caso, sul plesso che stringe insieme il soggetto che apre una domanda, addirittura *Colui* che la pronuncia e la sostiene, e il movimento entro cui è originariamente insediata. Non solo. Levinas, prolungando l’ordine dei problemi allineati dietro queste vicende teoriche, ritiene sia inevitabile essere ancora più radicali per le conseguenze che ricadono sulla natura della domanda. Seguiamo con attenzione la seguente avvertenza:

Se la domanda che cosa?, nella sua aderenza all’essere, è all’origine di ogni pensiero (e come potrebbe essere altrimenti finché il pensiero procede per

termini determinati?), allora ogni ricerca e ogni filosofia risalgono all'ontologia, all'intellezione dell'essere dell'ente, all'intellezione dell'essenza. L'essere non sarebbe solamente il più problematico, ma anche il più intelligibile. E tuttavia questa intelligibilità si fa domanda. Che l'intelligibilità divenga domanda – stupisce. Ecco un problema preliminare alla domanda chi? e che cosa? Perché c'è domanda nell'esibizione?⁵.

Come mai, ripetiamolo, ciò che è massimamente intelligibile e si svolge verso la sua piena intelligibilità, passa per una domanda?

3. «Nostalgia o male del ritorno»

Levinas non trascura le giustificazioni che questa tradizione porta con sé per motivare la natura della domanda. Ad incominciare da quel carattere che da solo sembrerebbe sufficiente a giustificare la tensione in cui ogni domanda è impegnata: la nostalgia o, come anche lo chiama Levinas in *Totalità e Infinito*, «male del ritorno».

Alla base del desiderio comunemente interpretato starebbe il bisogno; il desiderio contrassegnerebbe un essere indigente e incompleto o decaduto dalla sua grandezza passata. Coinciderebbe con la coscienza di ciò che è stato perduto. Sarebbe essenzialmente nostalgia, male del ritorno⁶.

Se la domanda è veicolata dall'ontologia non possono esservi alternative. La domanda e il *Chi la muove* accadono nell'intervallo di questa nostalgia, nell'attimo di una transizione verso un compimento.

Occorre prestare attenzione all'ultimo punto: *attimo di una transizione*. Levinas ha detto «nostalgia, male del ritorno»; riusciamo però ad afferrare in modo più esplicito il senso di quanto sta esponendo se lo traduciamo, in: *attimo di transizione*. Rende più intensamente l'idea che Levinas vuole suggerire e cioè: le premesse che le logiche del circolo sviluppano, costringono a collocare e giustificare l'apertura della domanda nel punto di un intervallo. Attimo di transizione suggerisce bene questo movimento.

L'attimo, in una certa tradizione, è già la metafora dell'intervallo e della transizione nel tempo; così la domanda si radica e si alimenta di questo luogo. La costellazione che Levinas suggerisce in AE è,

5. *Ibidem*.

6. E. Levinas, *Totalità e Infinito*, tr. it. di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano, 1986, p. 31. D'ora innanzi TI.

pertanto, la seguente: in un movimento doppiamente circolare, di cui proprio Hegel ha costruito il paradigma più raffinato, in cui il *soggetto* diventa identico alla *sostanza* nel punto in cui la *sostanza* diventa *soggetto*, il metodo deve farsi carico del trapasso muovendosi verso il profilo d'ombra che un soggetto troppo singolare potrebbe gettare con il suo ruolo. Una domanda (tanto più quella filosofica) è sempre, inizialmente, l'agitazione stessa di questa singolarità. Non a caso il metodo che consuma ogni sporgenza individuale del soggetto, sembra compiere un movimento che chiude finalmente l'intervallo, consuma la transizione, compie il tempo stesso piegandolo verso lo *zenit* di una rivelazione totale. Ecco perché Levinas parla di «nostalgia, male del ritorno». Lasciando intravedere quanta fortuna l'anamnesi platonica abbia avuto sulla tradizione filosofica. Tutti i circoli, suggerisce Levinas, sono intimamente anamnestic. La filosofia, in questo ordine, sorge nell'intervallo (o dell'intervallo) e si alimenta dell'attimo di transizione. Si alimenta della stessa volontà di estinguere il più presto possibile il suo compito, della nostalgia del momento in cui la domanda poteva non esserci. In *Trascendenza e tempo* Levinas, indicando le grandi epoche di una lunga tradizione che dai Greci, attraverso il neoplatonismo, si rilancia in Hegel, osserva:

Filosofia sempre insoddisfatta di essere soltanto filosofia! Il ritorno all'Uno di ciò che se ne era distaccato senza sminuirlo – la coincidenza con la sorgente di “al di là dell'essere” – sarebbe la grande questione, nella separazione, per la filosofia che vi si originò. L'aspirazione *al ritorno* è il soffio stesso dello Spirito, ma l'unità somma dell'Uno vale di più dello Spirito e della filosofia. La cosa migliore è questa indivisibilità dell'Uno, pura identità ove ogni molteplicità e ogni numero sono aboliti negli “istanti” rari che Plotino testimonia, quando la distanza o anche la distinzione del *conoscere* – sia pure la distinzione tra il conoscere e il conosciuto nella coscienza di sé – scompare senza lasciare traccia. L'Uno a cui l'intelligenza aspira pienamente al di là delle idee che essa raggiunge e coglie nella loro molteplicità e dove pertanto essa si compie e si realizza è in atto, è soddisfatta – l'Uno al di là del *noema* che l'intelligenza adegua – sarebbe secondo lo schema neoplatonico migliore di questa aspirazione e di quest'approccio da cui l'Uno è ancora assente. Vi sarebbe amore dello sguardo del conoscere, ma, per l'assenza che la dispersione del conosciuto ancora significa, questo amore ha valore soltanto per il termine che esso ricerca e in cui la ricerca si esaurisce, per l'Uno dove l'amante coincide con l'amato, per il termine dell'estasi, dove il movimento dell'estasi si conclude e si dimentica. L'unità somma dell'Uno, “sazietà di Cro-

nos (V, 1, 4), vale più dell'amore che, come nel *Simposio* di Platone, secondo l'insegnamento di Diotima, resta semidio⁷.

Come si può constatare l'insistenza è sul carattere di intervallo in cui si trova ad appoggiare la domanda e quindi la stessa filosofia. Un intervallo il cui soffio vitale è alimentato dall'aspirazione "al ritorno" nel luogo da cui si proviene. Il cui *conatus* è il condursi verso la scomparsa o la diafania. Il conoscere stesso che vive dell'infelicità della coscienza si porta verso il luogo eminente del circolo, in cui «scompare senza lasciare traccia»⁸.

In questa tradizione, insiste Levinas, l'*eros* della ricerca ha valore, o più precisamente, esiste nella tensione verso ciò in cui deve terminare, in vista della sua fine, con un po' di parafrasi potremmo dire, *per il suo essere mortale*. La domanda è come se fosse solo l'indizio di una sfasatura già comunque protesa verso una sanatoria dove l'ombra che genera nella ricerca procede verso l'assorbimento. Un assorbimento che deve avere un esito senza scampo e che Levinas, sempre in questo scritto e sempre in riferimento polemico a Hegel e Heidegger, descrive in questo modo: «L'evento teoretico della conoscenza, dove l'atto di conoscere scompare davanti alla verità ritrovata[...]»⁹.

4. Momenti esemplari

Hegel, secondo Levinas, è il più esemplare in questa tradizione: la filosofia deve sorgere nelle epoche del trapasso, nei punti di flessione dello Spirito, nell'intervallo in cui lo Spirito si va predisponendo verso nuovi "balzi in avanti". Nel suo iniziale momento fenomenologico, viene generata dall'attrito, dagli urti di gestazione di un nuovo orizzonte di riconoscimento, in cui un nuovo grado dell'Idea si riveste di una forma spirituale. La domanda è come il calco di questa transizione, di una differenza che si muove verso un compimento¹⁰.

È tanto più pretesa di verità quanto maggiore è lo sfasamento che la differenza ha prodotto nel cuore del riconoscersi dell'Idea. In questo senso la luce di cui brilla è come se fosse quella di un momento vir-

7. E. Levinas, *Dall'Uno all'Altro*, tr. it. di E. Baccarini in *Levinas: Soggettività e Infinito*, Studium, Roma, 1985 (con ampia introduzione di E. Baccarini), p. 117.

8. *Ibidem*.

9. *Ibidem*.

10. Sul ruolo del "bisogno della filosofia" in Hegel in particolare nel periodo tra

tuale destinato a trascorrere e a ritrovare una consistenza nel corpo del compimento del tempo. Possiamo aggiungere che lo stesso rimprovero di Hegel a Fichte era, in fondo, coerente con queste premesse. Per lui Fichte viveva di abbagli virtuali. Tanto più intensi quanto più espressione della differenza nell'Idea; Hegel avvertiva che il brillio dei soggetti, la centralità della loro pretesa e quindi della loro domanda non erano altro che il momento virtuale di una mancanza che si stava avviando, tuttavia, a ricomporsi e quindi ad estinguere i bagliori di soggetti eccessivi e domande troppo intense.

In AE Levinas si confronta, naturalmente, anche con un'altra delle giustificazioni con cui, nella logica dell'immanenza, si tenta di salvare la domanda e la pretesa che si porta dietro:

Si potrebbe, di primo acchito, rispondere così: c'è domanda perché c'è ricerca e perché l'apparire dell'essere è anche la possibilità della sua apparenza, e l'apparenza nasconde l'essere nel suo stesso disvelamento, e quindi la ricerca della verità deve strappare l'essere all'apparire[...]»¹¹.

Francoforte e Jena cfr. i nuovi mss. in M. Baum, K.-R. Meist, *Durch Philosophie Leben Lernen. Hegels Konzeption der Philosophie nach den neu aufgefundenen Jenaer Manuskripten*, «Hegel-Studien», 12, 1977. Un'ediz. e trad. parziale del frammento *Daß die Philosophie di Log. et Met. '15a-15b*), e di *Ist auf Allgemeine* del 1803 (10a-10b), ora in R. Bodei, *Scomposizioni*, cit., pp. 249-59. Sempre per questi aspetti fondamentale Id., *Sistema ed epoca in Hegel*, Il Mulino, Bologna, 1975. Tra i contributi più significativi su queste questioni almeno: l'ormai classico O. Pöggeler, *Hegels Jenaer Systemkonzeption*, in «Philosophisches Jahrbuch», 71, 1964, ora in Id., *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Freiburg-München, Alber 1973, 110-169, tr. it. di A. De Cieri, *Hegel, l'idea di una Fenomenologia dello spirito*, Guida, Napoli, 1986; in particolare sul problema del rapporto tra scetticismo e introduzione alla Logica cfr. H. F. Fulda, *Das problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Frankfurt/Main, V. Klostermann, 1965; H. Kimmerle, *Das problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels «System der Philosophie» in den Jahren 1800-1804*, in «Hegel-Studien Beiheft», Bouvier, Bonn. Tra gli studi italiani almeno: N. Merker, *Le origini della logica hegeliana (Hegel a Jena)*, Feltrinelli, Milano; L. Lugarini, *Hegel dal mondo storico alla filosofia*, Armando, Roma, 1973; G. Cantillo, *Introduzione alla sua traduz. di Filosofia dello spirito jenesse*, Laterza, Bari, 1983; F. Chiareghin, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall'ideale giovanile alla Fenomenologia dello spirito*, Verifiche, Trento, 1980; V. Verra, *Hegel e lo scetticismo antico: la funzione dei tropi*, in *Lo scetticismo antico. Atti Convegno Centro studio del pensiero antico del CNR*, a cura di G. Giannantoni, Bibliopolis, Napoli, 1981; tra i contributi più recenti G. Varnier, *Ragione, Negatività, Autocoscienza*, Guida, Napoli, 1990; mi permetto di rinviare su queste questioni anche al mio lavoro *L'occhio e il testimone: dalla logica alla fenomenologia in Hegel*, cit.

11. AE, p. 30.

Il riferimento è ovviamente ad Heidegger. Qui la ricerca, a cui la domanda dà inizio, si alimenta e fruttifica del gioco dell'apparire e dell'assentarsi. Colui che, spinto dalla domanda, procede verso la verità deve mostrare non solo l'inganno dell'apparenza ma, anche, che l'inganno è la modalità attraverso cui la verità deve potersi esibire. Deve farsi egli stesso, alla fine, movimento dell'assentarsi. Solo così può salvare l'apparenza e il nascondimento nel disvelamento.

Levinas ritiene che in entrambe le giustificazioni vi sia un'originalità incapacità a comprendere la natura della domanda in quanto tale. La sua convinzione è che se si insegue fino alle estreme conseguenze l'idea che la domanda sia animata dalla nostalgia di una totalità, ci si trova in un luogo paradossale. Se la domanda è sostenuta dalla nostalgia di ciò a cui appartiene da sempre e verso cui è fatalmente orientata si ripropone la questione: se la domanda si muove a partire da ciò a cui appartiene, alla fine, come può, anche solo per un attimo, sottrarsi al muoversi di ciò a cui appartiene?

È dalla sua appartenenza che riceve la vitalità della sua pretesa. Ma se la vitalità della sua pretesa è la vitalità di ciò a cui appartiene e se ciò a cui appartiene è ciò a cui tutto deve appartenere, in che cosa la domanda si distingue da un'altra domanda?

D'altra parte se la domanda si apre nell'essere per muoverlo verso una più autentica manifestazione, per diradare l'inganno di cui si circonda, per svelarlo ancora di più, *Colui che muove* la domanda è sempre, alla fine, *Chi muove* l'essere verso la *parusia*. La domanda è sempre domanda dell'essere. Anche ammettendo, spiega Levinas, che l'essere, accadendo nell'apparenza si sottragga e la sottrazione sia essenziale alla natura dello svolgimento e ammettendo che la domanda sia la forma stessa di un apparire dell'apparenza, la modalità cioè, del suo transito verso lo svolgimento, resta il fatto che la domanda contiene qualcosa che difficilmente è riducibile o spiegabile nel movimento di uno svolgimento.

5. La preghiera della domanda

Dopo questi primi passi, siamo in grado di affrontare un passaggio di AE, nel quale, Levinas indica ciò che nella natura di una domanda è difficilmente contenibile e giustificabile nella logica di uno svolgimento:

Come è possibile che il *che cosa?* già immerso nell'essere per svelarlo di più, divenga domanda e preghiera, linguaggio speciale che introduce nella "comunicazione" del *dato* un appello al soccorso, all'aiuto rivolto ad altri?¹².

La domanda è, dunque, qualcosa di più di un intervallo. Non a caso Levinas ha formulato l'obiezione in questo modo: «Come è possibile che il *che cosa?* già immerso nell'essere per svelarlo di più, divenga domanda e preghiera»¹³. Qui, Levinas – stiamo attenti – non dice solo «divenga domanda». Ma: «divenga domanda e preghiera». Se non lo sottolineassimo con vigore perderemmo di vista la natura dell'obiezione. Non comprenderemmo fino in fondo ciò che Levinas interpella della logica della *parusia*. Per certi versi si potrebbe dire che se la domanda non contenesse una preghiera, non sarebbe complicato giustificarla nella logica di una *parusia*. Non sarebbe nient'altro che un intervallo, in uno svolgimento destinato verso la sua fine e movimentato dal suo *finire*. Egli sa però che se ci si limita a questo si resta su un piano in cui non è facile sottrarsi alle insidie delle giustificazioni dialettiche. Perciò invita a rilevare che la domanda, più ancora che uno slargo o un intervallo alimentato dal tramontare verso lo svolgimento è innanzi tutto una preghiera. Anzi è domanda in quanto è una preghiera. Il nesso tra domanda e preghiera, tuttavia, non meriterebbe di essere messo a fuoco se non venisse, ripreso, subito dopo, nella forma di «appello al soccorso» di «aiuto rivolto ad altri». Evidentemente l'appello e la preghiera riguardano nell'intimità il movimento in cui la domanda è coinvolta. E l'appello e la preghiera sono indizio di due esperienze correlate: l'imminenza di un Altro e la possibilità di un rischio. L'appello di cui parla Levinas non ricade sulla domanda come una eco; è un movimento, invece, in qualche modo frontale. Così pure non assumerebbe la curvatura della preghiera se non fosse sempre a rischio e la possibilità di perdersi non fosse altrettanto imminente. Se la domanda fosse movimentata totalmente dal movimento della *parusia*, il suo compito non solo non sarebbe a rischio ma l'appello non avrebbe voce, non sarebbe appello cioè. La domanda non vivrebbe nella sofferenza e nella deriva che ogni rischio porta con sé.

Non a caso, nella tradizione dell'immanenza, sottolinea Levinas, non è tanto l'esitazione per il rischio che si mette in luce nella natura della domanda, quanto piuttosto il sentimento della nostalgia. L'intervallo in cui la domanda si apre, è luogo nostalgico della meta o dell'inizio.

Nella *Conversazione di Leyde*, su questo punto, Levinas si esprime

12. AE, p. 31.

13. *Ibidem*.

in modo addirittura lapidario: «La filosofia occidentale è una filosofia della risposta – è la risposta che conta; è il risultato, come dice Hegel»¹⁴. Si potrebbe dire: è la nostalgia della risposta che muove con sicurezza la domanda verso il compimento con la pretesa di estinguere o governare la sua natura arrischiata. Per Levinas, al contrario, solo se la domanda è originariamente arrischiata, può contenere, in sé, «un appello al soccorso» ed è in questo appello che si apre il suo movimento e la tensione che la mobilita.

Perché Levinas insiste così tenacemente, su questo punto?

Che cosa si porta dietro, come conseguenza naturale, l'insistenza sull'evidenza fenomenologica che la domanda sia qualcosa di più di una nostalgia, che contenga un appello e addirittura una preghiera?

Non c'è la possibilità di un abuso, di una inutile complicazione, addirittura di un capriccio polemico?: «Il problema non è certo sollevato – sente il bisogno di precisare Levinas –, come in una vana polemica, da un soggetto capriccioso, curioso o industrioso che affronta l'essere, il quale in sé, sarebbe non problematico»¹⁵.

Non è una inutile complicazione. Levinas lascia intendere che sono in gioco questioni essenziali che riguardano, ripetiamolo, proprio *Colui* o *Ciò* che detiene il movimento della domanda. Egli lascia intendere che l'appello di cui la domanda vive è l'anima della sua stessa vitalità. Se la domanda è sempre invocazione e preghiera è perché vive un momento, un istante che può trovarsi tra la verità e l'errore, tra il compimento e la perdita, tra la *parusia* e il nascondimento. È come se la preghiera di invocazione e di soccorso sorgesse tendendosi in un abisso; perché solo un abisso può separare la verità dall'errore. Come se la domanda, per un attimo, potesse oscillare nell'abisso al di là o, meglio, nell'intervallo tra la verità e l'errore; come se la preghiera invocasse un soccorso per non *errare* tra la verità e l'errore. Ci accorgiamo, dunque, quanti richiami e indicazioni contenga l'affermazione da cui siamo partiti (*Come è possibile ...*) e che Levinas sembrava lasciare in una curiosa sospensione.

L'esposizione non sarebbe completa o addirittura conterrebbe il rischio dell'accusa di abusi o forzature ermeneutiche se non la completassimo con alcune affermazioni contenute in una lunga risposta, nel corso della *Conversazione di Leyde*. Vedremo che gettano una luce particolare sulla nostra parafrasi (anche se i motivi di fondo sarà possibile renderli pienamente evidenti solo più avanti):

14. DVI, p. 109.

15. AE, p. 31.

Ora, nel pensiero rabbinico, per ottenere la grazia occorre assolutamente che ci sia un primo gesto che viene dall'uomo. Anche in Maimonide. Maimonide, penetrato tuttavia di pensiero greco tanto quanto di Talmud, dice in uno dei testi del suo Codice Rabbinico dedicato al pentimento che ho avuto l'occasione di commentare recentemente davanti a dei cristiani: il primo gesto che invoca il perdono è nella mia libertà e dovuto da me ed è quando questo primo gesto è compiuto che il Cielo viene in aiuto. Si verrà dunque in tuo aiuto e ti verrà dato più di quanto dovuto per quello che hai fatto. Suppongo che voi siate ebraicisti: la famosa formula *Im Chamo'a Tichma* che significa in ebraico semplice: «se tu ascolti», la si divide in due: «Im Chamo'a» «se tu obbedisci», «Tichma» «ne comprenderai molto di più». Questo raddoppiamento caratteristico del verbo ebraico è così inteso secondo tutta la libertà del commento rabbinico che tuttavia, nella sua apparente acribia letterale – contro la grammatica – ricerca lo spirito dell'insieme. Ma eccoci in piena teologia! La nozione del peccato originale esiste ugualmente nel pensiero rabbinico; il peccato non comporta una condanna che può andare fino a rendere impossibile il primo gesto di libertà nel pentimento. I testi sopra citati di Maimonide sono espliciti. Mi ricordo che i miei uditori cristiani si sono stupiti di questo libero arbitrio assoluto: «In fondo, anche noi teniamo i due capi della catena; questo non può dunque essere assolutamente aberrante». Gerhard Scholem, che è uno storico della religione (senza annoverarsi tra gli uomini religiosi), ha mostrato che nella mistica ebraica il fedele nel suo avvicinarsi a Dio è come la farfalla che gira attorno a fuoco, vicinissima, ma non entra mai nel fuoco. Conserva sempre la propria indipendenza rispetto al fuoco attorno al quale gira. Tutta la mistica ebraica è come questa farfalla che non si brucia le ali¹⁶.

Vedremo che la domanda sorge in un istante il cui movimento non è lontano dall'andirivieni di questa farfalla.

6. Il detentore dello sguardo

In AE, dunque, troviamo subito, in primo piano il circolo dell'essere e la sua logica. Più la questione del metodo si allarga, più la stessa domanda filosofica da cui ha preso avvio il movimento del circolo diventa problematica. L'ansia metodologica non lascia indenne la stessa domanda filosofica. Può sembrare curioso, a prima vista, che le due cose possano reciprocamente implicarsi. Eppure tutta la prima parte dello svolgimento, su cui insiste Levinas, non è comprensibile se il plesso interno che le raccoglie l'una nell'altra resta in ombra. Levinas insiste soprattutto su un punto: l'ansia metodologica, nel momento in

16. DVI, p. 117.

cui mira al dissolvimento del profilo del soggetto, lascia la domanda filosofica (più semplicemente, potremmo dire, la domanda in quanto tale) prossima alla paralisi. Al punto di non renderne più comprensibile la natura dello statuto che la riguarda. Ci vorrà un po' di pazienza perché l'ordito di queste implicazioni risulti sufficientemente esplicito. Siamo però in grado di anticipare che, per Levinas, le filosofie del circolo sopravvivono alla condizione di smarrire il senso autentico della domanda e il ruolo di *Chi* la agita o la pretesa che contiene. Non a caso uno dei luoghi più insistiti di AE contiene la seguente questione: come si giustifica la domanda nella filosofia del circolo? La domanda in quanto tale è comprensibile nella logica dell'accadimento dell'essere o del divenire Spirito dell'Idea?

Nelle filosofie del circolo la domanda deve sorgere in una particolarissima congiuntura del movimento dell'essere, se deve concorrere alla sua manifestazione. Tuttavia, questa congiuntura, troppo frequentemente – dice Levinas – è come assorbita dalla finzione che alimenta il circolo in cui il movimento dell'essere vuole giungere a manifestarsi. *Chi sostiene* la domanda anche nel momento in cui sembra essere la congiuntura eminente di una manifestazione? E soprattutto come si muove e *Chi muove* la domanda?

Se la domanda *chi?* tende a scoprire la situazione del soggetto – cioè il posto di una persona in una congiuntura – all'interno di una congiunzione di esseri e cose; se essa consiste nel chiedere, come si esprime Platone nel *Fedro* (per denunciare coloro che invece di ascoltare un enunciato si interrogano, già da filologi, su colui che lo enuncia), «chi è costui?» «Da quale paese viene?», allora la domanda *chi?* si interrogherebbe sull'essere. Un tale *chi?* rimanda a un «che cosa?» al «che ne è di...?». Esso vi rimanda o vi si perde. La differenza tra *chi?* e *che cosa?* che si riflette nel vocabolario e nella grammatica sarebbe solo eidetica o essenziale, motivata dalla natura o dal modo di essere dell'ente che costituisce un problema. La supremazia logica del *che cosa?* nel Detto abolisce questa differenza. Il *logos* come Detto – rivelazione dell'essere nella sua anfibia di essere e ente – lascia che il *chi?* si perda nel *che cosa?* Esso lo lascia perdersi in un modo ancora più evidente nella nostra interrogazione: *chi guarda?*, la quale non si interroga su tale o tal'altro, ma sull'essenza di «colui che guarda» nella sua generalità. Essa chiede nel «chi è questo *chi?*» che ne è di questo *chi?* a cui è dato lo sguardo sull'essere. Così, da tutti i lati, si affermerebbe il privilegio della domanda *che cosa?* o il carattere ontologico del Problema¹⁷.

17. AE, p. 34.

La citazione è lunga ma ha un grande pregio. Consente di guardare in uno dei punti di fuoco di AE (così come orienta la nostra ricostruzione). Cosa vuol dire Levinas?

Non solo occorre fissare bene l'attenzione sul *Chi* della domanda e non lasciarsi trarre in inganno dalla modalità in cui sembra esporsi ma, soprattutto, occorre sempre tenere presente che la domanda sul *Chi*? è fatalmente arrischiata verso una deriva ontologica. Quando si chiede *Chi muove* la domanda, ci si trova a un passo dal trasformare quel *Chi* in una forma attraverso cui in realtà si chiede *che cos'è* quel *Chi*: «Il *logos* come Detto lascia che il *Chi*? si perda nel *Che cosa?*».

La deriva è sempre in agguato e imminente. Neppure aiuta il fatto che la domanda che viene indagata sia a sua volta indagata da un'altra domanda. Una domanda rinvia ad un'altra domanda e questo non solo non facilita le cose, ma può essere la modalità attraverso cui è imminente il tradimento. Levinas non spiega a questo punto del percorso che cosa possa garantire la fedeltà ad una giusta domanda; si sofferma a lungo però sulla necessità che il *Chi* verso cui si deve fissare l'attenzione sia ben distinto dal *Che cosa* a cui l'ontologia tenta di ridurlo. Il *Chi* va riguardato come *il detentore dello sguardo sull'essere*. Ma cosa vuole dire detentore dello sguardo sull'essere? A prima vista ricaviamo una indicazione lapidaria: si pone in luce che nel movimento della manifestazione dell'essere, nel momento in cui l'essere si flette in un movimento circolare per riflettersi o per *avvenire* c'è un momento in cui qualcuno detiene uno sguardo. La domanda del *Chi* si dirige verso il momento in cui qualcuno detiene e deve detenere lo sguardo in cui l'essere si guarda. Si potrebbe anche dire in questo modo: *Chi* si guarda nell'essere? *Chi* è l'attimo in cui sorge lo sguardo della visione? Quanto questa domanda sia tra i centri vitali di AE, si può anche desumere da una circostanza teorica che affonda negli stessi momenti in cui Levinas ha incominciato ad aver chiaro il suo progetto filosofico. Anzi forse si può dire che con la domanda del *Chi*? Levinas, negli anni maturi del suo pensiero, ritrovi le orme da cui aveva preso inizio il suo cammino filosofico. Ritrova Franz Rosenzweig, in uno dei momenti, tra l'altro, in cui *La Stella della Redenzione* raggiunge l'assedio più insidioso alle filosofie della totalità.

La domanda del *Chi* ripensa, infatti, l'insistenza di Rosenzweig sul profilo di *Colui* che avanza verso il sistema e soprattutto il fatto che *Chi avanza* verso il sistema non può essere considerato *una quantità trascurabile*¹⁸. Levinas non fa altro che inserirsi nello stesso tracciato

18. Ci riferiamo in particolare a questo passaggio della *Stella della Redenzione*:

anche se l'amplificazione a cui sottopone la questione vuole renderla ancora più insidiosa e dirompente.

7. Il nulla e l'essere

Non è un caso che l'intervallo in cui sembra sorgere una domanda, nelle filosofie del circolo, quando si traduce più esplicitamente in una formalizzazione logica, abbia a che fare con la questione del nulla¹⁹.

«Per Nietzsche questa scissione tra altezze e bassure del proprio "sé" non esisteva; egli fece la sua strada tutto intero, anima e spirito, uomo e pensatore, una unità fino all'ultimo. Così l'uomo, anzi non l'uomo ma un uomo, un uomo bene determinato divenne una potenza al di sopra della filosofia, anzi, della propria filosofia. Il filosofo cessò di essere una *quantité négligeable* per la propria filosofia», (F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Nijhoff, The Hague, 1981 [*La Stella della Redenzione*, tr. it. di G. Bonola, Marietti, Genova, 1985, p. 10]). Riprenderemo, più avanti in nota, di volta in volta, quei passaggi della *Stella* su cui Levinas deve essersi particolarmente soffermato. In una conferenza del 1959 su Rosenzweig, troviamo un contrappunto proprio al passaggio che abbiamo riportato: «Rosenzweig sa che l'*anthropos theoretikos* ha definitivamente cessato di regnare. Sa che Hegel ha detto il vero quando ha affermato come egli fosse "la fine della filosofia e come i filosofi siano diventati superflui, cioè professori". Ma sa anche che la semplice protesta della coscienza individuale, di ciò che chiama "l'individuo come tale", non può puramente e semplicemente sfuggire alla filosofia. Una semplice spontaneità non è più possibile dopo tanto sapere, e l'anarchia delle proteste individuali dei pensatori soggettivi, come li chiama, come Kierkegaard o Nietzsche, minaccia di tutte le *Schwärmerei* e di tutte le crudeltà del mondo. La liberazione nei confronti di questa filosofia senza filosofi esige una filosofia, e Aristotele, nella sua celebre formula "è necessario filosofare per non filosofare", ha, in fondo, definito l'estrema possibilità della filosofia, la filosofia del XX secolo». Conferenza pronunciata il 27 settembre 1959 al secondo Colloquio degli intellettuali di lingua francese, organizzato dalla sezione francese del Congresso Ebraico Mondiale. Titolo: *Entre deux mondes (La voie de Franz Rosenzweig)*, in *Difficile Liberté*, Albin Michel, Paris, 1973, pp. 235-260 [tr. it. di E. Greblo, in «aut aut», n. 211-212, 1986, pp. 107-125. Sulla questione dell'esperienza nella filosofia di Rosenzweig cfr. A. Fabris, *Linguaggio della rivelazione. Filosofia e teologia nel pensiero di Franz Rosenzweig*, Marietti, Genova, 1990. In generale sui rapporti Levinas-Rosenzweig cfr. J.L. Schlegel, *Lévinas et Rosenzweig*, in Aa.Vv., *Emmanuel Lévinas*, «Les Cahier de la nuit surveillée», n. 3, Verdier, Lagrasse, 1984, pp. 50-70. Prezioso il lavoro di M. Cacciari, *Errante radice*, in *Icone della Legge*, Adelphi, Milano, 1985 (il nostro lavoro procede tuttavia per una *decisione* diversa), sempre di M. Cacciari, *Sul presupposto*, Schelling e Rosenzweig, in «aut aut», n. 211-212, 1986, pp. 43-65. Per quanto riguarda l'atteggiamento di Rosenzweig nei confronti della mistica vedi: P. Miccoli, *La conversione al regno di Dio. Riflessioni sulla mistica ebraica di F. Rosenzweig e su quella cristiana di S. Agostino*, in «Rivista di Filosofia neo-scolastica», 78, 1986, n. 1, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, pp. 72-95.

19. In *Dall'esistenza all'esistente* è anche attraverso la nozione dell' *Il ya* che Le-

Più precisamente con la dialettica di essere e nulla che sembra costituire una delle matrici più forti in grado di regolare le pretese che le filosofie del circolo avanzano anche per quanto riguarda la natura della domanda. Non è un caso allora che Levinas introduca il primissimo paragrafo di AE con queste avvertenze:

vinas contesta l'esperienza del niente come a suo avviso è implicata nell'*essere per la morte* di Heidegger. Leggiamo questo passaggio: «Si può dire che la tragedia, in generale, non è soltanto la vittoria del destino sulla libertà, perché con la morte assunta nel momento della pretesa vittoria del destino, l'individuo si sottrae al destino. Ma proprio per questo Amleto è al di là della tragedia o è la tragedia della tragedia. Egli sa che il "non essere" è probabilmente impossibile, e non è più in grado di dominare l'assurdo, neppure col suicidio. La nozione dell'essere irremissibile e senza uscita costituisce l'assurdità intrinseca dell'essere. L'essere è il male, non perché finito, ma perché senza limiti. L'angoscia, secondo Heidegger, è l'esperienza del nulla. Non è forse, al contrario – se con la morte si intende il nulla –, il fatto che è impossibile morire?» (E. Levinas, *De l'existence à l'existant*, 1947 [*Dall'esistenza all'esistente*, tr. it. di F. Sossi, Marietti, Genova, 1986, p. 24]). D'ora innanzi EE.

Il non essere è dunque un'esperienza impossibile. La morte è un evento che in nessun modo appartiene all'ordine di un'esperienza possibile. Per quanti sforzi l'esperienza possa fare in nessun modo può tendersi verso un'anticipazione della morte. In questo senso il pensiero del non essere è una finzione. Levinas contrappone all'angoscia heideggeriana l'orrore dell'essere. «Noi contrapponiamo quindi l'orrore della notte, "il silenzio e l'orrore delle tenebre", all'angoscia heideggeriana; la paura d'essere alla paura del nulla. Mentre in Heidegger l'angoscia realizza l'"essere per la morte", che in qualche modo viene colto e compreso, l'orrore della notte "senza via d'uscita" e "senza risposta" è l'esistenza irremissibile» [EE, p. 55]. Non è solo la logica formale a trovarsi in imbarazzo di fronte al niente. Nessuna esperienza privilegiata può seriamente disporsi verso il niente. Nel momento in cui ci si avventura verso il niente lo scacco è duplice. O meglio il risultato è un doppio inganno. Il primo inganno sta nel fatto che il niente anche quando gioca con la dialettica del ritirarsi -esibirsi è fatalmente l'essere di un persistere. Il secondo inganno sta nel fatto che l'esperienza sembra compiere una svolta verso l'autentico o verso la libertà senza avvedersi della ricorrenza di una reclusione. In EE Levinas chiama questa fatalità di una ricorrenza nel fondo di tutte le possibili negazioni ed esperienza l'*il ya*. «Immaginiamo il ritorno al nulla di tutti gli esseri: cose e persone. Non è possibile situare questo ritorno al nulla al di fuori di ogni evento. Ma il nulla stesso? Qualcosa accade non fosse altro che la notte e il silenzio del nulla. L'indeterminazione di questo "qualcosa accade" non è quella del soggetto, non si riferisce a un sostantivo. È come se designasse il pronome di terza persona nella forma impersonale del verbo, non un autore dell'azione che non si conosce bene, ma il carattere di questa stessa azione che, in qualche modo, non ha un autore, è anonima. Indicheremo questa consumazione impersonale, anonima ma inestinguibile dell'essere, che mormora al fondo del nulla stesso, con il termine dell'*il ya*. Nel suo rifiuto di assumere una forma personale, l'*il ya* è l'"essere in generale"» [EE, p. 50]. Efficaci su questi aspetti le considerazioni di G. Mura, *La provocazione etica di Emmanuel Levinas, Introduzione a Etica e Infinito*, tr. it. di E. Baccarini, Città Nuova, Roma, 1984, pp. 5-38; vedi anche le considerazioni di F. Ciglia, *Un passo fuori dall'uomo*, cit., pp. 58-70; sulle implicazioni logiche della nozione di *il ya*: P. Lawton,

Passare all'altro dell'essere, altrimenti che essere. Non essere altrimenti, ma altrimenti che essere. Nemmeno non-essere. In questo caso passare non equivale a morire. L'essere e il non-essere si chiariscono mutualmente e sviluppano una dialettica speculativa che è una determinazione dell'essere. O la negatività che tenta di respingere l'essere è subito sommersa dall'essere²⁰.

Prima osservazione (che a questo punto del lavoro deve restare ancora un po' fantomatica): l'*altrimenti che essere* non può avere nulla a che fare né con un essere altrimenti né con il non essere. Qui Levinas distingue le due nozioni ma dal contesto e dal movimento dell'argomentazione, in realtà, non fa altro che specificare l'unica nozione di «essere altrimenti». Il non essere con cui l'*altrimenti che essere* non deve confondersi non è infatti il nulla assoluto. È piuttosto il nulla così come è coinvolto nel gioco dialettico con l'essere. È sempre cioè il niente dell'essere e del niente. La tradizione dell'immanente relazione di essere e niente risale per Levinas addirittura al *Sofista* di Platone, dove, appunto, «manca il genere opposto all'essere»²¹.

Quindi non il nulla assoluto ma il nulla dell'essere. Non è una distinzione marginale, perché ha come conseguenza questa affermazione: «L'essenza si esercita così come un'irriducibile persistenza nell'essenza che colma ogni intervallo di nulla che verrebbe ad interrompere il suo esercizio. *Esse è interesse*. L'essenza è interessamento»²².

La formulazione è senz'altro volutamente ambigua. Tende a segnalare l'ambiguità originaria del gioco dialettico dell'essere e del niente. Il niente gioca, nel movimento dell'essenza, dice Levinas, a non essere altro, al limite, che la metafora di un intervallo. Infatti non è propriamente di un intervallo di cui può parlarsi nel movimento dell'essenza (ricordiamo che *essenza* indica sempre in AE il più tradizionale *essere*): Levinas ricorda, implicitamente, l'antichissima avvertenza che laddove si dà essere l'intervallo d'essere non può che occultarsi nell'ambiguità di una metafora. Se intervallo realmente ci fosse ci troveremo nell'inesorabile condanna di pensare la realtà di un reale non essere. Con le note conseguenze di pensare la realtà di un irreale e di inserire un non reale nella realtà dell'essere. Levinas, qui non fa altro che richiamare al buon senso di Parmenide da un lato, e alla notissima

Levinas' notion of the "there is", in «Tijdschrift voor Filosofie», n. 3, 1975, pp. 477-489; acute le considerazioni di P. A. Rovatti in *Il declino della luce*, Marietti, Genova, 1988, in particolare il capitolo *Levinas: l'insonnia*, pp. 93-111.

20. AE, p. 6.

21. AE, p. 5.

22. AE, p. 7.

formula di successo del *Sofista* laddove, preso atto delle ingovernabili aporie che si aprono nel momento in cui si prova a pensare o combinare l'essere e il non essere, altro non resta da fare che pensare il non essere come *essere altrimenti*. Così pure l'intervallo è più precisamente sempre la metafora dell'essere che diviene altrimenti. Appartiene sempre e comunque al movimento dell'essere. «Al suo esercizio», dice Levinas.

E così come l'intervallo segnala il movimento verso l'essere altrimenti, il niente più propriamente diventa negatività immanente all'essere stesso. Ciò che muove l'essere verso la sua manifestazione. Ciò che lo differisce verso un *essere altrimenti* compiendolo nel suo essere.

8. Il debito verso Franz Rosenzweig

Prima però di proseguire verso l'ordine di conseguenze a cui conducono questi movimenti teorici (siamo già in grado di intravedere, almeno, la relazione tra negatività del niente e luogo della domanda) dobbiamo segnalare un importante, seppure implicito, riferimento o, più esattamente, un debito di Levinas nei confronti di Rosenzweig.

Levinas lo cita con parsimonia, ma Rosenzweig è il suolo teorico su cui egli opera in molti momenti decisivi. Addirittura, al di là della natura delle argomentazioni, c'è un punto in AE che indirizza, quasi alla lettera – direttamente, alla *Stella della Redenzione*: «Interessamento che non appare soltanto allo Spirito sorpreso dalla relatività della propria negazione e all'uomo rassegnato all'insignificanza della propria morte»²³. Insignificanza della morte, quindi. Potremmo anche dire: se la morte diventa insignificante è perché perde di consistenza e di serietà. La morte cessa di diventare significativa nel momento in cui può trapassare in una finzione. Leggiamo il seguente passaggio della *Stella*, sulla paura della morte:

Ma finché egli vive sulla terra, deve anche rimanere in questa paura e la filosofia lo inganna circa questo “deve”, intessendo attorno a ciò che è terreno il vapore ceruleo della sua idea del tutto. Poiché, certo, un tutto non morirebbe e nel tutto nulla morirebbe²⁴.

23. *Ibidem*.

24. F. Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p. 4.

È proprio la filosofia della totalità che costringe la morte in una finzione sviluppando uno dei più insidiosi inganni sulla sua consistenza e serietà. Levinas sembra riprendere, quasi testualmente, questi passaggi, ma soprattutto l'ordito teorico di fondo attraverso cui Rosenzweig assedia la nozione di totalità della filosofia idealistica. La *Stella* dedica pagine serratissime ai nessi interni che stringono insieme l'idealismo e la questione della morte o del nulla. Con la volontà di mettere in luce che l'idealismo è riuscito ad imporsi nel momento in cui ha ridotto la morte alla semplice realtà di una finzione. Solo così ha potuto chiudere un circolo senza eccedenze. Rosenzweig ha mostrato che se la morte non fosse riducibile ad una finzione la sua sarebbe una realtà in grado di sconfessare «senza remissione la compassionevole menzogna della filosofia»²⁵. La morte nella sua realtà irridimibile, assoluta singolarità, sporgerebbe oltre ogni circolo e si imporrebbe come ciò che le filosofie del circolo e della totalità pretendono di consumare: addirittura la realtà di un presupposto al di là di ogni presa, cattura o assorbimento. Nell'idealismo, invece, secondo Rosenzweig, si impone un teatrino dove la morte recita il gioco del niente. E il niente è sempre nel movimento dialettico, una morte che non muore. La recita nella quale deve impegnarsi, non a caso, è quella di essere, nell'attimo, unità di uno *stare* e di un *trapassare*, *essere* identico al *non essere*, unità dell'*identità* e della *differenza*. Solo in un teatrino la paura della morte può cessare. Levinas riprende, completamente, sviluppandole nella medesima direzione verso cui erano orientate, queste indicazioni. In particolare il nesso che lì viene approfondito tra linguaggio dialettico di essere e nulla e logica della totalità. La logica della totalità ha, cioè, tra i suoi presupposti più stabili il rendere credibile, attraverso la seduzione della dialettica, la natura finzionale o virtuale del niente attraverso cui può passare quasi inosservato il mascheramento che entra in gioco. Il nulla accade in un movimento in cui deve evitare di essere identico all'essere, ma neppure identico pienamente al nulla. Se fosse radicalmente nulla (nulla assoluto) l'essere subirebbe un'intollerabile fissione, una frattura, un bordo da cui riceverebbe una limitazione inaccettabile; se fosse radicalmente essere però l'increspatura del divenire non potrebbe mutarne l'immobilità. Levinas, pertanto, accoglie pienamente l'idea di Rosenzweig per la quale, attraverso la dialettica, si rende credibile un movimento in cui il niente vive in una sorta di limbo logico nel quale *può essere non essendo*, addirittura diventa motore interno del divenire dell'essere, *tempo in-*

25. *Ibidem*.

terno all'essere. Il cuore di ciò che Hegel chiamava *das Logische*. Il nulla in questo modo non rischia di fondere l'infinità dell'essere, anzi, diventa, nella coppia dialettica, ciò che avvia l'essere verso la sua interiorità, la quale coincide, infine, con la sua stessa manifestazione. Diventa il luogo eminente in cui si ritrova l'identità dell'essere e della verità. In un movimento in cui il soggetto stesso si inserisce nella *parusia* dell'essere. Diventa il fermento di tutte le coppie dialettiche: infinito e finito, soggetto e oggetto, essere e non essere, essere e nulla. Solo se il nulla vive di un'immanente dialettica con l'essere, la verità potrebbe rendersi credibile come totalità di finito e infinito. Anche perché in questa tradizione che Rosenzweig e Levinas contestano, il nulla non è solo, il non ancora essere dell'essere, ma è soprattutto l'avvenire verso cui l'essere raggiunge e compie il suo passato²⁶.

Il nulla è identità con l'essere perché è un non ancora, ma il *non ancora dell'essere* è già un futuro pronto a raccogliere tutto il movimento circolare verso il compimento del passato, in direzione del quale essenzialmente si dirige.

26. Era stato Søren Kierkegaard, a sua volta sviluppando premesse accuratamente predisposte da Trendelenburg, ad insistere sul nesso interno tra il *questionante* e movimento logico (riguardo la logica hegeliana, innanzi tutto) e a denunciare l'eclissi del soggetto nell'esperienza dialettica del niente. Per un confronto con Kierkegaard, tra gli altri, esemplare il seguente passaggio:

«Poiché colui che pone la questione attesta che egli è esistente, si dovrà allora raccomandare naturalmente la via che accentua particolarmente il fatto di esistere.

La via della riflessione oggettiva trasforma il soggetto in qualcosa di accidentale, e quindi riduce l'esistenza a qualcosa di indifferente, di evanescente. Allontanandosi dal soggetto, si finisce nella verità oggettiva e mentre il soggetto e la soggettività diventano indifferenti, lo diventa anche la verità, ed è questo precisamente la sua validità oggettiva, perché l'interesse si trova, come la decisione, nella soggettività. La via della riflessione oggettiva porta dunque al pensiero astratto, alla matematica, alla scienza storica di varie specie; essa allontana sempre dal soggetto, la cui esistenza o non esistenza, oggettivamente con ogni ragione, è infinitamente indifferente: con ogni ragione, perché l'esistenza e la non-esistenza, come dice Amleto, hanno soltanto significato soggettivo. Al suo culmine, questa via porterà ad una contraddizione, e in questo non sarà completamente indifferente a se stesso, questo non è che un segno che la sua aspirazione oggettiva non è abbastanza oggettiva. Al suo culmine questa via porterà a questa contraddizione, che si è realizzata soltanto l'oggettività e la soggettività è svanita: cioè la soggettività esistente, la quale ha fatto un tentativo per diventare ciò che in astratto si chiama soggettività, la forma astratta dell'oggettività astratta. Eppure, l'oggettività che si è realizzata, considerata dal punto di vista soggettivo, al suo vertice o è un'ipotesi o un'approssimazione, perché ogni decisione eterna consiste precisamente nella soggettività», S. Kierkegaard, *Briciole di filosofia e postilla non scientifica*, a cura di C. Fabro, Zanichelli, Bologna, 1962, vol. II°, p. 5.

3. *Il niente e la domanda*

1. **L'essere, il nulla e la domanda**

Possiamo riprendere, ora, un punto che avevamo lasciato in sospeso. Nella logica della correlazione dialettica di essere e nulla *Chi* apre o muove la domanda?

Quando Levinas, in AE, sviluppa la questione del *Chi* e rinvia alla reciproca implicazione dialettica di essere e nulla, è perché ritiene evidentemente essenziale mostrare l'insieme di rimandi tra l'esperienza del nulla e il *Chi* della domanda. Più semplicemente: l'emergenza della domanda e l'esperienza del niente.

Come se non si potesse sfuggire alla seguente orchestrazione: la domanda che apre la vertenza sull'essere, non può che inseguire la manifestazione dell'essere nel punto o nel movimento dialettico in cui l'essere converge nel nulla, nel momento in cui, cioè, l'essere è identico e differente dal nulla. Sino a quando non riconosce che la vertenza in cui è impegnata si inaugura con un'esperienza che deve avere a che fare proprio con il nulla. E poiché il nulla gioca nel fermento della coppia dialettica con l'essere, la domanda si ritrova in un transito che deve esibirla come manifestazione dello stesso movimento che aveva posto in questione. Tanto è che se si rispettano tutte le dogane logiche previste in questi trapassi, la domanda che si muove nel chiedere «che cos'è l'essere?», si ritrova ad avere un rapporto così essenziale con l'esperienza del niente che diventa problematico distinguerla in qualche modo dal movimento dell'essere e del niente. Come se le filosofie del circolo dopo avere collocato, necessariamente, il nulla nella coppia dialettica si trovino costrette a rispettare questo nesso immanente a proposito della domanda.

Se il niente, dialetticamente con l'essere, muove l'essere verso la

sua manifestazione, essendo la domanda, in quanto tale, momento essenziale della manifestazione dell'essere, il movimento dell'essere e del niente deve poter giustificare senza residui la natura della domanda. La domanda, cioè, deve poter essere completamente assorbita nel movimento del niente e aperta dal/e nel movimento dell'essere e del niente. Hegel e Heidegger, secondo Levinas, non solo costituiscono i momenti più maturi della tradizione dell'immanenza e quindi della reciproca intimità di essere e nulla, ma, entrambi, sono costretti a stabilire una relazione tra *Colui* che pone la domanda e l'esperienza del niente da cui il soggetto della domanda deve essere coinvolto. Come se a un certo punto potesse porsi la seguente questione: se *Colui* che pone la domanda appartiene o si muove nell'esperienza del niente, *Colui* che si muove in questa esperienza, di quanto e come è differente dall'esperienza in cui si trova aperto come soggetto della domanda?

Prima di ritrovare le risposte che Levinas avanza, soprattutto in AE, e anche per tentare di misurarne, per quanto è possibile, la natura e la forza, dobbiamo individuare i luoghi teorici, sia in Hegel che in Heidegger, nei quali il nesso immanente di interiorità del niente all'essere e della domanda nel niente raggiunge momenti di particolare seduzione. Momenti teorici su cui, più a lungo, deve essersi soffermato Levinas. Quando si giunge a porre in questione il conoscere come mezzo e, quindi, la necessità di un movimento di pensiero che aderisca alla *Cosa stessa*, come in Hegel, è perché l'immanenza di essere e nulla si è allargata sino ad occupare tutto il suolo delle possibilità teoriche. Essere e nulla sono, infatti, le categorie logiche che consentono di raccontare compiutamente la scena della correlazione di finito e infinito. Il finito può essere finito dell'infinito solo nella condizione in cui il niente può giocare dialetticamente nell'identità di una differenza con l'essere. Se il niente non fosse il niente dell'essere, il finito non sarebbe il finito dell'infinito. Non solo, però, deve poter documentare un circolo senza resto, deve anche governare il ruolo di un soggetto che si agita nel movimento dell'Idea con la sua domanda e, quindi, saper offrire lo statuto logico alla pretesa che ciascuna domanda deve contenere. È naturale, allora, che in AE, l'assedio delle filosofie del circolo proceda dedicando momenti teorici speciali alla relazione dialettica di essere e nulla. Da Rosenzweig – lo abbiamo già sottolineato – Levinas eredita l'antico sospetto ebraico che questa sia, in fondo, la chiave di volta delle logiche del circolo. Movimento interno che offre la matrice alla *parusia* dell'Assoluto¹. La cifra segreta che muove

1. Segnaliamo, tra gli altri, il seguente passaggio della *Stella della Redenzione*:

il movimento dell'Idea e deve poter giustificare la pretesa singolare di una domanda a partire dalla quale, qualcuno (il *Chi* di cui stiamo parlando) si muove verso il sapere di se stesso, modalità attraverso cui l'Assoluto stesso si riconosce. L'immanenza di essere e nulla ha la pretesa di potere e sapere governare tutti i lati di questo movimento. Le ripetute ricorrenze di Levinas su questo punto avvertono che non si tratta di un dispositivo di superficie o semplicemente occasionale nella storia dei grandi continenti concettuali del pensiero filosofico. Con diverse varianti, secondo Levinas, è trapassato dal *Sofista* di Platone sino ad Heidegger.

2. Il niente e l'essenza

C'è un passaggio in AE che, seppure non del tutto direttamente, rinvia alla logica dell'essenza di Hegel. Seguiamo attentamente:

Il concetto emana dall'Essenza. Il nulla che l'affatica a morte, perpetua la verità degli idealismi, il privilegio della tematizzazione e l'interpretazione dell'essere dell'ente attraversa l'oggettività dell'oggetto. Senza questa erosione dell'essenza che si compie attraverso il suo *esse* stesso, mai niente si sarebbe mostrato [...] Mai sarebbe nata la scienza, che è scienza dell'universale, gioco dell'Essenza che gioca a essere e nulla. Mai l'Essenza avrebbe rivelato con una deviazione – passando attraverso l'umanità – l'energia del suo cammino nell'efficacia della praxis dove il concetto astratto – e come astenico si impossessa dell'immediato per foggiarlo a sua idea attraverso le istituzioni e le leggi².

«Ben diverso era invece ciò che ora la filosofia hegeliana prometteva di attuare. In essa non si affermava né la divisione né il puro e semplice accordo, ma la più intima connessione reciproca. Il mondo di cui si dà sapere diviene tale per la medesima legge di pensiero che, al livello più elevato del sistema si ripropone come la massima legge dell'essere. E questa unica e sola legge dell'essere nella storia del mondo viene annunciata inizialmente nella rivelazione. Così la filosofia in qualche misura, è solo colei che adempie ciò che è promesso nella rivelazione. E per altro essa non esercita questo ufficio solo occasionalmente, oppure soltanto al culmine della sua traiettoria ma in ogni istante». Per certi versi più esplicitamente: «Infatti "l'idealismo" con la sua negazione di tutto quanto separa ciò ch'è singolo dal Tutto, è lo strumento artigianale con cui la filosofia rielabora la materia indocile fino a che essa non oppone più resistenza alcuna alla confusione nebulosa entro il concetto di Uno-Tutto [...] E la conclusione ultima di questa saggezza è: la morte è nulla», F. Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., pp. 7 e 4. Sulla interpretazione di Hegel da parte di Rosenzweig si veda la dissertazione di U. Bieberich, *Wenn die Geschichte göttlich wäre. Rosenzweigs Auseinandersetzung mit Hegel*, EOS Verlag, Erzabtei St. Ottilien, 1990.

2. AE, p. 218.

Naturalmente, diciamolo subito per evitare equivoci, la nozione di *essenza*, utilizzata da Levinas, non è sovrapponibile all'*essere* hegeliano. Se volessimo tradurlo, in qualche modo, nella grammatica hegeliana, dovremmo piuttosto utilizzare le nozioni di Concetto, Idea o, meglio ancora, ciò che Hegel chiama *das Logische*. Tuttavia, il punto in cui il rinvio all'essere è esplicito è laddove si segnala: «l'erosione dell'essenza». Erosione che apre l'essere dell'essenza alla manifestazione. Luogo, quindi, in cui l'essenza si manifesta aparendo. Manifestazione impensabile, osserva Levinas, senza il gioco di essere e nulla. Il rinvio, dunque, è a quel momento della *Logica* in cui l'essere appare nell'apparenza. Sotto accusa anche qui, lo vedremo più avanti in dettaglio, la finzione del gioco dialettico.

3. L'essenza in Hegel

L'erosione dell'essenza dunque manifesta l'essere nell'apparire e l'apparire dell'essere, è la via attraverso cui l'essere stesso giunge nella riflessione del sapere. E poiché il sapere non nasce se non nel momento della domanda, la domanda medesima deve potersi incontrare nel *movimento dell'erosione*, quindi, nella dialettica di essere e nulla. Per comprendere più da vicino questi passaggi, che costituiscono uno dei centri verso cui si dirige la polemica di Levinas, può essere utile ricordare, almeno per grandi linee, alcune tappe del movimento logico dell'essenza in Hegel.

L'essenza è nella logica hegeliana un luogo mediale per eccellenza; il momento in cui, deve poter accadere il movimento di esibizione di sé dell'essere e il ruolo del niente o della negatività in questo apparire. Momento centrale della *Logica*, dove il gioco del niente sembra garantire il sostegno del movimento dell'apparire. Media e sostiene il passaggio dall'essere al concetto. Corrisponde sul piano logico non solo all'ambito del sapere fenomenologico ma soprattutto al momento in cui si svolge la congiuntura dell'essere, entro cui una domanda diventa possibile. Del resto, sin dal modo con cui Hegel annuncia l'essenza, la domanda del sapere è coimplicata al movimento logico.

È come se Hegel descrivesse un circolo in cui la domanda si avvia a ritrovare se stessa. Hegel lo esprime in questo modo:

In quanto il sapere vuole conoscere il vero, quello che l'essere è in sé e per sé, esso non rimane all'immediato e alle sue determinazioni, ma penetra attraverso quello, nella supposizione che dietro a quell'essere vi sia ancora

qualcos'altro che non l'essere stesso, e che questo fondo costituisca la verità dell'essere. Questa conoscenza è un sapere mediato, poiché non si trova immediatamente presso l'essenza e nell'essenza, ma comincia da un altro, dall'essere, e ha da percorrere antecedentemente una via, la via dell'uscir fuori dell'essere o piuttosto dell'entrarvi. Solo in quanto il sapere, movendo dall'immediato essere, s'interna, trova per via di questa mediazione l'essenza³.

Il sapere si trova in questa complicata congiuntura: in quanto sapere è aperto dall'interiorizzarsi dell'essere cioè dall'essere già divenuto essenza dell'essere. Quando Hegel pertanto scrive: il «sapere vuole conoscere il vero», indica il movimento di Qualcuno (il *Chi* di Levinas) che nel movimento stesso in cui vuole conoscere il vero si ritrova collocato nel momento di una domanda. Una domanda che anima il suo sapere, che vuole procedere oltre o al di là dell'immediato. La domanda è dunque già una riflessione. Si muove già a partire dalla riflessione. Nel momento dell'essenza, allora, il sapere del sé si trova felicemente nel suo luogo proprio. Non a caso non deve fare altro che procedere nel movimento in cui sta *av/venendo*.

È questa domanda che conduce il sapere oltre l'immediato. La spinta della domanda è un andare oltre l'immediato dell'essere. E la spinta della domanda muove il sapere. Hegel dice appunto «movendo dall'immediato essere». La spinta in cui è presa la domanda dell'andar oltre verso dove procede? Hegel dice *s'interna*, cioè «trova per via di questa mediazione l'essenza». È come affermare che la spinta della domanda, la spinta che muove la domanda nel sapere si muove verso l'essenza cioè si muove verso il movimento di sé. La vertigine è inevitabile e ripropone sul piano strettamente logico i riverberi che la preoccupazione del metodo trascina con sé nel movimento fenomenologico. Muoversi del sapere o della domanda verso l'essenza significa muoversi verso il luogo da cui si è preso avvio, muoversi verso *la spinta* che ha sospinto la domanda. Il sapere, infatti, sorge sempre nel momento dell'essenza, poiché a rigore sul piano dell'essere non è ancora possibile nessuna riflessione. Hegel aveva esordito – non dimentichiamolo – dicendo: «il sapere vuol conoscere il vero». In AE Levinas colloca al centro del suo assedio proprio questo passaggio e si chiede: *Chi* è questo sapere che si spinge verso la verità dell'essere? Di *Chi* è la spinta della domanda? Levinas, lo abbiamo visto rimprovera, tra l'altro, a questa domanda di non riuscire neppure a sostenersi nel modo in cui dovrebbe essere formulata. Si trasforma, infatti, ine-

3. G. W. F. Hegel, *La scienza della logica*, a cura di C. Cesa, Laterza, 1981, p. 433.

vitabilmente, in *Che cosa* è quel *Chi*? Se seguiamo attentamente i passaggi hegeliani risulterà più chiaro perché, secondo Levinas, quel *Chi* della domanda non può che essere un *Che cosa*. Ricordiamo il passaggio decisivo: «Solo in quanto il sapere, movendo dall'immediato essere, s'interna, trova per via di questa mediazione l'essenza». Questo è il passaggio da fissare attentamente in relazione alle domande: *Chi o Che cosa*?

Il dispositivo hegeliano che Levinas prende di mira è nel seguente passaggio:

Quando questo movimento venga raffigurato come il cammino del sapere, allora cotesto cominciamento dall'essere e l'avanzamento che lo toglie via e giunge all'essenza come ad un mediato appare quale un'attività del conoscere che sia estrinseca all'essere e non tocchi per nulla la sua propria natura. Ma questo andare è il movimento dell'essere stesso. Si mostra nell'essere, che per sua natura esso s'interna, e che con questo andare in sé diventa l'essenza⁴.

Troviamo innanzi tutto un'avvertenza e una conclusione senza equivoci. L'avvertenza era già nell'*Introduzione* alla *Fenomenologia* e riguarda ciò che per Levinas designa l'ansia del metodo; ma la questione che al momento ci interessa di più è la conclusione: *la spinta* della domanda riguarda l'essere stesso. Il *Chi* muove è sempre dunque, un *Che cosa*. È sul piano radicalmente ontologico che la domanda del *Chi* può essere posta. La domanda del sapere riguarda l'essere di questo sapere e accade nel movimento stesso dell'essere. Dice Hegel: «Ma questo andare è il movimento dell'essere stesso». Accade nell'internarsi dell'essere, più esattamente ancora è la modalità dell'internarsi. Riguarda dunque l'essere, *ciò che muove* l'internarsi dell'essere. Cioè *la negatività* dell'essere stesso. E cos'altro è per Hegel la negatività dell'essere se non la correlazione di essere e nulla, già annunciata all'esordio della *Logica*? Laddove si prova a mostrare che l'essere può muoversi verso la sua manifestazione solo procedendo attraverso il nulla: «il vero non è né l'essere né il nulla, ma che l'essere, – non passa –, ma è passato nel nulla, e il nulla nell'essere»⁵.

O ancora più esplicitamente: «La verità dell'essere e del nulla è pertanto questo movimento consistente nell'immediato sparire dell'uno di essi nell'altro: il divenire; movimento in cui l'essere e il nulla sono differenti, ma di una differenza, che si è in pari tempo immedia-

4. *Ibidem*.

5. *Ivi*, p. 51.

tamente risoluta»⁶. Se, tuttavia, vogliamo delimitare, ancora più decisamente, l'area teorica che Levinas, in AE, prende di mira (anche se si tratta di mosse per certi versi fuori campo, di cui l'interprete percepisce per così dire gli effetti e le risultanze) dobbiamo isolare alcuni passaggi, sempre all'esordio della *Logica*, che sporgono esattamente nella direzione della critica di Levinas. Ci troviamo alle primissime battute. Hegel afferma: «Nell'essere non v'è nulla da intuire, se qui si può parlare d'intuire, ovvero esso è questo puro, vuoto intuire stesso. Così non vi è nemmeno qualcosa da pensare, ovvero l'essere non è, anche qui, che questo vuoto pensare»⁷. Dato questo avvio, naturale il contrappasso simmetrico: «[...] dunque il nulla è nel nostro intuire o pensare, o piuttosto è lo stesso vuoto intuire e pensare, quel medesimo vuoto intuire e pensare ch'era il puro essere»⁸.

Imponente la conclusione: l'essere, nel punto stesso in cui viene intuito sgombrato di ogni determinatezza, trapassa nel nulla, puro nulla.

Così come il nulla, nel punto in cui viene intuito, in cui è puro essere dell'intuire, è com'è l'essere e quindi è lo stesso che l'essere: «Il puro essere e il puro nulla sono dunque lo stesso»⁹. Se questa è l'esperienza del puro intuire, la verità dell'essere e del nulla non è altro che il divenire del loro immanente reciproco trapasso. L'essere è non essendo, e non essendo è perché non essendo di un essere che è. Giochi e vertigini della dialettica. È esattamente in questo punto della *Logica* che registriamo l'intensità di un attrito che, più o meno direttamente Levinas segnala in AE. Ci troviamo non a caso in un momento delicato, un momento nel quale deve costituirsi il suolo che dovrà supportare tutti i trapassi categoriali successivi, tanto che Hegel in più di una circostanza lo raccomanda al lettore:

Poiché questa unità di essere e nulla sta ormai una volta per sempre per base quale verità prima, costituendo l'elemento di tutto quel che segue, tutte le determinazioni logiche (senza contare il divenire stesso), l'essere determinato, la qualità, e in generale tutti i concetti della filosofia, sono esempi di questa unità¹⁰.

Hegel cioè vuole dire: dalla potenza dell'intimità di essere e nulla si ricava il fermento, il carburante logico di tutto ciò che è pensabile.

6. *Ibidem*.

7. *Ivi*, p. 70.

8. *Ibidem*.

9. *Ivi*, p. 71.

10. *Ivi*, p. 74.

È in questa dialettica il fermento che fa erosione per la manifestazione dell'essere. È qui che si decide la sorte della *parusia*. Non a caso è in quel punto che l'asse Rosenzweig-Levinas documenta il tratto di massimo attrito (eredità del sodalizio di Kierkegaard con Trendelenburg). Proviamo ad isolarne la fase principale, rinnovando la domanda centrale di AE. Non dice Hegel, in fondo, che l'essere è puro intuire, così come il nulla è puro intuire e quindi che il puro intuire è la condizione della loro iniziale intimità. Certo Hegel avverte il pericolo e il dramma di questa nozione. Non a caso, la introduce cautamente, quasi in punta di piedi («[...] *se qui si può parlare di intuizione*»). Tuttavia, direbbe Levinas, è di intuizione che si parla e non si può non parlarne. E questo intuire non mobilita un sostegno che non solo fa da misura all'indeterminatezza dell'essere, ma fa da misura anche all'identità e alla differenza di essere e nulla? Non c'è qui il sostegno di uno sguardo che eccede l'indeterminatezza dell'uno e dell'altro e rispetto a cui sia l'uno che l'altro appaiono indeterminati? Per comprendere il punto esatto su cui fa pressione la posizione di Levinas, occorre però dilatare ancora di più questo momento. L'essere e il nulla sono intuiti in una intuizione che li sorregge e li accompagna, sostenendoli in una misura che sembra difficile diluire e contenere nel reciproco trapasso di essere e nulla.

Per questo Hegel deve introdurre molto cautamente *il puro intuire*. La drammaticità logica di questa nozione che non può essere un terzo tra essere e nulla e tuttavia non può contenersi nella loro reciprocità sta anche nel fatto che, nell'impianto della logica, il puro intuire attraverso cui una nozione logica può esibirsi e venire nell'apparenza, potrebbe accadere solo quando si renda logicamente sostenibile il movimento della riflessione e quindi appunto nella logica dell'essenza e non nella logica dell'essere. Quel puro intuire è quindi abusivo e quando Hegel avverte di considerarlo con approssimazione è come se segnalasse la necessità di diradarlo quanto più è possibile, di eroderlo da ogni spessore, fino a una diafania che accompagni il movimento dell'essere e del nulla senza gettare ombre al suo passaggio. Non a caso nei momenti successivi in cui devono mostrarsi i trapassi categoriali, quel puro intuire non è neppure nominato, come se la sua compagnia non fosse decisiva e determinante. Eppure, ed è su questo che insiste Levinas, il *Chi* del puro intuire continua a fare compagnia in tutto il corso del testo e difficilmente si riduce a *Che cosa*. È come se Levinas domandasse: la dialettica di essere e nulla è in grado di chiudere un circolo capace di comprendere ed esibire l'atto stesso (il puro intuire) dal cui appoggio e sostegno sono mostrati, esibiti e alla

fine movimentati? Domanda difficilissima come si vede. Il puro intuire, tradotto da Levinas, diverrebbe il *Chi* della domanda. Con la conseguenza di avanzare il problema se sia identico o differente all'intimità di essere e nulla; se è possibile che possa assentarsi dall'essere nel movimento di essere e nulla. Altro modo, quindi, per documentare e ripresentare nel corpo della disputa teorica le difficili domande sul *Chi* e *Che cosa* con cui prende avvio AE. Proviamo a rileggerle, a questo punto dovrebbero apparire più esplicite:

Il logos come Detto – rivelazione dell'essere nella sua anfibia di essere e ente – lascia che il *chi?* si perda nel *che cosa?* Esso lo lascia perdersi in un modo ancora più evidente nella nostra interrogazione: chi guarda?, la quale non si interroga su tale o tal'altro, ma sull'essenza di «colui che guarda? nella sua generalità. Essa chiede nel «chi è questo *chi?*» che ne è di questo *chi?* a cui è dato lo sguardo sull'essere¹¹.

Ecco perché Levinas ritiene che l'assedio delle filosofie del circolo debba passare per il loro punto di volta, cioè per la relazione immanente di essere e niente. Egli ritiene che per questa strada non solo si procede verso il *Chi muove* il movimento della *parusia*, ma soprattutto, si penetra nella cifra che pretende di governare la natura della domanda e di *Chi* la agita e la sostiene nel movimento del circolo.

4. Il niente e la domanda in Heidegger

Nel circolo ermeneutico il movimento in cui è presa la domanda ha forse un altro statuto? Si può dire che, nella sostanza, possa separarsi dal gioco del niente e quindi sottrarsi alle aporie dell'immanenza hegeliana? La convinzione di Levinas è che Heidegger non faccia altro che prolungare questa tradizione filosofica in un quadro in cui, tra l'altro, la finzione della correlazione dialettica di essere e nulla diventa ancora più audace e decisiva. Sino al punto, è la esplicita convinzione di Levinas, che in Heidegger, la questione della immanente relazione tra il niente e la domanda stessa diventa strategicamente sotto tema. L'indizio più esplicito che Heidegger non solo non rompa con la tradizione che contesta, ma si ritrovi a svilupparne ulteriormente lo svolgimento. Per verificare, nei passaggi essenziali, i contrappunti polemici alla posizione di Heidegger utilizzeremo un testo il cui pregio è di indicare con molta chiarezza e in sintesi l'insieme dei plessi argomen-

11. AE, p. 34.

tativi che Levinas in AE pone sotto esame: il testo è contenuto in *Che cos'è la Metafisica?* I passaggi che riguardano Heidegger non si riferiscono, in verità, esplicitamente a questo lavoro, tuttavia molti indizi suggeriscono che insieme ad *Essere e Tempo* deve essere stato uno dei lavori privilegiati sui quali Levinas ha precisato e sviluppato la sua posizione filosofica. Vi troviamo, in un nitido diagramma e in un ordine esemplare, gli argomenti verso i quali egli reagisce soprattutto in AE: la questione del *Chi della domanda* appare nella relazione tra *atto della negazione* e momento della domanda a partire dall'iniziale rapporto tra negazione ed esperienza del niente. Il rapporto tra esperienza del niente e atto della negazione anticipa e prepara ciò su cui insisteremo: il rapporto tra esperienza del niente e stupore della domanda. Apprestiamoci a seguirne i momenti principali.

5. Nientificare del niente

Incominciamo con la domanda decisiva che, nel testo heideggeriano, guida lo svolgimento: «Al niente s'è dato un riconoscimento. Contro di esso, la scienza con superiore indifferenza lo ripudia come ciò che non c'è. Non di meno tentiamo di chiederci: che cos'è il niente?»¹². La domanda non può essere evitata, dice Heidegger, anche se occorre,

12. M. Heidegger, *Che cos'è la Metafisica?*, tr. it. di A. Carlini, Laterza, 1974, p. 11. Sul rapporto Heidegger-Levinas esiste già una vasta letteratura critica. Cfr. in particolare: S. Strasser, in *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Levinas' Philosophie*, M. Nijhoff, Den Haag, 1978, pp. 227-230; G. Petitdemange, *L'un ou l'autre. La querelle de l'ontologie: Heidegger-Levinas*, in «Les Cahiers de la nuit surveillée», n. 3, 1984, pp. 37-49. F. Polidori, *Ontologia e trascendenza. Un confronto sul tema della soggettività in M. Heidegger e E. Levinas*, in «aut aut», 35, 1985, n° 209-210, pp. 271-285. Una ricostruzione sulla dimensione ermeneutica del pensiero di Levinas nel saggio di J. Greisch, *Du vouloir-dire au pouvoir-dire*, in «Les cahiers de la nuit surveillée», n. 3, 1984, pp. 211-221.

Ancora T. De Boer, *Ontologische Differenz (Heidegger) und ontologische Trennung (Levinas)*, in Aa.Vv., *Das Andere und das Denken der Verschiedenheit*, hrsg. H. Kimmeler, B.R. Grüner, Amsterdam, 1987, pp. 181-200. B. Casper, *Zeiterfahrung und Glaubenserfahrung*, in Aa.Vv., *Im Gespräch - der Mensch*, Patmos, Düsseldorf, 1981, pp. 29-42; Id., *Zeit und Heil. Ueberlegungen zu Martin Heidegger und einigen gegenwertigen jüdischen Denkern*, in «Archivio di Filosofia», n. 2-3, 1985, pp. 173-195; A. Peperzak, *Phenomenology - Ontology - Metaphysics: Levinas' Perspective on Husserl and Heidegger*, in «Man and World», n. 2, 1983, pp. 113-127. Più in generale sul circolo ermeneutico: J. Becker, *Begegnung, Gadamer und Levinas: Der hermeneutische Zirkel und die Alteritas, ein ethisches Geschehen*, Frankfurt a. M. -Bern-Las Vegas, 1981.

subito, lasciarsi coinvolgere dalla paradossalità con cui viene a formularsi. Chiedere che cosa sia il niente, infatti, sembra, in anticipo, attribuire un'esistenza proprio all'inesistenza per eccellenza. È un po' come pronunciare l'essere di ciò che è eminentemente niente. La questione si avvolge cioè in difficoltà formali non di poco conto, che impediscono di avanzare tranquillamente nell'argomentazione. Heidegger propone di eludere e non lasciarsi fuorviare dalla «formale impossibilità della questione» e tener fermo, semplicemente, che, seppure paradossalmente, la questione del niente, in qualche modo, continua a riguardare l'esperienza. Nonostante il niente non si sottragga al presentarsi come qualcosa, nonostante resti avviluppato nel paradosso di una domanda che chiede addirittura l'essere del niente, il niente continua a restare nell'orizzonte di chi lo cerca. Questo vuol dire – conclude Heidegger – che il niente è molto di più di una questione semplicemente formale.

Se noi non ci lasciamo fuorviare dalla formale impossibilità della questione, e la teniamo ferma, anzi, di contro ad essa; allora, dobbiamo, di necessità, soddisfare per lo meno a ciò che costituisce l'esigenza fondamentale per la possibile trattazione di ogni questione. Se in qualsiasi modo, sempre, il niente deve venire in questione – esso stesso – bisogna bene che, anzitutto, sia *dato*. Noi dobbiamo poterlo incontrare¹³.

Lo sforzo di Heidegger è, quindi, giungere ad un'esperienza del niente che non sia un pensiero del niente, non sia cioè l'esperienza di un'intuizione di un essere che nel pensiero viene negato e pensato negato. In quanto negazione di un essere che è, infatti, si ritroverebbe identico, alla fine, con l'essere medesimo: «Il vero e proprio niente, tuttavia, non è qui, di nuovo, quel surrettizio concetto contraddittorio di un niente che è?¹⁴». Se per questa strada non si va lontano l'unico accesso al niente che, sostiene Heidegger, ricordiamolo, riguarda essenzialmente chi lo cerca, è quello di dirigersi verso esperienze fondamentali, cioè verso eventi, in qualche modo privilegiati, dell'essere esistenziale: «Si verifica realmente nell'essere esistenziale dell'uomo un tale stato, in cui egli sia portato innanzi al niente stesso? Esso può verificarsi realmente e – sebbene abbastanza di rado – soltanto in momenti di quella disposizione fondamentale che è l'angoscia¹⁵».

13. *Ivi*, p. 13.

14. È una delle principali obiezioni ad Hegel. *Ivi*, p. 15.

15. *Ivi*, p. 17.

Heidegger chiarisce subito che non si tratta di una comprensione. Nell'angoscia il niente si fa avanti ma in un senso ben diverso da quello che avrebbe se comparisse come un essente presente o come un essente negato. Niente di tutto questo. Il niente si fa avanti ma in una ritrazione. Si mostra sottraendosi, accanto/in uno con l'essente. La sua natura essenziale è quella di giocare ad un rinvio. È un assentarsi che invia. Un inviare che, nell'angoscia, rimanda all'essente «che affonda nella totalità»¹⁶. «Questo respingere che è un rimandare all'essente scomparso nella totalità, qual'è quando nell'angoscia il niente preme l'esistenza, è l'essenza del niente: il nientificare»¹⁷. Un nientificare che invece di annullare l'essente alla fine rivela l'essente e lo mostra come *non niente*. Non è un oggetto di un soggetto né un soggetto di un oggetto; in conclusione è l'orizzonte entro cui l'essente si rivela come tale a qualcuno.

L'essenza dell'originario niente nientificante è qui: esso porta l'essere esistenziale originariamente innanzi all'essente come tale. Solo sul fondamento dell'originario rivelarsi del niente, l'essere esistenziale dell'uomo può dirigersi verso ciò che è, e penetrare in esso¹⁸.

Il niente non è quindi presentabile da qualcuno, anche se è la condizione della presentazione di qualcosa a qualcuno. Alla fine il niente, è, per Heidegger, l'orizzonte dell'ente: orizzonte comune dell'ente e di ciò a cui l'ente si presenta. Ecco perché insiste nel ribadire che, innanzi tutto, «esserci vuol dire trovarsi ritenuti interiormente al niente»¹⁹. Heidegger non solo lo ripete con insistenza ma ne fa il passaggio per tentare di delimitare, con quanta più nettezza possibile, la distanza che egli vuole lo separi da Hegel: «Essere e niente coincidono, ma non perché entrambi, guardati dal punto di vista del concetto hegeliano del pensiero, concordano nella loro indeterminatezza; ma perché l'essere stesso è limitato essenzialmente, e si rivela soltanto nella trascendenza dell'essere esistenziale che si trova tenuto dentro al niente»²⁰.

Solo perché l'esserci appartiene al niente l'essere può rivelarsi come essente; soggetto e oggetto possono così correlarsi. Hegel – dice Heidegger – resta fermo all'idea dell'essere e del niente identici perché indeterminati, e soprattutto, entrambi pensati nel pensiero e quindi en-

16. *Ivi*, p. 22.

17. *Ibidem*.

18. *Ivi*, p. 23.

19. *Ibidem*.

20. *Ivi*, p. 31.

trambi pensieri presenti a qualcuno. Il niente di cui egli parla non è un pensiero presente a qualcuno. È ciò che consente una presenza di qualcosa a qualcuno pur non potendosi presentare a sua volta.

È proprio su questo punto che Heidegger ritiene che debba aprirsi una chiara e insormontabile distanza rispetto ad Hegel. E sviluppa accurate precauzioni, strategie e avvertenze per confermarlo. Com'è possibile allora che Levinas non tenga conto dei movimenti, anche molto serrati, con i quali Heidegger prova a divaricarsi da Hegel e, al contrario, ritiene la correlazione di essere e nulla ciò che li costringe insieme nella stessa tradizione teorica? Possibile che Levinas abbia grossolanamente confuso determinazioni concettuali così importanti e tra l'altro, con una così esplicita pretesa di inassimilabilità? Proviamo tuttavia a ripartire dalla natura della domanda con cui Levinas misura il pensiero dei circoli. Proviamo a chiederci *Chi sia Colui che apre la domanda dell'essere* in Heidegger (restiamo al testo *Che cos'è la Metafisica?*). *Chi muove la domanda dell'essere?*

La questione del domandare è presente nel testo in questione verso la fine:

Unicamente perché il niente si svela nel fondo dell'essere esistenziale può sorgere entro noi il senso della piena straneità dell'essente; e soltanto se questa straneità ci angustia, l'essente sveglia e tira a sé lo stupore. E solo dallo stupore – ossia dal rivelarsi del niente – sboccia la domanda: Perché?²¹.

È uno dei passaggi decisivi. La domanda è mossa e aperta dal rivelarsi del niente. Heidegger però chiarisce, in altri punti, che non dobbiamo immaginare un movimento in cui vi sia prima un rivelarsi del niente a qualcuno e, successivamente, lo stupore di fronte al niente che si rivela. Avverte che il *Chi* esiste originariamente perché «ritenuto dentro il niente», il suo essere al mondo è quindi già aperto dal e nel suo essere nel niente; l'essere contenuto del *Chi* nel movimento del niente è tutt'uno con lo stupore del *Chi*.

Levinas non fa altro che stringere in un angolo questa relazione e chiede che distanza si possa indicare tra il niente e il *Chi* o più semplicemente, ancora una volta, chi sia il *Chi* che si stupisce. Si può pensare che in Heidegger *Chi* si stupisce per la rivelazione del niente sia al di là dell'essere e del niente? Se fosse così però dovremmo trovarvi una giustificazione che renda credibile una differenza essenziale tra il niente che si rivela e il *Chi* a cui si rivela. Secondo Levinas non

21. *Ivi*, p. 33.

solo non c'è questa giustificazione piuttosto, vi è il percorso inverso. Il *Chi* è tanto intimamente correlato al niente da essere costituito nel suo movimento. Non si può, quindi, ritenere il *Chi* essenzialmente diverso dal niente, ma neppure lo si deve reputare identico al niente. Se fosse totalmente identico al niente il niente non potrebbe accadere rivelandosi. A *Chi* infatti potrebbe rivelarsi? Se fosse radicalmente differente dal niente si troverebbe a costituire il vertice di un triangolo i cui angoli di base sarebbero il niente e l'essere, con la complicazione, di non poco conto, però del non potersi giustificare come *Esser-ci*.

Come si vede la domanda di Levinas vuole introdurre non pochi imbarazzi nel gioco dialettico di questa relazione. In AE egli insiste ripetutamente nel chiedere quale rapporto debba o possa sostenere l'essere e il niente, Chi si stupisce e il niente. Insieme di questioni che rinviano tutte alla domanda fondamentale: si può affermare del niente che sia essenzialmente altro dall'essere? Domanda – secondo Levinas, sempre legittima, non certo neutralizzata dal fatto che Heidegger possa mostrare l'impossibilità del nulla ad apparire in un tema intenzionale o in un ordine logico formale. Come si può rispondere a questa domanda? Quando Levinas ritiene che Heidegger prolunghi la tradizione della correlazione essere/niente, non fa altro che portare alle estreme conseguenze l'esito che vi ritiene necessario. C'è un'indicazione nel testo heideggeriano in questione, che può averlo sostenuto nella direzione in cui è impegnato. Dice Heidegger: «Il niente non dà soltanto il concetto opposto a quello di essente, ma appartiene originariamente all'essenza dell'essere stesso²²». Come dire: il niente è correlato all'essere attraverso l'essenza dell'essere stesso. Altra cosa dunque dal fatto che il niente possa in qualche modo avanzare come essenza originaria dell'essere. Se il niente fosse l'essenza dell'essere ci troveremmo nella condizione di stabilire alcune premesse, che renderebbero del tutto impraticabile la serie di argomentazioni che conducono Heidegger a ritenere che il niente ci riguardi indipendentemente dalla possibilità formale di parlarne. Se Heidegger avesse posto il niente come essenza dell'essere, si sarebbe trovato a non poter più aggirare la questione della serietà del nulla. Si sarebbe trovato nella condizione (seppure su un altro versante) che auspica Rosenzweig quando all'esordio della *Stella* mostra come una delle condizioni per rompere le filosofie del circolo e della totalità sia proprio quella di non giocare con la finzione del niente. Se il niente fosse niente e si ponesse come essenza dell'essere, essere e niente non potrebbero più recitare

22. *Ivi*, p. 24.

la finzione dell'immanenza, così come, per conseguenza, essere e niente non avrebbero niente in comune. Ecco perché Heidegger dice non casualmente che il niente appartiene «originariamente all'essere stesso». Non a caso sono questi i momenti sui quali Levinas fa pressione. Per lui Heidegger non può che indirizzare verso l'unica possibilità (a partire da certe premesse) che consente un circolo di essere e niente e cioè sul fatto che il niente è correlato all'essere a partire dall'essere stesso. Anche in Heidegger il nulla conquista credibilità, perché si propone in un movimento nel quale cerca di evitare di essere identico all'essere ma neppure pienamente identico al nulla.

Anche in Heidegger, come in Hegel – secondo Levinas – solo la recita dialettica del niente consente di salvare dalla domanda radicale del *Chi* la chiusura di un circolo. Solo la recita di un niente come identità e differenza di essere e niente, copre e maschera la questione del *Chi* sia colui al quale questa stessa recita deve inesorabilmente comparire davanti. Non si può saltare fuori con una piroetta dialettica dal circolo inevitabile che, nel momento in cui l'essente heideggeriano giunge a rivelarsi nell'orizzonte del niente, porta con sé l'indicazione di un *Chi* a cui l'essente si rivela. Se il nulla entro cui e per cui l'essente si rivela, non contenesse un'indicazione evidente e non orientasse immediatamente sulla questione del *Chi*, non potrebbe, in nessun modo, compiersi nella sua funzione di orizzonte dell'essente. Il niente deve coinvolgere necessariamente il *Chi* se vuole essere la condizione o l'orizzonte dell'essente. Per Levinas, allora, è necessario che Heidegger alla fine concluda nel seguente modo: così come il nulla appartiene all'essenza dell'essere, così appartiene anche all'essenza del pensiero umano. Pensiero ed essere si rivelano per e nel mezzo del nulla che, a sua volta, appartiene all'essenza dell'essere. Se è vero infatti che la negazione non raggiunge autenticamente l'esperienza del niente, il fatto stesso che il pensiero possa negare qualcosa implica – secondo Heidegger – che la «negazione si fonda sul non generato dal nientificare del niente»²³. La sequenza, altrettanto necessaria, allora è la seguente: il pensare è essenzialmente capace di negare l'essente, è

23. Il passaggio a cui ci riferiamo è il seguente: «Il non, la negatività, e però la negazione, rappresenta la determinazione superiore, sotto la quale cade il niente come modo particolare del negato? C'è il niente soltanto perché c'è il non, ossia la negazione? O viceversa: c'è la negazione e il non, soltanto perché c'è il niente? Questo non è stato ancora deciso, anzi non s'è mai esplicitamente sollevata la questione. Noi affermiamo: il niente è più originario del non della negazione. Se questa tesi è giusta allora la possibilità della negazione, come azione dell'intelletto, e però l'intelletto stesso, dipendono, in certo modo dal niente». *Ivi*, p. 13.

capace di negare perché appartiene essenzialmente all'essenza del *nientificare del niente*; e poiché il nientificare appartiene all'essere, il pensare è sempre attraverso il niente il pensiero dell'essere. Il niente si trova cioè a presidiare il circolo per eccellenza.

È movimentando le stazioni di questo percorso che, in AE, Levinas può tentare di allineare nella stessa tradizione Hegel e Heidegger.

4. Il “Chi guarda” in Heidegger

Premessa

Non saremmo ancora in grado di affrontare tutta l'ampiezza della divaricazione di Levinas con Heidegger se non rendessimo del tutto esplicita la domanda di *Chi guarda* nel procedimento della temporalità heideggeriana. È difficile dire quali siano stati i testi sui quali l'ultimo Levinas ha continuato il confronto con Heidegger. Vi è un lavoro, tuttavia, che più di altri sembra lasciarsi coinvolgere dalla domanda di Levinas. È la conferenza che prende il titolo di *Tempo ed Essere*, in cui Heidegger, dopo trentacinque anni dalla pubblicazione di *Essere e Tempo*, ripropone la questione della temporalità dell'essere.

1. Il temporale e il Chi

Heidegger mostra il nesso originario che deve raccordare insieme l'essere che si mostra come presente a qualcuno – ciò che, con Levinas, continuiamo ad indicare come *il Chi* – e la temporalità di quel presente. L'essere, precisa Heidegger, nel momento in cui si consegna nella visibilità di una presenza, richiama un che di temporale.

Ma la presenza nel senso dell'esser-nella-presenza è a tal punto diversa dal presente nel senso dell'ora, che la presenza come esser-presente in nessun modo si lascia determinare a partire dal presente come “l'ora”¹.

1. M. Heidegger, *Conferenza su “Tempo ed essere”*, in *Tempo ed Essere*, tr. it. di E. Mazzarella, Guida, Napoli, 1980, p. 110. Il testo che si presenta nella traduzione italiana con il titolo *Tempo e essere* traduce integralmente la raccolta heideggeriana

Vi è, in altri termini, un che di propriamente temporale nell'esser presente, che in nessun modo può essere raggiunto o compreso attraverso una abituale rappresentazione. Questo perché l'abituale rappresentazione, dice Heidegger, pensa la temporalità come successione di calcolabili "ora". Il temporale che soggiorna nell'essere presente deve invece essere raggiunto a partire, innanzi tutto, dalla modalità con cui l'essere presente riguarda l'attenzione dell'uomo. Il temporale dell'essere presente, infatti, riguarda l'uomo come *ostendersi della presenza*, come *disvelamento*: «L'avanzarsi al nostro riguardo dell'essere nella presenza, che così ci concerne, l'a-noi presente significa, sostare e soggiornare di fronte a noi, a noi, gli uomini²».

Ma in che modo *l'ostendersi nella presenza* ci riguarda e per quale ragione, per comprenderlo nel modo più adeguato, dobbiamo liberarlo dalla rappresentazione abituale che lo trasforma nel semplicemente *essere presente*? Heidegger spiega che per introdursi in questa comprensione dobbiamo afferrare la natura essenziale dell'*ostendersi*. In particolare dobbiamo lasciarci investire da un'esperienza per la quale, nell'*ostendersi di una presenza*, non solo ciò che vi è di autenticamente temporale non può essere colto nella forma di una *semplice presenza*, ma il modo più autentico per lasciarci riguardare è di non disgiungere l'autentica temporalità dell'*ostendersi nella presenza* dall'esperienza dell'*assentarsi*. Come se ciò che è proprio del temporale dell'*ostendersi* in una presenza abbia, originariamente, a che fare con il *non essere presente* di quella presenza o con una forma di un *assentarsi* in quel venire avanti della presenza. Non è un caso che Heidegger avanzi l'osservazione che «altrettanto spesso, cioè continuamente anche l'assenza viene a noi come ciò che ci riguarda³». Possiamo fare cioè l'esperienza di *essere riguardati* da qualcosa che si ostende a partire proprio da una assenza.

Qualcosa può riguardare il nostro sguardo pur non essendo presente, anzi ha il privilegio di mostrarci che possiamo essere riguardati da ciò che è presente solo nella forma di un'assenza dal presente.

Il passato e il futuro, ad esempio, ci introducono in un'esperienza privilegiata nella quale proprio *l'essere dell'assenza* ci riguarda e rivela, non solo che l'assenza, in qualche modo, si ostende riguardandoci e, quindi, *l'essere riguardati* non implica, necessariamente, la presenza di qualcosa nella forma di un semplice essere presente, ma, più inti-

Zur Sache des Denkens (1° ed. 1969, 2° ed. 1976, Max Niemeyer Verlag, Tübingen).

2. *Ivi*, p. 111.

3. *Ivi*, p. 112.

mamente, che ciò che in realtà ci riguarda anche nell'esperienza dell'ostendersi della presenza ha a che fare con l'esperienza di *un assentarsi*.

Se noi facciamo attenzione con ancora più previdente cautela a quello che è stato detto, allora noi troviamo nell'assenza sia quella dell'essere-stato, sia quella dell'avvenire, una maniera di essere presente e di adire a noi dell'essere, che in nessun modo coincide con l'essere presente nel senso della immediata presenza⁴.

Il particolare privilegio che il passato e il futuro hanno sul presente sta, allora, nell'indicare, più chiaramente, ciò che è contenuto meno visibilmente nel presente e cioè il suo raggiungerci attraverso un assentarsi, il suo ostendersi a partire dall'assentarsi dell'*Es gibt*. Tutte e tre le dimensioni del tempo, dunque, arrecano e si mostrano in una presenza a partire da *un'assenza o da un'assentarsi del gesto proprio che li offre*. È questo assentarsi intimo delle dimensioni del tempo a costituire in realtà *la quarta dimensione del tempo*; raccordo misterioso che produce anche la continuità del tempo in quanto tale, cioè il reciproco raccordarsi l'una all'altra delle dimensioni del passato del presente e del futuro.

Dall'assentarsi di ciò che dona viene avanti il tempo; ecco perché Heidegger insiste così a lungo sul fatto che il tempo non è un essente e ritroviamo l'affermazione che il tempo in realtà non è neppure un niente. Si trova cioè ad essere né un niente né un qualcosa. Ma tuttavia l'intima e dialettica connivenza di nulla e qualcosa. «Nello "Es" dello *Es gibt Sein* parla un ostendersi nella presenza tale da configurarsi come assenza, [...]»⁵. E più avanti: «Teniamo tuttavia questo fermo: lo «Es» nomina, in ogni caso nell'interpretazione che innanzi tutto si dà, un ostendersi di assenza»⁶. *Ostendersi di un'assenza*. Sguardo di sbieco e torsione dialettica contro cui si trova a lavorare Levinas. L'*Es* che dà la presenza costringe ad un'obbedienza verso un movimento che non perde certe abitudini dialettiche, talune finzioni. Secondo Levinas pretende di avanzare verso un ciò che dona, verso un assentarsi nella presenza del tempo che richiama la connivenza di uno sguardo che deve assistere, anzi deve essere esso stesso il *-ci* del movimento che si raccoglie con la coda dell'occhio, come il sottrarsi di un gesto,

4. *Ibidem*.

5. *Ivi*, p. 119.

6. *Ibidem*.

come bordo limite dell'essere presente. Lo sguardo deve poter assistere ad una ostendersi nella presenza a partire dall'assentarsi o dal nulla da cui sorge, a partire da un'orizzonte non presente da cui *avviene* nella presenza.

2. *L'Es gibt* e il sott'occhio

In AE buona parte dei riferimenti ad Heidegger hanno nello sfondo l'insieme di questi passaggi teorici. Levinas concorda con Heidegger sul fatto che *l'Es gibt* è un'orizzonte non tematico e nessuna intenzione teoretica è in grado di ridurre in una comprensione.

Anche per Levinas, per certi versi, *l'Es gibt* è un sottrarsi alla visione (più avanti affronteremo in dettaglio la questione). Ma il rimprovero è che Heidegger si troverebbe in un curioso paradosso: *l'Es gibt* non è presentabile ma è tuttavia come se fosse *intravedibile* con la coda di uno sguardo. Resta per così dire sott'occhio. Ha le stesse sembianze che Heidegger attribuiva all'oggetto trascendentale kantiano:

L'X è un "qualcosa", del quale noi, in generale, non possiamo sapere nulla. E ciò non perché sia nascosto "dietro" uno strato di fenomeni, come lo sarebbe un ente, ma perché non può, assolutamente, diventare un oggetto di un sapere, intendendo per "sapere" il possesso di una conoscenza dell'ente. Non può mai diventare tale, perché è un nulla.

"Nulla" significa: non un ente, ma nondimeno "qualcosa". Questo qualcosa serve soltanto "come correlato", ossia è, per essenza orizzonte puro. Per Kant questo X è il cosiddetto "oggetto trascendentale", vale a dire l'elemento di opposizione, che nella trascendenza e mediante la trascendenza si può percepire come orizzonte della stessa. Ora, se l'X conosciuto nella conoscenza ontologica è per essenza orizzonte, questa conoscenza deve essere tale da tenere aperto l'orizzonte stesso, appunto nel suo carattere di orizzonte. E allora è veramente impossibile che questo qualcosa venga afferrato tematicamente come un contenuto di pensiero diretto e singolare. L'orizzonte dev'essere non-tematico, e nondimeno deve essere sott'occhio⁷.

A Chi è sott'occhio l'Es gibt che si sottrae avanzando? È la domanda con la quale Levinas si infila nel cuore del circolo ermeneutico.

Se l'assentarsi non può che essere *sott'occhio*, chi è e da dove proviene *Colui* a cui è sott'occhio? È possibile ridurre il *Chi guarda*, ciò

7. M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 108.

che comunque tiene l'*Es gibt sott'occhio*, al gioco del differire dell'*Es gibt*? Lo stesso gesto dell'*Es gibt* non accade in una esperienza in cui inevitabilmente l'eccedenza di uno sguardo ne misura lo stesso sottrarsi? La domanda di Levinas ne trascina dietro delle altre: se l'orizzonte è in qualche modo esperienza del niente e il niente è sempre partecipe dell'essenza dell'essere, si può affermare che sia l'essere stesso a detenere lo sguardo di se stesso? Ma se è così la sua intelligibilità sarebbe originaria; come potrebbe, allora, a un certo momento diventare domanda dell'essere? Ricordiamo l'affermazione di Levinas:

Se la domanda *che cosa?*, nella sua aderenza all'essere, è all'origine di ogni pensiero (e come potrebbe essere altrimenti finché il pensiero procede per termini determinati?), allora ogni ricerca e ogni filosofia risalgono all'ontologia, all'intellegione dell'essenza. L'essere non sarebbe solamente il più problematico, ma anche il più intelligibile. E tuttavia questa intelligibilità si fa domanda. Che l'intelligibilità divenga domanda – stupisce. Ecco un problema preliminare alla domanda *chi?* e *che cosa?* Perché c'è domanda nell'esibizione?⁸.

Poiché lo sguardo è ciò che, in origine, apre la domanda, se questa domanda fosse, essenzialmente, esserè non avrebbe nessuno stupore o meglio lo stupore che inevitabilmente l'accompagna non avrebbe nessuna ragione. Che ci sia uno sguardo è evidente dal momento che lo stesso sottrarsi dell'*Es gibt* lo presuppone.

Non solo questo sguardo è inevitabile. Non solo è lì, imminente, testimoniato dal poter dichiarare o intravedere l'orizzonte fuori tema, ma nondimeno «sott'occhio»; non solo dice Levinas è lì, senza che nessuna *estasi* possa dissolverlo, ma è carico di uno stupore. Perché in fondo lo stupore a cui invita Levinas è lo stupore stesso della domanda in quanto tale. Non solo c'è chi guarda, ma quel chi guarda si stupisce. Perché stupirsi in una domanda se chi la apre, gioca nel gioco della *parusia*?

Secondo Levinas, Heidegger non può che frequentare il coerente e lucido paradosso hegeliano. Perché il pensare sia autentico occorre che risponda e si affidi al movimento della *Cosa stessa*, sia alla fine una pura scena in cui qualcosa accade. Ma in questo caso ci si trova di fronte la difficoltà che abbiamo già evidenziato: se la scena continua ad essere un *Chi che guarda* e attiva il movimento, il movimento non è autentico, è ombreggiato da una singolarità che non si dissolve, se

8. AE, p. 30.

quel *Chi guarda* si riduce fino alla diafania (si porta a mezzogiorno) tutto si spegne. Da questo momento in poi la verità e il sapere entrano in un circolo che procede verso il buio, verso la crisi definitiva della teoria stessa. Anche su questo punto Levinas recupera la tradizione di Rosenzweig e le insistite avvertenze di Kierkegaard: la tradizione dell'immanenza alla fine si avvia verso una direzione in cui le tre esperienze fondamentali dell'umano: il mondo, Dio e il soggetto sono niente.

5. La denuncia di Rosenzweig

1. Crisi della teoria

Se la domanda accade nel rivelarsi del niente, a *Chi accade* questa rivelazione? *Chi è colui che si stupisce?* Si può dire che questo stupore, lo stupore con cui il *Chi* pronuncia una domanda sia qualcosa di più o di altro o di eccedente al movimento di essere e nulla? Levinas in AE, su diversi piani e con termini diversi, fa ogni sforzo per documentare che, nel momento in cui si afferma e si sostiene l'insopprimibilità dello stupore nel movimento della domanda (del resto in quei passaggi di *Che cos'è la metafisica?* Heidegger parla proprio di *stupore*) non può non porsi almeno questo insieme di implicazioni: *Colui* che si stupisce nella domanda e si stupisce, per stare ad Heidegger, nel corso dell'*assentarsi del niente*, è differente o non è differente dal movimento di questo assentarsi? E se è differente, di quanto è differente? Se differisse in niente coinciderebbe con il movimento stesso dell'assentarsi del niente, ma, a quel punto, perché stupirsi? chiede Levinas. Se, al contrario, fosse differente di un qualcosa, quindi resto rispetto all'assentarsi del niente, dove poggia o a *Chi* appartiene? Se appartiene al movimento dell'essere e del niente e al loro esercizio in nessun modo può essere realmente differente; ma, se è realmente differente dovremmo supporre che appartenga ad un esercizio non identico al movimento dialettico di essere e nulla. Questo passaggio, indubbiamente un po' intricato, ma essenziale per comprendere la natura delle obiezioni di Levinas, si può ripetere mutando la terminologia seppure lasciando gli stessi movimenti teoretici.

Si può ripetere riformulando la domanda del *Chi* in questo modo: dove poggia lo sguardo dell'essere? Ricordiamo, ancora una volta, il contesto generale in cui Levinas avanza la domanda:

Il logos come Detto – rivelazione dell'essere nella sua anfibia di essere e ente – lascia che il *chi?* si perda nel *che cosa?* Esso lo lascia perdersi in un modo ancora più evidente nella nostra interrogazione: *chi guarda*, la quale non si interroga su tale o talaltro, ma sull'esistenza di "colui che guarda" nella sua generalità. Essa chiede nel "chi è questo *chi?*" che ne è di questo *chi?* a cui è dato lo sguardo dell'essere¹.

Come dire: *Colui* che detiene una domanda e la pronuncia nello stupore è sempre *Colui* che detiene uno sguardo dell'essere. Lo sguardo, in cui l'essere si manifesta, dove poggia? Se accade nel movimento dell'essere non è altro che la manifestazione dell'intima dialetticità di essere e nulla, se è così questo sguardo è detenuto dall'essere dell'esserci, con la conseguenza però che ogni residuo di singolarità che possa fare ombra in questa manifestazione deve essere asciugata. Ma cosa accade nello stesso movimento dell'essere, se la radiazione della singolarità viene portata all'estremo? La convinzione di Levinas è che se si spegne la singolarità di quello sguardo la luce stessa, che deve accadere come manifestazione o *parusia*, arriva alla paralisi. Se *Chi* detiene lo sguardo è movimentato del movimento dell'essere e deve concepirsi come manifestazione essenziale di questo stesso movimento, alla fine, deve radiare ogni residuo di eccedenza che possa pesare in quel movimento. Ma nel momento in cui ci si porta al vertice non si può che estinguere lo sguardo in quanto tale, con l'obbligo di insidiare la stessa narrazione filosofica e la stessa domanda. In fondo, fa capire Levinas, la legittima e coerente conclusione, a partire da certe premesse, a cui devono approdare le filosofie del circolo è quella di fare del soggetto della domanda, quindi dello stesso soggetto filosofico implicato nella narrazione della manifestazione dell'essere, un capitolo del movimento dell'essere che si manifesta. Con l'ambizione segreta di fare del soggetto che scrive qualcosa che è scritto da ciò che deve scrivere. Tra queste premesse, per Levinas, non restano che due opzioni: o la cecità della visione o la corsa all'infinito. O il blocco della teoria o l'ermeneutica. In entrambi i casi la prassi occupa tutto il campo; non resta che correre da una scena all'altra, dirigendosi verso l'orizzonte infinito della propria provenienza, stando attenti però a non esitare troppo, altrimenti il problema risorge come un'ombra che non appartenendo all'orizzonte non si comprende nella corsa verso di lui. Alla fine la conclusione è la seguente:

1. AE, p. 34.

L'hegelismo – anticipando tutte le forme moderne di sospetto riguardo ai dati immediati della coscienza – ci ha abituati a pensare che la verità non risiede più nell'evidenza acquisita da me stesso, cioè nell'evidenza sostenuta dalla forma eccezionale del cogito che, forte della sua prima persona, sarebbe primo in tutto, ma risiede nella pienezza insuperabile del contenuto pensato, come ai giorni nostri essa dipenderebbe dalla cancellazione dell'uomo vivente dietro le strutture matematiche che si pensano in lui piuttosto che egli non le pensi².

Sia Hegel che Heidegger per Levinas vivono l'ossessione moderna dell'aderire al movimento della *Cosa stessa*. Ossessione sempre accompagnata da precauzioni metodologiche. Precauzione, cioè, a non essere mai di troppo o di ingombro nella stessa argomentazione e nel movimento dell'accadimento. Con la conseguenza di inaugurare una caccia interminabile per radiare ogni sporgenza di uno sguardo che non provenga dalla pienezza del «contenuto pensato».

2. Dentro Rosenzweig

La metodologia ha, dunque, conseguenze fatali per la stessa domanda filosofica. Non solo non è in grado, di esibire la preghiera della domanda, ma porta, in ultimo, fatalmente, al consumo della stessa teoria, al nichilismo della teoria. Se il soggetto si conduce verso la diafania l'essere, non può *accadere*. Se questo non viene messo in luce non si possono comprendere molti aspetti importanti della proposta filosofica di Levinas. Sfugge, ad esempio che, nel momento in cui Levinas contesta la deriva metodologica della filosofia moderna, il suo interesse non è tanto contestare la volontà e l'onnipotenza teoretica della tradizione. Anzi, possiamo incominciare ad affermare che tra le ambizioni di Levinas c'è proprio quella, invece, di documentare la deriva nichilistica a cui la teoria si espone nel momento in cui il gioco immanente di essere e nulla diventa il paradigma che pretende di governare ogni cosa. In questo desiderio di salvezza della teoria Levinas è ancora una volta in linea con una delle indicazioni centrali della *Stella della Redenzione*.

2. AE, p. 73.

3. Le tappe della Stella

Ci riferiamo, in particolare, a quegli sviluppi della *Stella* in cui Rosenzweig mostra il nesso interno che coordina insieme la logica della totalità, la correlazione di essere e nulla e l'esito nichilistico delle esperienze umane e quindi del sapere filosofico e scientifico. Ricordiamo almeno per grandi linee il tragitto di Rosenzweig (percorso che, ripetiamolo, sta tra le premesse degli svolgimenti fondamentali della proposta filosofica di Levinas).

La curva del pensiero della totalità, è segnata da tre momenti decisivi. Ognuno dei quali ha in comune con l'altro l'esito di condurre il sapere verso un punto cieco, verso un bordo in cui deve solo dichiarare il proprio silenzio. Nel momento in cui viene pronunciata e praticata l'identità di pensiero ed essere, nella correlazione di essere e nulla, si inaugura un ordine che arriva fatalmente a dichiarare progressivamente inconoscibili i tre elementi di ogni possibile esperienza e cioè: Dio, il mondo e l'io stesso. La volontà, smisurata, faustiana, di conoscere tutto si trova, alla fine, sospesa alla dichiarazione di inconoscibilità di tutti i possibili contenuti di un sapere: «Questo è avvenuto via via a tutti gli elementi del contenuto del sapere, Dio, il mondo, l'uomo: per Dio è avvenuto già agli albori del medioevo, per il mondo all'inizio dell'età moderna, per l'uomo al principio dell'ultimo secolo³».

È come se il sapere avesse compiuto un tragitto di riduzione all'as-

3. F. Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p. 4.

Nel 1941 Gershom Scholem pubblicò *Le grandi correnti della mistica ebraica* [*Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken Books, New York, 1946, tr. it. di G. Russo, Il Saggiatore, Milano, 1965. Sempre di G. Scholem, *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1970, tr. it. di M. Bertaggia, *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, Marietti, 1986, in particolare pp. 41-73. Sulle problematiche legate all'assimilazione degli ebrei tedeschi: L. Baeck, *Von Moses Mendelssohn zu Franz Rosenzweig. Typen jüdischen Selbstverständnisses in den letzten beiden Jahrhunderten*, Franz Delitzsch-Vorlesungen 1955, Kohlhammer, Stuttgart, 1958. Per il ruolo del movimento sabbatiano nella storia ebraica anche H.-C. Puech, *Storia dell'ebraismo*, Laterza, Bari]. Il libro ebbe grande risonanza nell'intellettualità ebraica del secondo dopoguerra contribuendo non poco a quel radicale processo di ripensamento della storia dell'ebraismo che la tragedia dell'Olocausto aveva reso ancora più vitale e necessaria. Scholem ricostruì le profonde conseguenze dei grandi cambiamenti nel mondo dell'ebraismo e nella stessa mistica della Cabbala, seguiti all'affermarsi del movimento sabbatiano. Le conseguenze furono, per Scholem, così radicali da erodere i nuclei essenziali dell'ortodossia ebraica e ripercuotersi nello stesso destino politico dell'ebraismo. Lo stesso Levinas deve aver trovato in questo libro una conferma del bisogno di ortodossia, che era stato già l'urgenza più intima della conversione di

surdo di tutto ciò che il buon senso ritiene evidente, fino al punto da divorare gli stessi presupposti da cui aveva preso avvio. Fino all'oscurità estrema di dichiarare inconoscibili Dio, il mondo e l'io stesso.

Soprattutto quest'ultimo momento diventa centrale. Se l'io si riduce alla più estrema delle apparenze, a un fantasma dell'essere, il metodo di *Chi* lo dichiara affonda in un mondo spettrale entro il quale, lentamente, si spegne la forza stessa dell'argomentazione teorica. Quello che sembrava il più potente dei dispositivi di verità, l'identità di pensiero ed essere, si rivela la più compiuta forma di nichilismo. Non a

Rosenzweig. Così come, in questo libro, poteva trovare una conferma del plesso già sviluppato nella *Stella* di misticismo e ateismo, di misticismo e pensiero della totalità. Scholem aveva mostrato come l'aggressione all'ortodossia fosse incominciata, nella sua forma più insidiosa, attraverso l'interiorizzazione del nulla nell'essere di Dio. Il nulla, sempre più frequentemente, nelle diverse varianti del cabbalismo mistico, fu coimplicato nell'essere di Dio, tanto che l'originaria creazione dal nulla, dopo alcuni tornanti, apparve riproposta come creazione *dal nulla di Dio* o *nel nulla di Dio*.

Profondi mutamenti di impianto che assimilarono lo schema neoplotiniano dell'emanazione da Dio, dilatando l'atto creativo in un orizzonte panteistico, in un quadro concettuale nel quale si riproponeva una relazione tra finito e infinito che sfuggiva nuovamente alla domanda su che cosa potesse giustificare la sussistenza di un essere creato e radicalmente separato di fronte a una tale estensione dell'atto creativo di Dio. Se il Nulla si mostrava come il Nulla dell'Essere di Dio, la creazione dal Nulla diventava emanazione da Dio e l'emanazione da Dio rendeva il finito un modo della sostanza di Dio. Lo specifico dell'ortodossia ebraico-cristiana si veniva inesorabilmente a perdere.

Il Dio ebraico nel momento in cui veniva investito del Nulla e il Nulla diventava il cuore dell'essenza stessa di Dio, subiva un paradossale contraccolpo. Da Dio della Rivelazione trapassava verso *Colui che si ritrae*, che tutto oltrepassa e supera e che purtuttavia tutto contiene in sé. Il Nulla da spazio assoluto della estrema distanza e contemporaneamente dell'assoluta prossimità di Dio con le creature, diveniva processione ed emanazione dell'infinità anonima di Dio. Misticismo cabbalistico e misticismo cristiano si ritrovavano in questo pienamente solidali, infatti entrambi vennero investiti dal mutamento di riferimenti concettuali e trasferiti su un piano che si allontanava sempre più dal Dio della creazione. Sempre di più la speculazione mistica al suo posto sostituiva con varianti sempre più sofisticate un *Deus Absconditus*, e una potenza impersonale: *Ciò che si rivela ritraendosi*. Un atteggiamento spirituale a cui si associava, tra l'altro, un ritualismo sperimentale che procedeva, per prove e tentativi, alla conquista di una realtà superiore che, a differenza del Dio del Sinai, non apparteneva all'ordine della rivelazione ma era piuttosto nascosta e sottratta all'evidenza dell'esperienza. O meglio l'evidenza di Dio giungeva a coincidere con un'evidenza privata, quasi psicologica che poteva ripresentarsi nelle diverse forme delle estasi mistiche. Manifestazioni egologiche sempre a disposizione di un'esperienza privata che finiva con il diventare la prova stessa della realtà dell'essere.

Annah Arendt recensendo il lavoro di Scholem [in «aut aut», n. 211-212, cit., p. 139], era arrivata a delineare una relazione e una parentela concettuale tra questa tradizione della mistica della Cabbala e l'assioma cartesiano «Cogito ergo sum», dove

caso tutti i momenti centrali della prima parte della *Stella* esordiscono a partire dall'esito dell'esperienza del pensiero della totalità. Non possono non esordire dal nulla a cui il sapere ha condotto l'esperienza: il nulla di Dio, il nulla del mondo, il nulla del soggetto. Il *re-inizio*, tuttavia, è possibile per le conseguenze che lascia l'ultima epoca del nichilismo, (quella cioè che riguarda il fantasma del soggetto). È da questo momento in poi, secondo Rosenzweig, che la filosofia si trova sotto assedio del filosofo e della sua domanda.

Il suo profilo e la sua figura, persino la vitalità del carattere, si affermano in scena con la forza d'urto di un fatto inaspettato. Nel momento in cui l'idealismo hegeliano ne aveva sanzionato la radiazione, comprimendolo nelle sembianze del funzionario dello spirito, la figura singolare di un carattere, anziché dileguarsi nella natura del *Logos*, si ispessisce, concentrandosi in una testimonianza che diventa addirittura eversiva per il sistema. L'ombra di un carattere singolare pone a soqquadro il movimento del *Logos*. Rosenzweig indica proprio in Nietzsche il momento esemplare, in cui si rivela un profondo sommovimento nelle tramature più interne della civiltà moderna. Con Nietzsche infatti si apre una nuova epoca:

Finora tutto l'interesse della filosofia si era incentrato sul Tutto conoscibile; anche l'uomo aveva potuto essere oggetto della filosofia solo nel suo rapporto con questo tutto. Ora a questo mondo conoscibile se ne contrapponeva un altro, indipendente: l'uomo vivo; al tutto si contrapponeva l'uno che si beffa di ogni totalità ed universalità, l'"Unico e la sua proprietà".

Non con il libro che porta questo titolo (che poi è solo un libro) bensì con la tragedia della vita di Nietzsche questo "nuovo" venne confitto in maniera inestirpabile nell'alveo dello sviluppo dello spirito cosciente. Solo qui vi era qualcosa di nuovo⁴.

Mentre Heidegger collocava la «volontà di potenza» all'apice del pensiero metafisico, come esito esemplare della volontà creativa del

l'essere è mediato e fondato nell'esperienza intima del pensiero. Levinas conosce senz'altro la posizione della Arendt, a sua volta collocata in un movimentato di recupero dell'ortodossia ebraica che coinvolgeva autorevolmente lo stesso Martin Buber tra gli iniziatori e i protagonisti. In *Confessioni Estatiche*, agli inizi del secolo era stato proprio Buber a stabilire una distanza significativa con la tradizione mistica, imputandole la fatalità di quel passaggio che la Arendt notava tra pensare, esperire ed essere. Buber scriveva allora: «Ascoltiamo attentamente ciò che è dentro di noi - e non sappiamo di quale mare stiamo udendo il mormorio» [M. Buber, *Confessioni estatiche*, tr. it., Adelphi, Milano, 1987, p. 36]. L'interiorità cioè diventa un impasto psicologico che uccide la possibilità stessa di un'esperienza di Dio.

4. F. Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p. 9.

soggetto, Rosenzweig vede in Nietzsche la forza d'urto di un testimone che rompe il *Detto* delle filosofie non con le cose che dice ma con la vigilanza di un'intera esistenza: Così lo esprime Rosenzweig:

Poi venne un uomo che sapeva la propria vita e la propria anima come un poeta, alla loro voce ubbidiva come un santo ed era però un filosofo. Già oggi il contenuto della sua filosofia è quasi trascurabile. Il dionisiaco e il superuomo, la bestia bionda e l'eterno ritorno dove sono finiti?

Ma lui, che nel mutare delle immagini del suo pensiero mutava se stesso, lui, la cui anima non temeva alcuna altezza e si arrampicava seguendo il temerario spirito scalatore su su fino alla scoscesa vetta della follia, dove non c'è più "oltre", proprio lui è quegli da cui nessuno di quanti devono filosofare può ormai prescindere. L'immagine terribile ed esigente del rapporto di incondizionata sequela dell'anima nei confronti dello spirito ora non si poteva più cancellare. Per i grandi pensatori del passato all'anima non era concesso assumere nei confronti dello spirito la parte forse di una nutrice, tutt'al più di una istitutrice; ma un giorno l'allievo crebbe ed andò per la sua strada e si ralleggrò della libertà e della vista sconfinata; esclusivamente con disgusto ripensava ormai ai quattro angusti muri tra cui era cresciuto. Così lo spirito godette proprio del suo essere libero dall'aria chiusa e ristagnante dell'anima in cui il non-spirito consuma i suoi giorni; la filosofia era per il filosofo l'altura fresca sopra la quale egli si era sottratto alle nebbie delle basse pianure. Per Nietzsche questa scissione tra altezze e bassure del proprio "sé" non esisteva; egli fece la sua strada tutto intero, anima e spirito, uomo e pensatore, una unità fino all'ultimo⁵.

Dopo Nietzsche, dunque, si rende possibile l'evidenza di un evento in cui l'esperienza è chiamata a ricominciare. La convinzione di Rosenzweig è che l'evidenza di questa nuova vigilanza – improsciugabile e fuori campo rispetto al *Detto* del testo –, va oltre la distanza che l'etica, nella filosofia moderna, aveva tentato di allargare nei confronti dell'essere. Da allievo e studioso di Cohen, Rosenzweig riconosce all'atto pratico dell'etica kantiana una «posizione speciale» nei confronti dell'essere. Tuttavia, egli ritiene, che quel tentativo non sfugga all'ingovernabile tentazione di reintrodurre la logica del Tutto: «proprio in Kant il concetto del Tutto ha riportato una nuova vittoria sull'«uno» dell'uomo mediante la formulazione della legge morale come atto dotato di validità universale»⁶. Il passo che Kant non poteva com-

5. *Ivi*, p. 10.

6. *Ibidem*. Riportiamo un passaggio di un fondamentale lavoro di H. Cohen su cui Rosenzweig e lo stesso Levinas devono aver maturato l'approccio all'etica kantiana: «Chi si dedica alle questioni di una fondazione dell'etica non può non porsi in un'a-

piere si apre invece nell'epoca che Nietzsche in qualche modo si trova ad inaugurare: ancorare «L'agire al fondamento essenziale di un "carattere"»⁷.

L'attenzione all'etica di Levinas e lo stesso ricorso a motivi neokantiani devono a questi passaggi di Rosenzweig il primato dell'indicazione di un percorso e di un metodo⁸.

spettativa di realizzazione delle idee morali nell'essenza comune dei popoli. Se c'è una parte di verità nelle ambigue parole che il singolo sia il prodotto della totalità, sta nel fatto che non si riconosce a sufficienza, neppure lontanamente, in che misura l'individuale indeterminato, l'individuo stesso, acquisti la sua universalità soltanto alla luce dell'universale e soltanto all'idea feconda della totalità degli esseri morali acquisti una realtà non vuota di significato» [Ivi, p. 19]. I contrappunti all'etica kantiana (v. sopra) che ritroviamo nella *Stella* reagiscono soprattutto a questi passaggi del lavoro filosofico di Cohen. Tuttavia la stessa reazione attinge da alcune direzioni che lo stesso testo di Cohen annuncia chiaramente e che Rosenzweig dilaterà oltre i limiti del neokantismo del maestro: «E tuttavia, quali che siano le riserve che senza pregiudizi si possono opporre, questo soltanto è il problema dell'etica: la possibilità di un tipo di realtà diverso da quello che può affermare la natura grazie alla sua validità scientifica» [Ivi, p. 10]. Più esplicitamente ancora: «Siccome l'etica ha invece il compito di insegnare ciò che deve essere, allora deve insegnare ciò che non è. Il suo compito è perciò superare l'"essere" dell'esperienza, e poiché al di là di essa non c'è alcun essere cui possano riferirsi i nostri concetti di esperienza, oltrepassare quindi l'esperienza» [Ivi, p. 22]. Ma ciò che di più essenziale trapassa e si amplifica in Rosenzweig prima e più tardi in Levinas, naturalmente reagendo e componendosi con altre istanze filosofiche è lo sforzo di Cohen di accentuare, anche al di là del detto kantiano, la funzione necessaria della *cosa in sé* nella stessa economia del conoscere.

7. *Ibidem*.

8. Rosenzweig aveva già descritto, non a caso, nella *Stella*, un unico arco teorico che stringe insieme l'emanatismo con la filosofia idealistica: «E l'emanatismo, lo scaturire del mondo da Dio e, nel mondo, lo scaturire di sempre nuove correnti da ciò che di volta in volta era sgorgato per ultimo, l'emanazione è appunto la concezione che nella storia universale tentò per prima di far concorrenza all'idea di creazione propria della rivelazione» [F. Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p. 145]. Questa sfida si prolunga e si rafforza con l'idealismo «questo sforzo giunge a compimento, [...] soltanto nella filosofia idealistica» [Ibidem]. Quando il finito diventa un modo della stessa sostanza infinita di Dio, si compie ciò che Rosenzweig attribuisce come esito speciale dell'emanatismo. La modalità della relazione di finito e infinito si lascia completamente descrivere dalla metafora della produzione, la quale rende evidente l'identità necessaria di produttore e prodotto. «Il creatore può dire alla creatura: "a chi mi potete paragonare, cui io somigli?" Produttore e prodotto non sono la stessa persona, tuttavia sono della stessa specie, comparabili» [Ibidem]. Appare evidente come Rosenzweig recuperi uno specifico ebraico che si divarica radicalmente

da quell'evoluzione della cabbalistica in cui andò ad accentuarsi l'interiorizzazione del Nulla nell'essere di Dio e quindi nel creato di Dio stesso. Così come lo stesso recupero aristotelico, decisivo in Rosenzweig, soprattutto attraverso la mediazione di Schelling, non passa per quella traduzione della cabbalistica dei tre principi dell'essere (quello di materia, di forma e di non essere) per cui il non essere diventò il nulla che si annida in ogni cosa. Un nulla inteso però come un *non essere ancora*, come nulla di ciò che è iscritto nella possibilità formali della cosa, un nulla che può comprendersi solo a partire dalle possibilità futura della forma possibile e dal suo orizzonte. Il nulla in questo caso è sempre il complemento dialettico dell'essere che dall'interiorità di Dio si estende nell'interiorità dell'ente.

In questa concezione, da cui prima Rosenzweig poi Levinas prendono le distanze, l'ente si ritrovava a sorgere nel tramite del tempo, perché la sua essenza non è altro che forma, alla fine, coincidente con le sue possibilità. L'essere è sempre l'essere del suo divenire. La sua esistenza è il suo trapassare nel tempo fino ad avere il suo essere in ciò che *av-viene* ad essere, sino al suo ricongiungersi nella sua forma possibile. Il Nulla diventa la metafora di questa temporalizzazione dell'essere, una temporalizzazione che raccogliendo il nulla come coprincipio del divenire divinizza l'ente, lo fa diventare principio di se stesso. In questo senso e in questa direzione era naturale che il versante della cabbalistica ebraica dovesse confluire, – come aveva mostrato Scholem – con Nachman Krochmal, nell'idealismo tedesco. L'idealismo e una direzione importante della cabbalistica si stringevano insieme.

Levinas si allinea dietro questo tentativo di procedere a ritroso della tradizione cabbalistica, verso quello specifico ebraico che l'innesto della concettualizzazione neoplotiniana nel XIII° secolo aveva in molti modi grecizzato. Accanto alla deriva idealistica, con la dissoluzione del niente nell'essere, era in gioco un mutamento delle forme stesse dell'esperienza religiosa. Sempre nella *Stella* Rosenzweig, contrapponendosi a questa tradizione che rifluisce, tra l'altro, nelle varie forme della "teologia negativa", osservava:

«Il non-sapere inteso come la fine e il risultato del nostro sapere è stato il pensiero fondamentale della "teologia negativa" la quale dissolveva e liquidava le affermazioni preesistenti circa le "proprietà" di Dio finché, come essenza di Dio rimaneva soltanto il "no" pronunciato su tutte queste proprietà e Dio quindi era definibile unicamente nella sua totale indefinibilità» [Ivi, p. 25]. Rosenzweig, intende seguire la via opposta a quella della progressiva sottrazione di attributi e concetti negativi.

Gran parte dell'esordio della *Stella* tenta di mostrare l'esito fatalmente mistico di questo percorso di dissoluzione della positività dell'esperienza di Dio e, soprattutto, la convergenza inevitabile con l'esito ateistico a cui il misticismo rischia di condurre. Misticismo e ateismo cioè si stringono fatalmente insieme proprio nell'esito di risolvere, ancora una volta si potrebbe dire giocando con la finzione del niente, Dio nella progressione di un sapere. Non a caso il nuovo pensiero deve ripartire proprio da tale esito. Questa è infatti una delle condizioni per strappare l'esperienza di Dio dall'essere un «concetto tra gli altri» [Ibidem]. Una delle condizioni per invertire il percorso fatalmente nichilistico delle teologie negative. «La nostra meta non è un concetto negativo, bensì al contrario un concetto positivo al massimo grado» [Ibidem]. Non solo il misticismo conduce verso il buio di una visione ma si esalta di evidenze private, egologiche, che ulteriormente divaricano l'esperienza della fede dall'esperienza del miracolo che per Rosenzweig deve essere considerato "il figlio prediletto della fede". Non a caso il pietismo diventa esemplare per la descrizione di una fede totalmente affidata all'evidenza privata, sottratta totalmente alla fattualità dell'evento re-

ligioso. Non solo, diventa esemplare anche per mostrare, insieme all'inatteso sostegno che l'illuminismo si trovò ad avere contro la vecchia fede, uno dei varchi attraverso cui si allargò e "crebbe la concezione storica del mondo".

Ed ora a questa nuova fede venne un inatteso sostegno proprio da quell'illuminismo che aveva minato la vecchia fede. Direttamente dalla critica spuntò e crebbe la concezione storica del mondo» [Ivi, p. 106]. Vi è dunque un rapporto necessario secondo Rosenzweig tra nichilismo e misticismo così come tra misticismo e temporalità storica proiettata verso la mitologia del progresso. Il pietismo mistico infatti concentra la fede nell'attimo dell'esperienza vissuta e contemporaneamente fa «sfociare questa esperienza presente nel futuro della vita pratica», alimentando una fiducia nell'avvenire di una moralizzazione progressiva del mondo, confluyendo definitivamente come sostegno religioso alle mitologie illuministiche.

Se l'avvenire prende il sopravvento, l'istante è sempre più il tramite di ciò che si dispone ad accadere. L'istante è sempre più intervallo che separa ciò che deve avvenire; intervallo che deve fare accadere l'avvenire riducendosi sempre più a vuoto consumo del tempo. Se l'avvenire trascina il tempo l'istante si trova a bruciare ogni sua resistenza e ogni sua consistenza, procede verso il niente di un *fra* che deve svanire nell'intervallo. «Così nella vita dei popoli l'"oggi" diventa un attimo che se ne vola via veloce come una freccia. E finché questa freccia vola, finché sempre nuovi costumi si sostituiscono ai vecchi, nuove leggi cassano le vecchie, il flusso della vita dentro un popolo continua a scorrere vivo, e l'attimo non può irrigidirsi in qualche cosa di stabile, ma rimane soltanto il discrimine, sempre spostato in avanti, tra il passato continuamente accresciuto ed il futuro continuamente raggiunto e sorpassato. Così vivono i popoli nel tempo». [Ivi, p. 324].

Per un confronto: D. Hauch, *Fragen nach dem Anderen. Untersuchungen zum Denken von E. Levinas mit einem Vergleich zu J. P. Sartre und F. Rosenzweig*, Die blaue Eule, Essen, 1990; H.-J. Görtz, *Franz Rosenzweigs neues Denken. Eine Einführung aus Perspektive christlicher Theologie*, Echter Verlag, Würzburg, 1992; N.N. Glatzer, *The Concept of Language in the Thought of Franz Rosenzweig*, in P. Mendes-Flohr (ed.), *The Philosophy of Franz Rosenzweig*, New England U. P., Hannover and London.

6. *Il Nulla in Sartre*

1. L'istante di libertà

Attraverso Hegel-Heidegger Levinas pone sotto assedio la tradizione filosofica che rende complici l'essere e il niente e pone il soggetto come una eco misteriosa dell'essere stesso. Tuttavia nello stesso momento fronteggia un'altra grande tradizione. Sin dai primi lavori filosofici sente il bisogno, ad esempio, di prendere le distanze dalle posizioni di Sartre. In EE nello stesso momento in cui accusa di finzione il niente di Heidegger definisce illusoria la libertà di Sartre.

Ancora più esplicitamente in *Il Tempo e l'Altro* osserva:

Nella filosofia di Sartre il presente ha un'aria vagamente angelica. Dal momento che tutto il peso dell'esistenza è rigettato sul passato, la libertà del presente si colloca già al di sopra della materia¹.

L'appunto è sulla «libertà del presente». Sorvolo di libertà sull'essere. Eppure, nel momento in cui Levinas contesta l'idea che l'essere

1. E. Levinas, *Il Tempo e l'Altro*, tr. it. di F.P. Ciglia, Il Melangolo, Genova, 1987, p. 34. D'ora innanzi TA.

Un saggio di Giovanni Invitto contribuisce, tra l'altro, a segnalare il seguente passo tratto da *La cerimonia degli addii* che riportiamo: «Simone de Beauvoir (a Sartre): Ricordo che quando avete letto il libro di Levinas su Husserl avete avuto un attimo di totale smarrimento perché vi siete detto: "Ah, ma ha già avuto tutte le mie idee", e il biografo ricorda al proposito che ciò che aveva procurato a Sartre «un colpo al cuore» leggendo il testo di Levinas del 1930, erano state proprio le allusioni alla contingenza: qualcuno gli aveva tagliato l'erba sotto i piedi? Continuando a leggere si rassicurò», *Attualismo e fenomenologia*, in *Esistenzialismo e dintorni*, Angeli, 1992, p. 29.

e il niente nella loro complicità siano in grado di giustificare l'emergenza originaria di una domanda e il suo stupore, sembra collocarsi in quella tradizione per la quale solo l'eccedenza radicale di una libertà assoluta è chiamata a sostenere l'impegno di una domanda filosofica.

Esemplare, da questo punto di vista, per indicare un altro dei picchi di una tradizione che Levinas ha sicuramente presente, il modo attraverso il quale Fichte, nella *Dottrina della Scienza* del 1796, giustificava l'emergenza dell'interrogazione filosofica. Modo paradigmatico che, in vario modo non cessa di riproporsi nel momento in cui si vuol sottrarre l'interrogazione della domanda al movimento attraverso cui il niente compie la manifestazione dell'essere. Ricordiamolo per sommi capi: se, nella disputa con Schelling, Fichte poteva ribadire l'assolutezza del sapere sul fatto del sapere (qualsiasi fatto del sapere è sempre riducibile inesorabilmente a un sapere di quel fatto) è in fondo, per l'originaria radicalità di un gesto di libertà. Quel sapere da cui non è possibile in nessun modo sottrarsi, implica uno sguardo a cui qualsiasi esperienza è sottoposta e da cui viene misurata. Senza questa misura non verrebbe saputa e senza questo sapere non consisterebbe in una esperienza. A sua volta, però, solo una libertà assoluta può giustificare quello sguardo che sa. Non a caso, appunto, nella *Dottrina della Scienza* del 1794 e, più accentuatamente nel 1796, Fichte deve introdurre una scissione radicale tra l'ordine irriflesso della coscienza ordinaria e l'atto di tematizzazione filosofica. Se l'azione di tematizzazione (potremmo dire l'atto della domanda filosofica) appartenesse alla serie necessaria delle azioni che deve tematizzare, nessun atto di tematizzazione diverrebbe possibile. Occorre dunque presupporre, perché l'atto di tematizzazione o della domanda sia garantito, due serie di azioni: azioni libere, radicalmente libere e azioni necessarie. Solo un istante di libertà rende possibile un atto filosofico capace di innalzarsi sulle azioni irriflesse della coscienza ordinaria. Atto di libertà che svolgendo alle estreme conseguenze la ragion pratica di Kant rompa l'ordine causale dell'essere, sottraendosi, tra l'altro, alle maglie strette dello spinozismo. Dal punto di vista di Levinas si può senz'altro dire che Fichte e Sartre appartengano ad un comune tradizione filosofica.

L'ossigeno teorico che alimenta entrambi è in quell'istante di libertà che sembra sollevarsi sull'essere scavando con la propria luce una distanza abissale. Distanza che renderebbe possibile l'atto stesso della domanda e della riflessione filosofica. Soprattutto in Sartre però Levinas trova una reazione alla tradizione della dialettica dell'essere e il nulla che doveva sentire molto familiare.

2. La distanza del nulla

Ricordiamo i passaggi in *L'Essere e il Nulla* sui quali Levinas deve aver precisato la sua posizione filosofica nel confronto con Sartre. Si tratta probabilmente dei momenti nei quali Sartre prova, da un lato a differenziare la posizione di Heidegger da quella di Hegel, per concludere poi che, in entrambi, mancherebbe una coerente esposizione della relazione di essere e niente.

Addentriamoci nel testo sartriano e seguiamo i lineamenti generali dell'argomentazione. Dice Sartre:

Tuttavia Heidegger pur stabilendo le possibilità di una percezione concreta del nulla non cade nell'errore di Hegel, non conserva al non-essere un essere, seppure un essere astratto: il nulla non è, si annulla. È sostenuto e condizionato dalla trascendenza².

Sartre riconosce che l'esperienza dell'angoscia sembra consentire di giustificare il dato fenomenologicamente evidente per il quale ogni volta che il mondo si dà a qualcuno non può non darsi come *non essente che esso*, cioè nell'orizzonte o in *sospensione del nulla*, quindi *tramite* il nulla. Sartre accetta l'implicita indicazione di Heidegger per cui l'essente si dà a qualcuno e si rivela nello stesso movimento per il quale egli stesso è ritenuto dentro il movimento del niente:

Certo non si può negare che l'apprensione del mondo come mondo è annullatrice. Il mondo, apparendo come mondo, si presenta come *non essente che esso*. La contropartita necessaria di questa apprensione è dunque l'emergenza della "realtà umana" dal nulla³.

Si potrebbe dire: il mondo emerge davanti a *Qualcuno* per il tramite del nulla che tiene entrambi nello stesso orizzonte. Se questa distanza dell'orizzonte non ci fosse l'essere non si manifesterebbe in nessun modo. Si potrebbe anche dire così: che cosa distingue il *Chi* dell'uomo dal mondo? Qual'è il *fra* che li rapporta *frapponendoli* l'uno all'altro?

La risposta non sarebbe sbagliata se fosse semplicemente la seguente: un nulla. Sin qui Sartre segue Heidegger sino a condurlo però non casualmente, alle soglie di questa domanda: «Ma donde viene il potere che ha la realtà umana di emergere così dal non essere?»⁴. Se il niente

2. J. P. Sartre, *L'Essere e il Nulla*, tr. it. di G. Del Bo, Il Saggiatore, Milano, p. 53.

3. *Ivi*, p. 54.

4. *Ibidem*.

si rivela o sembra rivelarsi come la distanza non tematica dell'orizzonte entro cui l'essere si offre come essente a qualcuno e il qualcuno stesso avanza fuori dal nulla come il *Qualcuno* di quell'essere, *Chi* o *Come* si introduce il nulla nel mondo? La domanda di Sartre genera non pochi imbarazzi nel gioco dialettico heideggeriano di essere e nulla. Se osserviamo bene, ha una cadenza analoga all'insidia con cui Levinas in AE pone la questione del *Chi*? *Chi* è *Colui* che pone una domanda nel movimento dell'essere?

Che questo accostamento problematico non sia abusivo, è evidenziato dal fatto esemplare che la questione del niente anche in Sartre come nello Heidegger di *Che cos'è la Metafisica?* sia inseguita da una sponda comune. Anche per Sartre, cioè, innanzi tutto, si tratta di spiegare che cosa introduca una negazione, più precisamente un atto di negazione nel mondo. Stesso percorso attraverso il quale Heidegger, in *Che cos'è la Metafisica?*, insegue le modalità che rendono possibile l'atto di negazione in quanto tale:

Eppure, è proprio sicuro ciò che qui presupponiamo? Il non, la negatività, e però la negazione, rappresenta la determinazione superiore, sotto la quale cade il niente come modo particolare del negato? C'è il niente soltanto perché c'è il non, ossia la negazione? O viceversa: c'è la negazione e il non, soltanto perché c'è il niente? Questo non è stato ancora deciso, anzi non s'è mai espressamente sollevata la questione. Noi affermiamo: il niente è più originario del non e della negazione⁵.

La negazione introduce il niente nel mondo o il niente introduce la negazione nel mondo? Di fronte a questo circolo Heidegger orienta verso la conclusione che abbiamo riportato: solo perché il niente è più originario della stessa negazione, la negazione è possibile. È possibile perché, come lui dice, è ritenuta dentro il niente stesso, nel suo stesso movimento. La questione del negare è tuttavia strettamente connessa al movimento della domanda. La negazione di qualcosa presuppone il suo possibile correlativo: l'affermazione, ed entrambi presuppongono l'insistenza di una domanda. Fino al punto che, addirittura, la stessa questione del niente e della negazione si pone nel centro stesso di una domanda, attraversa cioè un luogo teorico tenuto aperto da una domanda: *cos'è il niente o la negazione?* Sartre in *L'Essere e il Nulla* nel momento in cui pone il problema del rapporto tra il nulla e la negazione, non a caso giunge immediatamente alla questione della doman-

5. M. Heidegger, *Che cos'è la Metafisica?*, cit., p. 13.

da (se ricordiamo bene in Heidegger la domanda sorge solo verso la fine, e come scopriremo non casualmente):

La questione si può porre in questi termini: la negazione, come struttura della proposizione di giudizio, è all'origine del nulla – o, al contrario, è il nulla, come struttura del reale, che è l'origine e il fondamento della negazione? Così il problema dell'essere ci ha rimandato a quello della domanda come atteggiamento umano ed il problema della domanda a quello dell'essere della negazione⁶.

Sartre indica, cioè, immediatamente, il nesso che stringe la possibilità di una negazione e la possibilità di una domanda. Ciò che rende possibile una negazione nel cuore dell'essere è lo stesso che rende possibile una domanda.

Su un punto la posizione di Sartre e quella di Heidegger sembrano radicalmente simili: «Senza dubbio Heidegger ha ragione di insistere sul fatto che la negazione trae fondamento dal nulla». Poiché la negazione presuppone l'atto della domanda, anche la domanda trae fondamento dal nulla. Tuttavia questa prossimità prepara una essenziale divaricazione che, se si osservano con cura le priorità argomentative dello svolgimento, si annida già nel modo con cui Sartre, a differenza di Heidegger, si sofferma sulla questione della domanda.

Riflettiamo su questo passaggio che anticipa e orienta le considerazioni sul niente e la negazione a proposito della natura della domanda. Premettiamo che Sartre ha appena rilevato, heideggerianamente, che la domanda deve avere una familiarità pre-interrogativa con l'essere; come dire cioè che *Colui* che pronuncia una domanda sull'essere è già nel movimento dell'essere che interroga («Cioè, sulla base di una familiarità pre-interrogativa con l'essere, attendo da questo essere una rivelazione del suo essere o della sua maniera d'essere»⁷).

L'affermazione contiene tutti i termini della divaricazione con Heidegger. Una divaricazione che occorre approfondire perché contiene quanto di più prossimo Levinas doveva sentire con Sartre:

Esiste dunque per chi interroga, la possibilità permanente ed obiettiva di una risposta negativa. In rapporto a questa possibilità, chi interroga, per il fatto che interroga, si pone in uno stato di non-determinazione: non sa se la risposta sarà affermativa o negativa. Così la domanda è un ponte gettato fra i due non-essere: non essere del sapere dell'uomo, possibilità di non essere dell'essere

6. J. P. Sartre, *L'Essere e il Nulla*, cit., p. 41.

7. *Ivi*, p. 39.

trascendente. Inoltre la domanda implica l'esistenza di una verità. Con la domanda, l'interrogante afferma che attende una risposta obiettiva, tale che si possa dire: «È così e non altrimenti»⁸.

Proviamo a farne la seguente parafrasi: *Colui* che sostiene una domanda è certamente partecipe del movimento dell'essere. Egli non potrebbe porre la domanda sull'essere se non pre-intendesse ciò che interroga. Tuttavia Sartre avverte che la domanda, a differenza di qualunque risposta, è domanda perché è non del tutto determinata; è cioè *indeterminata* proprio in relazione alla risposta. L'*indeterminazione* di *Colui* che interroga, istante di indeterminazione non può essere sottaciuto a meno di ridurre la domanda a un semplice intervallo in un movimento necessariamente determinato. Il non sapere la risposta, contenuto in una domanda, non è un carattere accidentale della stessa domanda. Sartre lascia capire che nell'*indeterminazione* si gioca la possibilità stessa dell'interrogare in quanto tale. Quando Levinas in AE ripropone la questione del *Chi* sia *Colui* che sostiene la domanda e insiste sullo stupore che la fermenta si ritrova nello stesso movimento argomentativo del Sartre di *L'Essere e il Nulla*. Con Sartre contro la tradizione hegel-heideggeriana. Lo stupore verso cui guarda Levinas è come se si alimentasse della *indeterminatezza* dell'istante in cui la domanda deve poter sorgere e sollevarsi sull'essere. Non abbiamo, però, ancora del tutto rese esplicite le ragioni per le quali Sartre ritiene che l'insistenza sull'*indeterminatezza* dell'istante della domanda conduca oltre Heidegger. Oltre nonostante le dichiarate prossimità. Ad incominciare dalla più rilevante: «Senza dubbio Heidegger ha ragione di insistere sul fatto che la negazione trae fondamento dal nulla». Evidentemente se anche Sartre ammette che il fondamento della negazione e quindi della domanda abbia a che fare con l'esperienza del niente, ritiene però che il niente di cui parla Heidegger non possa condurre a sostenere l'*indeterminazione* che ogni domanda, se vuole essere tale, deve possedere. Se la domanda ha a che fare con il niente resta il problema di capire da dove provenga e *Chi* lo introduca? È la domanda che Sartre pone più o meno esplicitamente contro Heidegger, giungendo a questa conclusione:

Bisogna che il nulla sia dato nell'intimo dell'essere, perché si possa percepire quel tipo particolare di realtà che abbiamo chiamato negatività. Ma l'essere-in-sé non può produrre questo nulla intra-mondano: la nozione d'essere come piena positività non contiene il nulla come una delle sue strutture. E d'altra

8. *Ibidem*.

parte non si può dire che lo escluda: è senza rapporti con esso. Di qui il problema che ci si pone ora con istanza particolare: se il nulla non può essere concepito né al di fuori dell'essere, né a partire dall'essere, e se, d'altra parte, essendo non-essere, non può trarre da sé la forza necessaria per "annullarsi", donde viene il nulla?⁹.

Appunto «dove viene il nulla?» La domanda è innanzi tutto rivolta ad Heidegger il quale in *Cos'è la metafisica?* – il testo con cui anche Sartre sviluppa il confronto – aveva dato la seguente risposta: «Il niente non dà soltanto il concetto opposto a quello di essente, ma appartiene originariamente all'essenza dell'essere. Il nientificare del niente avviene nell'essere dell'essente»¹⁰.

Sartre sembra avere presente proprio questo passaggio quando precisa: è necessaria una intimità del nulla e dell'essere (il nulla sia dato nell'intimo dell'essere) ma avverte: l'essere in sé non può produrre questo nulla. Come dire: il niente non può appartenere all'essenza dell'essere stesso come pretende Heidegger. Il nulla entro cui l'esperienza dell'interrogazione si rende possibile, quindi, non viene dall'essere stesso, né può venire dal non essere. È nota la soluzione di Sartre: «L'essere per cui il nulla si produce nel mondo è un essere nel quale, nel suo essere, si fa questione del nulla del suo essere: *l'essere per cui il nulla viene al mondo deve essere il suo nulla*»¹¹.

È uno dei momenti della sfida di *L'Essere e il Nulla* alle filosofie hegel-heideggeriane. Per Sartre il niente è fondamento della negazione e della domanda. Tuttavia non potendo essenzialmente appartenere ad una *parusia* dell'essere, accade solo in una sorta di riserva ontologica o di nicchia che scava il nulla nell'essere tramite l'atto stesso di una esistenza privilegiata. È l'atto stesso dell'essere uomo a costituire ed esibire il nulla nell'essere. La posizione è radicalmente divaricata rispetto ad Heidegger. È come se per Sartre il nulla anziché appartenere al movimento orizzontale dell'essere, accadesse per l'improvviso miracolo di una verticalità attraverso cui l'essere stesso può venire in luce in un orizzonte. L'uomo non si colloca all'apice di una *parusia* ma sorge in una scissura o frattura, in una distanza abissale, tanto che il suo essere proprio compie la manifestazione dell'essere nella forma di *un essere che è sempre non essendo ciò che è*.

Nonostante Levinas non dichiari il suo debito, deve certamente a Sartre, soprattutto a queste pagine di *L'Essere e il Nulla*, delle im-

9. Ivi, p. 59.

10. M. Heidegger, *Che cos'è la Metafisica?*, cit., p. 24.

11. J. P. Sartre, *L'Essere e il Nulla*, cit., p. 59.

portanti chiavi teoriche per marcare le distanze dalla filosofia di Heidegger (il debito naturalmente, per certi versi, è, tuttavia, reciproco).

Vi è un passaggio in *Essere e il Nulla* da cui Levinas può avere ricavato particolari sollecitazioni:

L'essere non può generare che l'essere e, se l'uomo è coinvolto in questo processo di generazione, non nascerà da esso che l'essere. Se egli deve essere in grado di formulare un'inchiesta su questo processo, cioè metterlo in questione, bisogna che lo possa tenere sotto lo sguardo come un insieme, cioè mettere se stesso, *al di fuori dell'essere* e nel medesimo tempo infirmare la struttura d'essere dell'essere¹².

Nel testo di Sartre «al di fuori dell'essere» è in corsivo. Solo un al di fuori dell'essere, nella lontananza di questa distanza, nell'al di là di un nulla può manifestarsi l'essere a qualcuno che possa «tenerlo sotto lo sguardo». Solo in questo attimo di nulla d'essere o d'essere che si annulla, *essere che si fa al di là d'essere* sorge la possibilità di una domanda. Quando Levinas rimprovera alle logiche del circolo di ridurre la domanda ad un intervallo nella logica di un compimento, si porta sulla sponda di queste considerazioni di Sartre. Anche Sartre pone il problema di un momento dell'essere che si sottragga al movimento dell'essere; addirittura che sia nel suo atto un non essere ciò che è, *un altrimenti che essere nell'atto stesso di essere ciò che è*. E pone questa necessità per sfuggire alla fatalità senza rischio a cui la domanda sarebbe sottoposta. Non a caso precisa chiaramente Sartre:

Se ammettessimo infatti che la domanda è determinata in chi interroga dal determinismo universale, cesserebbe d'essere non solamente intelligibile, ma anche concepibile. Una causa reale, infatti, produce un effetto reale e l'essere causato è interamente immerso dalla causa nella positività: nella misura in cui dipende, nel suo essere, dalla causa, non potrebbe esservi in lui il minimo germe di nulla; in quanto chi interroga deve poter compiere in rapporto all'interrogato una specie di ripiegamento annullatore, sfugge all'ordine causale del mondo, si libera dall'essere¹³.

Solo *l'al di là di un nulla* consente un ripiegamento annullatore in cui può sorgere una domanda. Solo in questa incondizionatezza-indeeterminatezza la domanda può correre un rischio e così vivere l'incertezza della meraviglia o dello stupore.

12. *Ivi*, p. 61.

13. *Ivi*, p. 60.

7. Limitrofi al niente

1. Un niente dal Tutto

In TI troviamo alcune affermazioni con preziose indicazioni:

Infatti, il Medesimo può raggiungere l'Altro solo negli alea e nei rischi della ricerca della verità invece di fondarsi su di lui in assoluta sicurezza. Senza separazione non ci sarebbe stata verità, ci sarebbe stato soltanto l'essere¹.

È come dire: *Chi* si muove verso l'Altro proprio perché non è mosso dal movimento dell'Altro, non è certo e sicuro dell'impresa. La sua impresa è arrischiata. In questo senso dice Levinas è *Desiderio* e non semplicemente bisogno. Arrischiata perché non essendo movimentata dalla verità che cerca può errare rispetto alla verità di cui è alla ricerca.

Può errare perché *Chi si muove* nel movimento è come se si collocasse tra la verità e l'errore. Sempre in TI:

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 tutto perché non è limitrofo di niente².

Dilatiamo l'ultima affermazione e non possiamo non verificare la grande prossimità con Sartre: dire che non è «limitrofo di niente» potrebbe parafrasarsi con l'affermazione seguente: per un niente non si è parte del movimento del tutto, per un niente si è radicalmente erranti dal movimento della *parusia*; oppure, ancora: per un niente si è al di

1. TI, p. 58.

2. TI, p. 59.

là della dialettica di essere e niente. Per un niente dunque, alla condizione, come era già per Rosenzweig e sotto altri aspetti per Sartre, di non fingere e prendere sul serio il niente. Così come per Rosenzweig la morte non si assorbe nel tutto, così in Sartre il niente frattura la densità dell'in sé dell'essere, gli scava la distanza dell'al di là, allarga un *fra-tempo* nell'essere. Così in Levinas il niente deve essere pensato come una terza nozione tra l'essere e il niente dialettici: «L'intervallo della discrezione o della morte è una terza nozione tra l'essere e il niente»³.

2. Libertà spettrale

Anche Levinas, quindi, rivendica contro le finzioni della dialettica di essere e nulla, un *fra-tempo* che si collochi al di là dell'essere.

Un *fra-tempo* che sostenga la possibilità di un *Desiderio* alimentato della tensione del collocarsi nell'indeterminazione di un istante. In uno spazio di libertà d'essere. Tuttavia, ripetiamolo, perché ora è giunto il momento di comprenderlo a fondo, Levinas contesta la radicale libertà di Sartre nello stesso momento in cui assedia la tradizione hegel-heideggeriana.

Sia in EE che in TA i giudizi su Sartre sono inappellabili:

Sempre mi sbarazzo del mio passato, ogni istante del quale è definitivo. E allora, in questo mondo di luce in cui tutto è dato, ma a distanza, mi rimane il potere di non prendere nulla o di comportarmi come se non avessi preso nulla. Il mondo dell'intenzione e del desiderio è proprio la possibilità di una simile libertà. Quest'ultima però non mi libera dal carattere definitivo della mia esistenza, dal fatto di essere sempre con me stesso⁴.

In un altro punto di EE si legge: «La libertà del presente non è leggera come la grazia: è pesantezza e responsabilità. Si articola in un positivo incatenamento a sé: l'io è irremissibilmente sé»⁵. Ancora, più avanti: «Ma affinché questo carico e questo peso siano possibili in quanto tali, è necessario che il presente sia anche l'idea di una libertà. Soltanto l'idea però, e non la libertà stessa»⁶.

Sartre non è citato ma non è difficile scorgerlo nello sfondo della

3. TI, p. 56.

4. EE, p. 77.

5. Ivi, p. 80.

6. Ivi, p. 81.

polemica. In TA i riferimenti sono invece più espliciti:

Nella filosofia di Sartre il presente ha un'aria vagamente angelica. Dal momento che tutto il peso dell'esistenza è rigettato sul passato, la libertà del presente si colloca già al di sopra della materia⁷.

Se Levinas, pertanto, si porta contro Hegel-Heidegger su una sponda teoretica prossima a Sartre, sino a dividerne o addirittura ripeterne alcune mosse polemiche decisive (ad esempio, come abbiamo visto, sulla questione dell'interrogazione o della domanda) contemporaneamente, prende le distanze dall'idea di una libertà radicale. C'è un momento, in una delle sue opere giovanili, in cui la distanza con Sartre, al di là delle dichiarazioni, è evidente nel movimento stesso dell'argomentazione. In EE, nelle pagine che sono dedicate alla questione della temporalità, troviamo un itinerario che segnala dei momenti esattamente opposti a quelli di Sartre di *L'Essere e il Nulla*.

Come se, mentre la prossimità a Sartre si accresce nel punto in cui si tratta di sottrarre al gioco dialettico dell'essere e il niente una terza nozione che vi ecceda, la temporalità diventa un luogo teorico in cui si allargano divaricazioni incompatibili.

Per Sartre, infatti, ricordiamolo, il nulla riguarda l'essere in quanto appartiene originariamente al movimento di annullamento che un particolare essere introduce nell'essere, riguarda l'essere perché costituisce originariamente l'ipseità.

E l'ipseità è quel particolare fenomeno d'essere che deve esistere come originaria distanza da sé, *come non essere quello che si è*, come gioco di un rinvio permanente. Slittamento perpetuo di non essere ciò che si è attraverso cui si costituisce la temporalità. Distanza di sé a sé che può essere nominata anche nella forma di *un essere che è non essendo ciò che è*. Movimento che stabilisce e promuove le stesse dimensioni del tempo. Il passato, il presente e il futuro non diventano altro che la copertura o il rivestimento di questa originaria matrice, di questa cellula ontologica che esiste nella permanente distanza da sé e nel ritorno da questa distanza. La distanza è il nulla, un nulla che vive la propria nullità annullandosi come distanza di un sé a sé.

Il niente diventa matrice della temporalità. Ciò garantisce che ogni istante del tempo possa errare liberamente sul tempo stesso e fondare quindi quell'attimo di indeterminazione e incondizionatezza in cui ogni domanda deve poter sorgere. La divaricazione con Sartre su questo

7. TA, p. 34.

punto diventa chiara e persino esemplare, se si formula la seguente domanda: *Chi muove il tempo in Sartre? Chi garantisce il passaggio da un istante all'altro?* È noto come Sartre dedichi al problema pagine molto serrate in *L'Essere e il Nulla*:

[...] ed è un problema per Cartesio, per esempio, il sapere come può esservi passaggio da un'istante all'altro: perché gli istanti sono giustapposti, cioè separati da un niente, ma senza intercomunicazione⁸.

La preoccupazione di Sartre, contro Cartesio, riguarda il momento in cui si amplifica il rilievo dell'istante nell'ordine del tempo. Qui, egli sostiene, ci si trova, subito, nel centro di un'aporia. Ci si trova cioè nella condizione di non poter garantire ciò che di temporale si pretende vi sia negli istanti. Proprio ciò che si dice faccia degli istanti, degli istanti nel tempo o del tempo. Non si deve mai trascurare, dice Sartre, che la temporalità dell'istante deve trovarsi nella possibilità di passare e trascorrere; restare passato di un presente e contemporaneamente avvenire o diventare possibilità futura rispetto ad un presente.

Se l'istante viene fatto svettare sul tempo, anzi, se viene isolato come istante, si è costretti a strapparli fuori dal tempo, rendendolo in qualche modo, intemporale; si strappa via ciò che deve essergli essenziale e cioè il suo interiore legame con un *prima* e con un *dopo*. Se non si vuole distruggere la temporalità dell'istante, se non si vuole rendere incomprensibile il fatto che, nel tempo, un suo momento possa essere anteriore ad un altro o ad un momento possa succederne un altro, occorre supporre necessariamente una manchevolezza che si muove verso la completezza del momento successivo; così come occorre supporre nel momento successivo, nel futuro, una cedevolezza verso il presente o il momento precedente.

Perché dunque il tempo non rischi l'intemporalità di una serie o di una semplice somma di istanti, occorre che gli istanti del tempo si richiamino internamente l'uno con l'altro e l'uno sia il compimento per l'altro. In un permanente essere se stesso in un altro. Cartesio sarebbe caduto pertanto nella trappola di giustapporre gli istanti per trovarsi poi nella condizione inaggirabile di non riuscire a rendere conto della continuità del tempo; una continuità, secondo Sartre, fenomenologicamente evidente. Contro Cartesio Sartre accoglie la critica di Leibniz, così come ritiene di ritrovare nel concetto di durata di Bergson un giusto antidoto al culto dell'istante; alla condizione tuttavia – avverte –

8. J. P. Sartre, *L'Essere e il Nulla*, cit., p. 181.

di non compiere un abuso simmetrico. Se infatti si amplifica la natura della continuità della durata ci si trova nella condizione di non comprendere il senso della successione irreversibile che è, anch'essa, un contrassegno fenomenologico della temporalità.

Sartre invita pertanto ad immaginare un fenomeno d'essere in cui non vi sia nessuna preponderanza né della molteplicità sull'unità, né dell'unità sulla molteplicità.

Solo un essere di una certa struttura d'essere può essere temporale nell'unità del suo essere. Il prima e il dopo non sono intelligibili, l'abbiamo già accennato, che come relazione interna. Laggiù, nel dopo, il prima è intelligibile solo se è l'essere prima di se stesso⁹.

Se per Sartre Cartesio resta vittima dell'apologia dell'istante e può salvare la durata solo attraverso la creazione continua, per Levinas proprio in Cartesio e in Malebranche matura una potente reazione contro le pretese della durata e in particolare contro l'idea che l'istante assuma la sua esistenza solo nello spazio della totalità del tempo.

Malebranche scorge così il dramma implicito nell'istante stesso, quella sua lotta per l'esistenza che, considerando l'istante come un elemento semplice e inerme del tempo, il meccanismo misconosce. E mette così in evidenza un evento dell'istante che non dipende dalla sua relazione con gli altri istanti¹⁰.

Levinas quindi guarda nell'istante più che la dimensione orizzontale di fuga verso il futuro, più che il dramma della sua consumazione come carburante del tempo, la sua originaria verticalità, in cui diventa l'attimo stesso che sorge in una esistenza, *il suo farsi avanti nel tempo*.

Per garantire la libertà di un istante in cui sorge una domanda si è rivelato necessario insistere sulla finzione del niente della dialettica, ma nel momento in cui il niente si esaurisce come matrice della temporalità, sembra dire Levinas, contro Sartre, la finzione dialettica si ristabilisce nel grembo del tempo. Il tempo, nonostante tutto, non può che divenire un flusso in cui, non potendo esserci la consistenza di un istante, si riduce al fantasma di un niente che si nientifica. Con la conseguenza che, anche in questo caso, la domanda o il *Chi*, resta, per così dire, senza garanzie per la propria consistenza.

La domanda che Levinas muove, in AE, contro Heidegger, può essere diretta, ora, anche contro Sartre. Ricordiamola:

9. *Ivi*, p. 187.

10. EE, p. 69.

Esso lo lascia perdersi in un modo ancora più evidente nella nostra interrogazione: *chi* guarda?, la quale non si interroga su tale o talaltro, ma sull'essenza di "colui che guarda" nella sua generalità. Essa chiede nel "chi è questo chi?" che ne è di questo chi? a cui è dato lo sguardo dell'essere. Così, da tutti i lati, si affermerebbe il privilegio della domanda che cosa? o il carattere ontologico del problema¹¹.

Se la temporalità coincide con l'ipseità e l'ipseità altro non è che l'annullarsi originario di un essere, pura diafania, *essere che è non essendo ciò che è*, come diventa possibile che un esistente possa rivelarsi nell'esperienza? Il niente di Sartre garantisce una libertà radicale dall'essere al prezzo però di spettralizzarsi, («[...] ha un'aria vagamente angelica[...]») *di essere non essendo*. Si apre una distanza abissale con l'essere, la serietà del niente si allarga senza finzioni nel cuore dell'essere e apre una distanza di libertà, ma nulla garantisce più che quella distanza possa essere riattraversata verso una rivelazione dell'essere. È come se la distanza che apre l'abisso del niente – questo il rimprovero implicito di Levinas – non potesse venire più colmato e l'inseità dell'essere resta impenetrabile ad una rivelazione nella conoscenza. Il niente di Sartre sembra garantire la continuità e l'ordine della temporalità, sembra ammissibile come sua originaria matrice, attendibile come luogo dei tempi del tempo, ma è il tempo stesso che si solleva sull'essere scavando una distanza incomponibile. Arriva a sospendere ogni possibile temporalizzarsi dell'essere. Estremità opposta all'esito heideggeriano. Un sorvolo di libertà che a quel punto è come se potesse solo errare e sollevarsi come uno spettro. Se il nulla garantisce la distanza della libertà più nulla può garantire, però, una corrispondenza tra questa libertà e la verità di una *parusia* dell'essere nel tempo. È come se Levinas nella critica a Sartre denunciassero il rischio opposto a quello in cui ci si colloca nella tradizione hegel-heideggeriana. Se in quell'orizzonte di premesse la domanda o il *Chi* la alimenta deve compiersi solo nella sua estinzione nella *parusia*, con contraccolpi radicali sulla natura stessa del metodo e della filosofia e in definitiva nella *parusia* stessa, nella tradizione che Sartre riprende il polo della libertà, mentre garantisce il rischio della domanda, la rottura dell'ordine necessario delle cause, non offre però null'altro che un sorvolo, «leggero come la grazia», sempre prossimo a uno smarrimento senza ritorno. Anche qui, si potrebbe dire – per Levinas – il metodo entro cui la teoria potrebbe accadere arriva a spegnersi.

È come se Levinas criticando Sartre non ignorasse la replica teorica

11. AE, p. 34.

di Hegel alla *Dottrina della Scienza* di Fichte. Il rimprovero cioè che l'Io fichtiano nella sua radicale libertà fosse capace di generare nient'altro che un urto e sollevarsi su quest'urto. Ma che in nessun modo quest'urto, per la sua natura, avesse la capacità di garantire e sostenere l'*apertura* verso l'identità di soggetto e oggetto. E senza l'*apertura* dell'identità, in cui il soggetto possa sapersi a casa proprio tra le cose – Hegel lo ha rimproverato più volte a Fichte – il bagliore del soggetto è come destinato a svanire per eccedenza e a far svanire, quindi, il bandolo di un metodo possibile. Soggetto diafano per eccesso di luce.

La libertà di Sartre può garantire la domanda, ma lo stesso abisso che la rende possibile non può avviarsi nell'*apertura* che Rosenzweig nella *Stella* chiamava «La porta» che conduce a ciò che è primo: «E quest'ultima cosa non è nulla di estremo ma qualcosa di sempre vicino, la cosa più vicina e prossima: non l'ultima, quindi, ma la prima. Com'è difficile questa cosa!»¹². Il metodo non può essere una via che si riduce fino a dissolversi, ma non può neppure essere il momento di un istante vigoroso, ricco di luce propria, che rischia sempre, alla fine, di urtare contro le cose piuttosto che aprirle come «le cose più vicine». Levinas, lo vedremo più avanti, ha molti rimproveri da muovere all'intenzionalità husserliana. Tra questi il fatto che, anche quando la si afferma come radicale *essere nel mondo*, non garantisce che non possa ridursi ad un *conatus* simile ad un urto più che ad una *apertura*. In questo senso il problema di Levinas diventa quello di salvare l'intenzionalità di Husserl contro se stessa, a partire da un assedio del suo nucleo più intimo e più interno. Come se la possibilità dell'*apertura* di senso che l'intenzionalità garantisce, possa avere la sua residenza nello statuto ontologico del nucleo della vita che la anima. Nell'anima di questa vita che, a sua volta, è intimamente la risposta ad una chiamata e ad un appello. Appello che la raggiunge e la mobilita dal di fuori. *Dall'al di là dell'orizzonte di ogni possibile Andenken*. La questione che sin qui abbiamo sollevato su *Chi detenga* la domanda dell'essere, può essere tradotta, forse in modo più stringente, nella questione di *Chi apre l'intenzionalità* verso il mondo, altro modo ancora, per dire, *Chi apre o Chi muove* l'istante nel tempo. Angoli diversi per riportarci verso uno dei centri di AE: *la temporalizzazione dell'essere*.

Per farlo dobbiamo almeno nelle linee generali, ricostruire il ruolo dell'istante nel tempo, per Levinas.

12. F. Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p. 453.

8. L'istante e la temporalizzazione

1. Anticipazioni

Il tempo è essenza e messa in mostra dell'essenza. Nella temporalizzazione del tempo la luce diviene attraverso lo sfasamento dell'istante rispetto a se stesso che è il flusso temporale: la differenza dell'identico. La differenza dell'identico è anche la sua manifestazione¹.

1. AE, p. 13. Indichiamo alcuni studi tematici sulla nozione della temporalità in Levinas: W. Krewani, *Le temps comme transcendance vers l'autre. La notion du temps dans la philosophie d'Emmanuel Levinas*, in «Archives de Philosophie», 44, 1981, pp. 529-560; G. Sansonetti, *L'altro e il tempo. La temporalità nel pensiero di Emmanuel Levinas*, Cappelli, Bologna, 1985; A. Quadrino, *Enigma della prossimità. Tempo e alterità nel pensiero di E. Levinas*, Iauua, Roma, 1987; F. P. Ciglia, *Un passo fuori dall'uomo*, cit., pp. 145-170. Precise le notazioni di S. Petrosino, *Fondamento ed esasperazione*, Marietti, Genova, 1992, pp. 128-140; rinviando anche per un confronto con il nostro approccio al capitolo terzo (pp. 95-119). Levinas ha sempre riconosciuto un profondo debito verso Bergson. La nozione di «*élan vital*» contiene una tensione all'altrimenti per alcuni versi familiare con quell'avventura che in ogni istante deve rinnovarsi nel tempo. Si veda ad esempio: «Attraverso l'originalità della sua problematica e della sua formulazione, Jankélévitch si è collegato, ponendosi come il suo prosecutore, con uno dei più grandi momenti della storia della filosofia contemporanea, vale a dire con l'opera di Henri Bergson, della quale la nuova generazione sembra dimenticare – o lo desidera – la risonanza rivoluzionaria ed illustre fra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX, un'opera che ha influenzato all'epoca, in Francia e nel mondo, tutte le forme dell'attività intellettuale e della vita spirituale», E. Levinas, *Fuori dal Soggetto*, a cura di F. P. Ciglia, Marietti, Genova, 1992, p. 89. In una nota di AE leggiamo: «Le pagine di Bergson in *L'evoluzione creatrice* sulla nozione di disordine devono essere pensate con acutezza. Sovversione e rivoluzione sono nell'ordine», *Ivi*, p. 126. Sul rapporto Levinas-Bergson si veda: J. Delhomme, *Savoir lire? Synchronie et diacronie*, in Aa.Vv., *Textes pour Emmanuel Levinas*, a cura di F. Laruelle, Ed. Jean-Michel Place, Paris, 1980, pp. 151-165; P. A. Rovatti, *Intorno a Levinas*, cit., pp. 38-41. Una preziosa ricognizione sulla «natura dell'attimo» nella tradizione filosofica a partire da E. Bloch in R. Bodei, *Multiversum. Tempo e storia in Ernst Bloch*, Bibliopolis, 1979.

È il momento in cui la questione dell'istante diventa strategicamente centrale. Se il soggetto non vuole proiettare un'ombra con la sua animazione del circolo deve diventare e ridursi a sfasamento dell'istante; se l'istante non dovesse sfasarsi il soggetto resterebbe ancora lì a gettare uno sguardo che non proviene da ciò verso cui è orientato.

Perché provenga dal punto verso cui si muove l'istante deve sfarsi, flettersi, giocare con la metafora del flusso, dell'intervallo. Alla fine è dunque sull'istante che si scarica il peso della manifestazione dell'essere ed è qui che si gioca la partita dello sguardo del soggetto e il suo ruolo nella messa in mostra del circolo.

La domanda iniziale potrebbe rinnovarsi, a questo punto, nel seguente modo: *Chi* è l'istante del tempo e che rapporto c'è tra il *Chi* dell'istante del tempo e *Colui* a cui l'istante è presente? Se l'istante è il punto in cui poggia la *manifestazione-esposizione* dell'essere, dovrebbe poter contenere nella sua dinamica tutto lo sguardo che si affaccia nella temporalizzazione. Ma l'istante consente la manifestazione solo se si sfasa e si differisce, quindi lo sguardo che assiste dovrebbe essere in questo sfasamento, *in questo procedere verso il niente*. Lo sguardo cioè dovrebbe sorgere nello svanire dell'istante. Ma questo avanzare verso il niente a cui l'istante è sottoposto può generare la consistenza di uno sguardo o questo sguardo è per sua natura eccedente rispetto al flusso di uno sfasamento?

Domande difficili come si vede, ma sono le stesse che implicitamente avanza Levinas nel momento in cui affronta la questione del rapporto tra temporalità e istante e tra istante e *Chi della domanda*.

2. L'istante e la durata

Sin dalle prime opere Levinas sottopone a fortissima critica la tradizione della durata. Afferma in EE:

La filosofia moderna professa un disprezzo per l'istante in cui vede spogliato da ogni dinamismo, da ogni divenire. Per essa l'istante può esistere solo al limite di due tempi, come pura astrazione².

Per questa tradizione filosofica, secondo Levinas, l'istante, preso in se stesso, non ha durata, è intemporale e non contiene la forza di costituire la temporalità del tempo e la sua durata. La fusione dell'istan-

2. EE, p. 67.

te nella durata non compare in un margine della tradizione del pensiero occidentale. Per Levinas segna uno dei centri di un'importante e influente tradizione filosofica com'è andata svolgendosi sino ad Heidegger. La dissoluzione ne stabilisce il centro interno di gravità e le variazioni che misurano le distanze tra i vari sistemi filosofici non sono altro che variazioni intorno alle modalità di questo assentarsi. Di volta in volta l'istante compie le diverse metafore dell'intervallo, viene guardato di sbieco, al limite di una consistenza; diventa un confine insussistente, traccia permanente di inesistenza.

Le variazioni qui possono essere numerose, eppure, secondo Levinas, tutte segnate da un ordito che lo trama nella dialettica del tempo sino a sottrargli una dialettica propria. Sino al punto in cui si giunge, nelle filosofie del circolo, ad un'aporia che ha questi passaggi essenziali: se l'istante svetta nel tempo con una consistenza propria e non è un semplice svanire di un intervallo, occorre spiegare da dove riceva la propria consistenza dal momento che non può derivarsi dal flusso del tempo, cioè, dall'insieme delle dimensioni del flusso della durata e soprattutto *Chi muova* l'istante a passare verso l'istante successivo, se, viceversa, l'istante appartiene al movimento del tempo, diventa problematica – come a lungo abbiamo detto innanzi – la stessa manifestazione dell'essere.

3. Opera del tempo

In un paragrafo di EE troviamo:

Prima di essere in relazione con quelli che lo precedono o lo seguono l'istante nasconde un atto attraverso cui esso acquisisce per sé l'esistenza. Ogni istante è un cominciamento, una nascita³.

In TI con qualche variazione terminologica è ripreso lo stesso concetto ma in un quadro molto più fitto di riferimenti:

L'opera profonda del tempo è liberazione da questo passato in un soggetto che rompe i legami con suo padre. Il tempo è il non-definitivo del definitivo, alterità dell'attuito che comincia sempre di nuovo – il sempre di questo nuovo inizio. L'opera del tempo va al di là della sospensione del definitivo, alterità dell'attuito che comincia sempre di nuovo – il "sempre" di questo nuovo

3. *Ibidem*.

inizio. L'opera del tempo va al di là della sospensione del definitivo che la continuità della durata rende possibile. È necessaria una rottura della continuità ed una continuazione attraverso la rottura. L'essenza del tempo consiste nell'essere un dramma, una molteplicità di atti in cui l'atto successivo risolve il primo. L'essere non si produce più in un solo istante, irrimediabilmente presente. La realtà è quella che è, ma sarà ancora una volta, un'altra volta liberamente ripresa e perdonata. L'essere infinito si produce come tempo, cioè in diversi tempi attraverso il tempo morto che separa il padre dal figlio. L'essenza del tempo non è costitutiva dalla finitudine dell'essere, come pensa Heidegger, ma dal suo infinito. La morte non si avvicina come una fine d'essere, ma come un'incognita che in quanto tale sospende il potere. La costituzione dell'intervallo che libera l'essere dalla limitazione del destino richiede la morte. Il niente dell'intervallo – un tempo morto – è la produzione dell'infinito. La risurrezione costituisce l'evento principale del tempo. Non c'è quindi continuità nell'essere. Il tempo è discontinuo. Un istante non esce dall'altro senza interruzione, con un'estasi. L'istante nella sua continuazione trova una morte e risuscita. Morte e risurrezione costituiscono il tempo⁴.

Si può dire che questa lunga citazione contenga tutti gli elementi della concezione del tempo di Levinas. Ritroviamo la questione della serietà della morte o del niente e il suo intimo legame con la temporalità, con il divenire tempo del tempo. Il niente non è il niente dell'intervallo, non è la metafora dello sfasamento dell'essere temporale.

Non è né il niente dell'essere heideggeriano né il nulla d'essere di Sartre. Non appartiene, per stringere le cose all'essenziale, né all'essenza dell'essere (al suo movimento), né è puro nulla. Nulla cioè come radicale non-essere. In entrambi i casi si tratta di una finzione per Levinas. Nel primo caso il niente finge il niente ma si tratta di un niente dell'essere, nel secondo caso il niente come nulla, come non essere, nasconde il fatto che il nulla in quanto tale non è pronunciabile. In questo secondo caso cioè Levinas affermerebbe – contro Sartre – che del nulla, nulla si può dire, il pensiero del nulla è sempre un pensiero di qualcosa. Su questo punto Levinas è stato chiarissimo sin dalle prime opere. Sin da EE, anche attraverso la nozione de l'*il ya*, ha mostrato che non si deve fingere con la nozione dell'essere e del niente. Quell'essere che permane ossessivamente al di là dell'essere e del niente ha un raggio polemico che comprende entrambe le espe-

4. TI, p. 294. Le Editions de l'herne di Parigi hanno pubblicato una raccolta di scritti di Levinas, alcuni inediti, fra cui la ripresa di un corso universitario del 1975/76 proprio su: *La mort et le temp*. Il testo si trova ora anche in E. Levinas, *Dieu, la Mort et le Temps*, a cura di J. Rolland, Grasset, Paris, 1993.

rienza del niente: sia Heidegger che Sartre. Il niente di Levinas, quindi, ripetiamolo, non è il niente dell'intervallo, non è il nome o la metafora di un'interfaccia. Per questo non può essere sostenuto dagli estremi dell'intervallo. Se di intervallo si deve parlare non può essere compreso nella nozione tradizionale di intervallo di tempo. Ma non è neppure, ripetiamolo, esperienza dell'abissale nientità del niente. Sin da EE simile esercizio viene messo al bando; infatti anche se inizialmente ben intenzionato contro la dialettica finisce con l'armeggiare con la sua retorica. Con la retorica del differire la differenza. Quindi né niente dell'essere né nientità del niente.

Non a caso egli introduce la nozione di «tempo morto». Proprio per tentare di indicare una cesura nel tempo che tuttavia non sia un intervallo di quel tempo stesso. Perché se fosse così sarebbe comunque sempre preso nell'alternativa o di essere un intervallo che finge di essere un intervallo, oppure un intervallo come un niente che finge di pensare o pronunciare il niente. Sostenere che l'intervallo sia un tempo morto del tempo è il tentativo, invece, di affermare un intervallo come una sorta di *fra-tempo*. Un *fra-tempo* tra istanti del tempo. Questo slargo di *fra-tempo* (chiamiamolo così) è un *fra* che non può dirsi propriamente tempo. Non a caso Levinas prova a chiamarlo *tempo morto*, come se ci fosse una soglia intemporale del tempo, come se per meno di un attimo il tempo non fosse propriamente tempo. Come se in quel *fra-tempo* il propriamente temporale ricevesse una visita, un annunzio, una visitazione. Del resto sin da TA Levinas aveva provato a mostrare come esista almeno un istante che alla prova dell'evidenza fenomenologica si rivela come ciò che raggiunge il propriamente temporale dal di fuori, come un avvenimento verticale sul tempo. Così aveva scritto allora a proposito della morte:

La morte è l'impossibilità di avere un progetto. Questo modo di presentarsi della morte indica che siamo in relazione con qualcosa di assolutamente altro, qualcosa che ha in sé l'alterità non come una determinazione provvisoria, che può essere da noi assimilata per mezzo del godimento, ma qualcosa la cui esistenza stessa è fatta di alterità⁵.

La morte è dunque fuori di ogni possibile anticipazione. Per Levinas, si può provare a sporgersi in avanti, in ascolto quanto si vuole, l'istante della morte è un avvenire assoluto, che si verticalizza sul tempo. Che sorge dall'al di là dell'orizzonte del tempo, segnalando

5. TA, p. 45.

tutto l'abisso che ha percorso per giungere sull'istante del tempo. Ecco perché è sempre sorprendente. Sorprendente, ripetiamolo, perché troviamo uno dei bandoli dello stupore della domanda dell'essere. Ma lasciamola per ora in sospeso e continuiamo.

La morte è dunque un istante che raggiunge il tempo dal di fuori, in verticale, fuori da ogni anticipazione, si annuncia dall'abisso dell'*al di là dell'orizzonte del tempo*. La nozione di abisso è esplicitamente usata da Levinas, sempre in TA:

L'avvenire offerto dalla morte, l'avvenire dell'evento non è ancora tempo. Perché, per divenire un elemento del tempo, questo avvenire che l'uomo non può assumere, deve tuttavia entrare in relazione con il presente. Quale sarà il legame fra due istanti, tra i quali c'è tutto l'abisso che separa il presente e la morte, quel margine insignificante ma insieme infinito dove c'è sempre abbastanza spazio per la speranza?⁶

L'avvenire dell'istante della morte non è di nessuno, dice Levinas, perché non è nel tempo. È di nessuno perché accade nel tempo dal di fuori. In questo senso si può dire sia un *fra-tempo*. Proprio Levinas ci invita ad ammettere che la distanza (il *fra-tempo*) fra un istante e l'altro nel tempo, è la stessa che si tende, tra l'istante del tempo e l'avvenire della morte. Cioè tutto l'abisso che separa l'istante del tempo dalla non anticipabilità dell'avvenire è lo stesso abisso del *fra-tempo* tra due istanti. Come se la morte segnasse originariamente il confine di due istanti. Come se ogni istante fosse appeso ad un abisso. Capiamo allora perché più esplicitamente in TI Levinas abbia chiamato «un dramma» l'interna frattura del tempo che ogni *fra-tempo* introduce. Ricordiamolo: «È necessaria una rottura della continuità ed una continuazione attraverso la rottura. L'essenza del tempo consiste nell'essere una dramma, una molteplicità di atti in cui l'atto successivo risolve il primo».

Non solo. Levinas non si limita ad introdurre l'*altrimenti che tempo* o *fra-tempo* nello spazio fra due istanti, ma suggerisce qualcosa di più. Il *tempo morto* del *fra-tempo* non è solo il luogo in cui la continuità della durata di frattura e si snoda, in cui si sospende il suo potere. Il *fra-tempo* o il *tempo morto* o l'*altrimenti che tempo* è appunto «produzione del tempo». Come se il luogo della morte del tempo fosse anche la sua resurrezione. Non a caso del resto nel passaggio di TI che abbiamo riportato morte e resurrezione divengono, insieme,

6. TA, p. 49.

il fermento proprio della temporalità: «Un istante non esce dall'altro senza interruzione, con un'estasi. L'istante nella sua continuazione trova una morte e resuscita. Morte e resurrezione costituiscono il tempo».

È come se l'istante del tempo poggiasse su un *fra-tempo* a cui deve la sua vita e la sua morte, due estremi del tempo che sono per più di un attimo verticali sul tempo. Quel *fra-tempo* dunque è una cesura che snoda una continuità fino al punto da garantire una separazione radicale nel *continuum* della durata, ma, contemporaneamente, è la vita stessa di questa durata. Ciò che la apre nella separazione, la sostiene anche nella stessa durata. Per citare una nozione che Levinas utilizza sin da EE (la diciamo anche per segnalare la sostanziale continuità nella concezione levinasiana del tempo), un *fermento del tempo*.

Lo sforzo di Levinas è garantire due cose insieme, una separazione che snodi una durata e impedisca una diluizione dell'istante nel flusso di un *continuum* ma, contemporaneamente, si potrebbe dire, soprattutto, garantisca la resurrezione dell'istante successivo, cioè il trapassare del tempo come temporalizzarsi dell'essere.

Levinas, certamente, tra le altre posizioni filosofiche, conosce un' esemplare obiezione di Sartre a Cartesio in cui appunto si osserva:

L'istante è indivisibile e intemporale, perché la temporalità è successione; ma il mondo si frantuma in una polvere infinita di istanti; ed è un problema per Cartesio, per esempio, il sapere come può esservi passaggio da un istante all'altro: perché gli istanti sono giustapposti, cioè separati da un niente, ma senza intercomunicazione⁷.

In quel punto di *Essere il Nulla* Sartre rimprovera a Cartesio, (è difficile che Levinas non dovesse sentire quella obiezione per molti versi prolungabile contro di lui) una aporia logica non facilmente aggirabile. Nel momento in cui si stacca l'istante dal flusso di una durata, nel momento in cui lo si separa da un immanente riferimento a un prima o a un dopo ci si trova costretti ad ammettere, un *fra-tempo-intemporale* che garantisca la continuità del tempo, cioè il passaggio da un istante all'altro e il senso della durata, con il suo orientamento dal passato al futuro o dal futuro al passato. Ma, immediatamente, sorge il problema, come può un intemporale garantire una temporalità? «La temporalità diventa una semplice relazione esterna ed astratta tra sostanze intemporalì. si vuole ricostruirla interamente con materiali

7. J. P. Sartre, *L'Essere e il Nulla*, cit., p. 181.

atemporali. È evidente che una simile ricostruzione operata proprio contro il tempo, non può condurre poi al temporale⁸». L'obiezione di Sartre a Cartesio è facilmente estendibile anche a Levinas. Se fosse così, se Levinas si limitasse a stabilire nell'istante una sorta di tangenza del temporale con l'eterno l'obiezione di Sartre contro Cartesio continuerebbe a pesare contro di lui. Tuttavia Levinas è interessato ad insistere più che sulla tangenza tra eternità e temporalità nell'istante, sulla separazione radicale, come dicevamo innanzi sul *fra-tempo*. La separazione su cui Levinas insiste non riguarda solo lo scarto tra gli istanti, scarto che impedisce di pensare il tempo come flusso, ma, ancora prima, sull'abisso di *fra-tempo* che preme su ogni istante. Insiste cioè sulla provenienza abissale in cui l'istante vive nella separazione. *Aperto* in questa separazione. Non di tangenza si deve parlare ma di diacronia radicale che non solo garantisce lo scarto nel tempo ma, contemporaneamente la continuità, il corso e la direzione, quindi l'avvenimento e l'*apertura* della temporalità dell'essere.

La pretesa di Levinas, insomma, è quella di fare del *fra-tempo* due cose insieme: attimo di una rottura della corrente del tempo, atto che non trae dal tempo la propria provenienza e può quindi garantire all'istante una interiorità come «possibilità di una nascita e una morte che non attingano affatto il loro senso dalla storia»⁹, ma anche fermento della stessa temporalità. Due lati di uno stesso atto che, occorre ammetterlo, a prima vista non sembra facile governare insieme. Da una parte c'è infatti la verticalità di un evento, la cui provenienza estranea al tempo deve garantire una solitudine radicale e una separatezza assoluta, dall'altra, un corso del tempo che si ordina in un tessuto di reciproci invii di presente, passato e futuro. Fermento del tempo vorrebbe dire non solo attimo che si sottrae per la sua provenienza dalla totalità del tempo, ma anche attimo che rende possibile la stessa totalità di cui pure è istante di rottura. Due movimenti che sembrano divergere senza possibilità di composizione. Il primo movimento è quello che ha, all'inizio, la maggiore credibilità, può fare appello, cioè, a un certo grado di evidenza fenomenologica e può raccogliere un certo grado di consenso. Se la pretesa essenziale è individuare un atto assoluto che rompa il dominio della totalità del tempo, se la sfida è innanzi tutto assediare il pensiero storico che pensando il tempo come totalità deve necessariamente ridurre ogni momento a nodo virtuale di rinvio di relazioni, appare credibile l'idea per la quale l'istante non

8. *Ivi*, p. 183.

9. *TI*, p. 54.

possa non essere un momento assoluto rispetto al flusso della temporalità. Solo così, infatti, può fare resistenza rispetto al gioco del rinvio del pensiero storico. Tuttavia nello stesso momento in cui appare di una credibile evidenza la verticale del *fra-tempo*, non si può sfuggire all'evidenza dell'obiezione teorica che può limitarsi a ribaltare l'argomentazione di Levinas. Rimproverandogli due cose: se l'istante è un assoluto rispetto al tempo resta inspiegabile il rapporto tra temporalità e istante medesimo e, soprattutto, la pretesa dell'istante di avere un primato sull'intervallo non riesce ad acquisire un'evidenza maggiore rispetto a quanti continuano a ribadire il primato dell'intervallo sull'istante. Si tratta cioè di una mossa teorica che resta nell'orbita di ciò che contesta, possibile vittima di un semplice ribaltamento. Levinas in EE ma anche in TA è ancora, per certi versi, irrigidito entro questo quadro di antagonismi argomentativi. È come se fosse sbilanciato sul primo lato dell'istante (l'istante come resistenza, come rottura). In TI, invece, Levinas sviluppa alcuni passaggi che non erano del tutto assenti nelle opere precedenti (la nozione di *fermento*, per esempio, è già in EE) ma restavano nello sfondo, senza sviluppi conseguenti. Se il *fra-tempo* è atto di rottura è anche anima della temporalità e diventa più chiaro che lo stesso atto di separazione dell'istante può rendersi credibile, al di là di semplici antagonismi argomentativi, se diventa esplicito il nesso di separazione, *apertura* e temporalità, di trascendenza e immanenza. Levinas ci indirizza cioè verso una comprensione della separazione dell'istante non semplicemente in relazione a un prima e a un poi, in relazione cioè alla totalità del tempo ma in relazione all'evento stesso della temporalità e dell'essere, cioè al temporalizzarsi stesso dell'essere.

Mossa teorica che deve consentire di neutralizzare il rischio sartriano di *spettralizzare* il tempo.

Già in TI quindi Levinas articola la separazione con l'evento della temporalità e soprattutto la separazione con la possibilità che sorga nell'*apertura* una domanda o un'interrogazione. Se l'istante non fosse segnato da un *fra-tempo*, il suo movimento nel tempo apparterrebbe esclusivamente al tempo con la conseguenza, su cui Levinas dopo TI in particolare non cesserà di insistere, che *Chi muove* la domanda e l'istante in cui la sostiene si muovono verso ciò a cui appartengono in un circolo in cui ciò che essenziale nella natura di qualunque domanda cioè lo stupore e il rischio smarriscono ogni diritto. Il *fra-tempo*, allora, non è solo rottura dell'immanenza dell'essere, ma possibilità dell'evento dell'essere, addirittura condizione necessaria di un'avventura tra la verità e l'errore. Ricordiamo un passaggio di TI

che abbiamo già indagato in un altro contesto:

L'idea dell'Infinito – la relazione tra il Medesimo e l'Altro – non annulla la separazione. Questa si attesta nella trascendenza. Infatti, il Medesimo può raggiungere l'Altro solo negli alea e nei rischi della ricerca della verità invece di fondarsi su di lui in assoluta sicurezza¹⁰.

È uno dei momenti decisivi di TI. Sanziona lo scarto rispetto a EE e annuncia la direzione che diventerà sempre più centrale e prevalente nelle opere successive. Il passaggio da sottolineare non è il primo. Là dove si dichiara la trascendenza del Medesimo e quindi l'assoluta separazione dell'istante nel tempo. Piuttosto è quel punto in cui la separazione diventa la condizione della verità, in cui la verità accade non semplicemente come un *altrimenti che essere*, ma come un *altrimenti* che rende possibile lo stesso evento dell'essere. Continua infatti Levinas: «Senza separazione non ci sarebbe stata verità, ci sarebbe stato soltanto l'essere»¹¹.

La separazione è un atto assoluto che proprio per il fatto di sottrarsi alla logica della manifestazione-esibizione dell'essere, la rende possibile. La verità non è un evento dell'essere ma è l'evento dell'essere che è reso possibile per la verità, che a sua volta non sarebbe possibile senza la diacronia radicale di una separazione.

È solo un evento assoluto che consente una cammino verso la verità. Se l'istante non provenisse dall'al di là del tempo *Chi ricerca* la verità, *Chi muove* la domanda di verità, si troverebbe nella situazione di appartenere originariamente a ciò verso cui si muove, all'orizzonte entro cui agita la stessa domanda. La sua domanda sarebbe la domanda dell'essere; il fatto che egli la ponga e la agiti non sarebbe altro che l'attimo evanescente di un intervallo in cui l'essere tenta di ricomporsi ritrovandosi. Egli si muoverebbe verso ciò a cui appartiene ma il suo movimento sarebbe esso stesso un accadimento, senza un solo attimo che possa sottrarsi a ciò che sta accadendo. Se nessun attimo può sottrarsi al corso di ciò che accade, al movimento dell'accadimento, la ricerca della verità avrebbe il marchio dell'esecuzione e lo stupore della domanda altro non potrebbe essere che l'energia d'attrito per uno svolgimento che trascorre per la via meno breve. Levinas spiega, qualche volta, dobbiamo ammetterlo, tra le righe che, se fosse così ci troveremmo nella situazione in cui non solo non può autenticamente

10. TI, p. 58.

11. *Ivi*, p. 59.

accadere l'evento di una ricerca della verità: «il Medesimo può raggiungere l'altro solo negli alea e nei rischi», ma, non sarebbe comprensibile neppure l'errore in quanto la ricerca della verità altro non sarebbe, in tale quadro, che avvenimento arrischiato solo verso il compimento. Levinas è ancora più esplicito in questa affermazione: «La vita interiore, l'io, la separazione sono appunto lo sradicamento, la non-partecipazione e, quindi, la possibilità ambivalente dell'errore e della verità»¹². La separazione, quindi, rende possibile l'evento di una domanda di verità e un percorso di verità, rende possibile l'accadimento di una verità che possa diventare evento nella storia dell'essere, così come ne rende possibile lo stesso misconoscimento radicale.

Conclusioni

La nascita della vita interiore è allora un evento nell'essere ed evento dell'essere. Levinas indirizza a tenere insieme, diciamo nello stesso movimento, la natura dell'evento che accade nell'essere è il fatto radicale di una separazione. Anzi è proprio l'atto di una separazione che garantisce l'evento dell'essere. Non può esserci evento e durata di questo evento dell'essere se non mediante il fatto di una separazione. Mentre in EE Levinas ha soprattutto sottolineato l'atto assoluto della separazione attraverso la verticalità dell'istante, in TI il nesso interno tra verticalità dell'evento della separazione e evento del tempo e quindi dell'essere del tempo è messo più in luce. Con le implicazioni decisive che questo deve avere per le sorti dell'esperienza.

12. *Ivi*, p. 59.

9. La funzione schematica dell'istante

1. L'istante come schema?

Dandoci il presente, non ci diamo un'estensione di tempo ricavata dal contesto della serie lineare di una durata, e neppure un punto di questa serie. Non si tratta di un presente ritagliato in un tempo già costituito precedentemente, di un elemento del tempo, ma della funzione del presente, della lacerazione che esso opera all'interno dell'infinito impersonale dell'esistere. È come uno schema ontologico¹.

È un passaggio di TA che segnala un riferimento non casuale allo schematismo dell'immaginazione trascendentale di Kant. Levinas non chiarisce che cosa intenda con schema ontologico, né si può dire sia sufficientemente esplicito più avanti, dove, indicando la natura del presente, sottolinea la sua funzione schematica in questo modo:

Da un lato è un evento, non ancora qualcosa: esso non esiste; ma è un evento dell'esistere grazie al quale qualcosa nasce a partire da sé. Da un lato, è ancora un puro evento che deve essere espresso con un verbo; e tuttavia c'è come una trasformazione in questo esistere, già qualche cosa, già un esistere².

Che la segnalazione della funzione schematica non sia un riferimento estemporaneo o puramente allegorico può essere assicurato da una indicazione, ancora più esplicita, nel corso di un'importante conversazione filosofica, nella quale a un certo punto, Levinas dichiara:

1. TA, p. 26.

2. *Ibidem*.

Il capitolo sullo schematismo è molto importante in Kant. E sa perché? Perché il capitolo sullo schematismo è il luogo in cui le sintesi possono acquisire la loro “messa in scena”; nel sensibile, nel tempo. Il concetto di messa in scena si addice a questo capitolo. Lei ricorderà perché Kant dopo la deduzione delle categorie, di colpo deve ritornare alla sensibilità: solo nello schema del tempo ciò diventa concreto³.

È trascorso qualche decennio da TA, sono cambiate molte cose nella proposta filosofica di Levinas, tuttavia il riferimento allo schematismo si presenta come uno dei centri stabili per ricostruire la funzione del presente nella temporalità. Ma in che modo lo schematismo può essere considerato da Levinas funzionalmente analogo a quella dell'istante rispetto al tempo?

2. Lo schema

È noto come per Kant lo schema abbia una funzione mediale:

Questa condizione formale e pura della sensibilità, alla quale si restringe il concetto dell'intelletto nel suo uso, la chiameremo schema di questo concetto dell'intelletto; e il modo di comportarsi dell'intelletto con questi schemi, schematismo dell'intelletto puro⁴.

Schema è dunque quell'ambito del tempo (la condizione formale della sensibilità) su cui si applica il concetto nel suo uso. Alla fine è il risultato della determinazione del tempo da parte del concetto.

La sua natura intermediaria è legata al fatto di essere omogeneo al tempo e al concetto. L'intelletto – dice Kant – si *comporta* attraverso questi schemi. Lo schema allora si configura quasi come metodo che l'intelletto si dà per produrre immagini da confrontare con il concetto. Evidentemente accade prima dell'immagine e consente all'immagine di farsi innanzi di fronte all'intelletto. Il suo ruolo è quello di designare una regola attraverso la quale l'immaginazione possa descrivere, per utilizzare l'esempio kantiano, la figura di un quadrupede in generale senza limitarla ad una forma particolare offerta dall'esperienza. Questa

3. *Intention, Ereignis und der Andere. Gespräch zwischen Emmanuel Levinas und Christoph von Wolzogen am 20. Dezember 1985*, in appendice a E. Levinas, *Humanismus des anderen Menschen*, a cura di L. Wenzler, Meiner, Amburgo, 1989.

4. I. Kant, *Critica della ragione pura*, a cura di V. Mathieu, Laterza, 1991, p. 137.

regola non è propriamente un'immagine, bensì, una sorta di *pre-visione* che consente di collocare l'immagine concreta di un quadrupede e guardarla nella luce dello schema.

Piccola e superficiale ricognizione che riguarda l'ultima edizione kantiana della critica. Ma non è in questa tramatura, tuttavia, che si orienta l'attenzione di Levinas. Quasi certamente il suo interesse si misura con quelle ambiguità dell'immaginazione trascendentale e dello schematismo che sembrerebbero consentire di poter accentuare una funzione creaturale che, dall'*al di là* dell'esperienza, consenta o costringa a pensare un evento a partire dal quale un esistente nell'esperienza si rende possibile.

Come Heidegger, probabilmente, il suo interesse è orientato verso «il fervido impulso della prima stesura»⁵. Laddove, per riprendere sempre Heidegger, non è ancora avvenuto quel trapasso sistematico che condurrà Kant ad assegnare all'intelletto puro la funzione dell'immaginazione trascendentale. Con la conseguenza che, seppure il capitolo sullo schematismo, nella seconda edizione, resta immutato, il cambiamento di posto dell'immaginazione trascendentale, esalta il compito dell'intelletto e getta una luce del tutto nuova sullo stesso schematismo. Levinas, come Heidegger, è interessato ad inserire un cuneo tra intelletto e sensibilità, a riprendere e riconquistare la «funzione dell'anima» senza «arretrare» come avrebbe fatto Kant di fronte all'orizzonte di un *terzo*, unica garanzia, per Levinas come per Heidegger, per non finire nell'ordine degli imperativi dell'idealismo.

3. Lo schema in Heidegger

Ancora una volta ci ritroviamo in un punto in cui Levinas sembra prossimo ad Heidegger. Soprattutto Heidegger si è sentito attratto dallo schematismo kantiano. Portandosi verso lo schematismo sapeva di indirizzarsi verso uno dei luoghi più a rischio ma anche verso una frontiera decisiva dell'esperienza. Per lo Heidegger che aveva lasciato, sotto certi aspetti, in sospensione, la questione della temporalità in *Essere e Tempo*, si trattava addirittura di trovare non tanto la radice dell'esperienza dell'ente in quanto tale, ma addirittura la stessa disposizione fondamentale alla metafisica. Dirigersi verso lo schematismo voleva dire avviarsi verso la frontiera dell'esperienza, laddove l'espe-

5. M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, a cura di V. Verra, Laterza, Bari, 1985, p. 140.

rienza si costituisce nella temporalità, laddove quindi l'essere stesso si apre nella temporalità, laddove lo stesso soggetto umano è alle prese o meglio si ritrova nel movimento del temporalizzarsi dell'essere.

Ricordiamo un'affermazione decisiva di Heidegger:

La fondazione kantiana della metafisica indaga circa il fondamento dell'intrinseca possibilità dell'unità essenziale della conoscenza ontologica. Il fondamento nel quale si imbatte è l'immaginazione trascendentale⁶.

È noto come il tentativo fondamentale di Heidegger sia quello di sviluppare la relazione immanente che deve stringere insieme il tempo e l'immaginazione trascendentale. In un arco di trapassi di cui, in breve, si potrebbero indicare le seguenti tappe: poiché la sensibilità pura è essenzialmente tempo, diventa centrale interrogare la connessione tra la sua temporalità e quella in cui è presa la stessa immaginazione trascendentale. E, di conseguenza, più in profondità, tra la temporalità e l'«io penso» dell'appercezione trascendentale.

Heidegger interroga, innanzi tutto, la «temporalità» dell'intuizione pura. Incomincia con lo sviluppare una distinzione netta tra l'intuizione pura di una pura successione di «adesso» (un'intuizione naturalmente non oggettiva) e l'intuizione *ricevente* qualcosa di «presente».

Lo scartare la ricezione empirica di qualcosa di presente consente di fissare, meglio e con più cura, l'attenzione sul fatto che l'«adesso» intuito non è un *semplice adesso* ma è un *adesso* nell'orizzonte di uno scorrere: «L'atto dell'intuizione pura deve dare, in sé, la veduta dell'«adesso» in modo da guardare innanzi, al suo dopo immediato, e indietro, al suo immediato prima»⁷. Questa intuizione pura, pertanto, se non vuole limitarsi ad una semplice presenza ma vuole intuire un adesso nell'orizzonte dello scorrere, deve possedere, dice Heidegger, recuperando la lezione husserliana, una costituzione complessa.

Dev'essere un atto intuitivo in grado di «vedere, pre-vedere, rivedere»⁸. Solo in questo modo è possibile l'intuizione di un *adesso*. Ma se è così non si può non rilevare, dice Heidegger, come Kant attribuisca alla stessa immaginazione il carattere temporale dell'unitarietà tripartita.

Siamo condotti, quindi, in una situazione, nella quale il tempo dell'intuizione pura si ritrova a possedere una costituzione essenzialmente affine a quella dell'immaginazione così come, d'altra parte, la

6. *Ivi*, p. 168.

7. *Ivi*, p. 151.

8. *Ibidem*.

capacità dell'immaginazione di *formare, preformare e riprodurre* (nel presente, nel passato nel futuro) ha un'affinità essenziale con il tempo.

Più esattamente ancora deve avere una costituzione essenzialmente temporale. Il passaggio decisivo, nell'argomentazione di Heidegger, tuttavia, è il seguente e si sviluppa a partire da una domanda circa la natura della *sintesi* così come viene trattata da Kant in preparazione della deduzione trascendentale: l'interpretazione dei tre modi della sintesi apprensiva, di quella riproduttiva e ricognitiva non può che mostrare la essenziale «connessione reciproca che li accomuna nell'essenza della sintesi pura in quanto tale»⁹.

La sintesi quindi è l'orizzonte comune dell'*apprensione*, della *riproduzione* e della *ricognizione*. E poiché la sintesi è originariamente temporale, è il tempo ad essere l'orizzonte comune degli elementi della conoscenza. Gioco di reciproci invii che consente di considerare le sintesi come modi di un'*unica sintesi temporale*. Una sintesi che forma, alla fine, la continuità del passato, del presente e del futuro. Non c'è sintesi che non sia intrinsecamente temporale. Ma, se è così come può lo stesso *Io penso* essere giustapposto al tempo? Heidegger prosegue coerentemente l'ordine delle premesse che la sua interpretazione di Kant ha stabilito e la temporalità si allarga come funzione fondante sino ad occupare ogni spazio e, nel momento in cui si rivela l'essenziale unità della temporalità con l'immaginazione, sarebbe inconseguente che l'*Io penso* si ritrovasse ad occupare una funzione sintetica non compresa nella sintesi originaria del tempo. Da qui la conclusione di Heidegger: «Il tempo e l'«Io penso» non stanno più l'uno di fronte all'altro come elementi eterogenei e inconciliabili, ma sono la stessa cosa»¹⁰. La temporalità costituisce essenzialmente il soggetto:

La fondazione kantiana della metafisica fa capo all'immaginazione trascendentale. Quest'ultima è la radice dei due ceppi: sensibilità e intelletto. In

9. Ivi. p. 154. Si veda F. Volpi, *Soggettività e temporalità: considerazioni sull'interpretazione heideggeriana di Kant alla luce delle lezioni di Marburgo*, in *Kant a due secoli dalla "critica"*, a cura di G. Micheli e G. Santinello, La Scuola, Brescia, 1984, pp. 161-179. Su questi aspetti in particolare cfr. O. F. Bollnow, *Über Heideggers Verhältnis zu Kant*, in «Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung», 3, 1933, pp. 225-226; H. Declève, *Heidegger et Kant*, La Haye, Nijhoff, 1970; M. Dufrenne, *Heidegger et Kant*, in «Revue de métaphysique et de morale», LIV, 1949; G. Penati, *Kant e la metafisica secondo Heidegger*, «Humanitas», 1, 1988; F. Chiereghin, *Heidegger e la filosofia pratica kantiana. Note a «Von Wesen der menschlichen Freiheit» (1930)*, in «Verifiche», 14, 1985.

10. Ivi, p. 165.

quanto tale, essa rende possibile l'unità originaria della conoscenza ontologica. La radice stessa, però, è radicata nel tempo originario. Il fondamento originario, che diviene manifesto nella fondazione, è il tempo¹¹.

4. L'istante e lo schema

Quando Levinas pone nell'istante una funzione schematica si divarica profondamente rispetto ad Heidegger. Intanto, è come se recuperasse quel residuo di cartesianesimo che Heidegger rimprovera a Kant.

Se Heidegger si dirige verso la fusione di soggetto e temporalità, Levinas ordina alcune mosse teoriche che, proprio attraverso Kant, consentirebbero di salvare il soggetto dal tempo e in questo, poiché la posta è su tale livello, la stessa temporalità dell'essere. In un passaggio di EE leggiamo:

L'affermazione di Kant secondo cui il senso interno non ci dà che un soggetto trasformato dalle condizioni di ogni oggettività, ci permette di cogliere proprio l'elemento essenziale del soggetto, il quale non si confonde mai con l'idea che può farsi di se stesso, ma è già libertà di fronte ad ogni oggetto, un indietroggiamento, un quanto a sé.¹²

Il soggetto del senso interno è dunque solo il soggetto in relazione all'oggettività. L'indicazione di Kant, per Levinas, orienta in una direzione che aiuta a scoprire ciò che è essenziale nella soggettività solo se si guarda verso una *sottrazione*, una *riserva*, un *quanto a sé*.

Più avanti, in un passaggio successivo, è ancora più esplicito: «Un essere (l'io) che è sempre al di fuori dell'essere ed anche al di fuori di sé e che, come aveva detto Kant, non potrebbe essere colto dalla percezione interna»¹³. Ritroviamo la conferma di quanto abbiamo già osservato e sottolineato altrove. L'Io è al di là dell'essere e del niente.

E poiché la partita più importante, l'essere e il nulla, sono in grado di giuocarla nella successione temporale, in quel movimento che Heidegger affermava come capacità di *formare*, *preformare* e *riprodurre*, l'Io è al di là dell'ordine di una siffatta successione. A differenza di Heidegger Levinas è interessato a quei punti delle *Analogie dell'esperienza*, in cui Kant si sofferma sulla relazione tra tempo e cambiamento (naturalmente non discutiamo qui la correttezza della lettura di Le-

11. *Ivi*, p. 173.

12. EE, p. 43.

13. *Ibidem*.

vinas) e probabilmente a quel momento in cui Kant conclude: «Se si volesse attribuire al tempo stesso una successione, si dovrebbe poi pensare ancora un tempo, in cui questa successione fosse possibile»¹⁴.

Solo ciò che indietreggia rispetto ad una successione la rende possibile. Il tempo, allora, non è esperibile come successione a partire da se stesso. Mentre Heidegger è interessato a mostrare nella temporalità una modalità originaria di sintesi di unità e successione in cui la misura della successione è essenzialmente identica al misurato, Levinas ritiene si debba ribadire l'aporia per la quale ciò che si muove e succede in una processione non può che accadere a partire da una *misura* che non può essere essenzialmente identica a ciò di cui è misura.

Analogamente la percezione di sé del soggetto non può sfuggire all'aporia per cui non si può avere la pretesa di percepire chi regge la percezione stessa. In questo caso il riferimento può essere ad alcuni passaggi dell'*Analitica* dove Kant si sofferma sul fenomeno della percezione di sé:

[...] per il senso interno dobbiamo riconoscere che con esso intuiamo noi stessi soltanto come veniamo interiormente modificati da noi stessi: ossia, per ciò che riguarda l'intuizione interna, noi conosciamo il nostro proprio soggetto solo come fenomeno, ma non già per quel che esso è in se stesso¹⁵.

Da questo e da altri passaggi della *Critica* Levinas può avere ricavato una conferma al recupero in cui si sente impegnato della verticalità dell'istante. Pur contestando la temporalità kantiana, egli ritiene che, anche attraverso Kant, si possa procedere verso il recupero di un dinamismo dell'istante come *misura* della temporalità che non si riduca però al movimento della temporalità, che consenta di non dissolvere l'istante e la temporalità; una sorta di appercezione che non si diluisca nella temporalità. L'istante non è dunque *lo sfasamento*, non è *il differire*, è sempre misura di un differire, punto fermo o sguardo che diacronizza e fa da misura. E fa da *misura* perché non è identico al movimento a cui partecipa.

Se fosse identico saremmo punto e a capo: Levinas come Heidegger sarebbe interessato alla fusione dell'appercezione con la temporalità e alla fine del temporale con il temporalizzarsi dell'essere.

14. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 163.

15. *Ivi*, p. 124.

5. L'apertura del *fra-tempo*

Tuttavia, per provare a comprendere più a fondo queste indicazioni di Levinas, dobbiamo infittire i passaggi dell'argomentazione. Che cosa intende dunque Levinas nel momento in cui descrive la funzione dell'istante come uno schema ontologico?

Evidentemente l'istante deve potersi trovare in una condizione le cui circostanze e il cui movimento aprano il pensiero dell'oggetto e la stessa riflessione di sé del pensiero generando la relazione del pensare con l'essere o del tempo e l'essere. Naturalmente non è un'intervallo del tempo perché non è riducibile al tempo né pensabile a partire dal tempo; va collocato, infatti, «al limite dell'esistere e dell'esistente». Al limite vuol dire, per Levinas, che l'istante sorge come una provenienza che non si esaurisce né per la sua appartenenza all'anonimato di una durata, né si confonde con l'esistenza che genera nel momento del suo avvento. È per questo infatti che non è esperibile né conducibile alla semplice esperienza ordinaria di un istante presente.

Prima di procedere ulteriormente è utile ricordare una importante affermazione di Levinas che fa da segnaletica. Stiamo attenti: «L'io si colloca immediatamente al di fuori dell'opposizione del variabile e del permanente, come al di fuori della categorie dell'essere e del nulla»¹⁶. Sviluppiamo, ora, coerentemente le linee dell'argomentazione a partire da alcune precisazioni: l'istante del tempo ha una strettissima contiguità con l'io stesso (vedremo più avanti: la stessa contiguità che un corpo ha con la coscienza), con il percepirsi del sé stesso. Per capire bene dobbiamo non dimenticare che l'istante, in questo caso, non è l'istante presente nel tempo, cioè un essere presente a *Qualcuno* (su questo punto Heidegger e Levinas sono vicinissimi, il tratto del tor-nante teoretico è lo stesso). Piuttosto è *il ciò* su cui l'essere della presenza a *Qualcuno* è sempre in ritardo. Fatalmente in ritardo. Attimo di una nascita o evento di una nascita su cui il presente sorge, sapendosi senza però poter riprendere in un tema ciò da cui proviene o, più esattamente, ciò su cui si sostiene la stessa riflessione che si sa. Se non si comprende la differenza radicale tra istante e presenza del presente la natura schematica dell'istante cui accenna Levinas, resta appesa per aria e ingovernabile. Nel momento in cui Levinas prova a reagire alle filosofie della durata in cui il presente del tempo (e quindi l'istante del tempo) viene diluito nella processualità del divenire non fa altro che insistere su questo snodo diacronico, insiste cioè su una nozione che,

16. TA, p. 27.

per sua natura, non può esaurirsi nella circolarità dell'essere e il niente. Poiché all'istante viene attribuita una funzione schematica evidentemente anche lo schema si ritrova ad occupare l'ambito di un'eccedenza che la dialetticità dell'essere e il niente non esauriscono, né sarebbero in grado di esaurirne la portata le nozioni sempre comunque, secondo Levinas, prossime alla movimentazione dialettica di essere o di niente. Ci accorgiamo che lo schematismo «al limite dell'esistere e dell'esistente» occupa, per così dire lo stesso luogo, del *fra-tempo*. Tutto, anzi, porta a ritenere che proprio in quanto lo schema dell'istante appartiene al *fra-tempo* può riguardare lo stesso istante e alla fine il presente dell'istante (l'istante che si sa nel presente). Il *fra-tempo*, ricordiamolo, è una sorta di pulsazione, meglio ancora di *respirazione* (anticipiamo una nozione vitale per l'ultimo Levinas) entro cui il tempo muore e risorge. Abbiamo già visto che Levinas compie ogni sforzo per tentare di delimitare il *fra-tempo* a una verticalità inanticipabile e fuori portata di qualunque teoria. Come gli istanti della nascita e della morte entrambi fuori dell'orizzonte del tempo e purtuttavia *fermento* della stessa temporalità. Lo schema è quindi come se fosse la *funzione del fra-tempo*. Mentre il *fra-tempo* apre la separazione senza la quale il presente si ritroverebbe a non poter che essere annodamento virtuale del flusso della continuità del tempo, lo schema rende la *separazione* il luogo in cui l'evento stesso della temporalizzazione dell'essere si rende possibile. Nella *separazione* si apre la singolarità del presente, la singolarità è possibile solo nella *separazione* attraverso un radicale *fra-tempo*, e la *separazione* rende possibile l'*apertura* in cui, non dimentichiamolo, la verità e l'errore divengono egualmente possibili. Lo schema dell'istante allora si ritrova a coincidere con l'apertura stessa della separazione. Potremmo dire senza forzare, luogo eminente e *fermento* della domanda dell'essere. Potrà sembrare un po' audace, oltre i limiti di una forzatura, ma si può senz'altro affermare che lo schema a cui Levinas rinvia, occupa lo stesso luogo funzionale che il *niente come negatività* o il *niente come nientificazione* giocano nella tradizione a cui egli si contrappone. Non è un caso che lo schema come *apertura*, in quanto atto della *separazione*, porta con sé proprio ciò che in quella tradizione diventa complicato giustificare: la natura di uno stupore o l'invocazione di una preghiera senza i quali una domanda non avrebbe anima e movimento. Così come per Heidegger l'essere ritenuti dentro il niente porta con sé lo stupore della domanda, così per Levinas, su un'altra sponda naturalmente, in quanto aperto dall'abisso di una separazione l'istante è *eletto* e votato (o vocato) verso un'avventura di cui proprio lo stupore, nel frattempo dell'abisso è il

movimento stesso dell'avvio. Con le parole, per certi versi ancora incaute, di TI si dovrebbe dire in questo modo:

L'intervallo della discrezione o della morte è una terza nozione tra l'essere e il niente. L'intervallo non sta alla vita come la potenza all'atto. La sua originalità consiste nell'essere tra due tempi. Proponiamo di chiamare questa dimensione tempo morto. La rottura della durata storica e totalizzata che è segnata dal tempo morto è la stessa che è operata dalla creazione nell'essere. La discontinuità del tempo cartesiano che richiede una creazione continua insegna appunto la dispersione e la pluralità della creatura. Ogni istante del tempo storico, nel quale comincia l'azione, è, in fin dei conti, nascita che rompe, quindi, il tempo continuo della storia, tempo delle opere e non delle volontà¹⁷.

Poco più avanti ciò su cui stiamo insistendo:

La verità sorge là dove un essere separato dall'altro non vi si immerge ma gli parla. Il linguaggio che non tocca l'altro, foss'anche di tangenza, raggiunge l'altro interpellandolo o comandandolo, o obbedendogli con tutta la correttezza di queste relazioni. Separazione e interiorità, verità e linguaggio costituiscono le categorie dell'idea dell'infinito o della metafisica¹⁸.

Mentre in Heidegger l'istante consiste solo nello sfasamento e il suo orizzonte è quello originario della finitezza, dell'*essere per la morte* e non c'è nessun passaggio tra l'istante e il suo sfasamento in quanto esso è, immediatamente, *metafora di uno sfasamento* e solo sfasando l'essenza si mette in luce. Come se sfasarsi indicasse un moto in cui non è un'identità a farsi avanti ma è sempre il gioco dialettico dell'identità di una differenza; Levinas ritiene che lo schematismo possa essere riproposto nell'interiorità dell'istante come la *separazione* da cui proviene la possibilità di un'*apertura* nella quale sorga una *misura* e poi, di conseguenza, l'avventura di un viaggio stesso verso ciò che è prossimo (ricordiamo sempre: *ciò che è più vicino*). Mentre Heidegger trattiene lo schematismo nello sfasamento stesso, quasi come l'atto di questo differire per quanto ciò che differisce la differenza non si possa cogliere se non con la coda di uno sguardo, Levinas avverte la necessità di una misura, la quale richiama un'eccedenza dal movimento della durata, dalla dialettica di essere e nulla e l'eccedenza non è pensabile se non come conseguenza di una separazione la quale però non apre semplicemente l'elezione di tale eccedenza ma anche (questo è in fon-

17. TI, p. 56.

18. *Ibidem*.

do lo schema dell'istante) il suo ruolo nella temporalità dell'essere. Anche Levinas si dirige, dietro le orme di Heidegger verso la frontiera del pensare e dell'essere. Con un linguaggio più tecnico laddove, nella prima *Critica* l'immaginazione trascendentale poteva apparire una terza facoltà tra la sensibilità e l'intelletto. Mentre Heidegger, però, pone alla frontiera di confine l'orizzonte dell'*Es gibt*, o nel linguaggio di *Che cos'è la Metafisica?*, il niente, essenzialmente appartenente all'essere, Levinas, alla frontiera pone lo schematismo del *fra-tempo*. Non è il niente che apre e consegna il pensiero all'essere, sino a generarlo come pensiero dell'essere, ma il *fra-tempo della separazione*. Schema della separazione del frattempo. Lo schema, allora, è ciò che convoca all'*apertura*. Chiamata originaria e immemorabile che convoca nell'*apertura*. Atto di una separazione che convoca verso l'*aperto* entro cui si rende possibile l'*esperienza dell'altro*. Il convocato nella separazione è sempre infatti aperto all'Altro; ed è in questa *apertura* e a partire dal fermento della chiamata che gli stessi significati attraverso cui si ordina un mondo si rendono possibili. L'istante è nel come di questa apertura, separato (seppure appartenente) non solo dagli altri istanti del tempo, quindi dal movimento della totalità della storia, ma disposto all'Altro, nell'andare verso una prossimità.

Conclusione

La nozione di *apertura*, non è propriamente di Levinas. Egli insiste sulla *separazione*. Tuttavia abbiamo voluto articolarla, per innesto, con separazione per rendere all'estremo, ciò che più di tutto allontana Levinas da Heidegger. Innestare l'*apertura* nella separazione, spinge verso il momento in cui si compie il pensiero dell'essere, la temporalizzazione dell'essere. Per entrambi lo schematismo kantiano va ripreso allargando l'ambito tra l'Intelletto e la Sensibilità. Per entrambi la seconda edizione della *Critica* è già nel tunnel dell'idealismo, sta già preparando il completo assorbimento dello schematismo nella pulsione del Concetto di Hegel. Tuttavia la critica di Levinas all'*apertura* heideggeriana è radicale e senza mezze misure e passa, su questo versante del problema, proprio nel momento in cui la frontiera di ciò che apre diventa l'*apertura stessa di una separazione*. E la separazione non è né il niente, né l'essere, né il gioco dialettico di essere e niente.

Almeno nelle intenzioni di Levinas.

10. Levinas-Husserl: il cuore della cometa

1. Il pendolarismo di Levinas

I rapporti di Levinas con la fenomenologia di Husserl, sin dall'inizio, sono segnati da un complesso pendolarismo. La sua prima opera (ricordiamolo è del 1930), tre anni dopo la pubblicazione di *Essere e Tempo*, contiene nel suo nucleo germinale: "La teoria dell'intuizione", già tutti i momenti teorici centrali del rapporto con Husserl.

Uno dei problemi che anima il pendolarismo di Levinas è il rapporto tra *coscienza intenzionale* e *personalità della coscienza*, io e soggettività. Come se il dramma fosse nella spola di questa alternativa: se si accentua il polo dell'intenzionalità della coscienza, si rischia di dissolvere il suo punto di appoggio, diciamo pure la personalità dell'intenzione; se, viceversa, cresce la sostanzialità dell'io, diventa complicato comprendere il movimento intenzionale.

Nel primo caso, l'intenzionalità è a tal punto *essere-nel-mondo* da fondersi nel sensato perdendo la propria anima o il proprio nucleo; nel secondo caso, se si accentua cartesianamente la sua sostanzialità, ci si ritrova punto e a capo: pensiero ed essere restano lì, semplicemente l'uno accanto all'altro.

Levinas accetta il carattere essenzialmente intenzionale della coscienza ma sin dall'inizio avverte il rischio che, senza adeguati contrappesi, si possa ridurre la coscienza a pura rappresentazione, intenzionalità che nel proprio *conatus* genera tutto il sensato, compreso ciò che deve assumere il senso. In un movimento che, alla fine, è come se presentasse una lega di fusione (noesi-noema) che perde sia l'essere che il pensare.

2. Verso l'apertura

La critica ad Husserl si colloca, sin dall'inizio, sulle tracce di *Essere e Tempo*. Anche per Levinas si tratta di radicalizzare l'intenzionalità. Anche Levinas si dirige verso il punto di frontiera in cui si apre la manifestazione del senso, in cui l'oggetto diventa fenomeno intenzionato. Verso l'*apertura* che apre l'intenzionalità sull'intenzionato. Il sospetto di Levinas, sin dalla prima opera, in questo concorde con Heidegger, è che in Husserl possa prevalere la tendenza a fondere l'apertura (più esattamente *ciò che apre* l'apertura) con l'intenzionalità. Trovandosi subito in un ambito carico di insidie e punti ciechi. In una situazione nella quale la donazione del senso si trova in questa circostanza: se l'intenzionalità è totalmente clonata nel movimento intenzionale, la conseguenza è di estinguere e dissolvere nell'acido della donazione la stessa consistenza oggettuale.

L'unica possibilità per non scivolare in questa trappola è di supporre una intesa preliminare, almeno nella possibilità, tra intenzione e intenzionato. L'*apertura* in questo caso non può coincidere con l'intenzionalità anche se l'intenzionalità si apre nell'apertura. Così pure l'intenzionalità si manifesta e accade nella presenzialità di un oggetto e quindi si svolge nell'intenzionalità perché, esso stesso, è aperto nell'apertura. È a questo punto che l'apertura, per garantire la comunione di intenzione e intenzionato, deve spostarsi verso la linea dell'orizzonte. E diventare orizzonte comune. Levinas segue Heidegger, senza esitazioni in questo assedio radicale dell'intenzionalità husserliana. Quando Levinas, sin dai primi lavori su Husserl, dichiara di essere attratto dall'ontologia heideggeriana è perché Heidegger sembra muoversi verso uno sfondamento dell'intenzionalità. Verso il bordo dell'atto intenzionale, verso l'*essere dell'intenzione* (potremmo dire così).

Se il tragitto logico di un movimento verso un'eccedenza o frontiera dell'intenzionalità è comune con Heidegger, l'*essere dell'ente* a cui approda Levinas, nella radicalizzazione dell'intenzionalità husserliana, è, tuttavia, già intimamente estraneo alla neutralità dell'orizzonte heideggeriano. Uno dei momenti di equilibrio della ricostruzione giovanile di Levinas stava, non a caso, in questa affermazione:

la nozione dell'io, che appartiene alla soggettività in modo totalmente diverso rispetto ai dati iletici, non si oppone, dunque, affatto, a quella dell'intenzionalità, in quanto struttura fondamentale della coscienza, ma la presuppone [...]¹.

1. E. Levinas, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Alcan,

E ancora: «si può parlare di un io, di un punto da cui escono gli atti, solo come di una caratteristica interna dell'intenzionalità»².

L'io è, dunque, eccedente rispetto all'intenzionalità ma ne è comunque il lato interno, il suo appoggio mobile, addirittura, punto su cui appoggiano gli atti. E come se la frontiera dell'intenzionalità, il suo essere dell'ente, *ciò che apre* l'apertura fosse nel nucleo più intimo della stessa intenzionalità. Nel fuoco di un presente vivente che, tuttavia, non brucia di se stesso ma si alimenta della stessa separazione che lo apre verso l'Altro. Fuoco di un presente vivente che per primo lo stesso Husserl ha documentato, ma sempre, questa è la convinzione di Levinas, in una direzione in cui è imminente il tradimento. Già allora Levinas intravede una costellazione di nessi, che attraverso Rosenzweig troverà, poi, per così dire, il suolo definitivo su cui poggiare: procedere verso la frontiera dell'intenzionalità, significa muoversi verso l'ontologia alla condizione però che sia un'ontologia della coscienza stessa. *L'al di là* dell'intenzionalità si annida nel suo lato più intimo, nell'istante del suo cominciamento, nel nucleo vivente dell'intenzionalità stessa, dove, per così dire, ha già operato lo schema della comunione tra intenzione e intenzionato e l'essere si temporalizza. Ecco perché, alla fine, il diagramma del suo rapporto con la fenomenologia potrebbe comporsi in questo modo: oltre Husserl attraverso Heidegger per Husserl.

Paris, 1930, Vrin, Paris, 1978, p. 85. Per una ricostruzione dell'evoluzione dell'atteggiamento verso Husserl, tra gli altri, importante questo passaggio, contenuto nella *Préface* a *Totalità e Infinito*: «La nozione, sottoposta all'attenzione diretta del pensiero che la definisce, si rivela però situata, all'insaputa di questo pensiero ingenuo, in orizzonti non sospettati da questo pensiero; questi orizzonti le donano un senso – ecco l'insegnamento di Husserl. Che cosa importa se nella fenomenologia husserliana, presa alla lettera, questi orizzonti insospettati sono interpretati, a loro volta, come pensieri che intendono degli oggetti!» TI, p. 244. Levinas ebbe modo di seguire, a Friburgo, nel semestre estivo del 1928 e nel semestre invernale del 1928-29 le lezioni di Husserl.

Il suo lavoro *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* venne giudicato da Derrida «la prima grande opera dedicata in Francia al pensiero husserliano nella sua totalità» (in *L'écriture et la différence*, Ed. du Seuil, Paris, 1967, pp. 117-228 [*La scrittura e la differenza*, tr. it. a cura di G. Pozzi, Einaudi, Torino, 1971]).

2. E. Levinas, *Théorie de l'intuition*, cit., p. 84.

3. Il fuoco della cometa

Ne *La fenomenologia della coscienza interna del tempo* Husserl aveva descritto il flusso temporale attraverso una metafora: *la coda della cometa*³. Un'immagine ripetuta più volte e utilizzata, anche polemicamente, verso Brentano.

L'unico modo per uscire dalla logica ancora, in fondo, psicologica dell'associazionismo era quello di muoversi nella direzione per la quale deve appartenere all'essenza dell'intuizione del tempo il consistere: «in ogni punto della sua durata, coscienza dell'appena stato e non mera coscienza dell'ora puntuale di qualcosa che appare come oggetto che dura». La durata non può avere mai a che fare con una simultaneità di dislivelli temporali; l'essere passato di uno o di più elementi della successione non può costituire il durare trascorrente del flusso né – per Husserl – può produrre la nozione temporale del passare. Non si può sfuggire all'evidenza fenomenologica per la quale la coscienza della temporalità o della durata è sempre vincolata ad un *punto ora*, ad un istante del tempo dove si correla immediatamente un modificarsi, un passare che resta però come in orbita, in ritenzione del fuoco del *punto ora*. Non si tratta di una simultaneità ma di un movimento con un punto o misura di privilegio che, da una parte, *misura* la ritenzione e dall'altra si rivela e s'eterna nel cono di questa stessa ritenzione. Ecco perché l'immagine della cometa ha molta forza descrittiva. Indica un flusso, un trascorrere, a partire però dall'attivismo insieme svelante e ritenente del nucleo puntuale del suo fuoco. Inoltre ha un altro privilegio: indica una durata che nello sfasamento ritenuto

3. Husserl aveva riconosciuto a Brentano un grande merito nei confronti della psicologia positivista: aver separato la durata e, quindi, la vitalità creativa di una percezione, dalla durata dello stimolo. Trapasso decisivo che gli consentiva di descrivere fenomenologicamente il passato come una originaria modificazione della percezione stessa, un'alterazione che può spingere una percezione indietro, verso una sorta di limbo, né assente né presente, senza scomparire del tutto. La somma simultanea, attraverso l'attivismo segreto di un'associazionismo primario deve consentire l'esperienza della durata e del passato. È nota l'obiezione di Husserl: «L'essere presente di un A nella coscienza, con in più l'annessione di un nuovo momento, e chiamiamolo pure momento del passato, non basta a spiegare la coscienza trascendentale A è passato» [E. Husserl, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, tr. it., Angeli, Milano, 1981, p. 55.]. Secondo Husserl Brentano resta nella trappola entro cui spinge l'idea di Lotze per la quale, l'apprensione di una successione deve essere legata immanentemente alla simultaneità degli elementi che si succedono. Husserl su questo è radicale: un'associazione simultanea di percezioni passate e percezioni presenti non può dare una adeguata descrizione della percezione della durata.

nel punto ora, apre la luce che genera lo spettro in cui il sensibile si temporalizza. In AE Levinas dedica a questo *punto di fuoco della cometa*, al punto ora privilegiato della durata, un paragrafo che titola: *Il vissuto sensibile*.

4. «La porta» del presente vivente

«La temporalità ad un certo livello – che per Husserl è originale – comporta una coscienza che non è intenzionale neppure nel senso “specifico” della ritenzione»⁴. È un altro dei passaggi guida di AE.

Il tentativo di Levinas, nel combattere con Husserl contro Husserl, è quello di riabilitare la nozione di *presente vivente*. Come nel suo lavoro giovanile, il presente vivente è «la porta» che può consentire il passaggio dall'intenzionalità verso l'apertura senza scivolare nell'orizzonte neutro dell'*Es gibt* heideggeriano.

Levinas lo afferma anche in questo modo: «La coscienza oggettivante – l'egemonia della rappresentazione – è, paradossalmente, superata nella coscienza del presente»⁵. Paradossalmente dice, non a caso, Levinas. Un paradosso che vale due volte e quindi è ancora più denso di indicazioni. Vale innanzi tutto verso Husserl in generale. È paradossale che il cuore di ogni ritenzione e protensione possa contenerne una critica, per lo meno una critica alla loro pretesa di esaurire l'intenzionalità. Paradossale perché l'atto per eccellenza di apprensione è attraversato da una coscienza originaria che, proprio Husserl, come rileva in nota Levinas, invita a non confondere con un atto di apprensione. In certi momenti – secondo Levinas – incoraggia verso una coscienza originaria, verso una presenza vivente, cuore della cometa delle ritenzioni dove «attività e passività si confondono assolutamente»⁶. Levinas sottolinea in particolare quel momento in cui, nelle *Lezioni*, Husserl dichiara la originaria coappartenenza di coscienza e impressione («la coscienza non è niente senza l'impressione») per dilatare uno degli indizi più importanti che Husserl lascia ogni tanto e che permetterebbero di descrivere fenomenologicamente nel cuore della presenza vivente, una resistenza o una passività che non si dissolvono totalmente in ritenzione e in coscienza.

4. AE, p. 41.

5. AE, p. 42.

6. AE, p. 42.

Non modificata, identica a sé, ma senza ritenzione, l'impressione originaria non precede forse ogni pro-tenzione e così via la sua stessa possibilità? Husserl sembra affermarlo quando chiama impressione originaria "inizio assoluto" di ogni modificazione che si produce come tempo, fonte originaria che "non è essa stessa prodotta", che nasce per "genesis spontanea"⁷.

Nella temporalità della ritenzione si affaccia, o meglio resiste, un reale che precede la presa; istante del presente (a questo punto si può chiamarlo così) su cui la presa dell'intenzione si poggia e temporalizza, senza, tuttavia, renderlo definitivamente solubile. Levinas è interessato a questa eccedenza che grava sul momento temporale; è troppo prossima ad una verticalità perché non sentisse il dovere di dilatarne il rilievo. Addirittura dice Levinas: «Il presente vivente tende a rendere intelligibile la nozione dell'origine e della creazione»⁸. Origine come anteriorità ad ogni possibile apprensione e fondo o nucleo interno, compagnia intima di ogni apprensione. Tuttavia Husserl tende solamente verso questa possibilità e indietreggia subito dopo averla annunciata, qualche volta, nelle sue ispezioni fenomenologiche. Questo il rimprovero di Levinas. Alla fine la non intenzionalità della *proto-impressione* non conduce verso l'aldi qua del medesimo né oltre l'origine. Quell'io immanente nella trascendenza alla fine si svolge tutto nell'ordine dell'immanenza del Medesimo.

7. AE, p. 41.

8. AE, p. 42.

11. Dualità e riflessione

1. Traccia dell'ombra

Per poter proseguire dobbiamo ripartire dalle conclusioni a cui ci hanno condotto le indicazioni di Levinas: da una parte c'è una *misura*, istante o singolarità che per essere tale non può generarsi nel movimento del tempo, deve salvarsi dal tempo per una verticalità che la dialettica del tempo non contiene, dall'altra, tuttavia, non appartiene neppure al soggetto, ad un movimento di cui il soggetto possa ritenersi il detentore e il sovrano. La domanda guida che possa fare da segnaletica, a questo punto, deve delimitarsi ancora più nettamente. Possiamo formularla in questo modo: chi è l'Io o il soggetto in Levinas? Che rapporto c'è tra l'Io che esiste nella riflessione di un Sé che ritorna a Sé e l'istante del presente? Sin dalle prime opere Levinas attribuisce al Sé del soggetto il carattere della dualità, con l'ambizione di distinguere la nozione di dualità dall'atto riflessivo. Levinas – lo abbiamo visto contro Sartre – nello stesso momento in cui rinuncia all'istante come gioco della differenza della temporalità, rifiuta anche la possibilità che l'assoluto dell'istante coincida con un atto di libertà, con il gesto attivo di un soggetto assoluto. Sin da EE sostiene la non coincidenza di dualità e riflessione, di ipseità e pensiero circolarmente chiuso su se stesso. Addentriamoci nel seguente passaggio:

Anche il sapere di sapere è qui, sorge, in qualche modo, da uno spessore materiale, da una protuberanza, da una testa. Il pensiero che istantaneamente si rivela nel mondo, conserva una possibilità di raccogliersi nel *qui*, da cui non si è mai staccato¹.

1. EE, p. 62.

Proviamo a forzarne la lettera partendo dal paradosso a cui siamo condotti. Da un lato un pensiero che si rivela nella temporalità di un presente istantaneo, dall'altro un pensiero che non si separa da un *qui*. Anzi che sembra consegnato nel *qui* di una posizione. Com'è possibile tenere insieme il presente di una rivelazione, quindi la novità di questa rivelazione con una sorta di reclusione ontologica a cui sembra riferirsi l'ultima affermazione di Levinas: «*da cui non si è mai staccato*»? Se non si parte da questa difficoltà, non si comprende l'esercizio fenomenologico in cui Levinas è impegnato. In altri passaggi egli indica quel *qui*, addirittura come *spessore materiale* o *protuberanza*. Proprio per indicare la base di un corpo che ogni presente temporale si trova ad avere, un corpo su cui poggiare e soprattutto di cui vivere². Come se il corpo fosse l'anticipo ontologico da distinguere radicalmente dalla priorità logica che l'istante come presente conserva sul corpo di se stesso. Il pensiero, nel presente, quindi si rivela ma a partire da un appoggio, da cui non solo non è possibile sollevarsi, ma da cui, anzi, riceve l'anima più segreta della sua stessa vitalità. In questo senso il corpo, è come il Sé del presente; è lì a precedere qualunque atto e a fermentare su qualunque atto dell'io stesso. Così lo esprime in TA:

Il mio essere si carica di un avere: sono oppresso dall'ingombro di me stesso. L'esistenza materiale è proprio questo. Di conseguenza, la materialità non esprime la caduta contingente dello spirito nella tomba o nella prigione di un

2. La corporeità, sin da, EE consente a Levinas di zavorrare la teoreticità dell'intenzionalità husserliana. Per certi versi si può dire che è una delle modalità con cui si storicizza la stessa *epoché* fenomenologica. Per le implicanze che comporta meriterebbe un'intera ricostruzione molto più minuziosa di quelle che attualmente è possibile disporre. Per indicare solo una direzione, il tema della corporeità consentirebbe di far reagire Levinas ad esempio con la tradizione neotomista, in particolare, naturalmente con le sue riprese in questo secolo. A puro titolo di sollecitazione segnaliamo questo passo di Mounier: «Non posso pensare senza essere ed essere senza il mio corpo: per mezzo suo io sono esposto a me stesso, agli altri; per mezzo suo sfuggo alla solitudine di un pensiero che sarebbe soltanto il pensiero del mio pensiero. Rifiutandomi di concedermi una completa trasparenza a me stesso, mi getta continuamente al di fuori di me, nella problematica del mondo e nella lotta dell'uomo. Sollecitando i miei sensi mi lancia nello spazio, invecchiando mi fa conoscere il tempo, morendo mi mette di fronte all'eternità», E. Mounier, *Il personalismo*, tr. it. di A. Cardin, AVE. Studi più accurati invece, (anche perché i riferimenti sono espliciti nei testi di Levinas) sulle contiguità e le osmosi con Merleau Ponty. Tra gli altri, in ultimo, A. Ponzio, *Responsabilità e alterità in Emmanuel Levinas*, Jaca Book, 1995, pp. 59-66; «La soluzione del problema dell'altro attraverso l'impostazione gnoseologica comporta inevitabilmente il solipsismo dell'io. L'assunzione della coscienza pura come a-priori rende impossibile la relazione interpersonale, in quanto non permette

corpo. Essa accompagna, necessariamente, la nascita del soggetto, nella sua libertà di esistente. Comprendere così il corpo a partire dalla materialità – evento concreto della relazione fra io e Sé – significa ricondurlo ad un evento ontologico. Le relazioni ontologiche non sono legami disincarnati. La relazione fra io e Sé non è un'innocua riflessione del pensiero su di Sé. È tutta la materialità dell'uomo³.

Ripetiamo il punto centrale: il corpo è l'evento concreto della relazione tra Io e Sé. Dovrebbe essere più chiaro perché, più di una volta, Levinas sottolinei la natura duale dell'identità e faccia ogni sforzo per distinguerla dalla coppia dialettica di soggetto e oggetto. L'identità ha una natura duale, è una relazione irrisolvibile dell'Io con il proprio Sé. Una dualità, ripetiamolo, non una coppia: «È, per così dire, una solitudine a due; quest'altro da me corre come un'ombra che accompagna l'Io»⁴. La notazione apparentemente casuale ed estemporanea contiene – lo vedremo man mano che avizzeremo nel commento – una delle metafore più ricche di vitalità dell'intera filosofia di Levinas. L'immagine della «vigilanza di un'ombra» (con qualche variante) può essere considerata una delle nozioni più resistenti e continue nel suo percorso filosofico.

L'ombra dell'Io segnala un luogo deputato a rendere conto di uno dei passaggi più difficili e arrischiati delle sue descrizioni fenomenologiche. Una delle metafore più ricorrenti in grado di segnalare, tra l'altro, un'ampia falda di continuità tra EE e AE. L'Io non vive nel circolo di un riflesso speculare, in un rinvio che slitta permanentemente da Sé a Sé, è piuttosto già sempre l'Io e il suo Sé, l'Io e la sua posizione, l'Io e la sua insopprimibilità. L'ombra non è un riflesso ma è come una compagnia o un'amicizia segreta: «L'io ha sempre un piede nella propria esistenza, preso in essa»⁵. Nel cuore dell'Io c'è dunque un'ombra, una silenziosa compagnia che fa dualità con l'atto stesso dell'io, anche se non è il riflesso con cui l'io si costituisce sapendosi

ai soggetti della relazione di conservare la propria interiorità. Se si vuole evitare l'aporia idealistica del solipsismo, bisogna considerare il trascendentale come coscienza incarnata [...], *ivi*, p. 63. Opportunamente Ponzio riporta questo passo di Merleau-Ponty tratto da *Fenomenologia della percezione*: «L'evidenza dell'altro è possibile perché io non sono trasparente per me stesso e perché la mia soggettività si trascina dietro il corpo», *Ibidem*. Sul rapporto con Merleau-Ponty ci soffermeremo più avanti.

3. TA, p. 29.

4. EE, p. 80.

5. *Ibidem*.

e mostrandosi in questo sapere. Non a caso, dice Levinas, non è «un riflesso speculare». L'ombra è tanto solida da essere un appoggio o per lo meno, può garantire un appoggio. Naturalmente non un suolo inerte o un fantasma, ma un appoggio vivente, tanto vivente che l'Io ne percepisce il respiro o la vigilanza. Quest'ombra che accompagna l'Io, dunque vigila. Più precisamente è come se fermentasse per una vigilanza, esposta originariamente più dell'*Io che sa* nel cono di uno sguardo. Corpo di un istante che vive, vigile di una vigilanza, preso dall'elezione di uno sguardo.

Inutile nascondere l'ambiguità di queste espressioni. Non è l'Io in quanto tale ad essere il vigilante per eccellenza, ad essere, al limite, l'atto stesso che vigila sulla sua vigilanza? Come può Levinas avanzare la pretesa di una vigilanza che non solo si sottragga alla vigilanza dell'Io, ma addirittura sia, in qualche modo, il fermento della base del suo appoggio e del suo slancio? È sicuramente un crinale delicato. Per certi versi, tuttavia non è una novità nella tradizione filosofica.

Persino le figure della coscienza, in Hegel, ad esempio, si muovono in una spola in cui si è in compagnia di un Altro, oltre il soggetto e l'oggetto. *Resto* che assiste come eccedenza al circolo del sapere in cui l'Io è impegnato. Mentre Hegel, però, è impegnato a movimentare un dinamismo che prosciughi l'eccedenza di quella vigilanza, Levinas avverte che, comunque vada, l'ombra dell'eccedenza continua ad accompagnare il presente dell'Io. Il pensiero si trova ad avere un corpo, ad appoggiarsi su questo corpo e viverci dentro. Una vita che lo assiste fino al punto da poter essere sentita come "vigilante".

Dunque vigilanza che vigila sulla vigilanza stessa e impedisce, da un lato che il tempo prenda il volo sull'essere, lo zavorra vietandogli un sorvolo assoluto, dall'altro lato è già in grado di disubriacarla dell'ebbrezza di un'identità certa e stabile, tracollandola dalle sue certezze. Anche nelle hegeliane figure fenomenologiche, il *resto* dell'identità, il *terzo fuori posto* nella chiusura delle certezze, ciò che non circola nell'identità, in quel momento conseguita, di soggetto e oggetto, alla fine è il fermento dialettico che corrode, e anche là, disubriaca e le spinge verso il tracollo e nuove avventure. L'ombra che accompagna l'Io, per Levinas, alla fine è il luogo più fertile dell'Io stesso.

2. Le tappe dell'ombra

Ma percorriamo i momenti centrali dell'evoluzione di quest'ombra dell'Io. Ricordiamo il passaggio di EE:

[...] Di conseguenza, la materialità non esprime la caduta contingente dello spirito nella tomba o nella prigione di un corpo. Essa accompagna – necessariamente – la nascita del soggetto, nella sua libertà di esistente⁶.

L'evento dell'essere, quindi, accade in questa unità ipostatica, unità sempre assolutamente singolare; assolutamente singolare per la posizione che il corpo conferisce all'interiorità. Senza questa base, questo suolo di appoggio, in cui la coscienza possa *attecchire*, – per usare altre immagini dello stesso Levinas –, l'interiorità non solo non potrebbe sorgere, ma non avrebbe il carattere di radicale individuazione e singolarità che fa di ogni *cogito* qualcosa di proprio. In un altro punto, sempre in EE, incontriamo una complicata osservazione: «L'“arresto” del presente è proprio lo sforzo della posizione, in cui il presente si raggiunge e si assume»⁷. È come se ci fossero due poli tra loro in osmosi: l'“arresto”, il momento in cui l'istante svetta e si assume diventando *presente* e la posizione sulla quale l'assumersi poggia e da cui non può, in nessun modo, distanziarsi, perché è come il corpo che si porta dietro. I poli sono l'arresto e la posizione, la loro osmosi vitale è la sostanzialità dell'istante come *presente*. L'attimo dell'arresto è la coscienza dell'istante o il sapersi dell'istante, momento in cui l'istante diventa *presente a qualcuno*. Questo sapersi ha una condizione in cui poggia: la posizione, il suo corpo, da cui non potrà mai sottrarsi o svincolarsi. L'evento non riguarda uno dei due, o il sapersi del presente o la posizione dell'istante, ma la dualità osmotica in cui vivono, cioè entrambi i poli del presente. I poli, più semplicemente, possono essere designati anche come l'Io e il Sé:

L'incatenamento a Sé è l'impossibilità di disfarsi di se stessi. Non è solo l'incatenamento ad un carattere, a degli istinti, ma è un'associazione silenziosa con se stessi in cui è possibile scorgere una dualità. Essere io non significa solo essere per Sé, ma anche essere con Sé⁸.

La dualità dell'Io, la tensione dei poli del presente, alla fine può

6. TA, p. 29.

7. EE, p. 73.

8. EE, p. 80.

essere fenomenologicamente descritta come compagnia silenziosa. Levinas non lo dice, ma non sbagliremmo se la chiamassimo una forma di fraternità. Una fraternità gemellare dove però uno resta un passo più indietro e l'altro, nell'attimo dell'arresto, sente il suo affanno e il suo respiro, lo sente come testimone o di cui sente la testimonianza (lasciamo per il momento nell'ambiguità questa questione). Ricordiamo e ripetiamo ancora una volta l'immagine dell'ombra:

La solitudine del soggetto è qualcosa di più dell'isolamento di un essere, dell'unità di un oggetto. È per così dire, una solitudine a due; quest'altro da me corre come un'ombra che accompagna l'io.

L'immagine è potente perché riesce a suggerire la preoccupazione centrale di Levinas: l'atto dell'io non possiede una solitudine sovrana, ogni suo atto, ad incominciare dall'atto per eccellenza che lo riguarda, cioè il vissuto del presente dell'Io, sorge immediatamente in una compagnia, preso nel fermento di una vigilanza, abbracciato da un'ombra. L'ombra non è l'esito dell'atto, non gli è neppure contemporanea, ma è sempre in anticipo sull'atto stesso e sui suoi movimenti che addirittura sono possibili perché vi si appoggiano come in una compagnia originaria e insopprimibile.

3. L'ombra in AE

In AE l'ombra dell'istante viene ripresa in un paragrafo decisivo sotto la denominazione di *ricorrenza*.

Nel tradizionale insegnamento dell'idealismo, soggetto e coscienza sono concetti equivalenti senza che sia sospettato il chi o l'uno – non relazione, ma assolutamente termine – a meno ch'esso non sia il termine di una irreversibile convocazione nascosta, forse, nella nozione superata di anima. Termine irriducibile alla relazione e tuttavia in *ricorrenza*⁹.

Ricorrenza vuole dire appunto *ricorrere*, cioè *esseri lì*, inesorabilmente, al di là di una affermazione e di una negazione. Assedio di un corpo, di cui il pensiero che pensa subisce la *compagnia*. Anzi Levinas lascia intendere che proprio l'atto del pensare e dell'essere coscienti implicino sempre la testimonianza di una *ricorrenza* che accompagna ogni relazione. Levinas non si nasconde che questo sia uno

9. AE, p. 128.

dei momenti più insidiosi della sua proposta filosofica. Lo stesso metodo di lasciare comparire le evidenze attraverso la modalità con cui riguardano chi le ricerca, incontra una limitazione radicale. *Ciò che ricorre e che vigila* nella coscienza di Sé, non può essere infatti una evidenza, almeno se l'evidenza deve implicare una nozione; la nozione è sempre legata infatti ad una dinamica fatalmente teoretica. E Levinas vuole appunto sottrarre *ciò che ricorre* da qualsivoglia dinamica teoretica. Non è quindi nel sapere che si dà la *ricorrenza*, anche se lo stesso sapere se ne alimenta ed è possibile per il sostegno che la *ricorrenza* gli garantisce. Non è nel sapere, perché il sapere riguarda necessariamente i fenomeni. *Ciò che ricorre* è troppo in anticipo sui fenomeni per accadere nella luce di una teoria. Levinas sa di trovarsi in una situazione complicata. Tuttavia insiste nel segnalare almeno due cose: «Il se stesso non entra in questo gioco di esposizioni e dissimulazioni che si chiama fenomeno (o fenomenologia, poiché l'apparire del fenomeno è già discorso)»; «Io in se stesso come suono che risuonasse nella propria eco; modalità di un ondeggiamento che non è, di nuovo coscienza»¹⁰ o, in altri passaggi: «punto fin d'ora identificato da fuori, non identificandosi al presente, non "declinando" la propria identità, già più vecchio del tempo della coscienza»¹¹.

4. La senescenza

Altro momento decisivo che raccoglie, consolida ed evolve la nozione di *ricorrenza* è quella di *vecchiaia* o *senescenza* del tempo o nel tempo. L'ombra dell'istante matura attraversando la corporeità, completamente nella nozione di *tempo passivo* o *senescenza*. Tutti termini in qualche modo sinonimi per indicare un scarto del tempo non assumibile e refrattario ad ogni tematizzazione. Seguiamo alcune affermazioni di Levinas:

L'inversione dell'Io in Sé, la de-posizione o la de-stituzione dell'Io, è la modalità stessa del dis-interessamento a mo' di vita corporea votata all'espressione e al dare, ma votata e non votantesi: un sé malgrado sé, nell'incarnazione come possibilità stessa dell'offerta, della sofferenza e del trauma¹².

10. *Ibidem*.

11. AE, p. 133.

12. AE, p. 64.

Il Sé malgrado Sé è colui che riceve la propria nascita senza avere avuto il tempo di assistervi. Il convocato appunto o come lo esprime in questo passaggio Levinas, il *votato non votantesi*, cioè eletto senza potersi eleggere. Troviamo anche il punto esatto in cui le indicazioni di EE, che abbiamo innanzi commentato, trovano continuità e sviluppo. Levinas dice: «modalità stessa del dis-interessamento a mo' di vita corporea». Il *malgrado Sé del Sé* è segnalato come modalità della vita del corpo, così come il corpo indicava l'appoggio del presente, il suolo della sua elezione. Qui però l'accento di EE è portato alle estreme conseguenze. L'ombra dell'istante o il *Sé malgrado Sé* è modalità del *dis-interessamento* o *destituzione* dell'io. Come se appunto ci fosse uno scarto, una diacronia tra l'Io e Sé, tra l'Io e la sua ombra, tra il Presente e il suo corpo. Una diacronia che l'Io come identità e pienezza d'identità non riesce ad assumere, uno scarto che gli resta inesorabilmente alle spalle pur restando il suolo su cui poggia e il fermento di cui vive. Non a caso «vita corporea». Vita di cui vive ma che si scarta da ogni presa e da ogni assunzione in tema, durata che non si fissa nel presente. Durata che pur non potendosi assumere e fissare si consuma. E il consumo di questo fermento infissabile viene indicato da Levinas con un'altra immagine importante: la *senescenza* o la *vecchiaia*:

La dolenza del dolore, la malattia o la malignità del male, e, allo stato puro, la pazienza stessa della corporeità, la pena del *lavoro* e dell'*invecchiamento*, sono l'avversità stessa, il contro sé in sé. Il buon grado o malgrado della volontà suppone già questa pazienza e questa avversità e questa stanchezza primordiale. È nei termini di questa avversità della sofferenza che bisogna parlare della volontà invece di ridurre il "malgrado sé" della sofferenza ad una volontà preliminare. La passività propria della pazienza – più passiva di ogni passività correlativa al volontario – significa nella sintesi "passiva" della sua temporalità¹³.

Intanto osserviamo la continuità di alcuni temi, da analitica esistenziale, a cui in EE aveva dedicato ampio risalto (la *lassitudine* ad esempio) ma, soprattutto, la curva verso lo scarto della diacronia che qui rivelano. Qui la stanchezza come la pazienza stessa della corporeità indicano lo scarto imprevedibile di una durata che se ne va in consumo, in vecchiaia senza essere mai sotto tema. Potremmo dire: fermento per una vigilanza in ogni istante che trascorre in durata nell'attimo di ogni presente. Vita di un istante sempre fuori sguardo, seppure in qualche

13. AE, p. 65.

modo sott'occhio (questione complicata che affronteremo più avanti) che tuttavia sostiene il presente e il tempo, fuori sincronia rispetto a qualsivoglia sincronizzazione. Rinvio a ciò che assolutamente eccede.

A ciò che non può essere neppure sott'occhio. A ciò che vigilando fermenta l'ombra sott'occhio. Testimonianza di un'eccedenza.

Essa eccede ogni presente attuale o rappresentato. In tal senso è in un tempo senza origine. La sua an-archia non potrebbe comprendersi come semplice risalire da un presente ad un presente anteriore, come un'extrapolazione di presenti secondo un tempo memorabile, cioè raggruppabile nel raccoglimento di una rappresentazione rappresentabile. Questa an-archia, questo rifiuto di raccogliersi in rappresentazione, ha un modo proprio di concernermi: *il lasso* di tempo irrecuperabile nella temporalizzazione del tempo non ha soltanto la negatività dell'immemorabile. La temporalizzazione come lasso – la perdita del tempo – non è precisamente né iniziativa di un io, né movimento verso un qualunque *telos* dell'azione¹⁴.

Il momento inizialmente più enigmatico è la segnalazione di un tempo senza origine. Come se l'eccedenza di cui l'ombra in compagnia o sott'occhio, l'ombra come lasso che se ne va in durata, vive e si nutre, non solo non potesse appartenere alle dimensioni del tempo ma giungesse dall'*al di là* del tempo. Evidentemente solo l'*al di là* del tempo può essere senza origine. Una sorta di verticale sul tempo.

La vita in cui il presente viene consegnato e di cui vive non è sua, ha un altro tempo viene alimentato dal *fra-tempo*. Per questo spiega Levinas: «L'identità del medesimo nell'«Io» gli viene malgrado Sé da fuori, come un'elezione o come l'ispirazione, nella forma dell'unicità del convocato»¹⁵. La vita di cui vive, l'ombra del corpo o il lasso di tempo che se ne va in durata e che non si sincronizza nel presente, alla fine, sono *la traccia* di quest'elezione. L'istante, in ogni attimo, si libera sul tempo, rispondendo a una chiamata che gli offre due cose nell'attimo: la vita o il fermento dell'istante e l'attimo in cui l'istante è se stesso cioè sa di se stesso, diventa presente, sapere di una libertà senza confini che può perdersi ad ogni passo. La vita di quell'istante è lì per una chiamata immemorabile, fuori ogni possibile ricordo, segno o traccia di una filialità che, pur vivendo di una vita non sua (perché disposta in ogni istante in un'elezione), è tuttavia separata da un abisso dal gesto di creazione che l'ha eletta e quindi disposta in

14. AE, p. 66.

15. AE, p. 66.

16. Sul gesto di creazione segnaliamo almeno: Gaviria Alvarez, *L'idée de création*

una libertà radicale¹⁶. La *passività più passiva* segnata da *il lasso di tempo* di una vita che se ne va in vecchiaia è che tuttavia è il punto di una chiamata, di una verticale che chiama il tempo e lo apre in quanto tale. La passività del *Sé malgrado Sé*, dell'ombra dell'Io, di quell'ombra ora *lasso* di tempo irrecuperabile, è *la traccia* di un'elezione impossibile da assumere:

Eletto senza assumere l'elezione! Se questa passività non si riconduce alla passività dell'effetto in una relazione causale, se può essere pensata al di là della libertà e della non libertà, allora essa deve avere il senso di una *bontà malgrado sé*, bontà sempre più antica della scelta il cui valore – cioè precisamente l'eccellenza o la bontà, la bontà della bontà – è solo in grado di controbilanciare (e, al di là, per il meglio!) la violenza della scelta. Bontà sempre più antica della scelta: il Bene ha sempre già eletto e richiesto l'unico. E in quanto eletto senza eleggere la propria elezione, privo dell'investitura ricevuta, l'uno è passività più passiva di ogni passività del *subire*¹⁷.

Il suolo dell'istante o l'ombra che lo accompagna diventano dunque il nucleo più segreto di cui vivere. Ma la vita di cui vive è l'esito di un'elezione: essendo l'esito di un'elezione, è «passività più passiva di ogni passività del subire». Per subire qualcosa occorre in qualche modo già esserci, quindi procede già dopo l'assegnazione. La passività di cui parla Levinas è evidentemente di chi subisce la sua stessa nascita o elezione e quindi non fa neppure in tempo a vivere il fermento che lo ha posto e lo agita in ogni presente.

Nel momento in cui l'ombra dell'istante di EE sempre più si approfondisce come *lasso di tempo*, come *diacronia*, come *passività più passiva*, finisce con il coincidere con la traccia dell'*altrimenti che essere*. Si approfondisce *in un fermento*, in un *lasso* che dura al di là di ogni presa e segnala *la traccia* di una chiamata avvenuta sempre troppo presto perchè qualcuno potesse anche solo udirne la eco.

chez Levinas: une archéologie du sens, in «Revue philosophique de Louvain», 72, 1974, pp. 509-538; F. Ciaramelli, *Le judaïsme dans l'oeuvre de Levinas*, in «Revue philosophique de Louvain», 1983, pp. 580-600. Sul rapporto con la filosofia ebraica cfr. Ch. Chalièr, *Singularité juive et philosophie*, in Aa.Vv., *Emmanuel Levinas*, in «Les Cahiers de La nuit surveillée»; C. Chalièr, *Judaïsme et altérité*, Verdier, Lagrasse, 1982. Sull'idea di creazione e i suoi riflessi nell'argomentazione filosofica A. D. Serpillanges, *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*, Aubier Montaigne, Paris, 1945. Per i rapporti tra ebraismo e cristianesimo; R. Ronchi, *L'interpretazione come salvezza. Nota "sul" Blanchot di Lévinas*, in «aut aut», 35, 1985.

17. AE, p. 72.

12. «Il portante»

1. Apertura e prossimità

L'Io ha in sé, porta con sé, in una dualità non riflessiva, l'ombra di un corpo. Si può indicare anche così il punto di fuoco in cui convergono le nozioni di *lasso*, di *ombra*, di *testimonianza*, di *compagnia*, di *passività*. C'è un'altra nozione in AE che le condensa insieme con ulteriori indicazioni: la *sostituzione*. Se l'Io è in compagnia, in dualità con un'ombra, preso nella materialità del suo corpo, proprio l'estrema passività del suo corpo, l'alterità che si dà nel Medesimo come incarnazione, è ciò che lo espone all'alterità dell'Altro, lo rende *accusativo assoluto*, nella nostra parafrasi: *nel cono di un altro*. In qualche modo è *la porta* di una prossimità. Nel linguaggio di Levinas: nella passività della corporeità prima ancora di ogni assunzione di iniziativa, è già in gioco un "uno per l'altro". Già apertura o nell'apertura di una prossimità con l'Altro.

In una nota di AE Levinas è particolarmente esplicito:

Il corpo non è né l'ostacolo opposto all'anima, né la tomba che la imprigiona, ma ciò per cui il sé è la suscettibilità stessa. Passività estrema dell'«incarnazione» – essere esposto alla malattia, alla sofferenza, alla morte, è essere esposto alla compassione e, Sé, al dono che costa. Al di qua dello zero dell'inerzia e del nulla, nel deficit d'essere in sé e non nell'essere, precisamente senza luogo dove poggiare il capo, nel non-luogo e, così, senza condizione, il se stesso si mostrerà portatore del mondo, il portante, il sofferente, fallimento del riposo e della patria, e correlativo della persecuzione – sostituzione all'altro¹.

1. AE, p. 136.

Come si vede affermazioni impegnative. Dicevamo in altri passaggi: istante del presente non virtuale, suolo d'appoggio tanto solido da non svanire nella manifestazione. Solidità tale da divenire *ciò che porta*, addirittura *il portante* della manifestazione dell'essere: «portatore del mondo». La corporeità dunque segnala diversi innesti: compagnia di un'ombra che impedisce al pensiero di sollevarsi come uno spettro e soprattutto di ritenersi un sovrano, offre un fermento perché a sua volta lo riceve in quanto *passività più passiva*, in quanto aperta in un cono di vigilanza, tanto aperta da essere prossima agli altri, prossima eticamente, prima di qualunque decisione. Sempre in anticipo su ogni rappresentazione la quale non solo arriva sempre in uno scarto e in un ritardo, ma promuove i propri frutti a partire dal tempo vivente che la corporeità e la sua vita le garantiscono. In TI qualche volta un po' incautamente, Levinas lo esprime in questo modo:

Il corpo è una continua contestazione del privilegio, attribuito alla coscienza, di "dare senso" ad ogni cosa. Esso vive in quanto è questa contestazione. Il mondo in cui io vivo non è semplicemente il faccia a faccia o ciò che è contemporaneo al pensiero e alla sua libertà costitutiva, ma condizionamento ed anteriorità².

Non solo però *condizionamento ed anteriorità*. Non solo è lì, per usare il linguaggio di AE, in una *ricorrenza* che spodesta e marca da vicino ogni atto del pensiero, ogni suo slancio, è lì anche come fermento (nozione di EE) o nel linguaggio di TI, addirittura come ciò attraverso cui accade l'alimento stesso che sostiene la rappresentazione: «Il mondo che costituisco mi nutre e mi impregna. È alimento e "ambiente"»³. Più avanti Levinas fortificherà e sosterrà con più cautele queste affermazioni. Si approfondirà però il movimento per cui la corporeità come singolarità traccia già una posizione, una verticale che schematizza l'atto stesso della rappresentazione. Luogo cioè, in cui passa la vita del senso. Luogo in cui si apre l'apertura dell'intenzionalità. La corporeità situa o è situata in un punto di apertura che anticipa l'apertura dell'intenzionalità. Non a caso sempre in TI Levinas valorizza il rifiuto cartesiano di attribuire ai dati sensibili «il valore di idee chiare e distinte». Come se fosse essenziale ammettere dietro la lucidità e la chiarezza *l'ombra di una posizione*, l'eccedenza della testimonianza di un'ombra, la cui imminenza però non è solo un gioco di riflessi e geometrie gnoseologiche ma, ripetiamolo, ciò in cui

2. TI, p. 130.

3. *Ibidem*.

tutto si appoggia e vive, suolo che porta la stessa costituzione del mondo (invitiamo a prestare attenzione a questo *portare*: lo ritroveremo, in un luogo delicatissimo che coinvolgerà in modo ravvicinato Derrida e Heidegger). La stessa verticale con cui il corpo umano è eletto sul suolo, è in questo ordine di riferimenti, molto più di un dato etno-antropologico. La verticale di una posizione, per Levinas è come se fosse la figurazione dell'istante del tempo, della verticalità che raggiunge il tempo dal di fuori e lo solleva nell'orizzonte. Con un po' di parafrasi: *fra-tempo di una verticale che sostiene lo stesso mondo sui cui si va ad abitare*. Su questo punto, anche in TI, Levinas è efficace:

Situarsi corporalmente significa toccare una terra ma in modo tale che il contatto è già condizionato dalla posizione, che il piede si installa in un reale che è definito o costituito da questa azione, come se un pittore si accorgesse di uscire dal quadro che sta dipingendo⁴.

Detto in altro modo, nei termini che dovrebbero consentirci di rendere sempre più ravvicinato il confronto con le filosofie verso le quali Levinas reagisce: il *fra-tempo* di una posizione in cui la singolarità è situata, apre l'orizzonte nel quale il mondo diviene evento. Come abbiamo già osservato in altri momenti del saggio, non è l'orizzonte che apre l'apertura, ma è la posizione che frattura verticalmente il tempo e di cui la corporeità è la figurazione singolare che apre l'orizzonte. Non è l'orizzonte che sorregge o genera chi è in grado di aprirlo o portarlo o sostenerlo nello sguardo.

2. Interlocuzione

La corporeità dunque, svolge una prossimità che per Levinas inaugura una relazione non riducibile all'intenzionalità o al sapere. Come se il corpo, già traccia della risposta a un appello, nello stesso momento in cui è eletto in una separazione radicale, fosse *disposto*, proprio nella separazione, verso la prossimità di un Altro: «passività più passiva di ogni passività dell'effetto. Vulnerabilità la cui maternità nel suo integrale "per l'altro" è l'ultimo senso, è la significanza stessa della significazione»⁵. Prossimità che si alimenta e vive della separazione. In questo senso il corpo è il luogo in cui si segna la separazione e si

4. TI, p. 129.

5. TI, p. 135.

avvia la prossimità di una *interlocuzione*. Dove addirittura nasce la matrice del linguaggio e della comunicazione. Premessa quindi del senso e del significato. Come se il corpo, originato come una risposta, in quanto traccia della separazione, fosse il luogo naturale di un'*e-vocazione*, di un *appello*, di una *chiamata*. Come se per il corpo passasse la natura e il carattere di *preghiera* che la domanda viene ad assumere. Posto lì per un'elezione *in faccia, frontale all'altro* a sopportarne il peso. Levinas fa di tutto per tentare di mostrare che ciò che apre una relazione comunicativa, una interlocuzione, non può passare per la logica di una rappresentazione in cui l'Altro viene colto e mediato a partire da un orizzonte comune. Così si perde – egli dice – ciò che è inevitabile ammettere nella comunicazione e cioè il riconoscimento di una interpellanza, di una chiamata, sempre nella forma di una domanda che può sostenersi e vivere solo nella distanza di una separazione di cui proprio i volti vincolano gli estremi. Anche perché, come sostiene Levinas, il corpo è immediatezza sensibile, attestante la separazione di una discontinuità temporale, dove i termini si rapportano attraverso la separazione, nella prossimità che la separazione promuove e schematizza. Come se il corpo dei volti o il volto dei corpi assolutamente singolari fossero già immediatamente fuori presa del concetto, svestiti da qualunque mediazione. Prossimi perché separati, vocati gli uni agli altri, perché eletti nella separazione. Rivolgersi a qualcuno significa sempre tendersi nella separazione di una distanza; prossimità per la separazione della distanza. Senza la separazione non vi sarebbe *interpellanza*, non potrebbe esservi il movimento di una domanda che interpella, con la pretesa di dire qualcosa; l'interpellanza presuppone una separazione attraverso la quale ciò verso cui si tende non appartiene al suo stesso movimento; senza interpellanza il linguaggio stesso diverrebbe, per Levinas, impossibile.

Non a caso ritroviamo in questo momento decisivo la nozione di *fra-tempo*: «Non-luogo, *fra-tempo* o contrattempo (o disgrazia) al di qua dell'essere e al di qua del nulla tematizzabile come l'essere»⁶.

Il *fra-tempo* è ciò che si sottrae all'istante in quanto momento virtuale e interfaccia delle dimezioni del tempo, ciò che si smarca dall'essere annodamento virtuale delle dimensioni del tempo, quindi *singularità* che frattura l'ordine di una continuità, che garantisce un radicale pluralismo ontologico. I volti dei corpi, per Levinas, sono come (pura analogia naturalmente) degli istanti monadici che proprio in quanto risposta ad una convocazione si collocano in un *fra-tempo* che li apre

l'uno all'altro e li dispone l'uno per l'altro. In un certo senso si potrebbe dire che per Levinas se una coscienza non fosse originariamente presa nella compagnia originaria di una corporeità, se nella corporeità non ricevesse la radicale singolarità che le impedisce di sorvolare sull'essere, non solo nessuna comunicazione con l'altro sarebbe possibile, ma la stessa attività trascendentale di costituzione del senso e dei significati non potrebbe che scivolare verso una spirale tautologica e alla fine nichilistica. Come se la corporeità in quanto compagnia si collocasse nel punto singolare di una tangenza dove ciò che è separato è anche prossimo e aperto. Luogo di separazione e apertura. Non a caso, ancora, ritroviamo un rinvio che abbiamo già avuto modo di commentare. Ne troviamo la conferma. Lo *schema*, lo abbiamo già rilevato, deve ritrovarsi ad occupare lo stesso luogo del *fra-tempo*.

Così dice Levinas:

Il soggetto incarnato non è un concetto biologico. Lo schema che designa la corporeità, sottomette il biologico stesso a una struttura più alta[...]⁷.

Conclusione

In un saggio del 1981 troviamo una segnalazione importante che conferma la ricostruzione che stiamo sviluppando. Indica molto esplicitamente il punto di arrivo dell'ombra dell'io, su cui Levinas si sofferma in EE. Abbiamo già, seppure in breve, seguito il passaggio da *ombra di reclusione a lasso e diacronia*, ora ricompare la nozione di *sguardo*. Così scrive Levinas:

In questa responsabilità, eccomi rigettato verso ciò che non è mai stato in mio potere, né nella mia libertà, verso ciò che non ritorna nel mio ricordo...Significanza etica di un passato che mi riguarda, che "mi guarda", che è "affare mio" al di là di ogni reminiscenza, di ogni ritenzione, di ogni ri(ra)presentazione, di ogni referenza a un presente rievocato⁸.

Il tempo prima del tempo «mi guarda». E «mi guarda» nella forma di un *riguardarmi*. Come se lo sguardo si avvertisse nell'essere riguardati. Per Levinas si è sempre riguardati nel *lasso della durata*, in quel lasso che si consuma in vecchiaia; il suo fermento imprendibile

7. AE, p. 137.

8. E. Levinas, *Dall'Uno all'Altro*, cit., p. 140.

fermenta di quello sguardo e fermentando *mi riguarda*. Eletto da uno sguardo che vigila, di cui si sente la vigilanza nel fermentare della durata, nell'ombra del corpo. Ripetiamo: l'appoggio dell'io o l'ombra dell'io o il corpo dell'istante vivono del fermento di un *essere visto*, nel cono di un *mi guarda*. Non è che l'io possa dirigersi verso l'occhio che lo guarda; quel «mi guarda» rinvia innanzi tutto a un fondo, una compagnia, *intravista dall'io che sa come sotto presa, ostaggio, nel cono di una vigilanza*. L'io è dunque preso da un'ombra e intravede nell'ombra l'effetto di *un essere visto*, cono di una vigilanza. Non è l'io a fare ombra muovendosi né l'ombra è l'area di transito non ancora in luce della conoscenza. Quell'ombra è un'ombra che mai potrà essere in luce, tant'è che accompagna, imminente e sempre in ricorrenza, ogni gesto dell'io. Mai potrà essere in luce, perché è letteralmente traccia di una iniziativa che non appartiene alla sovranità dell'io che sa. Anzi, come abbiamo già documentato, per Levinas, è sul suo fermento che l'io che sa si solleva e si costituisce. Tanto che la sua stessa vitalità è sempre un contraccolpo, viene dopo la vigilanza di quel *mi guarda*. Seguiamo il seguente lungo passaggio. Si chiede Levinas:

Che significa questo *prima*? È forse il *prima* di un *apriori*? Ma non riverrebbe allora al preliminare di un'idea che in un "profondo passato" dell'innèità sarebbe già stata presenza correlativa dell'io *penso* e che – ritenuta, conservata o resuscitata nella durata del tempo, nella temporalità considerata come flusso di istanti – sarebbe ri(rap)presentata dalla memoria? Sarebbe così ancora mantenuto il privilegio del presente di cui la teoria platonica della presenza sarebbe l'espressione sovrana e assicurata una referenza del pensiero alla percezione [...]. Privilegio anche dell'io *penso*, più forte del tempo e che raccoglie la dispersione delle ombre temporali sotto l'unità dell'appercezione trascendentale, la più solida e la più formale delle forme, più forte di ogni eterogeneità di contenuto – per identificare il diverso dell'esperienza, abbracciandolo e riaffermandolo identificato nel sapere dell'essere in cui entra⁹.

Lunga citazione. Utile però per disporre di tutti i passaggi necessari. Levinas ci pone innanzi tutto all'interno del circolo dell'identità. Il

9. *Ivi*, p. 139. Concludendo il capitolo diventa naturale rinviare, per un confronto, all'ultimo bel libro di Aldo Masullo, *Il Tempo e la Grazia*, Donzelli, Roma, 1995.

«Il vissuto di un vivere non può darsi "prima" cioè in assenza del vivere. La coscienza del corpo non può avvenire "prima" cioè in assenza del corpo. L'autoaffettività non può irrompere "prima" cioè in assenza dell'evento affettivo. Insomma, il vissuto viene "dopo" il vivere, non perché si dà il vissuto del vivere; esso anzi lo è», *ivi*, p.

circolo è naturalmente il procedere dell'Idea verso il proprio compimento. Verso un punto che vuole avere un particolare privilegio: "privilegio dell'eternità come quello di un presente-che-non-passa"; come dire: un pensiero dell'identità di pensiero ed essere in cui l'essere del pensiero è il pensiero dell'essere. Oppure: pensiero che si pensa e si esaurisce, raccogliendosi senza dispersione nell'eternità di questo pensato. Senza dispersione, perché la dispersione è indice di un'identità non ancora conseguita, ancora in cammino verso il compimento. Ma Levinas avverte: nel tentativo di pensare il pensiero, di disperdere le «ombre temporali» l'ombra che fermenta di una vigilanza continua a fare resto, a fare scarto, a non entrare in sincronia del pensiero dell'identità. Inutile sottolineare la preziosa indicazione che giunge all'interprete dall'espressione: la «dispersione delle ombre temporali». Vediamo riaffiorare, come se ci trovassimo su un terreno carsico, la metamorfosi dell'ombra dell'istante di EE. In una metafora riassuntiva, tra l'altro, dell'evoluzione che ha percorso.

Il termine "dispersione" infatti richiama il *lasso* della durata, il *consumo* che l'identità di un tema nel presente non arresta e non impugna in nessun modo. Contemporaneamente la figura dell'eccedenza di uno sguardo, di cui proprio l'ombra è la testimonianza che impedisce al circolo di chiudersi. Non ha detto Levinas, nei primi passaggi di AE, che le filosofie del circolo ambiscono a muoversi verso uno *zenit* in cui tutte le ombre siano prosciugate fino al punto che *Chi* transita nel circolo non faccia ombra con i propri passi?

30. È, tuttavia, solo per un piccolissimo tratto che Masullo sentirebbe la compagnia di Levinas. Le decisioni con cui egli procede vanno infatti altrove. La stessa questione della contigenza che pure contribuisce a smarcare da una certa scolastica heideggeriana ha un'altra ragione rispetto all'*indeterminazione* di Levinas. Il primo displuvio, naturalmente è Nietzsche.

13. Oltre la vita vivente del corpo

1. Premessa

Levinas ha sviluppato le proprie posizioni anche in un confronto serrato con le ampie analisi che Husserl ha dedicato all'intersoggettività. Il debito è evidente e del resto dichiarato. Si trova tra le falde importanti che alimentano le sue decisioni teoriche più impegnative, alla condizione però di non perdere di vista mediazioni decisive senza le quali la posizione di Levinas, a torto, di fatto, si configurerebbe come un semplice approfondimento delle intenzioni husserliane. Spieghiamoci meglio: la corporeità come complesso ambito preteoretico e precategoriale è certamente, per Levinas, lo stiamo documentando da diversi lati, luogo che rende possibile una prossimità, un ingresso sensibile, per contatto addirittura, con l'Altro e con le cose. Tuttavia occorre stare attenti a non diluirlo con ciò che Husserl ha chiamato nelle *Meditazioni cartesiane*¹ ambito "appartentivo"; il *Leib* è certamente il fondo di ogni individualità ma in Husserl può tendere in una direzione che molto bene Paci ha saputo individuare, per la quale l'*Ur-Ego* è talmente originario da indistinguersi, man mano che si va a fondo, in una corrente che fluisce, fino a raggiungere un nucleo anonimo che trasversalmente comprende tutti i *Leib*. Tanto che la corporeità procede alla prossimità per questa originaria appartenenza; perché qui, nel fondo dell'*Ur-Ego*, pulsa la stessa vita. È l'affondare del *Leib* nell'*Ur-Ego*, per Levinas, che gli impedirebbe di essere, letteralmente, "individualizzazione dell'anima" e d'altra parte, alla fine, rende predominante la sfera teoretica.

1. Ricordiamo che Levinas è stato insieme a G. Pfeiffer autore della traduzione francese delle *Cartesianische Meditationen* [Colin, Paris, 1931].

2. *Ur-Ego e Leib*

Nel celebre paragrafo 42 delle *Meditazioni cartesiane* Husserl pone, com'è noto, il problema della relazione tra il solipsismo e l'alterità dell'Altro. L'Altro, in qualche modo, impedisce che l'apprensione o più in generale l'esperienza delle cose sia vissuta come esperienza e-gologica o meramente privata. Il fatto che Altri solchino l'esperienza del soggetto, stabilizza e orienta il mondo di cui egli fa esperienza e persino la sua oggettività (oggettività, qui nel senso di esteriorità, di mondo non privato).

Una delle domande guida è la seguente: com'è possibile l'esperienza dell'Altro se sin dall'inizio eccede dal *cogitatum* e quindi dalla correlazione con il *Cogito*? La risposta di Husserl in brevissima sintesi è la seguente: solo procedendo verso se stessi, nel cuore della vita interiore potrà ritrovarsi la possibilità della stessa esperienza dell'*Estraneo*. La riduzione deve porre tra parentesi tutto ciò che non è sentito come appartenente immediatamente alla sfera del proprio e dirigersi verso l'*Eigenheitsphäre*. Sfera del *Leib* come vita vivente di cui si vive. Sfera anteriore alla coscienza che è lì, imminente, anche se fuori il fuoco di un'attenzione di cui, spiega Husserl, è impossibile misurare il raggio. Temporalità del corpo vivente di cui l'*Ego*, ogni volta, altro non è che il fuoco limitato di un'attualità. Presenza finita dell'infinito a cui appartiene. Infinito come sfera del corpo vivente la cui vita si distende nella durata temporale di cui l'*Ego* è come lo *zenit* di un culmine, di una vetta. In questo senso il corpo vivente è indelimitabile, è, in quanto tale, una potenza di cui proprio il procedere verso il futuro trascina a fatica, e, sempre di nuovo, in attualità incessantemente da riprendere. Attualità, a loro volta, circondate da potenzialità che premono e le sostengono come orizzonti di senso. Ogni area colonizzata nell'attualità non può fare a meno di stagliarsi nella luce a partire da ciò che si nasconde e che resta pura potenza. Destino irrisolvibile per il quale per ogni tema c'è un non tematizzato e l'*Ego* altro non è, alla fine, che la modalità dell'Essere nell'apparire, *s-parendo* nell'apparire.

Paci, che proprio alle *Meditazioni cartesiane* ha dedicato momenti ravvicinatissimi di confronto, così commenta i passaggi nei quali Husserl delinea il passaggio dalla sfera della monade singola alle altre monadi:

Ogni monade possiede il proprio universo così come ha la sua temporalità. Ma ogni monade partecipa ad una temporalità indeterminata che la trascende e così, per ogni monade, nella sua immanenza c'è qualcosa di trascendente.

Ogni monade concreta si trova nell'immanenza-trascendenza. Tutte le monadi, sia pure in modo diverso, si trovano tra l'infinito passato e l'infinito futuro; tutte si trovano tra il potenziale e l'attuale; tutte tendono alla massima presentificazione; tutte tendono alla "vita", tutte appercepiscono².

Paci ha mostrato le tensioni produttive nella nozione di *proprio*. L'Ego infatti è *proprio* nel senso di percepirsi come abbracciato a se stesso, come *Kern-presenza*, evidenza a sé del sé, ma *proprio*, in senso eminente, è soprattutto ciò a cui il *Kern-presenza* appartiene, trascendenza nell'immanenza, quindi temporalità con i suoi orizzonti infiniti. E passando per lì dentro, *per la trascendenza nell'immanenza* che si può accedere, che si apre o deriva "il mondo obiettivo". Come dire cioè, l'*altro dell'obiettivo* si costituisce trascendentalmente *nell'altro del proprio*. Solo perché il *proprio* è trascendentalmente non immanente è possibile la trascendenza dell'altro. La porta è nel cuore intimo del *proprio*. Sempre nel commento di Paci:

Il punto di partenza per la costituzione dell'altro è dunque la trascendenza primordiale che io sperimento in me come altra: questa esperienza apre le porte alla presenza dell'altro nella mia presenza e appunto su di essa si costituisce la "comunità delle monadi"³.

Chi apre è in conclusione il *Noi trascendentale*. Non si va direttamente verso l'Altro, si va verso l'Altro passando per la trascendenza dell'Altro nel proprio. Levinas direbbe: la temporalità in cui la vita vivente del corpo viene diluita, sta progressivamente limando i lineamenti dei volti per l'impersonalità di un Noi. Il *Leib* va verso una vita che vive una durata temporale, verso una natura vivente, vita fungente pre-individuale. Il *Leib* è allora la via o la porta verso l'Altro solo se in immersione nella temporalità di una durata *antepredicativa*, durata che alla fine è il corpo di tutti corpi, tempo originario di tutti i tempi.

Lasciamo le conclusioni alle parole di Paci:

L'altro corpo, l'altro Leib, acquista il suo senso di "altro" in seguito ad una "trasposizione appercettiva" che parte dal mio proprio corpo. C'è nella mia presenza qualcosa di geneticamente originario che lega me all'altro e che mi permette d'avere esperienza dell'altro Leib come tale. L'appercezione come "appresentazione" è possibile perché fondata su una fondazione originaria antepredicativa⁴.

2. E. Paci, *Tempo e Verità nella Fenomenologia di Husserl*, Bompiani, Milano, p. 103.

3. *Ivi*, p. 104.

4. *Ivi*, p. 106.

3. La posizione di Merleau-Ponty

È noto come Merleau Ponty abbia trovato nelle pagine husserliane alcuni dei centri stabili e decisivi della sua proposta filosofica. Ha fatto lievitare di Husserl motivi e temi che lo rendono prossimo a Levinas, di una prossimità persino imbarazzante. Imbarazzante, stiamo attenti se non diventa chiaro che la linea di lettura in cui viene ripensato Husserl, (con la quale, in punti decisivi, Paci ha fraternizzato), procede per una direzione radicalmente divaricata rispetto allo svolgimenso a cui Levinas sottoporrà analoghi motivi della fenomenologia husserliana. Una divaricazione che è importante segnalare, non solo perché è facile che possa mimetizzarsi in un'apparente contiguità, ma anche perché fa da reagente alla stessa posizione di Levinas nei confronti di Husserl.

Incominciamo con le prossimità. Prendiamo un testo che per il confronto con Levinas si presenta esemplare persino nel titolo: *Il filosofo e la sua ombra*. Siamo in grado di non trascurare quanto la metafora dell'ombra sia centrale in Levinas, uno dei culmini della sua proposta teorica e, anche in lui (questo lo vedremo più avanti), l'ombra richiama sempre la natura febbrile di un filosofo e la febbrilità di una veglia che, sempre, in qualche modo, lo riguarda.

Ebbene, vedremo che l'ombra di Levinas può essere febbrile in una veglia, mentre l'ombra di Merleau Ponty resta un'ombra che va cupamente verso una dissolvenza pur volendo essere anch'essa fertile e vitale. Non dimentichiamo naturalmente la premessa con la quale il filosofo, nel saggio in questione, delimita le proprie intenzioni: interrogheremo – egli dice – «i campioni di costituzione pre-teoretica che egli (Husserl) ci presenta», e ci spingeremo a «formulare, a nostro rischio, il non-pensato che crediamo di indovinarvi»⁵. Il confronto è soprattutto con *Idee II*. Non abbiamo lo spazio per seguirne in dettaglio lo scavo ermeneutico. Vediamo subito e in sintesi le conclusioni a cui approda. (Passando per *Idee II* si giunge presto a Merleau Ponty, ci suggerisce in fondo il filosofo francese).

Proponiamo i momenti in cui il confronto con Levinas diventa inevitabile: «C'è un rapporto del mio corpo con se stesso che fa, di questo corpo, il *vinculum* dell'io e delle cose»⁶. Ancora:

Quando si dice che la cosa percepita è colta «in persona» o «nella sua carne»,

5. M. Merleau-Ponty, *Segni*, tr. it. di A. Klinz, a cura di A. Bonomi, Il Saggiatore, Milano, p. 218.

6. *Ivi*, p. 219.

questa espressione va presa alla lettera: la carne del sensibile, questa fitta grana che ferma l'esplorazione, questo *optimum* che la termina riflettono la mia incarnazione e ne sono la contropartita. C'è qui un genere dell'essere, un universo con il suo "soggetto" e il suo "oggetto" senza eguali, l'articolazione dell'uno sull'altro e la definizione, una volta per tutte, di un "irrelativo" di tutte le "relatività" dell'esperienza sensibile, che è "fondamento di diritto" per ogni costruzione della conoscenza⁷.

La prossimità di Levinas, come si vede sembra completa. Nei termini di AE, come abbiamo innanzi riportato, il "genere dell'essere" diventerebbe "non luogo", l'"irrelativo", "separazione". A proposito della corporeità come luogo della rivelazione leggiamo:

Come quello della mia incarnazione, il problema dell'*Einfühlung* sfocia dunque nella meditazione del sensibile, il quale si annuncia a me nella mia vita più strettamente privata, interpella in essa ogni altra corporeità. Esso è l'essere che mi raggiunge nel punto più segreto, ma anche quello che io raggiungo allo stato grezzo o selvaggio, in un assoluto di presenza che detiene il segreto del mondo, degli altri e del vero⁸.

Come dicevamo, tuttavia, oltre le apparenti convergenze si celano premesse e prospettive profondamente diverse. Levinas accetta di Merleau-Ponty ciò che chiama, in un breve saggio che tematicamente gli dedica, l'*anacronismo della coscienza*. Cioè quella carnalità dello spirito che la corporeità porta con sé e che sfugge, perché precede e anticipa, la correlazione noetico-noematica. *Ur-doxa* alle spalle di ogni sintesi teoretica. Condivide l'idea che l'apertura verso il mondo non possa che transitare per il *qui* di una posizione, di cui la corporeità è il centro dinamico. Il punto nel quale però si allarga la distanza è nel momento in cui l'*al di là* delle strutture intenzionali della noesi-noema, non può che condurre, in un'articolazione di fusione, nell'ambiguità di una fusione, dove il soggettivo sfuma nell'indistinto di un dinamismo ancora una volta dialettico. Secondo Levinas l'osmosi dialettica di soggettivo e oggettivo, di cui proprio la corporeità diventa la pulsazione vivente e la via, conserva la vocazione di una discesa nelle profondità dell'anonimato. L'*al di là* della sintesi noesi-noema ridiscende verso l'Essere, la carnalità procede verso la Natura. Il *Leib* è concepito, inevitabilmente per Levinas, come tessuto *naturalmente vivente*. Fino al punto che non è tanto la corporeità che fissa e posi-

7. *Ivi*, p. 220.

8. *Ivi*, p. 224.

ziona l'individualità del soggetto, ma la *natura* del corpo. Apparente sfumatura che apre però una distanza incolmabile con la prospettiva di Levinas. Nel momento in cui la carnalità si risolve nella Natura vivente del corpo, il profilo del volto tende a sbiadire, così come i corpi, nel fondo che li sostiene e li rende fluenti di un'unica vita, si diluiscono nell'intercorporeità. Non a caso, per Levinas, nel saggio citato il prototipo dell'intersoggettività resta secondo Merleau-Ponty «il modo in cui si toccano le due mani». Così come le due mani si sentono l'una sull'altra perché appartenenti, in fusione, allo stesso corpo, così l'Altro è sentito nello sfondo di una comune intercorporeità:

L'intersoggettività – che si costituisce nella sensibilità descritta a partire dal “tatto riflesso” delle mani che si toccano – si struttura in base alla comunanza tra il “toccare” e “l'essere toccato”, “atto comune del senziente e del sentito”⁹.

Lo stesso Merleau-Ponty non sfugge, quindi, alle movenze teoriche per le quali un evento si stabilisce unicamente in ciò o per ciò che lo sostiene, precedendolo come sfondo od orizzonte comune. L'Altro è sempre anticipato, preceduto, sostenuto (per usare un'espressione heideggeriana) da *una veduta* di quella “gnosi del toccare” che affonda nella comune sfera dell'intercorporeità. Ancora una volta fenomeno *aperto* in un orizzonte comune. Niente di più lontano dalla posizione di Levinas. Dal suo punto di vista Merleau-Ponty, alla fine posteggia, teoricamente, in quella stazione dell'immanenza che ha il naturale paradigma nel primo Schelling. Con un debito mai estinto con le grammatiche hegeliane che, più o meno nascostamente, governano e sorreggono persino le intenzioni antiidealistiche della sua proposta filosofica. Levinas, indicherebbe, già nella formulazione programmatica entro cui si svolge la ricerca di Merleau-Ponty: *né idealismo, né realismo*, una sintomatologia dialettica. Unico linguaggio possibile per governare nell'ordine di una totalità una differenza senza la quale la totalità non avrebbe profili né orizzonti e impedire, al contempo, che la differenza sfugga in una molteplicità senza possibili relazioni. Unica possibilità per governare insieme l'unità e la molteplicità con la volontà di salvare sia l'una che l'altra. Unico linguaggio per non essere né idealisti né realisti, ma appunto, sia l'uno che l'altro non essendo né l'uno né l'altro. Levinas direbbe che le stesse oscillazioni e le diverse tensioni presenti nella filosofia di Merleau-Ponty, sono accom-

9. E. Levinas, *Fuori dal soggetto*, cit., p. 107; più in generale cfr. pp. 103-108: *Sull'intersoggettività. Note su Merleau-Ponty*.

pagnate da premesse e decisioni che non solo non rompono con la retorica dialettica, tutt'al più, oscillano tra le stazioni che l'unione dell'unione e della non unione consente. Qualche volta più Hegel, in ultimo, probabilmente, più il primo Schelling (l'"*être brut et sauvage*" non è solo presocratico, è soprattutto schellinghiano).

Levinas condividerebbe la posizione (non certo datata) di Ricoeur per cui la *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel:

a nourri, plus qu'ils ne l'ont cru, les adversaires les plus décidés de l'hégélianisme et singulièrement de la *Logique* hégélienne: il est une des sources de la philosophie de l'existence¹⁰.

Con una precisazione non marginale però che distende l'affermazione oltre le intenzioni di Ricoeur: anche lo Hegel maturo, nonostante l'Epoca consenta, finalmente, al pensare di accedere, con una semplice decisione, al pensiero puro della logica non rinuncia alla *Fenomenologia*. C'è sempre qualcuno in ritardo sui tempi del tempo, che ha bisogno di una *propedeutica*. Dovrà compiere un tragitto più lungo rispetto a ciò che separa una decisione dal pensare assoluto; il destino di qualunque fenomenologia è sempre la logica; luogo a cui deve necessariamente avviarsi perché vi appartiene prima ancora che possa mettersi in un qualunque cammino.

Levinas forse direbbe: troppa letteratura ha celato decisioni più segrete che movimentano azioni teoriche e pratiche che hanno continuato ad alimentare le falde da cui pensavano di essersi definitivamente separate.

Conclusione

In Levinas, lo abbiamo visto, la corporeità non procede verso la Natura ma verso il Volto. Si può dire che vada verso la superficie piuttosto che verso l'interno. Non a caso, a differenza di Merleau-Ponty, il rapporto verso l'Altro passa per un'esteriorità e non per linee interne. Va verso la luce dello spazio piuttosto che verso le torbidità profonde della durata. Non solo. Se non si comprende che la corporeità di Levinas si profila nel volto, non si comprende che nel volto il corpo si compie pienamente in quanto *Eccomi*, in quanto avvenimento so-

10. P. Ricoeur, *Phénoménologie existentielle*, voce scritta per il XIX v. dell'*Encyclopédie Française*, (10-9).

stenuto in un richiamo. Così si trascura la distanza che separa l'ombra di Levinas da quella di Merleau-Ponty. Per il filosofo francese l'ombra è, per così dire, nella logica dell'irriflesso, è ombra in quanto non in vista della visione, in quanto anticipazione costante e sostegno della stessa visione; Levinas direbbe: continua ad avere un'identità gnoseologica o si profila per una dinamica gnoseologica. Per Levinas questo naturalmente non è escluso. L'ombra del corpo è anche in quanto sott'occhio e non in tema. Tuttavia non è solo opacità che accompagna la visione. Innanzi tutto ciò che è sott'occhio è *un essere visto*, nel cono del quale svetta il volto del corpo.

Il corpo va verso il volto proprio in quanto fermento di un essere visto. Il corpo, non dimentichiamolo, nella superficie più esterna è in *faccia a*. Per questo l'ombra di Levinas fermenta come un istante verticale dell'*essere visto*. Stiamo attenti: visto non da chi ha l'apparente privilegio dello sguardo, dal vigilante per eccellenza. Se fosse così Levinas tornerebbe ad occupare un'altra stazione del circolo. Il vigilante per eccellenza ha *sott'occhio* l'ombra che fermenta di un *essere visto*; *nell'essere visto nel cono di un altro c'è la traccia di una separazione radicale*.

Non è un caso che alla fine Levinas sanzioni Merleau Ponty con queste parole:

Perciò si può chiedere soprattutto se una tale "relazione" – la relazione etica – non si imponga attraverso una separazione radicale fra le due mani che, appunto, non appartengono allo stesso corpo, né ad un'ipotetica o soltanto metaforica intercorporeità. Proprio questa separazione radicale – e tutto l'ordine etico della socialità – è ciò che sembra significato nella nudità del volto che illumina la faccia dell'uomo, ma anche nell'espressività di tutto il suo essere sensibile, anche nella mano che si stringe¹¹.

11. E. Levinas, *Fuori dal soggetto*, cit., p. 107.

14. Al di là di Buber

1. L'Io-Tu

Levinas riconosce a Buber il merito di aver riproposto, in questo secolo, la vitalità dell'ebraismo, la sua attualità di vita e di pensiero. Il grande merito è di aver dato forza filosofica alla dimensione dell'Incontro. L'Io-Tu si relazionano finalmente al di là del cerchio di una coappartenenza reciproca. L'Altro sfugge alla dinamica dell'*apparenza* e dello *svelamento*. Con lui viene avanzata la pretesa che, oltre l'estremo solipsismo e fuori della diluizione in una struttura anonima, il soggetto possa essere definito come essenzialmente aperto in una prosimità. Non solo. Levinas riconosce a Buber l'aver indicato, per primo in modo significativo, l'apertura dell'Io al Tu nella forma di un appello e di una domanda, in anticipo quindi sui temi, i contenuti e le stesse forme linguistiche della relazione. Con Buber si rinuncia definitivamente a svolgere la domanda su come sia possibile la relazione Io-Tu a partire da Ciò che può renderla possibile. La relazione diventa possibile non per ciò che la compie ma per una assoluta originarietà che non rinvia a nient'altro che a se stessa. Non è difficile, anche a partire dalle dichiarazioni di Levinas, ripercorrere il filo di Arianna dei debiti nei suoi confronti. Per Levinas la posizione di Buber è talmente importante da configurare (in questo d'accordo con Marcel) addirittura una rivoluzione copernicana, destinata ad incidere nella profondità dei prossimi sistemi di pensiero.

Eppure Levinas, in diverso modo, prende le distanze da Buber. Adirittura giunge ad accusarlo di formalismo e collocarlo, lui che tanto aveva insistito sulla deriva ontologica del pensiero moderno, tra coloro che non sfuggono alla temibile eventualità in cui l'esperienza dell'Altro ridiventa a rischio. L'accusa è a prima vista sorprendente, non solo

perché le mosse filosofiche di Levinas talvolta, letteralmente, sembrano sovrapporsi alle intuizioni di Buber, ma anche perché è chiamato in causa in momenti in cui è necessario un contrappeso alle posizioni che avvicinano su un unico asse Husserl, Marcel e Merleau-Ponty. Se vogliamo comprendere a fondo la critica di Levinas occorre non trascurare la spola in cui sembra coinvolto quando, si confronta, con gli estremi delle filosofie del dialogo: (lo stesso Buber e Marcel ad esempio). Non è difficile sorprenderlo in un andamento che ha questo tragitto: da un lato, nel momento in cui si denunciano i rischi dell'*Incarnazione* in Marcel o Husserl o Merleau Ponty, quando, cioè viene indicato il modo attraverso cui una corporeità (sempre fondo più segreto del Sé, ombra originaria dell'Io, esperienza inoggettivabile che pontifica verso le cose e il mondo, incarnazione originariamente aperta *come per-Altro*) nel suo fondo è in fusione con la vita vivente e quindi avviata verso un orizzonte di mediazione, si deve richiamare la forza della posizione di Buber.

Buber fa da contrappeso, impedisce che la relazione emerga, ancora una volta, nella mediazione di un fondo comune. Dall'altro lato, però, nel momento in cui si evidenzia il formalismo della relazione diventa necessario richiamare il contrappeso dell'*Incarnazione*. La spola da Marcel verso Buber e da Buber verso Marcel è importante registrarla, perché è capace di delimitare l'ambito in cui è possibile riconoscere il punto in cui Levinas pretende di collocare la propria posizione filosofica. Da Marcel Levinas accetta la critica a Buber, per la quale non è sufficiente che un Tu entri in orbita di un soggetto perché in una sorta di contatto miracoloso si sviluppi e si svolga tutta la serietà della relazione tipicamente umana. Lo spazio dell'incontro non è sufficiente insomma a generare la vita dell'incontro. Da Buber, ripetiamolo, invece, riprende la critica per cui se un rapporto si stabilisce a partire dal fondo di un sentire comune si perde l'unicità e l'irreversibilità della relazione. È come se la posizione di Levinas fosse misurabile nello sforzo complicato di tenere insieme l'assoluto della relazione (in qualche modo la sua libertà) da un lato, e il destino della relazione dall'altro. Singularità dei termini e l'*essere l'un-per-l'altro* dall'origine.

Come se in Buber si garantisse l'unicità e la singularità ma con il rischio di fare dell'Incontro una sorta di epifania spaziale, un intreccio ottico, simmetria formale di sguardi, senza la risonanza di un destino comune, e in Marcel o Merleau-Ponty si garantisse la risonanza ma a tal punto da perdere l'unicità.

Come se Marcel e Merleau-Ponty perdessero il Volto procedendo verso la profondità dell'interno e Buber lo smarrisce diluendolo, alla

superficie più estrema, nel bagliore di un occhio; con il viso che tende ad essere un lampo piuttosto che un volto. Leggiamo queste parole di Levinas contro Buber:

Certo, in Buber, la relazione Io-Tu si descrive spesso anche come puro faccia-a-faccia dell'incontro, come un'armoniosa co-presenza, gli occhi negli occhi; ma il faccia-a-faccia e l'incontro e "gli occhi negli occhi" si riducono ad un gioco di riflessi in uno specchio e a semplici rapporti ottici¹.

L'accusa, in sostanza, è di configurare l'Incontro come un atto puro in uno spazio senza densità, istanti folgoranti sospesi nel vuoto, sostenuti dal geometrico dinamismo della reciprocità. Levinas gli rimprovera in fondo un eccesso di contingenza: l'Io e il Tu inaugurano ogni volta una relazione che non si alimenta dal contesto della provenienza, c'è una novità nel tempo dell'Incontro che in nessun modo può dirsi una clonazione del tempo precedente. C'è un istante che si libera e si sottrae all'istante precedente, si *indetermina* rispetto al precedente così come è senza troppe promesse per gli istanti del futuro. Eccede la continuità del tempo in una densità che si solleva verso l'imprevisto, in un fermento di vitalità simile alle primavere temporali di Bergson. Levinas è vicino a questi andamenti. Tanto più perché conducono proprio Bergson al di là della linea che, per Levinas, non ha potuto superare. Ricordiamo il rimprovero fondamentale che non ha cessato (seppure anche qui con toni e accenti diversi) di muovere al grande filosofo francese: «Ma la novità della primavera che fiorisce proprio nell'istante che assomiglia, secondo una buona logica, a quello che lo ha preceduto, è già carica di tutte le primavere vissute²».

Ebbene, se Levinas è particolarmente vicino a Buber è nel momento in cui accentua ciò che in Bergson resta sempre al limite, cioè l'assolutamente nuovo nel tempo, sino, appunto, al *fra-tempo*, sino al «sempre di un nuovo inizio»³. Istante che si sottrae definitivamente al flusso della durata. Eppure contro Buber avverte: qui, però, vi è il pericolo di una contingenza così radicale da rendere spettrale la relazione Io-Tu. Levinas è quasi lapidario: «Gli Incontri sono per Buber istanti folgoranti senza continuità né contenuto». Senza continuità perché si indeterminano nel vuoto assoluto, contingenza senza contenuto perché spettri senza zavorra. Anche in Buber, sembra dire Levinas, l'esistenza

1. E. Levinas, *Fuori dal soggetto*, cit., p. 178.

2. TI, p. 294.

3. *Ibidem*.

può determinare l'essenza fino a un liberalismo religioso che può perdersi nell'anarchia etica:

Tutto questo è conforme al liberalismo religioso di Buber, alla sua religiosità ben presto opposta alla religione, che pone, per reazione contro il dogmatismo, il contatto al di sopra del suo contenuto, la presenza pura ed inqualificabile di Dio al di sopra di ogni dogma e di ogni regola⁴.

Come si esce dalla contingenza radicale, dall'indeterminatezza e quindi dal formalismo dell'Incontro di Buber? Come abbiamo già indicato: perché l'istante non prenda il volo occorre che abbia un corpo, occorre cioè che l'*apertura al Tu* sia una vocazione radicata nella stessa singolarità del Volto. Solo l'istante come corpo e il corpo come Volto consentono di rompere la simmetria formale di una relazione e aprono l'Incontro: «Il fatto di dire "Tu" attraversa già sempre il mio corpo fino alle mani che donano, al di là degli organi di fonazione»⁵. Questo rende l'Incontro aperto a partire da un orientamento, da una responsabilità, che proprio la singolarità del Volto posiziona e orienta, ancorandolo al suolo della terra. Il Volto però, per Levinas, è aperto al Tu perché originariamente già una risposta, un Eccomi che non può che incontrare un Tu. *Eletto in un Eccomi* che rinvia ad un appello originario che introduce la figura del *Terzo* per cui qualunque apertura si rende possibile. Apice in cui la circolarità di Buber si deve spezzare definitivamente. Non è un caso che Levinas oltre all'accusa di far svanire il Volto nel lampo di una simmetria ottica, muova verso Buber un'accusa sorprendente per chi ha offerto un'esistenza contro l'eclisse di Dio: «La nozione di Dio ricorre in maniera un po' incerta, come prototipo di ogni attesa, senza che venga definita la dimensione del divino»⁶.

Ancora una volta in un punto decisivo Levinas recupera le architetture di Rosenzweig: perché l'Incontro non svanisca o nel fondo anonimo di una comunione o nella simmetria formale di una reciprocità

4. E. Levinas, *Fuori dal soggetto*, cit., p. 22.

5. *Ivi*, p. 23.

6. *Ivi*, p. 22.

15. L'ombra del Chi

1. L'intrigo diacronico

A questo punto possiamo riprendere e ricomprendere la domanda con cui si avvia AE:

Un passato più antico di ogni presente, un passato che non fu mai presente e la cui antichità an-archica non si è mai “prestata al gioco” delle dissimulazioni e delle manifestazioni – un passato la cui significazione *altra* si deve ancora descrivere – *significa* al di là della manifestazione dell'essere la quale tradurrebbe così solo un momento di questaificante significazione. Si può sospettare, nella diacronia più sopra incontrata a proposito della progressività della manifestazione, l'intervallo che separa il Medesimo dall'Altro, l'intervallo che si riflette nella manifestazione. Quest'ultima che, di diritto, si potrebbe credere istante folgorante di apertura e di intuizione, perdura, discontinua, di domanda in risposta. Ma questo ci induce a sorprendere il *Chi guarda* – soggetto identico, preteso posto nell'apertura dell'essere – come nodo di un intrigo diacronico (che resta da determinare) tra il Medesimo e l'Altro¹.

È la questione di *Chi guarda* nel circolo dell'essere. Su chi sia il *Chi che apre o flette l'essere* verso se stesso, nella sua manifestazione, nel suo procedere temporale. Nel fuoco di ogni presente, di ogni istante come presente, c'è un lasso che non entra nella sincronia di un'identità, che ricorre come ombra vigilante, invecchiando senza poter mai essere ripreso nel presente. Fermento che vive nell'istante, trascorrendo, non posto dal movimento del tempo, nè intervallo tra dimensioni di tempo, nè interfaccia virtuale. Nella sua radicale passività è *l'indizio di una risposta ad un richiamo*. Ci troviamo in uno dei mo-

1. AE, p. 31.

menti centrali della proposta di Levinas. È giusto quindi, insistervi anche a costo di qualche ripetizione (ma la ripetizione, lo vedremo, non è, in fondo, una delle garanzie che concorrono a salvare il metodo dalla metodologia?). Insistere su quest'ultimo punto: l'Io non può sfuggire all'evidenza di essere sempre l'atto stesso di una risposta e, quindi, in questo senso, sempre risposta ad un richiamo. L'Io è, nell'atto stesso in cui si pone sapendosi, *Colui* che ha già risposto *Eccomi*. Se non si comprende questo non si capisce perché il presente debba essere indicato come dualità non riflessiva perdendo di vista che l'istante fermenta di una passività più passiva per essere un *Eccomi* che ha risposto all'appello prima ancora di sentirlo. Solo se il *presente dell'Io* è compreso come *intimo movimento di una risposta obbediente ad una chiamata* può giustificarsi, sempre dal punto di vista di Levinas, la sua eccedenza. Il fermento che sosta, eccedente rispetto alla temporalizzazione infatti, non dimentichiamolo, per Levinas, non si può attribuire, né al tempo dell'essere, né ad un atto dell'Io sovrano. In entrambi i casi le conseguenze sono fatali per la stessa dinamica teorica. Non resta che indurre (dice così Levinas: *ci induce a sorprendere*) la sua provenienza da l'*al di là* dell'essere. Il fermento dell'istante proviene dall'*al di là*, lo si può *indurre* dice Levinas perché non è l'istante che si solleva sul tempo tirandosi per i capelli. L'evidenza fenomenologica più evidente di tutte è, quindi, la nascita sospesa in un abisso: *colui* che viene nell'istante in nessun modo può risalire al *pre-tempo* dell'origine, il quale, tuttavia, non resta alle spalle dopo la nascita, ma continua a dare *il là* ad ogni istante, fermento senza cui il tempo cesserebbe la sua corsa.

È come se, per Levinas, ogni istante fosse solcato intimamente da un abisso da cui proviene la sua elezione, restando tuttavia al di là di ogni memoria. Nel passo citato, non a caso, si introduce il termine intervallo; più esattamente: «Si può sospettare, nella diacronia più sopra incontrata a proposito della progressività della manifestazione, l'intervallo che separa il Medesimo dall'Altro, l'intervallo che si riflette nella manifestazione». Se non lo dilatiamo può sfuggire il punto verso cui siamo indirizzati: non è l'intervallo degli istanti o dell'istante nel tempo che qui viene indicato, ma l'intervallo abissale che si apre tra l'istante che risponde alla convocazione vivendo della vita che gli fermenta nel cuore e la *chiamata* stessa. In questo senso diacronia radicale tra il Medesimo e l'Altro.

Non è facile seguire Levinas in queste peregrinazioni fenomenologiche. E soprattutto non si sfugge all'impressione che alcuni momenti dell'argomentazione siano affidati ad un'evidenza che ha lo stesso

grado di ciò che si contesta. Occorre però avere sempre davanti la posta in gioco e la sfida in cui è impegnato. L'istante del tempo non può essere né libero né necessario, né si può fingere con la retorica dialettica che possa essere contemporaneamente l'uno e l'altro. Semplificando: né Fichte, né Schelling, né Hegel. Se fosse clonato dal tempo, apparterebbe originariamente al temporalizzarsi dell'essere e quindi al movimento dell'essere e del nulla, se fosse assolutamente libero apparterebbe a tal punto a se stesso (se stesso come detentore assoluto dell'atto della propria nascita) che romperebbe ogni familiarità con l'essere stesso (in questo modo anche qui, come abbiamo visto cesserebbe la teoria), se fosse l'uno e l'altro dovremmo convivere con la finzione della dialettica per la quale l'istante è identità di una differenza, l'identità di uno stare e di un trapassare, alla fine, identità di una differenza di essere e nulla. Le grandi manovre di Levinas vogliono sfuggire a queste tre stazioni possibili del pensiero dell'immanenza.

La singolarità a cui egli approda è libera perché è separata radicalmente dal tempo in cui partecipa, dall'essere e quindi dalla storia in cui trascorre. Non è quindi epifania dell'essere. Tuttavia il fermento di cui vive non è suo come è suo, assolutamente suo, il *sapersi* e il pensiero della libertà. Quel fermento non risponde al sapere o alla coscienza. È come se Levinas ci dicesse: la morte e la resurrezione di cui il tempo vive, possono raggiungere l'essere e il tempo solo per un *fra-tempo*. La vita come la morte, in questo senso, non sono mai anticipabili. Non possono essere né saputi né pre-compresi. Fuori ogni orizzonte di memoria. L'*Eletto o l'Eccomi dell'Io* riceve il fermento della sua vita da una atto fuori memoria, fuori memoria perché proveniente dall'intervallo di un abisso. Si sa di quest'atto non perché si possa in qualche modo risalire all'origine, ma perché si è certi della convocazione dal momento che l'Io stesso ne è in qualche modo il testimone. Si sa della chiamata per il fatto che l'Io non può non sapersi e viverci nel suo intimo come una risposta. L'Io non può che percepire il suo sorgere e la sua elezione come la conseguenza di una chiamata e può *indurre* la chiamata per il fatto di essere chiaramente una risposta. Non a caso spiega Levinas: «La parola Io significa eccomi, rispondente di tutto e di tutti»².

2. AE, p. 143.

2. Punto identificato dal di fuori

Ripetiamo ancora una volta il tema centrale di AE: «Il “punto di appoggio” in cui si produce questo ripiegamento dell’essere su se stesso che si chiama sapere o spirito, designa dunque una singolarità per eccellenza [...]»³. Più avanti, in modo ancora più esplicito:

L’ipseità non è un punto astratto, centro di rotazione, identificabile a partire dalla traiettoria tracciata da questo movimento della coscienza, ma è un punto fin d’ora identificato da fuori, non identificandosi al presente, non “declinando” la propria identità, già più vecchio del tempo della coscienza⁴.

Incominciamo con queste ultime affermazioni. Quando Levinas invita a non considerare l’ipseità un punto astratto, sta polemizzando con le finzioni della dialettica e i circoli dell’ermeneutica. Si sta infilando verso il centro della finzione del doppio genitivo che deve governare il pensiero dell’essere. Ribadendo che l’ipseità non è un punto astratto è come se dicesse che non può essere considerato un momento virtuale, così l’istante interfaccia delle dimensioni del tempo. Quel luogo in cui l’Assoluto arriva a guardarsi, «il centro di rotazione», non è un intervallo, un’eccedenza virtuale destinata a consumarsi nel momento in cui l’Idea diventa Spirito. Altro modo per dire che il fermento di cui vive non è clonato nel movimento del sapersi dell’essere che pure è impegnato a compiere. È, invece, come se il *Chi* fosse sostenuto ed *Eletto* da uno sguardo che giunge dal di fuori, che si sente solo per l’elezione che provoca e sostiene. È lo sguardo del *Chi* che giunge dal di fuori. Quest’ultimo passaggio è il più difficile e rischioso. Ripetiamo il modo in cui Levinas tenta di mostrarlo: «un punto fin d’ora identificato da fuori». La frase è come lo scrigno che contiene ciò che potremmo chiamare la teoria dello sguardo di Levinas. L’istante dell’ipseità è identificato dal di fuori, visto da fuori, vigilato o vegliato dal di fuori. Momento complicato dal fatto (come abbiamo visto in altri tornanti) che essere visto dal di fuori si somma con *Colui che guarda* per eccellenza e che sembra tenere la visione per eccellenza e cioè l’io stesso. Levinas invece insiste sulla seguente evidenza fenomenologica: l’io è certamente sguardo verso di sé o su di sé, atto di visione, tuttavia non può fare a meno anche quando si fa visione acrobatica che prova a guardarsi nel proprio sguardo di subire una vigilanza, una vigilanza che lo sorprende alle spalle. Non solo lo sorprende ma è come se lo

3. AE, p. 133.

4. *Ibidem*.

sorregesse nella sua stessa visione, come se fosse un appoggio mobile senza il quale mancherebbe il fermento della stessa visione. Si obietterà a Levinas, ma questa vigilanza non è a sua volta sottoposta alla visione di un soggetto, non è ancora una volta vista?

Risponderebbe Levinas: resta l'originarietà del fatto che l'eccedenza di quello sguardo mira dal di fuori e continua a vegliare. Ripetiamo: non perché sia, in qualche modo, sotto tema ma perché (ci limitiamo naturalmente a rispettare la pretesa di Levinas) qualunque atto dell'Io e quindi qualunque evidenza, non può che fare l'esperienza di un *essere visto*. E da questo *essere visto*, *indurre* (segnaliamo ancora che si tratta di un movimento induttivo) di appartenere ad una vigilanza. La complicazione sta, quindi, nel fatto che lo sguardo che guarda non è mai sotto un possibile tema, né diretto né indiretto, non si può vedere, guarda fuori dall'orizzonte (pur attraverso a aprendo l'orizzonte in una sorta di schematismo cosmico); lo si sente perché quando si poggia sull'Io, l'Io è come se potesse viverci dentro. È di fronte a questo sguardo che identifica da fuori che l'Io risponde e si costituisce come il convocato nell'*Eccomi*. Lo sguardo che identifica dal di fuori non è infatti, semplicemente, la silenziosa compagnia che come un'ombra segue l'istante è anche, «punto di appoggio» dell'essere che si manifesta. Non è, quindi, il flebile flusso di un riverbero, il tragitto di un'onda o di una risonanza che avrebbe nel manifestarsi dell'essere la sua sorgente. Per Levinas il luogo di *ricorrenza*, l'identità antecedente la coscienza, si presenta piuttosto come un luogo resistente, anzi come il suolo più solido in cui sia possibile incamminarsi per qualche parte. Non è l'evanescenza di un intervallo!

Un luogo tanto compatto e solido da poter diventare «il punto di appoggio» della stessa manifestazione dell'essere: «Il “punto di appoggio” in cui si produce questo ripiegamento dell'essere su se-stesso che si chiama sapere o spirito, designa dunque la singolarità per eccellenza [...]»⁵. Non solo dunque qualcosa *ricorre e ricorre* sempre nella forma di un *Chi* che non si dissolve in quello che dice (anche se lì può smarrirsi) ma, questo *ricorrere*, ha una tale densità da poter sostenere il ripiegamento del circolo, la flessione in cui l'essere nel circolo giunge alla manifestazione. Ripetiamo la descrizione di Levinas: «L'ipseità non è un punto astratto, centro di rotazione, identificabile a partire dalla traiettoria tracciata da questo movimento della coscienza [...]»⁶. Non è un punto astratto perché non è un luogo virtuale. Se fosse

5. *Ibidem*.

6. *Ibidem*.

un luogo virtuale sarebbe niente più di un riverbero. Una eco, un miraggio che si solleverebbe in scena per il movimento stesso del manifestarsi dell'essere. Traccia della sua traiettoria.

L'effetto di una traiettoria non può essere, in nessun modo, l'appoggio di quella stessa traiettoria. Il punto di appoggio c'è laddove l'essere si esibisce in una manifestazione, e ricorre non nel senso di un'appercezione, ma nel senso di un punto senza il quale il movimento non avrebbe il suolo su cui poggiare e su cui insistere. È chiaro che Levinas si spinge nel centro della logica dei circoli e li percorre sino al punto in cui diventa evidente l'alternativa: se l'appoggio fosse il miraggio-effetto di una traiettoria, vorrebbe dire che non può essere ciò che porta il movimento della traiettoria. Se il se stesso fosse il miraggio della traiettoria, in che modo potrebbe contribuire al suo movimento? Il suo luogo «poggerebbe» sull'essere e l'essere poggerebbe in se stesso, nel suo movimento (nella dialettica di essere e nulla). Il se stesso si troverebbe, per così dire, in un momento virtuale che l'essere darebbe a se stesso in uno dei momenti di libera uscita.

La convinzione di fondo di Levinas è che se il *punto di appoggio* fosse riducibile ad evento dell'essere, ci troveremmo nella situazione di incamminarci verso l'aspirazione suprema di ridurre sempre più la sua consistenza. Tanto più il circolo si compie tanto più il se stesso deve estinguersi. Il miraggio deve consumarsi tanto più l'essere giunge a se stesso. La sua consistenza brillava infatti nell'arco di indigenza e di nostalgia in cui l'essere si trovava. La pretesa che avanzava, alimentata dalla domanda, non era altro che l'impronta di una differenza tra passato e futuro dell'essere. Virtuale proprio in questo senso. Levinas tuttavia si ostina a mostrarci un fatto che – a suo avviso – si impone nonostante tutto. Più si riduce il «punto di appoggio» a miraggio, più si scava per eroderne la testimonianza nel corso del movimento del circolo, più il circolo scava la propria fossa. Si avvita verso il buio (il nulla di Rosenzweig). Lo sguardo che vive nel suo nucleo della vitalità di un *essere visto* non si può allora erodere in nessun modo:

Il se stesso della coscienza non è dunque di nuovo una coscienza, ma un termine, in ipostasi. È grazie a questa ipostasi che emerge sostanzialmente la persona come identità ingiustificabile in se stessa e in questo senso empirica o contingente, ma resistente nel suo stare all'erosione del tempo e della storia [...]

3. Alcune conclusioni

Il soggetto di Levinas, in conclusione, non è la schiuma residuale del movimento di temporalizzazione dell'essere, né un atto assoluto di sovranità. Ripresentiamo ancora una volta la domanda iniziale di Levinas:

Il logos come Detto – rivelazione dell'essere nella sua anfibologia di esser e ente – lascia che il *chi?* si perda nel *che cosa?* Esso lo lascia perdersi in un modo ancora più evidente nella nostra interrogazione: *chi guarda?* la quale non si interroga su tale o talaltro, ma sull'essenza di "colui che guarda" nella sua generalità⁸.

Si può lasciare che la domanda del *Chi* si perda nella domanda del *Che cosa*. Se l'istante dovesse appartenere totalmente alla vita del tempo, dovesse cioè trarre dal movimento del tempo il suo senso, la domanda su chi sostenga il pensiero dell'essere non troverebbe una risposta. Se l'istante, come nulla, appartenesse alla temporalità dell'essere non sorgerebbe neppure la domanda dell'essere e quindi la questione del tempo dell'essere.

Solo un'eccedenza nel movimento del tempo può salvare il circolo ermeneutico che, a questo punto, deve però ammettere la verticalità di una provenienza. Solo un gioco di immanenza e trascendenza, di partecipazione e separazione può salvare la domanda, *Chi* la agita e la conduce nella temporalità, ma guai a ridurre il *Chi conduce* la domanda e la apre a un fantasma finzionale dell'essere.

Heidegger, Hegel e Levinas hanno di fronte quindi la medesima questione. Come sorge una domanda in seno all'essere, chi la promuove e la sostiene? Mentre nella tradizione ontologica è l'esperienza del nulla a muovere la direzione di una domanda, è solo dal rivelarsi del niente come «straneità» dell'essente (per dirla ancora con Heidegger) che sorge lo stupore della domanda, in Levinas il niente è solo la finzione dialettica di un essere che non può che essere e da cui nessuna interruzione e separazione può giungere. La domanda non può giungere dall'essere in quanto niente, in questo senso è come l'istante, appartiene al movimento dell'essere ma la sua paternità non appartiene al tempo. È immanente e trascendente, ha una singolarità il cui senso viene da *un fra-tempo* rispetto al gioco dell'essere, ed è per questo che l'essere si fa storia e racconto.

8. AE, p. 34.

Se il niente è una finzione non può generare nessuna domanda e se la domanda non appartiene all'esperienza del nulla perché non appartiene all'esperienza dell'essere, proviene dal *fra-tempo* del tempo. L'essere e la verità non coincidono.

Nella logica dei circoli, secondo Levinas, tutto riceve vitalità dalla retorica del doppio genitivo. Tutto, dalla forma della proposizione filosofica alla comprensione del testo, deve passare per lo specchio di seduzione del genitivo soggettivo e del genitivo oggettivo. Non c'è formulazione nel circolo ermeneutico che non si ribalti e non si debba piegare alla finzione dialettica dell'identità di una differenza. Nella finzione del doppio genitivo il *Chi procede* verso la verità è contemporaneamente (ecco il genitivo e la sua finzione dialettica) identico e differente rispetto alla verità verso cui è in cammino. *Chi avanza* verso la verità partecipa fino in fondo del suo movimento.

Partecipa alla manifestazione come singolarità. Il suo desiderio della verità è sempre (doppio genitivo) desiderio della Verità. In Hegel come abbiamo accennato in altri passaggi, la verità si compie quando il sé del soggetto diventa identico (e differente) al sé della sostanza. Per Levinas occorre stringere all'angolo questa questione: il sé che procede verso la verità come movimento della verità che procede verso se stessa deve poter essere in qualche modo (ripetiamo, in qualche modo) differente dalla verità di cui è manifestazione. Differente di quanto? Per continuare a frequentare il gioco della retorica dialettica differente di un nulla. Un nulla a sua volta punto di flessione dell'essere che si carica di tutto il movimento della finzione. Deve essere e non essere nello stesso momento. Non è un caso dunque che Levinas agli esordi di AE si inserisca nel centro del circolo ermeneutico ponendo il metodo al centro della disputa.

Con la questione: «La domanda "che cosa si mostra?" riguarda colui che, ancor prima di distinguere teoreticamente la differenza tra essere ed ente, pone la domanda stessa»⁹ si colloca al centro del metodo dialettico e nel cuore dell'ermeneutica.

4. Ancora sull'*Es gibt*. Conclusione

Il se stesso dunque ha il suo significato nella provenienza. Attraverso la provenienza si colloca al di qua dell'identità dialettica. È dalla provenienza che riceve un'elezione. Ma questo significare nella pro-

9. AE, p. 30.

venienza non riconduce Levinas su una sponda heideggeriana? Non sembra riprendere la cadenza dell'*Es gibt*?

È Levinas stesso a riconoscerlo nel 1975 durante la *Conversazione di Leyde*. Ma si tratta, lo vedremo, della consapevolezza della prossimità di alcune movenze problematiche che possono essere dichiarate perché l'ampiezza della divaricazione con Heidegger è pienamente manifesta.

Grazie a questa assegnazione non sviabile, dall'"Io" in generale, dal concetto, si sradica colui che risponde in prima persona, – io, oppure di colpo all'accusativo: "eccomi". È a partire da questa idea che ho anche meglio compreso certe pagine di Heidegger [...] Al Paragrafo 9 di *Essere e Tempo* il *Dasein* è posto nella sua *Jemeinigkeit*. Che significa questa *Jemeinigkeit*? *Dasein* significa che il *Dasein* ha da essere. Ma questa "obbligazione" ad essere, questa maniera di essere è una esposizione ad essere talmente diretta che diviene mia! L'enfasi di questa rettitudine che si esprime attraverso una nozione di proprietà prima che è la *Jemeinigkeit*. La *Jemeinigkeit* è l'estrema misura della maniera con cui il *Dasein* è assoggettato all'essenza. Heidegger dice qualche riga più avanti: è perché il *Dasein* è *Jemeinigkeit*, che è un Ich¹⁰.

Si può parlare di unicità dell'Io nel momento in cui si ammette una sorta di destinazione ad essere, un'elezione che si eleva a partire da un'assegnazione che anticipa e costituisce l'ipseità.

La relazione che Levinas sottolinea si stabilisce tra il *Dasein* e l'essere, in una consegna che, nella misura in cui è totale, rende il *Dasein* radicalmente accerchiato e consegnato all'essere, una consegna assoluta fino al punto da far divenire l'essere *il suo proprio essere: Jemeinigkeit* appunto. In questo senso l'uomo diventa il proprio dell'essere e l'essere appropriato nell'uomo. «È attraverso l'uomo che l'essere è "propriamente". Sono queste le cose più profonde di Heidegger». Tuttavia vi sarebbe stato, secondo Levinas, uno spostamento di accento sul concetto di autenticità che avrebbe occultato questo elemento di "*Eigentlichkeit* nell'autenticità". Ma questo in Heidegger non è accaduto a caso. Se l'uomo, come *proprio* dell'essere assumesse tutto il peso della sua autenticità diventerebbe eccedente rispetto al movimento stesso dell'essere. Ed è questo che Heidegger non ha mai potuto sostenere. Se l'uomo è pensato, radicalmente, come il *proprio* dell'essere, la sua elezione non può in nessun modo generarsi nel cuore dell'essere. Nella *Conversazione* Levinas esprime certamente una sentita riconoscenza verso Heidegger, ma sviluppa una parodia con-

10. DVI, p. 116.

cettuale che non può che ribadire la distanza incolmabile che li separa. L'elezione dell'Io, l'obbligazione ad essere che l'io raccoglie sempre in un ritardo fatale e irrecuperabile del gesto della creazione, non ha nulla a che fare con l'*Es gibt* heideggeriano. Mentre l'*Es gibt* heideggeriano *avanza sempre in una ritrazione* e il suo ritrarsi è percepito con la coda dello sguardo che ritiene di sporgersi verso l'abisso della sua provenienza, l'Io di Levinas sente la sua elezione non per il limite, dall'essere per la morte da cui è sostenuto il suo senso, ma, al contrario, dall'impossibilità di sottrarsi al sé che pur non offrendosi come tema di un'intenzione resta l'ombra e il sostegno, il corpo insopprimibile di ogni pensiero ed intenzione. Mentre il pensiero in Heidegger crede di affacciarsi verso il nulla della sua provenienza, e crede, nel nulla, di appartenere al temporalità dell'essere, l'Io di Levinas vive l'unicità nell'impossibilità di un sottrarsi al sé, nell'impossibilità di prendere le distanze, nell'impossibilità di sporgersi verso il nulla. Impossibilità di sporgersi verso il nulla nonostante la sua provenienza sia dal nulla.

Così, nella creazione *ex-nihilo* – a meno che non sia puro non senso – è pensata una passività che non può essere capovolta e assunta e, così, il sé come creatura è pensato in una passività “più passiva” della passività della materia, cioè al di qua della virtuale coincidenza di un termine con se stesso¹¹.

In Heidegger il soggetto e il suo sguardo possono compiere l'esperienza del nulla, perché il soggetto stesso, il nulla e l'essere coappartengono essenzialmente nella stessa totalità. Così come il nulla ha la sua essenza e la sua provenienza nell'essere, così lo sguardo del soggetto appare nella logica inevitabile di un riflesso. Solo perché i momenti sono l'accadimento di un'unica totalità possono essenzialmente giocare o fingere il loro reciproco invio. In Levinas il sé proviene dal nulla ma il nulla cessa le sembianze dialettiche di un non essere che è. Non è tempo immanente all'accadimento dell'essere. Nella filosofia di Levinas il nulla vuole conservare tutta la purezza ebraica di essere correlativo ad un gesto di creazione e come tale resta fuori da ogni possibile ascolto umano. Il pensiero non può sentirlo nel bordo della sua provenienza, perché quando il pensiero si raccoglie in un pensato, quel gesto si è già ritratto, è fuori memoria, passato immemorabile. Ecco perché il soggetto di Levinas non può muoversi verso la sua provenienza, non può presumere di trovare la propria autenticità ram-

11. AE, p. 142.

memorando l'avvenimento che lo stabilisce. L'avvenimento non può più essere celebrato, il soggetto di Levinas non può più in nessun modo fingere la libertà del suo movimento riconquistando o ripetendo nella memoria, rammemorando il gesto del suo avvenimento. Movimento che ogni volta che si ripropone nella filosofie dell'idealismo come nel moderno circolo ermeneutico – secondo Levinas – nasconde una doppia finzione. Doppia nel senso che il più delle volte la prima finge o maschera la finzione della seconda. Il pensiero è originariamente ed essenzialmente finzione di un'apparenza, eppure è chiamato a riconquistare l'autenticità nel momento in cui deve liberamente, con la sua volontà portarsi verso la necessità della sua provenienza, una necessità che se esposta fino in fondo deve spiegare la stessa libera volontà che si sta dirigendo verso lei stessa. Nel momento in cui Levinas strappa il nulla dall'essere, il circolo si orienta verso un vertice.

16. *L'ombra del testimone*

1. Segnalazione dell'*altrimenti*

L'osservazione con cui siamo partiti a proposito dell'insofferenza di Levinas verso le questioni di metodologia filosofica, a questo punto, diventa centrale. Levinas pretende di muoversi verso un *altrimenti che essere* che deve potersi segnalare nel movimento della stessa temporalizzazione dell'essere:

[...]bisogna che nella temporalizzazione recuperabile, senza tempo perduto, senza tempo da perdere e dove avviene l'essere della sostanza, si segnali un lasso di tempo senza ritorno, una diacronia refrattaria ad ogni sincronizzazione, una diacronia trascendente¹.

Si segnali, dice Levinas. A chi potremmo domandare? È possibile che l'inevitabile e legittima domanda che la segnalazione si trascina dietro non induca alla cautela del metodo (quindi alle precauzioni metodologiche), non stringa all'angolo delle osservazioni con cui Derrida ha provato a prendere d'assedio Levinas. Com'è possibile che la risposta di Levinas si possa incominciare a ricercare dietro l'insofferenza verso le questioni di metodo e, soprattutto, accanto e in relazione a ciò, nella metodologia dell'analisi intenzionale? Abbiamo già anticipato che deve potersi trovare una comunione tra l'adesione di Levinas alla metodologia fenomenologica e le ragioni che spiegano il suo scarso interesse teorico per le cautele della metodologia («Coloro che hanno fatto per tutta la propria vita metodologia hanno scritto molti libri che sono venuti a sostituire libri più interessanti che avrebbero

1. AE, p. 13.

potuto scrivere»). Evidentemente l'analisi intenzionale mette al riparo dall'ansia metodologica e, contemporaneamente, non riduce al sapere del Medesimo l'*altrimenti che essere* che deve potersi segnalare nella temporalizzazione.

Momento delicatissimo della proposta teorica di Levinas. Egli sa molto bene che l'*altrimenti che essere*, segnalazione del «lasso di tempo senza ritorno» può essere possibile solo tramite un metodo entro cui o per cui la segnalazione possa accadere. Un metodo, naturalmente, che si imponga al di là delle pretese che avanzano le cautele metodologiche, le quali costituiscono l'ossigeno teorico delle filosofie del circolo e, soprattutto, oltre le aporie a cui conducono se portate alle estreme e necessarie conseguenze.

2. L'andare del *Chi va*

Seguiamo attentamente ciò che dice Levinas:

È questo tipo di analisi che mi sembra essere la novità husserliana e che va al di fuori della metodologia propria di Husserl è un risultato valido per tutti; se partendo da un tema io vado verso la "modalità" attraverso la quale ad esso si accede, allora tale modalità è essenziale al senso di questo tema stesso: essa ci rivela tutto un paesaggio di orizzonti che sono stati dimenticati e con i quali ciò che si mostra non ha più il senso che aveva quando lo si considerava direttamente rivolto verso di esso².

La fenomenologia – per Levinas – sembra, dunque, portarsi dietro un particolarissimo privilegio: innanzi tutto ribadisce, conferma e sostiene la pretesa del viaggio e dell'andare del metodo. Dice proprio così Levinas: «[...] Io vado verso la "modalità"» È in questo *andare del vado* che si segnala la "novità" husserliana. Come se, finalmente, ci si possa trovare nel movimento di un andare non parlato dall'ansia di accedere in un metodo con la volontà di divorare il proprio procedere.

Alla condizione però, di evitare i rischi sempre imminenti e prossimi. Se stiamo bene attenti, nel passaggio riportato, Levinas incomincia con il segnalarcene uno tra i più insidiosi ed imponenti. Dove va, infatti, quell'andare che Levinas ci segnala, seppure di sfuggita? Va – egli dice – verso «un tema [...] verso la "modalità" attraverso la

2. DVI, p. 111.

quale ad esso si accede». Tra lo sguardo e il tema si apre un colloquio di intelligibilità reso possibile dalle modalità con cui il tema si presenta. Le modalità attraverso cui il tema si presenta allo sguardo sono le stesse attraverso cui ad esso è possibile accedere. È come dire: lo sguardo è aperto da una luce che proviene da un modo di presentarsi. Occorre disporsi verso queste modalità. È chiaro che ci troviamo nel momento in cui l'intenzionalità husserliana potrebbe flettersi verso l'ascolto e il gorgo ermeneutico. Ed è il rischio di cui si parla. Qui l'andare verso il tema rischia, quasi, di essere preso dalla modalità del venire avanti del tema stesso, assorbito dalle modalità del suo apparire; tanto è che il *Chi* va diventa un "*ci*". Potremmo dire: un "*ci*" delle modalità del venire avanti. Se stiamo attenti lo ritroviamo nel punto in cui Levinas osserva: «ci rivela tutto un paesaggio di orizzonti [...]».

Certo è avvenuto un salto di non poco conto che Levinas non cessa di documentare. Mentre lo sguardo ordinario, non filosofico, era preso dalla prosa di un incanto semplicemente ordinario, congelato sotto il tema dell'intenzione, ora vi è per così dire uno *s-marcamento*, uno slittamento dal tema verso l'orizzonte entro cui riceve vita e anima. Ed è in questo slittamento che procede l'*andare*, o meglio, si origina e trova il dislivello l'andare del *Chi va*. È avvenuto, dunque qualcosa di molto importante.

Tanto che Levinas concede: dopo la riduzione «ciò che si mostra non ha più il senso che aveva quando lo si considerava direttamente rivolto verso di esso». Tuttavia, ripetiamolo, nella riduzione c'è un insieme di rischi e tentazioni, a cui Levinas fa riferimento anche in questo modo, ancora più esplicitamente:

Tale sovrappiù non si ridurrebbe né ad una risalita al principio incondizionato di una deduzione, né ad una qualsiasi intensificazione della luminosità, né all'allargamento dell'orizzonte oggettivo dell'apparire, il quale dovrebbe "sopprimere" il carattere parziale del dato restituendo la parte dell'essere, che si manifesta allo sguardo della conoscenza, alla totalità dell'universo che essa annuncia³.

Per il rischio che stiamo documentando vale l'ultima dichiarazione. Ripetiamolo: «allargamento dell'orizzonte dell'apparire». Come dire, muoversi nella direzione di un reintegro di un dato evidente nell'orizzonte in cui si manifesta. La conseguenza per Levinas, alla fine, non può che essere la seguente: se il sovrappiù di razionalità verso cui si

3. DVI, p. 34.

va coincide con la frontiera di un'orizzonte, lo sguardo del *Chi va* deve tendersi in un ascolto, deve ridursi al *ci* estatico e diafano, fino alla paralisi. Evidentemente, il sovrappiù, per Levinas, non può esaurirsi nell'«allargamento dell'orizzonte oggettivo dell'apparire», non deve ridursi a movimentare il percorso ermeneutico dell'essere dell'ente. Non deve chiudersi nell'ontologia.

Lo sguardo non potrà che uscirne esanime da questa corsa verso l'orizzonte. Per quanto possa *s-largarsi*, nell'*aperto* di uno *slargo*, farà ancora ombra a ciò che deve accadere. E continuerà ad inseguirla quest'ombra, fino alla diafania, fino a quando lo stesso circolo sarà esausto. E Levinas denuncia che lo smarrirsi nella corsa da un orizzonte all'altro alla fine non ricarica o ripotenzia la corsa stessa ma la conduce allo svanimento e alla paralisi.

3. I rischi dell'andare del *Chi va*

Ma qual'è l'altro importante rischio da cui il *Chi va* del metodo fenomenologico deve guardarsi? Nel passaggio sopra riportato troviamo un'indicazione in gran parte riferita ad Husserl: «Tale sovrappiù non si ridurrebbe né ad una risalita al principio incondizionato di una deduzione, né ad una qualsiasi intensificazione della luminosità[...]».

Husserl, cioè, dopo avere smobilitato il tema e averlo aperto alla sua provenienza, dopo averlo smarcato verso la sua costituzione trascendentale, pretende di ricomprendere, ancora una volta in un tema e in una evidenza proprio ciò che costituiva la sorgente o il suolo dell'evidenza precedente. In questo senso pretende, in qualche modo, di passare per una «intensificazione della luminosità». L'orizzonte del tema diventa tema a sua volta. Alla fine, per Levinas, questa presa teoretica rimane sempre imminente e decisiva. È una coazione che ricongiunge la filosofia di Husserl alla tradizione per la quale tutto deve ridursi nella forma del sapere. In un passaggio lo sanziona in questo modo:

Sempre presso di lui, la spiritualità stessa dello spirito rimane sapere. E questa necessità per la filosofia di rimanere, in quanto sapere, sapere della presenza e dell'essere, non potrà, in Husserl, così come nell'insieme della filosofia occidentale, non significare l'ultima figura del sensato o, che è la stessa cosa, questa necessità non potrà non significare che il sensato ha il suo senso nell'ultimo, nel fondamentale, nel Medesimo⁴.

4. *Ivi*, p. 47.

Detto in questo modo, però, non diventa esplicito perché occorra diffidare dell'incremento che l'evidenza di un tema potrebbe conseguire nel momento della riduzione. Perché insomma l'intensità di un'evidenza non salvi la pretesa che, in fondo, è contenuta nell'*andare del va* di cui proprio la fenomenologia ha, per altre linee, affermato l'essenzialità. Per comprendere questo occorre almeno ribadire due ordini di obiezioni che Levinas muove verso il culto dell'evidenza. Innanzi tutto, sin dagli inizi della sua esperienza filosofica, contro l'evidenza, egli valorizza le precauzioni heideggeriane. Per certi versi più dello stesso Heidegger. L'evidenza non coincide con ciò che sempre deve annunciare, c'è un sovrappiù che resta sempre incontenibile nel tema in cui l'evidenza si deve fissare. Ma non è solo questo. Se fosse solo questo, l'alternativa non potrebbe che essere l'ascolto ermeneutico. Vi è un'altra preoccupazione, nella sostanza identica a quella che lo conduce a denunciare i rischi della deriva dell'*Andenken* heideggeriano. Riguarda la natura stessa della luce dell'evidenza, tanto più quando si «incrementa di luminosità». Leggiamo attentamente questo passaggio:

Un sovrappiù di razionalità rispetto a ciò che ne contiene l'evidenza, si ottiene perciò, in fenomenologia tramite un cambiamento di livello, tramite un approfondimento che si realizza nella seguente precisa maniera: si tratta di risvegliare, in un soggetto assorbito – in tutta lucidità – dal suo oggetto, una vita che l'evidenza assorbe e fatto dimenticare e reso anonima. Più generalmente ancora, si tratta di scendere dall'entità illuminata nell'evidenza verso il soggetto che vi si spegne piuttosto che annunciarsi in essa⁵.

È come se Levinas avvertisse: l'entità illuminata di un'evidenza, tanto più se si incrementa di lucidità puntuale che si trattiene, intensa, nel tema, genera un assorbimento (ancora una volta il soggetto si assorbe). Non solo quindi l'evidenza non mobilita la soggettività ma la trascina su un piano in cui la riduce ad un incanto anonimo in cui può smarrirsi e spegnersi. L'evidenza che tiene l'oggetto nella luce della sua esibizione è infatti la stessa luce che estingue nell'oscurità la vita del soggetto. In un passaggio Levinas individua il pericolo nel momento stesso in cui l'evidenza sembra trovarsi nel luogo più naturale. Seguiamo la seguente osservazione:

L'Io, nella coscienza che riflette su di sé, ad un tempo declinabile come oggetto e protetto dalla sua forma non lacerabile di soggetto universale, sfugge

5. *Ivi*, p. 35.

al proprio occhio critico grazie alla sua spontaneità che gli permette di rifugiarsi in questo stesso occhio che lo giudica. La negatività in cui l'io si separa da sé per guardarsi è, da tutti i punti di vista, recupero di sé⁶.

In ogni tematizzazione, nel momento in cui addirittura la coscienza si impugna come oggetto, per riflettersi, accade un mascheramento e una sottrazione dell'io. Nel momento in cui l'io diventa oggetto di se stesso partecipa di una universalità che in qualche modo può assorbirlo sotto lo sguardo che lo giudica. Nello stesso tempo, lo stesso sguardo che trova l'oggetto mascherato dalla forma in cui compare, si fissa e si incanta sulla forma che trova dinanzi a sé. È come se Levinas denunciassero una doppia perdita. Come se ci fosse una fatale complicità segreta tra l'io che diviene oggetto di un soggetto e un soggetto che si smarrisce e si perde nell'oggetto che guarda. Una sorta di circolo ipnotico che non conduce da nessuna parte.

4. L'urto dell'*andare*

Abbiamo dunque, seppure in sintesi, percorso le due tentazioni e i due rischi sempre imminenti in ogni riduzione fenomenologica. Eppure Levinas garantisce che c'è qualcosa nella riduzione che può sottrarsi a questo doppio rischio. C'è quel *Chi va* dell'*andare* che nonostante tutto resta la "novità" husserliana. Nonostante tutto, insiste Levinas, la fenomenologia husserliana non solo non può ridursi al culto dell'evidenza, ma contiene un'istanza che può garantire sia la critica più rigorosa all'evidenza stessa, sia un potente anticorpo teorico contro l'ermeneutica.

Se seguiamo coerentemente le sue indicazioni sembra dunque che dobbiamo aspettarci dal metodo fenomenologico (naturalmente fuori dai tradimenti a cui è piegato dallo stesso Husserl) la salvaguardia di due esigenze tra loro intimamente correlate: preservare la soggettività del soggettivo nel fenomeno, impedire insomma che il *fuoco della cometa* si sperda nel fascio o coda che genera e sottrarre lo stesso soggettivo dalla luce dell'evidenza. Evidentemente l'*andare* del *Chi va* garantisce dall'assorbimento. Per comprendere questo è molto utile la dilatazione dell'indicazione su cui in vario modo insiste Levinas negli ultimi lavori: la vocazione fondamentale della fenomenologia, da salvaguardare ad ogni costo, è risvegliare l'io «dall'intorpidimento, di

6. AE, p. 115.

rianimare la vita e gli orizzonti perduti nell'anonimato». Se il metodo della riduzione deve essere mantenuto e riabilitato è per la pretesa che conserva di risvegliare «la vita soggiacente allo sguardo». Una vita dietro il senso e sotto lo sguardo che nello sguardo e nel senso rischia ogni volta la deriva verso l'immobilità di uno stato e di una inerzia. È come se fossimo invitati a ricomprendere, nella riduzione, una capacità di smottamento, di scompiglio, potremmo anche dire di disubriacatura o addirittura, bergsonianamente, di despațializzazione sulla luce del senso o dell'evidenza che fatalmente sono sempre in agguato sulla vitalità del soggetto, pronti a far presa e trascinarlo nell'ordine del tempo del sensato. È come se Levinas volesse amplificare più le dinamiche di un urto, di un'onda tellurica, che non consenta al farsi del senso di precipitare nel sensato, più che indicare una nuova direzione di uno sguardo. Levinas cioè non invita lo sguardo che comprende a guardare in nuove direzioni, sotto il tema, al di là del tema, verso l'orizzonte della provenienza, né si tratta di trovare la giusta modulazione nell'ampio spettro di possibilità garantito dall'arco che ha ai suoi estremi l'intuizione pura da una parte, e la presa teoretica dall'altra. Per capire bene occorre insistere sull'andare del *Chi va*. Occorre comprendere che tutto, alla fine, conduce verso l'urto che l'andare di quel *Chi va* genera nello stesso momento in cui avanza. Potremmo dire: mentre avanza verso il testo che scrive. Naturalmente, e su questo Levinas insiste tenacemente (è il momento più delicato, dove la posta in gioco è più a rischio) nell'attimo prima che *Chi avanza*, o *Chi va* nel testo si spenga o si prosciughi in ciò che ha appena scritto. La pratica della scrittura per questo è esemplare almeno nel senso che costringe a prendere atto del fatto che *Chi va* nello scrivere, rischia in ogni momento la deriva nello scritto, così come però risorge nella fine e riapre sempre l'andare del testo. Quando Levinas richiama la spola di un Detto che deve essere sempre disdetto dal Dire, non fa che riproporre il movimento che nel respiro della scrittura diventa in qualche modo esemplare. Non solo, ma nel movimento, diciamo pure, nell'ondulazione dell'urto che in quel *va* è contenuto, ritroviamo, ancora una volta, il dinamismo dell'istante. L'andare del *Chi va* è come se fosse preso dalla densità dell'istante; viaggia sul suolo dell'istante ed è questo che lo salva dalla temporalizzazione del Detto in cui si raffredda nel sensato. Solo per questo, alla fine, Levinas può ribadire in AE che il Dire non si assorbe nel Detto, così allo stesso modo *Chi va* è sempre eccedente rispetto all'andare stesso, eccedente rispetto al viaggio. Anche lo scrivere, insomma, vive la morte e la resurrezione di cui il tempo si illumina e si alimenta. Anche lo scrivere e la pratica

del *Chi va* nel Dire del detto, muore e risorge nel *fra-tempo* del testo; in questo caso si può dire, *fra-testo* del testo dove il *Chi va*, per fortuna direbbe Levinas, non si spegne e non si chiude. L'andare del *Chi*, la navigazione nel Detto, che svetta o meglio, deve essere portato a sveltare, sul Detto o sul testo, ogni volta che corre il rischio dell'assorbimento, così come un pensiero autentico del tempo deve sempre cercare l'enfasi dell'istante e difenderlo dalla riduzione a momento virtuale a cui è sempre sottoposto, ha il ritmo di una respirazione. Dice proprio così Levinas, negli ultimi momenti di AE: *respirazione*. E respirazione nel ritmo di inspirazione ed espirazione. Vedremo che il metodo della riduzione, naturalmente se salvaguardato nella sua "originalità," deve in qualche modo viverne il ritmo. Leggiamo attentamente il seguente passaggio:

Che la respirazione attraverso cui gli enti sembrano affermarsi trionfalmente nel loro spazio vitale, sia una consumazione, una denucleazione della mia sostanzialità; che nella respirazione io mi apra già alla mia soggezione all'altro invisibile; che l'al di là o la liberazione sia il supporto di un carico – opprimente – è certo sorprendente. Questo stupore è stato l'oggetto del libro qui esposto⁷.

O ancora, più avanti:

Ma il linguaggio filosofico che riduce il Detto al Dire, riduce il Detto alla respirazione che si apre all'altro e significa ad altri la sua significanza stessa. Riduzione che è dunque un incessante disdetto del Detto, al Dire sempre tradito dal Detto le cui parole si definiscono attraverso parole non-definite, movimento che va dal detto al disdetto in cui il senso si mostra, va in rovina e si mostra – navigazione in cui l'elemento che sorregge l'imbarcazione è anche l'elemento che la sommerge e minaccia di inghiottirla⁸.

7. AE, p. 224. «Il determinista, il fatalista è disperato, in quanto disperato, ha perduto il suo io, perché tutto è per lui necessità. Gli succede quanto succedeva a quel re che morì di fame perché tutti i cibi gli si trasformavano in oro. La personalità è una sintesi di possibilità e necessità: perciò la sua esistenza somiglia alla respirazione che consiste nell'inspirare ed espirare. L'io del determinista non può respirare, perché è impossibile respirare esclusivamente la necessità, la quale quando è nuda e pura, soffoca l'io dell'uomo. Il fatalista è disperato, ha perduto Dio e quindi il suo io; infatti, chi non ha un Dio, non ha neanche un io [...] La venerazione del fatalista per Dio è quindi al massimo un'interiezione, ed essenzialmente è mutismo, sottomissione muta; tant'è vero che egli non può pregare. Pregare è pure respirare; e la possibilità è per l'io ciò che l'ossigeno è per la respirazione», S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, tr. it. di M. Corssen, Tascabili Newton, 1995, p. 37.

8. *Ibidem*.

In sintesi troviamo tutti gli elementi che stiamo dipanando. Il navigare del *Chi va*, il metodo della riduzione, il ritmo della respirazione, il rischio dell'assorbimento (in questo caso affondamento della navigazione).

Ma c'è dell'altro che ci consente di riprendere nuovamente a fuoco quanto abbiamo già sviluppato altrove. È nel punto in cui Levinas sostiene: «[...] che nella respirazione io mi apra già alla mia soggezione all'altro invisibile». Proviamo a rendere un po' più esplicito il contenuto: nel ritmo dell'andare del *Chi va* è come se l'Io o il Chi si tendesse verso qualcuno. È un altro dei momenti difficili, facile quindi da travisare o deviare. Non abbiamo detto infatti che il *Chi va* del Dire non va compreso come un movimento che si muove verso ciò che dice, non deve esaurirsi in un circolo per cui il suo andare va verso ciò che dice e, poiché ciò che dice appartiene al luogo stesso della sua provenienza, alla fine va verso il luogo da cui il suo movimento proviene? Non abbiamo addirittura detto poc'anzi, commentando altri passaggi che il *Chi va* non si esaurisce mai nel luogo a cui accede e che frequenta e quindi, alla fine, il suo andare se deve essere compreso essenzialmente, va preservato proprio in questo andare, in questo tendersi nell'urto del movimento stesso, nell'interruzione e ripresa che nell'*andare del va* sono impliciti?

Non c'è in poche parole il rischio, laddove Levinas indica nella respirazione un'*apertura* («io mi apra già alla mia soggezione») che, ancora una volta il *Chi va* entri nella logica di un circolo? Sarebbe non solo un fraintendimento radicale, ma impedirebbe di evidenziare la coerenza attraverso cui sono arruolate le risorse logico-concettuali attraverso cui avanza il dispositivo teorico di Levinas. Il *Chi va* che Dice in un Detto o che scrive in uno scritto, infatti è come se avesse *qualcuno* imminente e prossimo, invocato nel momento stesso in cui il *Chi si avventura* a dire qualcosa in un Detto. Quando si dice qualcosa anche quando sembra lo si dica solo per se stessi, in fondo si è sempre aperti a qualcuno «all'altro invisibile», per restare al passaggio citato.

In questo senso allora il *Chi va* essenzialmente va verso l'Altro, e l'inquietudine del suo movimento, diciamo pure la forza d'urto con cui si solleva tra una riga e l'altra, tra un testo e l'altro, l'elezione oltre il Detto o il tempo del Detto, non vi sarebbe in questo modo se non avesse qualcuno da invocare e qualcuno a cui rispondere.

Ricordiamo che già in un altro punto abbiamo dovuto sottolineare l'importanza dell'invocazione. È stato nel momento in cui dovevamo precisare i lineamenti della domanda: «Com'è possibile che il che cosa? già immerso nell'essere per svelarlo di più, divenga domanda e

preghiera?»⁹. La domanda, abbiamo già commentato, è intimamente l'invocazione di una preghiera rivolta ad un altro. Se, quindi, il metodo della riduzione ha a che fare con il respiro di un Dire che si solleva ogni volta dalla caduta in ciò che dice, se come l'istante svetta dal tempo del Detto, il metodo della riduzione, alla fine, deve avere a che fare molto più di quanto possa apparire a prima vista con il tempo e la forma della domanda. Come se *l'andare del Chi* va se vuole rispettare il ritmo della respirazione dovesse assumere e custodire la forza della domanda in quanto tale. Come se il *Chi* va nel testo debba tendersi nell'arco della sua tensione. Per Levinas in fin dei conti è sempre così anche quando lo si perde di vista. Scrivere o dire è sempre lo sforzo di un andare nel testo che si interrompe e si riprende; movimento appunto, di morte e rinascita nella spola tra Chi dice e il Detto. Sempre in ogni caso, un andare che non si spegne nel Detto anche perché chiama *qualcuno* a cui il Detto viene consegnato e lo si attende alla fine della frase o del testo perché rilanci egli stesso ciò che è stato detto o scritto. Ecco perché l'invocazione dell'Altro è per Levinas essenziale per comprendere l'urto dell'andare, il movimento stesso del dire o dello scrivere. Allo stesso modo come è essenziale per non compri-
mere la natura della domanda e l'apertura del senso.

5. La respirazione del domandare

A questo punto un'affermazione di Levinas, in una conversazione del '75, diventa pienamente comprensibile e ci consente di chiudere il cerchio del nostro commento:

Vi dirò perché preferisco il termine "domanda prima": perché la domanda può porsi al di là di ciò che è assicurato da una risposta. La domanda è già una

9. AE, p. 31. Per un approfondimento in particolare rinviamo al saggio di Levinas: *De la prière sans demande. Note sur une modalité du judaïsme*, in «Etudes philosophiques», 1984, 2, pp. 157-163. Prossimi a quest'ordine di questioni: fascicolo 1988/89, 9-10, di «Idées», i lavori di X. Tilliette (*Il soggetto e l'alterità. Scoprendo l'esistenza con E. Levinas*, pp. 11-19), di A. Ponzio (*Alterità ed ebraismo. L'esigente giudaismo di E. Levinas*, pp. 21-30) e di G. Gabetta (*Eterno ieri. Sull'iperbole dell'"immemoriale" in Levinas*, pp. 175-82); E. Baccarini, *L'"intrigo etico" della "Gloria di Dio". Il discorso teologico di E. Levinas*, in «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 134, 1988, pp. 35-56; A. Moscato, *Essere e al di là dell'essere. Nota su E. Levinas*, in Aa.Vv., *Filosofia, religione, nichilismo. Studi in onore di Alberto Caracciolo*, Morano, Napoli, 1988, pp. 67-76.

relazione laddove non c'è posto per una risposta, laddove una risposta non basta: essa sminuirebbe ciò che è in questione. Le nostre domande teoriche sono già la forma edulcorata di ciò che è la domanda, di ciò che è la ricerca o il Desiderio¹⁰.

Levinas quindi rivendica la riduzione fenomenologica per riabilitare la centralità del metodo. Il metodo non deve dirigersi verso la diafania del *Chi avanza* la domanda. La sua aspirazione, all'opposto, è sottrarre al movimento della temporalizzazione dell'essere, al circolo del senso, una "significazione" iperbolica ed eccedente che alla fine coincide con l'attimo del chi porta la stessa domanda e il suo significato, è l'istante di flessione dell'essere in cui la domanda si inarca e rompe lo spazio della totalità del senso.

La domanda dunque si raccoglie nella sua essenza nell'attimo in cui sorge come un'interrogazione, nell'urto in cui il testo sta per incominciare e nel punto in cui si è appena concluso. Istante in cui si raddensa la forza eversiva di un urto che non solo assedia l'inerzia ipnotica dei significati o dei temi ma mobilita la vita dietro la lucidità dello sguardo. Mentre nella tradizione dialettico ermeneutica la domanda è l'indizio di una frattura da ricomporre, l'urgenza di una crepa da risanare e di una totalità da riappropriare, quindi spazio di transizione verso la sua estinzione, in Levinas la domanda ha la sua significazione assoluta nel fatto stesso di sorgere e il suo sforzo deve consistere nel non estinguersi nei temi che solleva. In questo senso si alimenta proprio negli attimi del dire e disdire in cui la vitalità della soggettività annuncia una verticalità non riducibile al tempo in cui pure accade.

Il metodo dunque non deve procedere verso la spoliazione delle ombre che il soggetto interrogante genera sul suo cammino come pretende il movimento dialettico. Anzi deve tendersi in una interrogazione che sia tanto forte da rendere le ombre ancora più nitide ed evidenti. «L'interrogazione come atteggiamento originale è una "relazione" a ciò che nessuna risposta può contenere, all'«incontenibile»: essa diviene responsabilità»¹¹.

È naturale che il punto in cui la critica alle filosofie del circolo raggiunge la sua pretesa più alta coincida con il recupero di una delle esperienze fondamentali dell'ebraismo.

10. DVI, p. 109.

11. AE, p. 110.

Tutta la legge ebraica è comandata oggi, benché il Sinai appartenga al passato. Questo appunto ci ricorda la sezione sabbatica di questa settimana (Nitzavim). Qualunque cosa ne sia dell'ebraismo, la relazione di Dio con l'uomo – la rivelazione – è il presente stesso [...]. C'è del presente solo perché c'è rivelazione¹².

Levinas commenta Rosenzweig ma è come se si inoltrasse dentro le sue fonti più autentiche, come nella seguente affermazione:

Gli ebrei sarebbero estranei alla storia, che non ha presa su di loro. Essi sono altresì indifferenti nei suoi confronti. La comunità ebraica possiede l'eternità sin da ora. L'ebreo è arrivato sin da ora [...] Questa esperienza si produce mediante la vita rituale che acquista pertanto un'importanza ontologica¹³.

Forse si può dire che il metodo della riduzione di Levinas ha qualcosa del raccoglimento, della ripetizione e della ciclicità del rituale con il quale il popolo ebraico celebra l'eternità del tempo.

6. L'inganno dell'icona

Ora, tutto il nostro discorso consiste nel chiedersi se la soggettività malgrado la sua estraneità al Detto, non si enunci attraverso un abuso del linguaggio grazie al quale, nell'indiscrezione del Detto, tutto si mostra; attraverso il quale tutto si mostra tradendo certamente il suo senso, ma con un tradimento che la filosofia è chiamata a ridurre; attraverso un abuso – ma questo lo si deve ancora mostrare – che giustifica la prossimità stessa in cui l'Infinito avviene¹⁴.

Dilatiamo quello che dice Levinas. Tutto si mostra nel Detto. Si mostra attraverso un abuso del linguaggio. È uno dei momenti della sua proposta teorica in cui è facile però cadere in alcuni fraintendimenti. Abusare del linguaggio potrebbe, a prima vista, suggerire una dilatazione "letteraria" delle risorse linguistiche. Come se il linguaggio potesse trovare le sue più autentiche risorse nel momento in cui si tende verso le estremità, si affaccia ai bordi, al confine estremo, dove la parola non fa presa ma dove pare, tuttavia che il senso di ciò che dice assuma la propria intima provenienza. È il momento in cui il Dire di

12. E. Levinas, *Entre deux mondes. (La voie de Franz Rosenzweig)* in *Difficile liberté*, Albin Michel, Paris, 1973, pp. 235-260, *Tra due mondi*, tr. it. di E. Greblo, in «aut aut» (211-212 1986), pp. 107-125].

13. DVI, p. 119.

14. AE, p. 195.

Chi dice si avvia verso ciò da cui proviene, sia che pretenda di accedervi acciuffando nel tema l'ulteriorità rispetto a ciò che dice, sia che ritenga che il luogo della provenienza accada nell'esperienza come un permanente sottrarsi e differire. Levinas non ci conduce nella vertigine di questi percorsi. Egli avverte, e lo ripete, che l'Infinito accade nel Detto e unicamente nel Detto. Non ci rinvia verso regioni di confine, verso aree di ulteriorità rispetto al Detto. Né ritiene che il Detto debba risuonare attraverso declinazioni che lo tendano verso risorse metaforiche o metonimiche. Anzi proprio la risorsa metaforica è più insidiosa e meno propizia. Quella che più di altre occorre ridurre ad evitare uno spaesamento fatale. Levinas su questo è stato sempre inequivocabile (anche se molto spesso equivocado) e a guardare attentamente, se si comprendono appieno le ragioni della diffidenza verso la risorsa metaforica, si riesce a comprendere più distintamente due cose contemporaneamente: nella diffidenza verso la metafora, Levinas replica e conferma la diffidenza ebraica verso la potenza d'inganno delle icone. Così come salvarsi dalla perdita nell'incanto dell'immagine di ciò che si dice significa preservare la consistenza di quel punto d'appoggio in cui il metodo può stabilirsi. Proviamo a spiegare più chiaramente. Anche Benjamin aveva invitato a diffidare dall'incanto dell'aura di un'immagine. Come se la potenza auratica delineasse il luogo di una perdita irreversibile, di una deriva in cui il potere è capace di giocare la partita decisiva nei confronti del soggetto. Levinas resta e conferma questa tradizione. Quando l'immagine si configura come ciò che fa presa occorre diffidare perché ci si trova in un punto in cui la veglia d'attenzione di chi guarda è come se si avviasse verso un prosciugamento, una perdita, un abbandono; verso un'ipnosi. Una sorta di ascolto poetante che conduce il soggetto ad una scena estatica dominata dal vigore quasi tattile di configurazioni che ne catturano la veglia. Il soggetto si prosciuga in una scena, come se si allargasse a un'apertura dell'accadere di quelle stesse immagini. La domanda e il suo stupore o la preghiera che contiene non può che prosciugarsi. L'immagine raramente ha la potenza frontale (potremmo dire kirkegaardianamente *frontale*) di un Tu. Potenza che solo l'intervallo di una separazione, come sappiamo, è in grado di generare. È come se nella potenza dell'immagine l'intervallo di una separazione tornasse a giocare con il niente che è. Il soggetto si dirada nell'immagine, *Aperto* sino ad essere l'essere dell'immagine. Cosa c'è infatti di più *s-paesante* della metafora? Non è proprio la metafora che sembra garantire un evento originario rispetto ad un'intenzione che si trova ad assentarsi in una cattura. Ipnosi d'immagine che sembra muovere verso l'o-

rizzonte di un ascolto dove l'enfasi del soggetto si abbandona e si estingue, dove il suo rilievo procede verso la diafania. Leggiamo le avvertenze di Levinas: «L'animazione non è una metafora, ma una designazione, se così si può dire, dell'irriducibile paradosso dell'intelligibilità [...]»¹⁵. O ancora più esplicitamente: «Non è una metafora: negli altri vi è una presenza reale di Dio. Nella mia relazione con altri io sento la Parola di Dio. Non è una metafora, non è solo una cosa estremamente importante: è letteralmente vera»¹⁶. Si potrebbero citare altri passaggi pressoché analoghi. Ancora più utile può essere ricorrere alle ragioni della diffidenza di Levinas verso la retorica.

La retorica che non è assente da nessun discorso e che il discorso filosofico cerca di superare, resiste al discorso, (o porta ad esso: pedagogia, demagogia, psicagogia). Essa va incontro all'altro non frontalmente ma di lato; certo non come una cosa – poiché la retorica resta discorso e poiché, attraverso tutti i suoi artifici, va verso Altri, sollecita il suo sì. Ma la natura specifica della retorica (della propaganda, dell'adulazione, della diplomazia ecc.) consiste nel corrompere questa libertà. Per questo è violenza per eccellenza, cioè ingiustizia¹⁷.

La retorica dunque corrompe perché induce un cedimento. Aggrava una resistenza e attira un abbandono. Alla fine costringe qualcuno all'ascolto. La sua insidia consiste nell'artificio di una finzione attraverso cui ciò che si dice si impone valicando un doppio tradimento. Il Detto dice qualcosa ma lascia che qualcosa resti ancora da dire. Ciò che si dice assume il suo senso per ciò che ancora non si è detto o per ciò che ancora si potrebbe dire. Prendere l'Altro in trappola, tuttavia, nella tela della retorica, sospendere la veglia della sua attenzione, costringerlo al cedimento del puro ascolto non lascia indenne Colui che parla o che scrive e ancor di più la consistenza di ciò che dice o scrive. Così come sospendere la relazione etica impedisce al senso di farsi innanzi e animarsi. Alla fine si sospende l'apertura che anima la vita stessa di qualunque cosa possa essere detta o scritta.

15. E. Levinas, *Philosophie, justice et amour*, cit., pp. 209-210.

16. *Ibidem*.

17. TI, p. 68.

7. La punteggiatura del testo

Riferendo l'interruzione del discorso o la mia estasi al discorso io ne riannodo il filo. Il discorso è pronto a dire in sé tutte le rotture, a consumarle come origine silenziosa o come escatologia. Se il discorso filosofico si rompe, si ritrae dalla parola e mormora, si parla, non per questo parla meno e parla del discorso in cui poco fa parlava e in cui ritorna per dire la sua provvisoria ritrazione¹⁸.

Se tutto è Detto, vuol dire Levinas, se il Dire si esaurisce nella pretesa di concludersi nel Detto; se il Detto è il luogo del disvelarsi, l'ordine e il movimento in cui l'enunciazione si compie e si mobilita può fare a meno di soste, intervalli e interruzioni. Anzi, la sua *dinamis* interna si potenzia di rotture e differenze che si aprono per essere subito risanate e riprese. La potenza dell'*Aufhebung*, in questo caso, plasma la stessa natura sintattica dell'enunciazione che si espone in una lingua, governandone soprattutto le pause e le fratture. Non a caso dice Levinas: «Il discorso è pronto a dire in sé tutte le rotture». Può riprenderle ed estinguerle in vario modo. Persino quando sembra abbandonare l'ordine della grammatica per tendersi verso il bordo più estremo del linguaggio. Laddove si può avere l'impressione di lasciare accadere il silenzio da cui la parola sembra venire nel suono e nella luce. Laddove sembrerebbe che la lingua assuma eminentemente l'abito devozionale della preghiera. In questo senso Levinas è lontano dalle peripezie di Jabès (molte sono, naturalmente, le cose che li legano).

Se la parola si spinge verso il silenzio per sentirlo come la concavità da cui si eleva e verso cui è nuovamente destinata, il nulla del silenzio diventa movimento verso la parola. L'obiezione di Levinas sarebbe però, ancora una volta, la seguente: se il nulla è il movimento verso la parola, non può che custodire il segreto della parola, fino al punto da esserne la sua stessa potenza. Quel nulla diventa un grembo. Ancora una volta il nulla è l'essere della parola, in definitiva *Logos* della parola.

Levinas direbbe insomma che non basta tendersi verso il silenzio, verso i bordi più estremi, verso l'orizzonte, in cui la parola sembra albeggiare per fratturare l'ordine del Detto. Levinas non è interessato ad una veglia sui silenzi delle parole. Egli avverte anzi che questa altro non è che una delle modalità (qualche volta la più insidiosa) attraverso cui prospera la totalità del Detto. Il silenzio da cui una parola è circondata, così come lo spazio bianco sopra cui prende corpo l'evento

18. AE, p. 210.

della scrittura, non necessariamente sono la pulsazione diacronica in grado di riscattare il Dire dal Detto. Se non si è avvertiti, sostiene Levinas, ci si ritrova nuovamente al centro della pulsazione dialettica. Parole e silenzi, bianchi e pieni ridivengono correlativi e fermentano della dialettica che li stringe insieme. Il ritmo, la scansione, l'intervallo non sono allora modalità della diacronia, ma forma generativa della differenza. Ancora una volta le rotture della differenza intervallano l'essere. Occorre dunque diffidare dei bordi, dei perimetri, dei margini bianchi apparentemente disoccupati, delle estremità più estreme che alla fine indirizzano verso anteriorità così interiori da inaugurare ancora una volta cacce interminabili, in spole in cui, poi, è proprio il discorso o il Detto a prosperare. In quest'ordine di riferimenti, per Levinas, il bianco del Detto non è altro che la potenza o *dinamis* del Detto. Ancora una volta il discorso vive di se stesso e basta a se stesso. L'interruzione appartiene al suo *conatus*.

Se si volesse in modo ancora più netto marcare la distanza da Jabés si potrebbe forse dire che Levinas è interessato più che ai bianchi o ai silenzi dei Testi o dei Detti, al momento in cui, un testo o un Detto respira negli attimi di sosta e di appoggio che la punteggiatura gli garantisce. Come se la punteggiatura non fosse una decorazione marginale del testo. O una semplice distrazione estetica sorvegliata comunque dal suo movimento. Siamo sicuri di rispettare le intenzioni di Levinas se dicessimo che l'armatura con cui la punteggiatura stringe un enunciato lo riguarda con la stessa intimità con cui la preghiera e l'invocazione coinvolgono la domanda. È come se delineasse il lineamento del volto del testo, sino a riprendere la discrezione del pudore in cui un corpo o il volto di un corpo possono trovarsi nel cono di un essere visto. Pudore o discrezione del testo, quindi. Levinas ci porta a evidenziare il fatto che l'armatura con cui la punteggiatura cinge d'assedio i testi, in fondo, costituisce l'esteriorità che può salvarlo dall'interiorità in cui il Detto può essere risucchiato. È il momento in cui il testo si pone frontalmente a un terzo e si consegna. È senz'altro una sosta e un respiro, ma non è un intervallo che svanisce verso il bianco del *retro-testo*, è piuttosto un *cenno*, un gesto di discrezione, in cui il testo si offre, dove il testo avverte la presenza del suo lettore. Sempre sicuri di non tradire Levinas, potremmo dire: l'*Ecce mi* del testo. *Segno* fatto ad un Altro nell'intervallo di una separazione. In questo senso le soste della punteggiatura non giocano con il metatesto del testo, ma sono l'apertura al fuori testo, l'*approssimarsi o l'uno per l'altro del Dire*. Anche quando vengono traditi, restano sempre un cenno, con la stessa intensità con cui la domanda invoca qualcuno. Indizio del fatto

che il discorso silenzioso con se stessi non è possibile. In un'assoluta solitudine potrebbe prosperare dei bianchi e dei silenzi ma non avrebbe bisogno di segnalare il proprio movimento. A chi dovrebbe segnalarlo? Mentre la tradizione del disvelamento mira al Detto del dire, perché è nel Detto che accade ciò che deve disvelarsi, nell'oggettività del Detto la verità si mostra nell'esperienza con l'illusione di portare con sé la stessa esperienza, Levinas, ritiene che si debba, invece, risalire instancabilmente verso *Chi* dice il Detto, verso il Dire del Detto. In questo senso il problema non è tanto quello di trovare parole nuove per dire e raccontare esperienze di eccedenza, ma praticare un movimento che non solo non scompaia nelle cose che dice ma non dimentichi di *far cenno*, di lasciare che la propria ombra non si prosciughi nel corpo del detto. Senza questo l'interlocuzione del testo o del Detto si spegne, si consuma la respirazione di cui il testo deve alimentarsi. Levinas è piuttosto interessato all'intero movimento della messa in racconto del Detto, quindi alla muscolatura del testo, al momento in cui l'insieme delle soste di cui deve ordinarsi diventa *unicità di uno stile*. Solo a quel punto un testo potrebbe possedere la vivacità dei lineamenti di un volto che si fa prossimo e vive della prossimità ad un Altro. Se, al contrario, si apprendesse tutto nelle cose che dice e non mostrasse ciò a cui deve la propria animazione, quindi, il movimento che lo agita e lo veglia, è destinato a erodere e consumare la sua stessa consistenza. Ecco perché il testo deve acquisire il ritmo della respirazione che, per Levinas, è il ritmo della domanda. Movimento che vive dell'apertura all'imminenza di un Altro la cui veglia e testimonianza, alla fine, è la vitalità stessa, persino dell'ambizione del Detto. Se il testo si esaurisse nel Detto cesserebbe di interloquire; non a caso potrebbe procedere senza l'umiltà della punteggiatura, la cui scansione e ritmo avverte e vive già dell'apertura all'Altro. Se il Detto svolgesse tutto se stesso e solo se stesso non avrebbe bisogno della mimica di quelle soste in cui la punteggiatura sospende la presa del testo e il Detto si anima e respira del Dire. Senza questa mimica il Detto entrerebbe in fusione estinguendo sia lo spazio del Dire sia la veglia o lo spazio di chi ascolta o di chi legge. Cesserebbe cioè l'intervallo in cui la domanda vive dell'interrogazione che la anima. Le finestre verso l'interno di un Dire esaurito nel Detto indicherebbero un Detto che volge lo sguardo verso di sé, entro il proprio esclusivo movimento come se potesse alimentarsi e giustificarsi in se stesso. Levinas vuol dirci, al contrario, che il respirare dell'interruzione attraverso la gestualità della punteggiatura, attimo di discrezione e *fra-testo*, è il momento del Detto in cui la veglia e l'imminenza dell'Altro è avvertita,

mai sconfessata, tradita o sedotta. È come se, per Levinas, il *fra-testo* della respirazione della punteggiatura fosse la segnalazione dell'Eccomi, in cui l'apertura rende prospero il Detto o il Testo e può impedirgli la deriva verso l'immobilità e la paralisi. Se il Detto non respirasse dell'imminenza e dell'avventura dell'Altro si ritroverebbe tra le peripezie di quelle ricerche dell'arte di questo secolo, in cui le opere, nella pretesa di consistere del proprio unico statuto, alla fine, non solo vivono unicamente del testo che ne parla (il catalogo diventa il metatesto dell'opera) ma devono rinviare ad un'altra opera che sostituisce sempre come scena irraggiungibile della propria apertura, in una corsa in cui *Chi guarda* deve svanire (o chi legge, pubblico dei lettori). Stesso destino, alla fine dell'opera e della sua pretesa. Con Levinas (in questo caso un po' abusando) si potrebbe dire che, alla fine del ciclo, dopo la dissoluzione dell'opera come conseguenza dell'arroganza e dell'unicità del Detto, non potrebbe che tornare il gesto o l'ombra dell'artista. Il suo gesto cerca la centralità; la sua ombra non è estinta con la sua opera (*Body art* per fare solo qualche esempio di eventi che nella crisi dell'opera confermerebbero l'emergenza e la risonanza del gesto). Anche lì, insomma come aveva documentato Rosenzweig per le filosofie, con la figura di un carattere, si annuncerebbe un punto di volta. Levinas ritiene che anche la scrittura filosofica (quindi anche i commenti) debba giocare nella spola di un doppio spartito, quello che dice e chi pretende dire quello che dice. Unica garanzia contro il rischio di esaurire la partita del senso in slittamenti infiniti da una scena all'altra, di volta in volta, esponendo una scena a partire da una scena che non si può esibire. Così non si farebbe che confermare la pratica di una scrittura che continua a limitarsi a ciò che dice, al Detto che dice. Con l'esito di estinguere i tre elementi di ogni possibile esperienza: il Dire di chi Dice, Colui a cui qualcosa viene Detto (o l'Altro, testimone del Detto), e alla fine la stessa opera o Testo o Detto, che si frantuma in mille pezzi come un cristallo.

17. L'ombra dello scetticismo

1. Intervallo dello scetticismo

La filosofia non si separa dallo scetticismo che la segue come un'ombra che essa scaccia confutandolo per ritrovarla subito sui suoi passi. L'ultima parola non appartiene forse alla filosofia? Sì, in un certo senso, poiché per la filosofia occidentale il Dire si esaurisce in Detto. Ma lo scetticismo opera precisamente una differenza e pone un intervallo fra il Dire e il Detto. Lo scetticismo è il confutabile, ma anche il ritornante¹.

Ritroviamo ancora una volta la metafora dell'ombra. Ancora una volta a documentarne l'insistenza con cui agisce tra le maglie teoriche della filosofia di Levinas da EE sino ad AE. Questa volta è la posizione scettica a configurarsi come un'ombra che accompagna e tallona l'argomentazione filosofica. Levinas ne sottolinea l'assedio con cui circonda la serietà dell'argomentazione filosofica. Si potrebbe dire che lo scetticismo si impone come le pagine bianche che in genere aprono o chiudono i libri. Ombra che accompagna ogni libro, intervallo in cui sta già fermentando *l'al di là di quel testo*. Compagnia silenziosa che vigila sugli enunciati del testo, già pronta tuttavia a tradirne la serietà e la chiusura. Proprio come l'ombra e la compagnia attraverso cui la punteggiatura consente al testo o alla parola di appoggiare, prendere respiro, sospendere l'inerzia e fare cenno. Per Levinas il dire scettico sorge nell'intervallo di quella pagina bianca e nell'intervallo della mimica con cui il testo o il Detto "fanno cenno". E non si può fare a meno che compaia perché nessun Dire può mai infine prosciugarsi nel Detto: «Lo scetticismo contesta dunque la tesi secondo la quale tra il

1. AE, p. 209.

dire e il detto si ripete la relazione che collega nella sincronia condizione a condizionato»². Ciò vuol dire che il Dire e il Detto non sono correlativi, altro modo per dire che la noesi non è semplicemente correlativa al noema o il soggetto all'oggetto. C'è un "quanto a sé", per usare l'espressione con la quale Levinas sottolineava in EE la ritrosia vigilante dell'istante sul presente, che non consente di dissolvere Chi dice in Ciò che dice, la sua appercezione nel tempo in cui percepisce (per richiamare l'istante dello schematismo), che garantisce una rottura del tempo sincronizzabile. Per questo il discorso scettico è sempre lì a dichiarare impossibile la chiusura della verità nel cerchio in un ordine di enunciati. Sempre pronto a corroderne la compattezza in cui si manifesta: «Ora, il dire scettico, sconfitto dalla filosofia, richiama precisamente la rottura del tempo sincronizzabile, cioè memorabile»³.

Levinas non trascura neppure di rispondere alla classica reazione della filosofia contro lo scetticismo. L'obiezione per la quale, lo scettico, nel punto in cui contesta la verità e il suo ordine non farebbe altro che giocare nel terreno del suo avversario. Celebre arma sempre puntata contro chi sostiene la non esistenza della verità pretendendo di sottrarsi a ciò che ha appena affermato. Levinas sta dalla parte dello scetticismo e sembra a prima vista paradossale che, nel momento in cui assume l'onere di essere, in qualche modo (in modo certamente lato) un filosofo della verità, rinunci a una delle tradizionali roccaforti dell'evidenza per la quale la verità sembra qualcosa di cui non si può fare a meno di parlare sia che se ne parli sia che la si contesti. Ebbene, Levinas ritiene che in questo genere di argomentazioni, giocando tutta la partita con il Detto, alla fine, non salva la pretesa in cui è impegnata. Per Levinas solo apparentemente si può confutare lo scettico mostrandogli l'aporia di un'affermazione che afferma la non verità della verità senza riuscire a sfuggire la verità di ciò che comunque si afferma. Non è in ciò che dice che lo scettico agisce, non è nel Detto (ad es.: *la verità non esiste*) che agisce la sua azione, ma nel fatto di segnalare o testimoniare con la sua stessa azione che qualunque cosa si dica non consuma o estingue Chi la dice; qualunque cosa si dice chiama un Chi la dice che sopravvive sempre a ciò che dice, che intervalla quanto dice nel Detto. Ecco perché Levinas in AE si avventura in affermazioni come la seguente:

2. *Ibidem*.

3. *Ibidem*.

Lo scetticismo che attraversa la razionalità o la logica del sapere è un rifiuto di sincronizzare l'affermazione implicita contenuta nel dire e la *negazione* che questa affermazione enuncia nel Detto. Contraddizione visibile alla riflessione che la rifiuta, ma alla quale lo scetticismo è insensibile, come se l'affermazione e la negazione non risuonassero nello stesso tempo⁴.

Cosa vuol dire? Contestare allo scettico di dire, di fatto, il contrario di ciò che dice, di affermare la verità mentre afferma che la verità non esiste significa non aver compreso – dice Levinas – la non sincronizzabilità dell'affermazione e dell'eventuale negazione. Il Dire non è mai in sincronia con il Detto. È sempre una riserva, un quanto a sé, non contemporaneo a ciò che dice; sempre come l'istante: «Traccia che non appartiene al raccoglimento dell'essenza»⁵. Alla fine lo scettico non è altro che quel Chi della domanda con cui ha esordito l'ordito teorico di AE. Un Chi che non si riduce al Che cosa. Traccia che fa resto, come c'è sempre un resto quando il pensiero prova a contenersi in un pensato: «La riflessione del discorso su se stesso non lo rinchiude in se medesimo»⁶.

L'ombra dello scetticismo che accompagna qualunque cosa venga detta, quindi, è, contemporaneamente, due cose, come due cose contemporaneamente era l'istante nel tempo. In primo luogo, momento diacronico che rompe la circolarità e la contemporaneità del Dire e del Detto, che impedisce l'assorbimento dell'ombra del dire nella luce del Detto, ulteriore motivazione dell'affermazione un po' fantomatica da cui siamo partiti, attraverso cui Levinas mostrava la sua contrarietà alle metodologie che si spingono verso la dissoluzione delle ombre; in secondo luogo momento in cui fermenta il tempo o il Detto; momento cioè che proprio nella diacronia di una discontinuità apre un nuovo inizio in cui il Detto si ricostituisce e quindi il senso si sostiene nel sensato. In questo modo lo scetticismo sta sempre prima e dopo i testi o i detti: a garantire nella rottura, la possibilità che il tempo del detto o dello scritto continuino la loro corsa: «Il ritorno permanente dello scetticismo non significa tanto la possibile esplosione delle strutture, quanto il fatto che esse non costituiscono l'ossatura ultima del senso [...]»⁷.

4. *Ibidem*.

5. *Ibidem*.

6. AE, p. 212.

7. *Ibidem*.

2. La separazione e l'apertura

A questo punto riproponiamo una delle questioni decisive: *Chi apre l'intenzionalità?*

Abbiamo visto, da diversi angoli, perché Levinas insista sulla necessità che il *Chi dice*, l'ombra dello scettico o del testimone del Detto, debba essere sempre ciò che si trova nella condizione di snodare una continuità, come l'istante diacronizza il *continuum* di cui pure fa parte; abbiamo visto come si ritrovi sempre accanto e in compagnia del Detto, sempre comunque nell'*al di là* o nell'*al di qua* del Detto, mai in sincronia con ciò che dice, abbiamo visto che potrebbe essere come le pagine bianche che accompagnano e chiudono sempre un testo, quasi a garanzia che il testo viva della possibilità che qualcuno lo riprenda e lo ridica incessantemente. Come se, in quei momenti il libro consegnasse la sua stessa vita, alla forza con cui potrà *essere ripreso*. Le pagine bianche, è come se contenessero un'invocazione. Invocazione, appunto a qualcuno che nell'interruzione riprenda il Detto e lo ridica. Seguiamo Levinas:

Ma l'ultimo discorso in cui si enunciano tutti i discorsi, io lo interrompo ancora dicendolo a colui che l'ascolta e che si situa fuori dal Detto che dice il discorso, fuori da tutto ciò che esso abbraccia. Ciò è vero anche per il discorso che sto tenendo in questo momento. Questo riferimento all'interlocutore trafigge in modo permanente il testo che il discorso pretende organizzare tematizzando e avviluppando ogni cosa⁸.

Non solo quindi *Chi dice*, come l'istante verso il presente, sta sempre al di là di ciò che dice, compagnia del testo di cui stabilisce un resto che non si consuma o si asciuga in ciò che dice, ma quel *Chi* che dice invoca un interlocutore e in qualche modo la sua testimonianza.

Avverte Levinas: nessuno dice per sé quello che dice, si tende sempre in relazione ad un Altro, a "colui che ascolta". Il quale si trova come il Chi dice o scrive esso stesso, al di là del Detto o dello scritto. Esso stesso, cioè in quello stesso luogo in cui il testo, nelle pagine bianche si apre e si chiude; entrambi abissalmente separati dal Detto, entrambi all'estremità aperta da una separazione che non è più la metafora del nulla. Ripetiamo: il *Chi che dice* proprio perché non proviene totalmente da ciò che dice né dall'orizzonte di quello che dice, è discontinuo rispetto a qualunque cosa possa dire, non a caso sempre

8. *Ibidem*.

imminenza scettica su quello che dice. Allo stesso tempo *Chi dice* interloquisce sempre. Il riferimento all'interlocutore è altrettanto imminente come è imminente la vigilanza scettica. Come se *Colui che parla* si ritrovasse a parlare o scriverà sempre nello spazio di un'invocazione o preghiera e come se l'invocazione si mobilitasse nell'intervallo che apre alla fine colui che dice. Si può dire anche così e riconosciamo ancora una volta le linee maestre e soprattutto la coerenza del pensiero di Levinas: alla domanda su *Chi* apra l'Io verso il senso e il mondo, quale sia cioè la porta verso "ciò che è più vicino" di cui parlava Rosenzweig, la risposta non può che essere la seguente: chi muove *Colui che dice* è sempre l'*Altro*, fuori del circolo del Detto; l'*Altro* verso cui si tende *Chi dice*. L'*Altro* tuttavia non è ciò che manca al desiderio di *Chi dice* (fosse così si tornerebbe punto e a capo) ma è ciò a cui tende per il fatto che è sempre, nell'intimo, dalla nascita, una risposta alla sua chiamata. In fondo, vuole dire Levinas, ci si sporge verso un interlocutore che è altro da noi e questo anche quando siamo impegnati in un discorso silenzioso con noi stessi. L'altro verso cui ci tendiamo, che invochiamo, è ciò che mobilita la nostra intenzione, la mobilita fino al punto che sin dall'origine, l'intenzione, così come l'istante, preso nel presente, è sempre una risposta. L'invocazione di un Altro è già la risposta a quest'Altro. Dice Levinas in certi punti in AE "segno fatto ad altri".

In questo senso l'Io è già sempre preso dall'Altro. Ma stiamo attenti non perché l'Altro compaia nello sfumare dell'orizzonte, alla portata di uno sguardo di scorcio o di sbieco, al limite del dicibile. L'Altro verso cui l'Io è teso si annuncia nella mobilitazione stesso dell'Io che lo invoca. La sua invocazione è però, ed è questo l'elemento radicalmente decisivo per non travisare Levinas, già sempre, dall'inizio, una risposta, un *Eccomi*, una risposta alla chiamata che nessuno ha fatto a tempo a sentire. È in questo essere un *Eccomi* che l'Io non solo non si dissolve nel tempo, non solo si rilancia da un'interruzione all'altra, ma è aperto in una separazione abissale, sempre separazione dall'altro, in cui si diparte l'avventura stessa della verità e del senso, in cui un mondo può ordinarsi in un significato. Levinas fa di tutto per indirizzarci verso la diacronia di una separazione abissale e fa di tutto per mostrare come solo l'abisso di una separazione tra l'Io e l'Altro e quindi l'Io come *Eccomi* garantisce l'avventura stessa della verità.

Anche perché, come abbiamo ricostruito, a partire dalla natura di invocazione e preghiera che una domanda deve contenere, solo nella separazione abissale l'errore e la verità sono entrambe possibili.

18. Avanzare una pretesa

1. Disputare con una pretesa

Levinas ha riconosciuto la forza teorica delle questioni sollevate da Derrida. Tanto che, le sue obiezioni, sono state tra le premesse che lo hanno condotto a spostare, progressivamente, alcuni centri vitali della sua proposta filosofica.

Tuttavia egli non risponde direttamente a Derrida¹. A parte i riconoscimenti all'intelligenza non ritroviamo significative prese di distanza dall'impianto filosofico di Derrida. Registriamo sempre riferimenti indiretti e di margine senza l'apparente fragore di una reazione aperta. Abbiamo visto come l'ultimo Levinas sempre più si diriga verso le filosofie del circolo e le aporie a cui egli ritiene conducano. La questione diventa sempre più intensamente *domanda* su *Chi avanza* nella pratica o *Chi si muove* nel circolo del pensiero dell'essere? Sempre più

1. Ecco un passo di AE in cui sono presenti, nello sfondo, le obiezioni di Derrida: «Ma l'apertura al di là dell'Essenza, all' "altrimenti che essere", non significherebbe forse la possibilità di vedere, di conoscere, di comprendere e di prendere, la quale, evidentemente, ritornerebbe a *tematizzare* e, così, a pensare l'*essere*, a scoprire un campo al sapere, alla presa in mano, allo spostamento, all'operazione e al possesso? L'apertura condurrebbe così il soggetto, in cui queste intenzioni sarebbero riconosciute come fondamentali o come buone, eventualmente ad essere altrimenti, ma non ad "altrimenti che essere". Come pensare l'apertura sull'altro dall'essere senza che l'apertura, come tale, significhi immediatamente un raccoglimento in congiuntura, in unità dell'*essenza* in cui s'inabisserebbe subito il soggetto a cui questo raccoglimento si disvelerebbe, tendendosi subito il legame con l'*essenza* nell'intimità dell'essenza? Come pensare questa apertura senza assimilarla alla soddisfazione di un "bisogno di apertura"?», AE, p. 221.

Ancora verso Derrida: «Il nostro discorso filosofico non passa da un termine all'altro frugando unicamente gli orizzonti "soggettivi" di ciò che si mostra, ma abbraccia congiunzioni di elementi nei quali esplodono dei concetti sovra-tesi come *presenza* o *soggetto*», Ivi, p. 227.

costringe a fare attenzione ad una questione che proprio nei confronti di Derrida, potrebbe assumere le seguenti movenze: chi è *Colui che avanza una pretesa* nell'ordine della conversazione filosofica, che chiama e invoca un *interlocutore* per scongiurare che il Detto non resti solo detto ma si ridica e si rilanci a partire dalla separazione che solca le pretese che ciascuno avanza nella stessa interlocuzione filosofica?

Quando Levinas pone al centro il Chi e la sua testimonianza nel Detto, il suo irriducibile *Eccomi*, – ancora più imminente all'estremità del testo, laddove inizia e muore, là dove la pagina diviene bianca – per certi versi rimarca quel Chi come Colui che avanza una pretesa, non solo mobilita l'enunciazione del testo, a partire, come abbiamo visto sempre dall'al di qua o l'al di là del testo, ma è anche un Chi carico di un'invocazione e di una domanda.

Anche la pretesa è dunque insieme un'invocazione e una preghiera. A partire da questo, Levinas potrebbe reagire, proprio nei confronti di Derrida. Derrida non può fare a meno di sollecitare un'attenzione privilegiata verso la *filosofia della differenza* e non può fare a meno di esibire la pretesa che la *filosofia della differenza* abbia dei privilegi rispetto, ad esempio, alla tradizione del culto dell'evidenza o della *phoné*. Privilegi che alla fine si esibiscono per monetizzare il consenso nella comunità dei filosofi. La questione che Levinas solleva in AE potrebbe riguardarlo con la seguente formulazione: se non possiamo non ammettere questa pretesa del Chi, possiamo ritenerla, essa stessa, il risultato di una messa in opera della differenza? Che relazione possiamo stabilire, cioè, tra la pretesa che avanza nella disputa teorica e il contenuto e la sostanza di ciò che pretende avanzare? Sembra un'acrobazia, ma Levinas, con altri termini, in AE soprattutto, fa ogni sforzo per attrarci verso le difficoltà che si annidano in questa questione. Chi avanza la pretesa, in sostanza, è contenuto nella pretesa che avanza? Più in generale che rapporto c'è tra la pretesa di qualcuno e ciò che pretende pretendendo qualcosa? Un po' come dire: nelle filosofie del circolo, la domanda dell'essere in che rapporto si tende nelle tensioni del doppio genitivo in cui circola (sempre il genitivo soggetto e genitivo oggetto)?

Così dice Levinas in un brevissimo ma denso saggio in cui tenta di riabilitare, contro la potenza di inganno dell'eloquenza retorica, la discrezione del gesto del linguaggio quotidiano:

Noi ci chiediamo se in tutta questa tradizione non si sia privilegiato il linguaggio inteso come Detto, escludendo o minimizzando la sua dimensione di Dire. Certo, non c'è Dire che non sia Dire di un Detto. Ma il Dire significa

forse soltanto il Detto? Non è forse necessario portare alla luce, a partire dal Dire, un intreccio di senso che non si riduce alla tematizzazione ed all'esposizione di un Detto, alla correlazione nella quale il Dire farebbe apparire l'essente e l'essere, mettendo insieme nomi e verbi nella proposizione, sincronizzandoli per esporre una struttura? Il Dire significa ancora altrimenti che con la funzione di uscire! Al di là della tematizzazione del Detto e del contenuto che si espone nella proposizione, l'*apophansis* significa come una modalità dell'approccio ad altri².

C'è dunque prima ancora che il Dire defluisca nell'eloquenza del Detto, prima ancora che il Detto si sollevi come una nebbia tra Chi dice e Chi ascolta, un gesto che è qualcosa di più di un invisibile portiere, di un portiere come metonimia della porta. Come dire: Colui che apre la porta non solo non è la porta che apre ma non è neppure ciò che passa per quella porta. Per Levinas il Detto aperto in un appello a Chi ascolta, invoca un testimone; pretende un testimone. Se, in qualche modo, un testimone non fosse invocato e non si sentisse la sua presenza o vigilanza, sarebbe naturale tacere per sempre (non si propone in fondo la radiazione della *phoné* dall'essere?). L'Altro, vuol dire Levinas, è sempre chiamato al capezzale del Detto. Egli direbbe, allora, verso Derrida che è molto difficile che il suo Detto, i suoi testi, in un breve saggio definiti «testi straordinariamente rigorosi», siano dei fortilizi senza finestre o con finestre aperte verso l'interno. Non può essere argomenterebbe Levinas. Non può essere che la filosofia della differenza non esibisca quel gesto elementare che sempre precede il Detto e cioè «l'approccio al prossimo», l'appello alla testimonianza del suo lettore, persino o soprattutto la testimonianza della comunità dei filosofi. Ebbene, l'appello di questa pretesa che rapporto ha con ciò che pretende? È in questa piegatura, a suo avviso troppo spesso trascurata, che siamo invitati a guardare a partire dal buon senso di questa considerazione: o non c'è nessun appello a qualcuno e allora si faccia esercizio del silenzio. O se c'è un appello a qualcuno, l'appello è sempre precedente e non identico a ciò che si sta per enunciare in un Detto qualunque. Se appello non c'è non ci si può non ritrovare in un girone nel quale si pensa e si scrive per sé, e per essere seriamente e radicalmente coerenti, dovremmo dire: si pensa esclusivamente il pensare stesso, si pensa tutto ciò che il pensare pretende di pensare sino ad essere radicalmente pensiero dell'essere.

Pensiero dell'essere che si pensa per sé nel proprio circolo senza che niente possa interromperlo o trafiggerlo con una vigilanza dal di

2. E. Levinas, *Fuori dal soggetto*, cit., p. 150.

fuori. Situazione nella quale, fa intendere Levinas, la pretesa che eventualmente Derrida dovesse avanzare, anche solo inviando a qualcuno i propri libri, altro non potrebbe essere che il risultato del differire della differenza. Se la pretesa che avanza appartiene allo stesso movimento in cui è preso il Detto che dice, cioè ancora, se il Dire confluisce tutto nel Detto, la conseguenza inevitabile, secondo Levinas, è quella di non poter più avere interlocutori nella disputa teorica, tantomeno rivali. Se la pretesa che si avanza non contiene un'invocazione la pretesa che muove ciò che dice, il motore interno di ciò che enuncia nei suoi libri non può che appartenere totalmente al dettato del Detto che dice. Come dire: in fin dei conti la *filosofia della differenza* come pretesa apparterrebbe totalmente a ciò che pretende, cioè alle mappe del differire la differenza. Con l'inevitabile presunzione che la *filosofia della differenza* sia il calco appropriato del differire della differenza.

Levinas insiste a lungo sulla natura dell'invocazione o appello o preghiera che qualunque Detto non può che esibire prima ancora che divenga un Detto. A suo avviso su questo punto si annidano troppe sottili messe in scena e finzioni in cui, alla fine, è sempre la dialettica e le diverse regie che può interpretare a sostenere il gioco. Insistere anche contro Derrida sulla natura dell'invocazione e quindi sulla diacronia tra il Detto e il Dire, consente a Levinas di rinunciare ad affrontarlo secondo uno degli spartiti collaudati delle dispute teoriche. Spartito che ha sempre orientato la polemica contro le categoriche affermazioni degli scettici. Mosse logiche che, in breve attraversano, com'è noto, queste dogane: lo scettico afferma che la verità non c'è, il filosofo lo affronta mostrandogli che dicendo che la verità non c'è non può fare a meno di dire la verità della verità che non c'è. È nota la trafilata a cui conduce: dire che la verità non c'è avvolge lo stesso enunciato che lo enuncia e quindi non ci si può che trovare in una situazione ribaltata, nella quale non è vero persino che la verità non c'è. Con le ulteriori vicissitudini che si spalancano davanti e si biforcano: se non è vero che la verità non c'è, per alcuni la verità non può non esserci, per altri l'avventura prosegue, poiché, farebbero notare: affermare che qualcosa non è vero non vuol dire che sia falso che sia vero. Solo se fosse falso che la verità non c'è, la verità ci sarebbe; se restasse semplicemente non vero che la verità non c'è, la verità non c'è è sicuramente non vero, ma non è detto che la verità vi sia. E si potrebbe continuare con alberi e biforcazioni ancora più sottili. Ebbene Levinas non partecipa a questi intrighi. A proposito dell'approccio da tenere nei confronti dell'atteggiamento scettico di Derrida osserva:

Si potrebbe essere tentati di approfittare di questo ricorso al linguaggio logocentrico ai danni di questo stesso linguaggio, per contestare la de-costruzione prodotta. Strada battuta numerose volte dalla confutazione dello scetticismo, ma lungo la quale lo scetticismo, in un primo momento abbattuto e calpestato, si risolleleva per ripresentarsi come figlio legittimo della filosofia. Strada che forse lo stesso Derrida non ha sempre disdegnato nella sua polemica³.

Trattenendo a stento un po' di rancore è come se dicesse: io non entro nel confronto a partire da quel piano. Non si tratta di ripetere contro Derrida la confutazione che si è mossa e si muove verso gli scettici. Occorre invece essere mimetici e tallonare da vicino l'atto stesso in cui lo scettico incomincia. L'incoerenza dello scettico non va ribaltata contro di lui, bisogna unirsi a lui, frequentarlo fino in fondo e mostrargli cosa succede. Se non si fa così dice Levinas:

Ci si lascerebbe sfuggire il carattere irriducibilmente non simultaneo del Detto e del dire, la lussazione della loro correlazione: lussazione minima, ma abbastanza ampia, perché nel suo spazio si precipiti il discorso scettico senza restare strangolato dalla contraddizione tra ciò che significa il suo detto e ciò che significa il fatto stesso di enunciare un Detto⁴.

Per Levinas quindi si deve sorprendere lo scettico in «quella lussazione minima» tra «ciò che significa il suo Detto», e ciò che significa il «fatto stesso di enunciare un Detto». La lussazione o frattempo è la porta in cui il Detto passa e si svolge, la soglia che lo sostiene. Per Levinas non possono esserci trucchi: se la porta coincide con chi passa anche nel senso che appartiene come aprirsi al passaggio del Detto vuol dire che il Detto occupa tutta la scena, persino lo spazio in cui si allarga è suo, portato da lui. In questo caso però proprio l'atto scettico diventerebbe impossibile. L'atto scettico infatti è tutto aperto nella lussazione tra la non coincidenza del fatto di dire e del Detto che si dice. Diventa impossibile lo stesso Derrida. Così come viene a mancare lo spazio di un'invocazione. Se l'invocazione appartenesse alla scena del Detto e al suo movimento, non avrebbe bisogno di nessun altro che del Detto a tal punto che non solo non sarebbe necessario invocare nessuno ma la voce stessa di chi potrebbe invocare andrebbe radiata perché non generi troppe ombre o troppi miti. Le conseguenze per Levinas sono temibili. Intanto perché così come non

3. *Ivi*, p. 70.

4. *Ibidem*.

sarebbe comprensibile da dove provenga la pretesa di colui che l'avanza nella disputa filosofica non sarebbero neppure giustificabili le differenze che attraversano e dividono le stesse pretese l'una dall'altra. Fino a fare del dibattito filosofico sempre e comunque e in ogni caso una vera disputa. Dove potrebbe radicarsi e poggiare infatti la differenza tra le pretese che le filosofie avanzano. Il problema dovrebbe assillare Derrida più di quanto aveva assillato Hegel. Se non ci sono bordi e confini o se i bordi e i confini sono il modo dettato dal Detto infinito del differire la differenza anche le pretese e le invocazioni che contengono sono modi di questo dettato. Tutte le pretese qualunque cosa dicano o scrivano. A questo esito fa riferimento Levinas in un passaggio in cui la critica a Derrida si riassume in queste parole:

Dire che questo venire a mancare è ancora dell'essere significa girare nel cerchio dell'essere e del nulla – concetti ultimi ma dello stesso grado – e non conservare altro all'essere che il gusto dell'infelicità⁵.

Si potrà negoziare quanto si vuole, dice Levinas, ma si resta nel circolo senza bordi e confini e soprattutto senza intervalli della dialettica di essere e nulla. Ma se il dettato del Detto non ha bordi e se i bordi si costituiscono apparenti e provvisori nella peripezia della sua infelicità, da quale punto incomincia la differenza di una pretesa? Per esempio di una pretesa che dica anche nel Detto tutt'altro che la filosofia della differenza? Per Levinas le alternative non possono che essere le seguenti: se la scena del Detto è l'unica a dettare la sceneggiatura del senso, tutte le pretese sono ugualmente la messa in gioco del differire della differenza. Ma se è così che senso può avere il movimento di qualcuno che invoca un testimone al capezzale di ciò che dice a partire da un movimento che è sempre un'interrogazione e una domanda? E se diciamo che le pretese sono differenti perché qualcuna di queste non dice bene ciò che dovrebbe dire, tradisce ciò che andrebbe detto, ci troviamo di fronte l'insidiosa domanda: dove incomincia, in che punto e a chi appartiene, il momento del tradimento, il momento cioè in cui una pretesa avanza col dire ciò che non andrebbe detto. E che siano numerose le cose che non dovrebbero essere dette è per lo meno mostrato dal fatto indiretto che Derrida persiste nel suo percorso e nelle sue polemiche ad incominciare dalla polemica con Levinas. Polemiche verso ciò che non è detto come lui vorrebbe fosse detto. Si potrebbe dire: tutte le pretese appartengono anch'esse ad una messa

5. *Ivi*, p. 72.

in opera del differire della differenza; il differire della differenza gioca in tutte le pretese che lo sappiano o no. La differenza inevitabile sarebbe tra quelle che sono più opache rispetto alla scena a cui appartengono e quelle che ne sono una eco adeguata. Derrida conosce bene quanti rischi si incomincino a correre nel momento in cui la distinzione di autentico e inautentico viene avanzata (ce ne occuperemo più avanti) e fa di tutto per sottrarsi alla dicotomia. Ma la conseguenza è che si perde ogni misura che consenta di giustificare la differenza delle pretese, fino al punto che la stessa pretesa che si avanza deve cessare di essere un'invocazione se non vuole correre il rischio di seguire l'autenticità di una pretesa rispetto ad un'altra che il mercato filosofico è in grado di offrire. Sempre di nuovo, Levinas continuerebbe a dire, di fatto, si continua ad avanzare pretese e invocazioni, a scrivere libri e sperare che qualcuno li riprenda, li rilanci e li ridica. Derrida non può sfuggire alla diacronia che alimenta la domanda e l'invocazione tra il Dire e il Detto. Continua infatti a lanciare appelli a testimoni che li raccolgano.

19. Testimonianza del testimone

1. Imminenza del testimone

Levinas dunque non gioca con le tensioni della differenza che la metafora sembra promuovere. Ribadisce che l'*altrimenti* avviene nel *Dire* e non avviene se non nel *Dire*, avviene – stiamo attenti –, sia che lo si dica in un modo, sia che lo si dica in un altro modo. L'Infinito è certamente fuori tema, fuori ogni possibile correlazione che possa collegare una noesi al noema, tuttavia avviene nel *Dire*, in qualche modo si segnala nel fatto stesso del *Dire*. Levinas ci orienta non a caso a considerare il *Dire* come un fatto in cui si esibisce la testimonianza dell'Infinito stesso. Seguiamo alcune delle indicazioni in AE:

Dire da cui questo sistema deriva e che non è l'infanzia balbuziente di questo sistema e dello scambio di informazioni in cui esso funziona. Si può infatti mostrare come questo nuovo destino s'inscriva nella testimonianza¹.

Levinas ci propone un intrigo che si segnala nel *Dire* di *Chi dice*, in cui deve poter avvenire una testimonianza dell'infinito senza che la testimonianza si svolga nella forma di una correlazione tematica di soggetto e oggetto. Non nel modo del *Dire*, ma nel fatto del *Dire*. Non è semplice. Leggiamo un'altra indicazione su questo punto:

Che l'Infinito avvenga nel *Dire*, ecco ciò che lascia intravedere il *Dire* come irriducibile ad un atto o ad un atteggiamento psicologico o ad uno stato d'animo o ad un pensiero fra gli altri, o ad un momento qualunque dell'essenza dell'essere, attraverso il quale, non si sa perché, l'uomo raddoppierebbe la sua

1. AE, p. 185.

essenza. Di per sé il Dire è testimonianza, qualunque sia l'ulteriore destino in cui esso entra, attraverso il Detto, in un sistema di parole².

Occorre fissare bene il passaggio in cui si sottolinea: «Di per sé il Dire è testimonianza». Levinas ci indirizza non solo e non tanto verso ciò che si dice mentre si dice o si scrive qualcosa, ma verso il fatto stesso che lo si dice. O meglio verso il luogo in cui inevitabilmente ciò che si dice trova un appoggio, una compagnia, un respiro, senza cui, ciò che si dice, in nessun modo può essere detto. La testimonianza è di un testimone, possibile perché non è identica con ciò che dice o scrive, ma è come il sostegno, una sorta di motore immobile dell'argomentazione o del Detto senza il cui appoggio e fraternità il testo che si dice o scrive non avrebbe fermento o vita. Non a caso ha avvertito Levinas: il «Dire è testimonianza, qualunque sia l'ulteriore destino in cui entra». Qualunque sia perché non appartiene al destino di ciò che dice, nel senso che non proviene del tutto da ciò che dice, tanto è vero che non deve avviarsi come la coscienza della *Fenomenologia* hegeliana verso ciò a cui appartiene. Levinas avverte che *Chi muove* il testo che dice o scrive lo accompagna senza mai prosciugarsi in ciò che dice o scrive e soprattutto senza potersi mai trovare in una condizione nella quale si possa dire o scrivere qualcosa senza che una testimonianza sia sempre lì a fermentare qualunque cosa si possa dire o scrivere.

Testimonianza dunque sempre imminente, addirittura fermento dell'andare del *Chi va*, in qualche modo motore indiretto del procedere. Levinas, dobbiamo ammetterlo, non fa molto in AE per diradare le ambiguità da cui la nozione di testimonianza è circondata. Occorre quindi essere cauti, sapendo però che ci si avvia verso una questione decisiva.

2. Testimonianza di un testimone

La presenza del testimone è ciò a cui rinvia il più intimo movimento del soggetto. Per Levinas è una necessaria induzione sostenuta dalle seguenti evidenze: il soggetto nel momento in cui non è ammissibile come sovrano della propria nascita è una risposta ad un appello, il suo Io è già un *Eccomi*. Il suo Io non è stato testimone della nascita ma la sua nascita testimonia di un testimone. Ancora più intimamente l'Io anche quando sembra raggomitolato su se stesso, a casa propria, in sé

2. *Ibidem*.

e per sé, abbracciato tutto in se stesso, non può non percepire nel proprio fondo l'elezione di una chiamata che lo anima; non può non sentire la propria vitalità, l'animazione che lo prende e lo agita come l'effetto di una vigilanza, il contraccolpo di un sostegno. Come se l'io fosse vivo nel cono di un Altro. L'Altro e il *Testimone* non accadono nell'ordine di una tematizzazione. Levinas non dirà mai, vedo l'occhio che mi sostiene nello sguardo, il testimone da cui sono sostenuto ecc. Dirà sempre: in quanto sono me stesso non posso che essere preso da un Altro. Vivo del fermento di un Altro. Aperto nel frattempo di una separazione.

La nozione tuttavia rinvia subito a un gioco complicato di specchi. Il testimone è colui che assiste ad un evento. L'evento a cui assiste non ci sarebbe se non potesse essere sostenuto nella sua testimonianza; in questo senso si può dire che misura il tempo dell'evento. La testimonianza, tuttavia, per sua natura è tale solo se è testimonianza di fronte a qualcuno. A qualcuno che gli renda testimonianza, di fronte a cui la sua testimonianza sia l'evento di una testimonianza. L'evento rinvia a qualcuno che renda testimonianza ma la testimonianza va resa a sua volta a qualcuno. Anche il testimone di cui parla Levinas è sempre in relazione a chi può rendergli testimonianza. Levinas continua a ritenere che non dobbiamo allontanarci dal terreno dell'esperienza fenomenologica, tanto più quando ci avventuriamo in questioni complicate. Ebbene l'unico in grado di certificare con una testimonianza di un possibile testimone è *l'Eccomi del Chi*, cioè in definitiva il soggetto stesso. Se ci fosse un testimone la cui testimonianza facesse da misura al tempo di un evento, l'unica testimonianza da esibire sul piano fenomenologico sarebbe quella dell'Eccomi. Se il testimone non fosse l'Eccomi del soggetto, dovrebbe essere altro dal soggetto e chiamerebbe a testimone ancora un altro. Altro naturalmente dall'esperienza di accertamento che un qualunque soggetto possa esibire.

Il tal modo il primo testimone non sarebbe credibile. Anzi non troverebbe neppure le parole per incominciare a esibirsi in qualche modo. Non resta che l'evidenza del soggetto. Se ci fosse un testimone di un evento e se il testimone deve essere tale per una testimonianza resa a qualcuno, l'unico qualcuno, possibile, che non sia una chimera, l'unico che sembra poter testimoniare di se stesso e quindi di un altro è il soggetto stesso. Solo il soggetto potrebbe essere il testimone di un testimone.

3. Testimone della nascita

L'evento sotto esame, ed è qui che la questione si complica, non è però un evento qualunque. Il nostro eventuale testimone se c'è non ha assistito ad un evento qualunque, se c'è ha assistito all'evento stesso della nascita del soggetto. In gioco quindi è nientemeno che l'atto stesso della nascita di *Colui* la cui testimonianza è l'unica che eventualmente il testimone può esibire perché la sua testimonianza sia credibile. Ma il soggetto che rapporto ha con la nascita? Si può dire che possa rendere testimonianza della sua nascita? La domanda è puramente retorica. Levinas invita al buon senso (ancora una volta lo stesso sano buon senso di Rosenzweig). Il soggetto non può rendere testimonianza della sua nascita perché non c'era, nel momento in cui può farlo l'atto della nascita si è già sottratto. Situazione complicatissima quindi. Se un testimone della nascita è ammissibile, lo è per una testimonianza, ma la testimonianza è sempre tale se resa a qualcuno, se a sua volta certificata da un testimone. Il testimone della testimonianza non può che essere il soggetto, il quale però in nessun modo può rendere testimonianza della sua nascita. Com'è possibile allora che proprio colui che al di là di ogni dubbio, non è stato testimone della nascita possa in qualche modo essere il testimone della testimonianza della sua stessa nascita? Eppure è questo intrigo che Levinas prospetta in AE. L'intrigo vive di questa asimmetria: il testimone che non può rendere testimonianza a se stesso, all'atto della sua nascita rende però testimonianza del testimone della sua nascita. A sua volta il testimone della nascita a cui, prima della nascita, nessuno poteva fare appello per rendergli testimonianza si consegna nella testimonianza del testimone, nella vita che vive del testimone. L'asimmetria è tutta in questo punto: il non essere radicalmente testimone dell'atto che stabilisce il suo tempo e lo governa, rende la vita e il tempo in cui vive testimonianza dell'essere sostenuto, sorretto in un'apertura dalla cui estremità proviene la chiamata di un testimone.

Il testimone – secondo Levinas – è necessario ammetterlo se si vuole rispettare l'evidenza per la quale il soggetto è sempre un contraccolpo, ritardo fatale e soprattutto risposta originaria ad un appello, e movimento sostenuto da una compagnia, vitale per la compagnia frontale di un Tu; tuttavia il testimone la cui compagnia è fuori gioco qualsivoglia ritenzione o protensione, l'unico in anticipo sulla nostra nascita, l'unico la cui testimonianza è, per così dire, decisiva ad altro non può che rimandare se non alla testimonianza di chi sente la testimonianza di un testimone. L'intrigo a cui siamo rinviati è indubbia-

mente insidioso e, insieme, fragile. È come si vede il punto in cui la posta è più alta e la partita più impegnativa. Il testimone e la sua gloria non possono farsi fenomeno, quindi in nessun modo possono esporsi:

Questa gloria non potrebbe apparire, perché l'apparire e la presenza la smentirebbero circoscrivendola come tema, assegnandole un inizio nel presente della rappresentazione allorché, infinizione dell'infinito, essa viene da un passato più lontano di quello che, alla portata del ricordo, si allinea sul presente³.

Inutile muovere lo sguardo o l'ascolto verso di lui, il soggetto non deve uscire da sé, non deve convertirsi sino a muoversi o essere la parola del Padre; non deve consustanzializzarsi al Padre, si può persino dire con qualche rischio, non deve totalmente farsi volere della volontà del Padre (persino nel Padre, la volontà non è totalmente identica con il suo essere)⁴. Per Levinas, il soggetto deve aderire al suo essere radicalmente filiale. Solo così vive come un Eccomi e risponde vivendo dell'elezione che lo convoca nell'apertura dove la prossimità verso tutto diventa a quel punto possibile. E dove soprattutto si rende testimonianza:

Dire prima di ogni detto che è testimone della gloria. Testimonianza che è vera, ma di una verità irriducibile alla verità del disvelamento e che non narra niente che si mostri. Dire senza correlazione noematica della pura obbedienza alla gloria che ordina; senza dialogo, nella passività di colpo subordinata all'"Eccomi"⁵.

Il soggetto rende testimonianza facendosi Eccomi. È nel dire Eccomi del soggetto che la gloria si glorifica: «mi concerne e mi circonda e mi ordina attraverso la mia stessa voce». Nel figlio vi è la gloria del padre. Unico testimone della testimonianza che lo accompagna come un'ombra da cui la sua vitalità viene sorretta.

3. AE, p. 181.

4. Punto acutissimo di tensione nella tradizione patristico-scolastica: «Perciò tra la scienza di Dio, che è causa della cosa, e la stessa cosa causata si trova un duplice intermediario: uno dalla parte di Dio, cioè la volontà divina, l'altro dalla parte delle stesse cose quanto ad alcuni effetti, cioè le cause seconde, mediante le quali provengono dalla scienza di Dio; ora, ogni effetto non solo segue la condizione della causa prima, ma anche della intermedia; e quindi le cose conosciute da Dio procedono dalla sua scienza secondo il modo della sua volontà e il modo delle cause seconde, né occorre che seguano in tutto il modo della scienza», Tommaso D'Aquino, *Le Questioni Disputate* (Testo latino dell'Edizione Leonina e tr. it.), Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1992, p. 333.

5. AE, p. 182.

4. L'ombra come il corpo

Quando Levinas si sofferma nel descrivere l'esperienza del soggetto come Eccomi, come risposta ad un appello, tenta di rendere la forza di una esperienza primitiva e non ulteriormente scomponibile: l'Io che si sorregge del rapporto con se stesso, della riflessione di sé a sé, vigilando su di sé, atto esemplare dell'autovigilanza, in realtà vigila su di sé perché nel cono di una vigilanza che proviene dal di fuori. L'Io non può dirigersi verso il punto da cui la vigilanza proviene, verso il sole invisibile, può affermarne la presenza perché non può fare a meno di sentirne la forza a partire dalla risposta che egli stesso nel suo fondo si trova ad essere. Egli non può fare esperienza di Chi guarda ma non può non constatare come il suo stesso sguardo sia sorretto da un appoggio che vive nel cono di un essere visto. In questo senso l'essere visto è la testimonianza del testimone, luogo in cui la *Gloria del testimone* si è consegnata. L'Io vede o sente (o vede e sente insieme la questione non può che restare nell'ambiguità) l'essere visto come l'ombra che fatalmente si porta dietro. Abbiamo detto in altri tornanti che l'ombra è in gran parte come il corpo che ci si porta dietro, alla condizione però se vogliamo capire bene, di comprendere il corpo dell'ombra come la radicale singolarità di un volto. Potremmo dire: volto di un corpo da cui l'Io riceve assistenza, sempre in anticipo sul pensiero che prova a prenderlo e metterlo a fuoco. L'Io sente la sua compagnia e ci vive dentro, ma proprio il fatto che sia sempre compagnia fuori tema, sempre ombra (non tanto sempre in ombra) non può che condurci verso l'esperienza di un effetto (l'ombra è letteralmente l'effetto di un essere visto); pur anticipando il soggetto vigilante essendo un ombra è un effetto ed essendo un effetto rinvia letteralmente all'essere visto, al movimento di un essere visto nel cui cono si apre l'Io e la sua ombra. Perché è importante capire questi trapassi? Perché ancora una volta Levinas lascia intravedere che l'ombra dell'Io, testimonianza di un testimone, deve evitare due possibili alternative teoriche (di cui ci siamo già occupati, ma in altri gironi del saggio), brutalmente, in sintesi, ancora una volta, Sartre e Heidegger.

5. Il testimone in Sartre

Possiamo limitarci a ricordare il modo attraverso il quale Sartre esige la figura del testimone nella coscienza di sé: «[...] la condizione necessaria e sufficiente perché una coscienza conoscente sia conoscen-

za del suo oggetto, è che sia coscienza di sé in quanto è questa conoscenza»⁶. Tuttavia: «La coscienza di sé non è una coppia. Se si vuole evitare la regressione all'infinito, essa deve essere rapporto immediato e non cogitativo di sé a sé»⁷.

Ogni coscienza è coscienza di qualcosa e ogni coscienza di qualcosa è coscienza di sé, ma ogni coscienza di sé non è nel modo in cui si dà una coscienza di qualcosa. Se parafrasassimo potremmo dire che anche per Sartre il riflettersi dell'Io (arriviamo subito al culmine), il momento in cui l'Io rende oggetto di attenzione se stesso, continua ad essere in compagnia, abbracciato da un'ombra; Sartre dice anche (la lezione di Husserl non cessa di operare) *cogito preriflessivo*. Cogito che fa compagnia ma che non entra in tema, accompagna il tema fino a rendersi il suolo in cui il tema si appoggia, sostegno della riflessione. Non in tema vuol dire sempre la stessa cosa: l'Io può tentare di afferrarlo ma non solo ciò che alla fine afferra non è ciò che cercava ma qualunque cosa afferri è nuovamente in compagnia di un compagno inesibibile. Sartre ritiene non a caso, qui la sua distanza da Levinas è incolmabile, che non possa che trattarsi comunque di un circolo: «Ciononostante non v'è circolo (vizioso) o, se si vuole, è la natura stessa della coscienza di esistere "in circolo"»⁸. Luce ed ombra si rinviano l'una all'altro, esistono e vivono di questo rinvio, risiedono nel rinvio che altro ha se non se stesso e il gioco in cui è preso. Il testimone in questo caso non è testimonianza di un Testimone, ma testimone di un testimone. L'Io o il soggetto o la coscienza rinvia al preriflessivo e il preriflessivo alla riflessione. La riflessione è per la preriflessione e la preriflessione non si dà se non per la riflessione. Circolo appunto (non vizioso assicura Sartre) tuttavia circolo. Abbiamo già visto le obiezioni di Levinas al niente di Sartre. Proviamo ora a riprenderle da questo nuovo e più maturo versante della considerazione. Quale sarebbe l'obiezione di Levinas?

Anche in Sartre (o meglio soprattutto in Sartre) il preriflessivo non è nel cono della riflessione; non lo è per la semplice ragione che è la riflessione ad essere nel cono di un preriflessivo; riflettere vuol dire sempre un tenersi a distanza, scavare una distanza che impedisca che il sé precipiti nell'identità con se stesso. La distanza tiene nella tensione di una differenza almeno tre compartecipi: l'oggetto intenzionato, l'intenzione o il chi dell'intenzione, e la compagnia del preriflessivo;

6. J. P. Sartre, *L'Essere e il Nulla*, cit., p. 17.

7. *Ibidem*.

8. *Ivi*, p. 18.

la riflessione è la compagnia di questa compartecipazione. Supponiamo, per rendere le cose all'estremo, che l'oggetto intenzionato sia l'Io stesso. L'Io si pensa e ciò implica una distanza, la distanza è ciò che apre la tensione di una differenza che differendo tiene l'unità dei differenti. I differenti sono uno, perché altro non sono che i differenti dell'uno, scavati per così dire dal distanziarsi nella differenza dell'uno. Con un po' di pazienza scendiamo ancora in dettaglio, mettiamo meglio a fuoco questa esperienza. Il pensiero si pensa, ciò vuol dire che nel momento in cui pensa si tiene a distanza, si tiene nella distanza davanti a sé, si pensa cioè attraverso la distanza da sé. Siamo nel momento più delicato. Levinas chiederebbe: Chi è che propriamente detiene l'evidenza del pensiero che pensa? Date le premesse occorrerebbe dire: non può essere il pensato del pensiero, perché è semplicemente ciò che il pensiero pensa, non può essere il pensiero del pensato perché propriamente il pensiero è sempre alla fine un pensato, non può neppure essere l'unità di entrambi perché l'unità del pensiero e del pensato nello stesso momento in cui viene indicato è già divenuto il tema di un pensiero che si è nel frattempo ritratto. La soluzione lucidissima di Sartre è che, se si dovesse sollevare la domanda su Chi propriamente pensa dovremmo dire: il movimento stesso della distanza, nelle parole di Sartre: del nulla che si annulla aprendo la distanza di un sé da sé. il pensiero è sempre un pensato nella condizione di una distanza, il soggetto che pensa dovrebbe per Sartre vivere o sentire o presentire la distanza in cui è separato da sé come il movimento di un essere che è non essendo, è e non è nell'attimo stesso in cui è. Immediato allontanamento da sé. In questo senso il *cogito* per Sartre non può che essere l'immediato esito dell'allontanamento del sé da sé; nel momento in cui il pensiero si pensa si è già allontanato nella distanza. L'allontanarsi non precipita nell'abisso ma resta una compagnia del pensato, anche qui potremmo dire distanza fraterna. Per questo si può dire con un po' di parafrasi che l'Io immediatamente in cui si pensa è già altrove; anche qui pensare vuol dire ritrarsi aprendosi nella distanza. L'Io è il movimento dell'allontanarsi, sfasarsi, mai in vista, si intravede nel visto perché il visto si vede per un non visto, per la distanza del non visto. Se traducessimo il circolo in cui ci troviamo utilizzando le mosse di Levinas diremmo: il pensato è il testimone del pensiero e il pensiero è il testimone del pensato; il gioco è a tal punto reciproco che può, nella forma, ripetersi all'infinito. Il testimone è come se facesse da testimone a se stesso, è come se, l'ombra che proietta e gli fa da testimone e compagnia, fosse sempre l'ombra di se stesso, una specie di doppio gemellare. Levinas insinuerebbe il se-

guente sospetto: può un testimone fare da testimonianza a se stesso? A rigore, direbbe Levinas, se si pensa il testimone come l'ombra di una compagnia dovremmo chiederci: può qualcuno fare ombra da sé, come se il soggetto in una solitudine cosmica potesse farsi ombra di se stesso, gettare un'ombra alle proprie spalle, con il paradosso che dovrebbe gettare un'ombra perché è nel cono di quest'ombra, nella sua peripezia, che saprebbe di esserci. Movimento di curiosa onnipotenza del sé; farsi ombra per rendersi trasparente.

Pura acrobazia logica che dal punto di vista di Levinas perde o non spiega due cose: l'esperienza del testimone e la compagnia. Non solo una solitudine sovrana non può rendersi testimonianza ma come potrebbe vivere l'intimità di una compagnia dell'essere con sé, in amicizia con sé? L'ombra di Levinas in questo senso non è un riverbero dell'Io, l'effetto di un allontanarsi da sé, di un indietreggiare del sé da sé, se fosse così avremmo trovato forse il modo per descrivere una distanza ma la distanza non diventa la dualità di una compagnia. *Non a caso l'Io di Levinas intravede la propria ombra non come la propria ombra ma come l'effetto di un essere visto, nel cono di un essere visto.* Solo nell'Altro cioè l'ombra è un'ombra dell'Io. Per un terzo. Senza un terzo l'Io non vivrebbe nella dualità di una compagnia e senza una compagnia di un testimone non potrebbe che esaurirsi in uno spettro. Tra le righe Levinas prende di petto questa peripezia. E ribadisce l'audacia di questa evidenza: l'ombra di una compagnia, proprio l'ombra di un testimone non può essere che l'indizio di un terzo. Ricordiamo il centro dell'obiezione alle filosofie del circolo: perché ciò che è sommamente intelligibile si avvia verso una domanda, si fa domanda? Parafrasando dovremmo dire: si rende ombra? Perché ciò che detiene il movimento della propria intelligibilità dovrebbe muoversi per un oscuramento una perdita, una domanda?

20. La voce dell'amico. Per un saggio di Derrida

1. Portare una voce

Anche in Heidegger in fondo l'ombra è un testimone che fa compagnia. Fa compagnia a tal punto da essere un amico. Un amico che ogni *Dasein* porta con sé. Derrida ha recentemente dedicato a quest'amicizia un memorabile saggio prendendo le mosse da un passo di *Essere e Tempo*:

Benché la voce non sia in lui il *Dasein* porta l'amico, la sua voce o l'ascolto della voce dell'altro amico come se questi tre ingredienti, l'ascolto, la voce, l'altro amico formassero nello spostamento silenzioso della stessa catena, in qualche modo, una sola portata di questa portata di voce¹.

Ancora Derrida:

La voce dell'amico, l'amico nella sua voce, non è in sé ma in me, anzi neppure in me in quanto *Dasein*, poiché il *Dasein* non è un io e Heidegger precisa che questo amico, di cui sento la voce, ogni *Dasein* lo porta *bei sich*, con sé presso di sé. La voce dell'amico non è né in sé, né designata di per sé, presso di sé, né in me, né in un *Dasein* che potrebbe includerla come una parte o un momento della propria costituzione, nel proprio orecchio, benché questo esser-portato dell'amico sembri in effetti costitutivo del *Dasein*, dal momento che Heidegger parla proprio di ogni *Dasein*².

Voce dell'Io o compagnia o ombra o amicizia, testimone che si por-

1. J. Derrida, *La mano di Heidegger*, tr. it. di G. Scibilia e G. Chiurazzi, Laterza, Bari, 1991, p. 86. Il presente capitolo presuppone la lettura del saggio di Derrida.

2. *Ivi*, p. 85.

ta con sé. Dov'è propriamente e chi è propriamente, che differenza c'è tra questa voce e Chi la ascolta, dal momento che Chi l'ascolta porta la voce non nel senso di un trasporto di una parte di sé ma nel senso indicato nelle valenze a cui *tragen* rinvia: al portare come *portata*, *portata che sostiene chi ascolta la voce*, proprio chi la porta. Portare la voce quindi nel senso, come spiega Derrida, di *portata che sostiene chi la porta*, *portata che apre il portare stesso della voce*. Tanto che, in altri termini, fuori i pur preziosi rinvii di Derrida, si può dire che la voce dell'amico è alla portata allo stesso modo attraverso cui si può dire che una *veduta* è sott'occhio. La voce che si porta dentro è *sott'orecchi* così come ciò in cui si vede qualcosa è veduta ma non vista.

Ricordiamo per far capire meglio, tra i vari passi possibili, un appunto di un seminario di Zähringen in cui Heidegger spiega l'intuizione categoriale in Husserl:

Dove sta la scoperta decisiva di Husserl e al tempo stesso la difficoltà essenziale? Io vedo un foglio bianco. Ma si tratta di un vedere duplice, perché ci sono due visioni, la visione sensibile e quella categoriale. La difficoltà deriva dal duplice significato del vedere – un duplice significato che è dominante già nel pensiero di Platone. La difficoltà consiste nel fatto che se vedo un foglio bianco, non vedo però la sostanza “come” vedo il foglio bianco[...]. Ripetiamo: se io vedo questo libro, vedo dunque una cosa sostanziale, senza tuttavia vedere la sostanzialità come vedo il libro. Nondimeno è la sostanzialità ciò che, nella sua inapparenza, permette a ciò che appare di apparire. In questo senso si può perfino affermare che essa è più apparente di ciò che è apparso³.

Ebbene, la voce dell'amico che si porta con sé è alla portata nello stesso senso con cui è alla portata dello sguardo l'inapparenza. Così come la veduta inapparente è in qualche modo sott'occhio, così è sott'orecchi il parlarci della voce. Le due risorse metaforiche (la voce e lo sguardo) non sembrano a prima vista confliggere in nessun modo, è facile anzi che possano trovarsi a giocare una insidiosa staffetta logica, il cui cambio aumenta la forza retorica della seduzione. Ciò però è possibile perché lo sguardo che vede sott'occhio la veduta, in realtà, sembra portato ad agire nelle sembianze di un ascolto. Rinvia all'ascolto come se l'occhio che intravede la veduta in realtà dovesse porgersi con la recettività di *Chi ascolta*. In questo senso l'intravedere la veduta è sempre un disporsi in modo da accordarsi a ciò che la veduta dispone e dispone sino a raggiungere il punto più intimo che

3. M. Heidegger, *Seminari*, tr. it. di M. Bonola, Adelphi, Milano, 1992, p. 151.

riguarda la modalità stessa di *Chi vede*.

Ebbene, solo se *Chi vede*, vede al modo di un *ascoltare*, può vedere autenticamente. Fino al punto che vedere autenticamente in fine dei conti significa porgersi verso la voce e accordarsi alla sua disposizione. Il vedere deve tendere all'ascolto, per una ragione molto semplice, che Heidegger non ha cessato di spiegare: vedere sott'occhi non smette di ingombrare la scena con un eccesso di luce che proviene da Chi guarda che getta nell'oscurità (nell'ombra!) proprio la veduta che, ricordiamo la nostra citazione guida, è sempre «più apparente di ciò che appare». È come se la metafora dello sguardo conducesse con sé l'ingombro di un soggetto che non cessa di gettare sulla veduta una luce che non proviene dalla veduta stessa. Ecco perché per evitare la trappola occorre che la metafora della voce prevalga, e prevalga su una doppia frontiera: sul versante della veduta che non può che essere *ciò che chiama per accordare* e sul versante di Chi ascolta il quale deve lasciare che l'accordare prevalga e lo prenda. Non è un caso, allora, che Derrida ponga sotto il riflettore il gioco di rimandi che si sviluppa tra la voce e l'ascolto e lo insegua in tutti gli anfratti in cui potrebbe mimetizzarsi. Nel saggio, Derrida, scavando nella voce dell'amico che il *Dasein* porta con sé, riporta, non a caso, alcuni passi del seminario su Eraclito del 1943-44 (§§ 5 e 6). In gioco è la qualità dell'amicizia dell'amico, quindi addirittura tra la stessa filosofia e l'amicizia: «Qui Heidegger tiene alla parola *philia* perché vuol dire qualcosa dell'amicizia (*Freundschaft*) e non solo del *philein*. Vuol parlare dell'amicizia nel suo rapporto con la filosofia e l'educazione»⁴.

Facciamo, in breve, il punto: l'amico che il *Dasein* porta con sé accorda una parola al cui accordo il *Dasein* è chiamato. Parola di amicizia accordarsi alla quale vuol dire filosofare. Così commenta opportunamente Derrida:

La grazia di questa amicizia lascia l'altro, lo lascia essere, gli dà ciò che l'altro ha ed è già. Né più né meno: gli dà quel che lui ha o quel che è già, certo, ma che ha ed è soltanto nell'offerta e secondo l'ascolto di questa amicizia. Ecco perché questa risonanza *bei sich* della voce dell'amico è essenziale al potere essere proprio del *Dasein* di cui ci parlava *Sein und Zeit*⁵.

L'amicizia di questa parola che chiama ad un accordo qualcuno, che lo sostiene nella possibilità di ascoltare, consente quindi di stringere insieme una particolare intimità tra la *philia* e la filosofia. Tut-

4. J. Derrida, *La mano di Heidegger*, cit., p. 133.

5. *Ivi*, p. 134.

tavia, l'amicizia non si presenta come un idillio. Non è cioè una semplice fraternità, una compagnia amichevole che trascorre serenamente in un dialogo intimo. Derrida sempre nel saggio in questione, fa notare che si può seguire una segnaletica in precedenti testi di Heidegger (il riferimento in particolare è a un seminario sempre su Eraclito ma di vent'anni precedente e al *Discorso sul rettorato*), che rinviano non solo alla similitudine di *philia* e *logos*, quindi di amicizia e filosofia, ma anche alla similitudine di *philia* e *pòlemos* e quindi all'intimità di filosofia e *pòlemos*.

Come se la parola dell'amico che parla, sostenendo la stessa risposta di chi risponde, non potesse fare a meno di passare per la tensione di un conflitto. Come se l'amicizia per essere autenticamente tale debba divenire inimicizia, addirittura guerra. Come se la parola dell'amico che ciascuno porta con sé (il *Dasein* porta con sé) fosse un'apertura che si tiene aperta per una differenza e la differenza è inevitabile se non si vuole che l'amico parli solo a se stesso. L'amico non parla a se stesso, parla a *Colui a cui è dato un orecchio adatto per rispondere* la cui differenza deve essere sostenuta come differente se non si vuole che la voce resti appesa in un cosmo vuoto (senz'orecchio). Non si potrebbero trovare parole più efficaci di quelle di Derrida:

La lotta tiene e mantiene l'opposizione (*Gegensatz*). La mantiene aperta, il che può voler dire, a un tempo, aperta al due della differenza e aperta, nella e per opera della differenza, di là dal due o tra i due. È l'apertura del due che mantiene, non solo la differenza, l'intervallo tra due, ma l'inter-due, come faccia-a-faccia del duello, contraddizione nell'un l'altro, dell'uno contro l'altro, dell'uno di contro o incontro all'altro⁶.

Si può anche dire così: solo la differenza radica l'intimità di una comunione e il raccoglimento in cui qualcuno può sentire la voce che lo sostiene nella sua volontà di rispondere. Le lotta è la stessa differenza che differisce la voce che parla e chi la porta con sé, li differisce e li sostiene raccogliendoli nell'unità di una differenza. La differenza che differisce è *pòlemos*. Ma il differire la differenza raccoglie e trattiene in una unità, quindi è *philia*. *Pòlemos* è allora *philia* come *philia* è *pòlemos*. Il dissidio per essere autenticamente identità di *pòlemos* e *philia*, di *pòlemos* e filosofia, di *philia* e filosofia deve riguardare l'intimità di un doppio reciproco movimento. La voce dell'amico differisce verso chi ascolta per ascoltarsi e chi ascolta si muove verso ciò

6. *Ivi*, p. 148.

che gli viene accordato, differendo da se stesso. C'è tensione e guerra in entrambi i poli del movimento. C'è una doppia volontà, la volontà dell'amico e la volontà di Chi lo ascolta. L'amico vuole che il Chi voglia con la sua stessa volontà ciò che lui vuole. Nel conto c'è naturalmente una certa resistenza; che ci sia un po' di resistenza è essenziale proprio perché altrimenti i termini del dialogo o della recita svanirebbero nel buio di una notte, senza differenza cioè. D'altra parte, il profilo dei dialoganti non può neppure essere troppo nitido, perché altrimenti il raccoglimento dell'unità viene a mancare.

Quindi ancora una volta né identici né differenti, ma identità dell'identità e della differenza. Siamo in un punto a rischio dove può accadere di tutto per molto poco. Chi ascolta la voce dell'amico, la voce che lo rapporta allo stesso ascolto, deve volere ascoltare la voce, deve volerlo fare e guai se non lo dovesse voler fare. Se non lo dovesse voler fare vorrebbe dire che la sua volontà è letteralmente identica a ciò che vuole, ma a quel punto la voce si ascolterebbe da sé, cioè, come dire, sarebbe voce senza neppure un'eco, senza suono, voce buia. Chi ascolta, il *Dasein*, deve quindi voler dover ascoltare.

Tanto è che si strappa, per così dire, da una situazione in cui non sta volendo ciò che dovrebbe. Da una situazione in cui il suo orecchio non è teso abbastanza, ha il tappo del cerume della sua negligenza. Vi sono dei momenti, cioè, in cui il *Dasein* non ascolta affatto o non ascolta abbastanza, fa come se l'amico non ci fosse. Heidegger lo strattona e lo invita ad ascoltare, a fare lo sforzo di ascoltare ciò che porta con lui, che inevitabilmente porta con lui. Quindi lo invoca per una veglia d'ascolto più intensa. È il momento in cui incomincia l'insidia di Derrida. Che noi vogliamo segnalare, e non per allontanarci (a dispetto del nostro lettore) ancora una volta, dal tracciato del nostro saggio. Vedremo che, nel punto più a rischio di Heidegger, ciò che denuncia Derrida procede nella direzione opposta alla denuncia di Levinas. Sta su un'altra sponda. Documentarne la tensione è importante per afferrare appieno la stessa distanza che separa Levinas da Derrida. Leggiamo la denuncia di Derrida:

L'ascolto di Heidegger può sembrare violento, il suo orecchio parla e scrive, ma pretende restaurare un senso originario contro un'altra violenza, quella di una sordità, di uno *Überhören* che avrebbe otturato il timpano, sepolto il chiarore di una risonanza aurorale sotto strati di cera, di archivio e di riproduzione⁷.

7. *Ivi*, p. 153.

Il *Dasein* vive alla portata della voce, o meglio, vive della portata della voce; tuttavia può vivere, può ritrovarsi a vivere senza sollevarsi a questa portata. Cerume nel proprio orecchio interno. Derrida vuol sorprendere Heidegger quindi in questa misteriosa aporia: dove si radica la differenza tra orecchio che si solleva alla portata della voce e orecchio che trascorre senza sollevarsi a questa portata? Non ci ritroviamo, – obietta Derrida – nel centro di una distinzione “autentico/inautentico” che riprende, nel punto in cui pretende allontanarsene, un luogo privilegiato della metafisica? Soprattutto, l’offensiva di Derrida si dirige verso Chi a un certo punto si ritrova a portare più autenticamente la voce dell’amico. Come se Derrida volesse sorprendere Heidegger in questa situazione: *Logos* e *pòlemos* sono alla fine la stessa cosa; la differenza che differisce nella lotta e differisce perché altrimenti, nulla potrebbe accadere, nessun evento potrebbe acquisire la stabilità di un mondo e di una figura, contemporaneamente, nello stesso istante, è anche raccolta pacificante e trattenente, sodalizio e amicizia, sempre quindi movimento che si annuncia unità della differenza, differenza che si conserva nell’unità; tutto questo, tuttavia, chiama e porta con sé la necessità di un ascolto capace di tendersi verso la natura originaria del movimento della differenza, ascolto che sappia ascoltare in modo da rendersi appropriato lo stesso movimento che ascolta. Ebbene, osserva Derrida: quel circolo della differenza non sta alla fine scolpendo, mentre avanza, un profilo troppo umano, non sta precipitando quasi ad insaputa di Heidegger a dare all’orecchio che ascolta, immagine metonimica che doveva garantire che il *Dasein* restasse *Dasein* e non scivolasse in una coscienza, proprio la figura di un volto troppo umano, orecchio di un uomo. Come se ancora una volta la differenza che differisce e unisce *pòlemos* e *philia*, scava scava, dopo la reazione, lasciasse nella lastra il volto di un uomo troppo umano. Derrida sembra dire insomma: non è inevitabile nel momento in cui l’orecchio si sforza verso l’autenticità di un ascolto che il *ci* del *Dasein*, tracolli per un attimo fuori dal circolo in cui è preso gettando un’ombra inquietante e insostenibile? Nella volontà di volere essere volontà della voce dell’amico non sta attingendo a una vitalità che la voce dell’amico non gli garantisce del tutto? E non c’è anche il rischio che la voce dell’amico che si ascolta, portandolo con sé, si allarghi, consolidandosi in una distanza, che non è più l’unità di una differenza, ma un intervallo nel quale, l’amico, si allontana dall’orizzonte, lasciando, Colui che lo cerca e il suo sforzo nel cercarlo, in una solitudine singolare troppo umana? Queste domande non sono esplicitate nella bella conferenza di Derrida. Sono però imminenti nella cur-

vatura con cui Heidegger viene inseguito e tallonato. Non a caso nello stringere all'angolo il volto dell'amico che parla Derrida osserva: come mai Heidegger nonostante lasci intendere l'unità originaria che stringe insieme *pòlemos* e *philia*, amicizia e inimicizia non riduca mai la voce dell'amico a quella di un nemico?:

Heidegger non nomina mai il nemico, a quanto sembra, né l'odio. Perché non evoca la voce del nemico se tra *pòlemos* e *philia* il *logos* assicura questa omologia? Perché questa dissimmetria?⁸.

Già, perché? Che non sia l'amico che parla un po' troppo amico, con il rischio che, quasi ad insaputa di Heidegger, si ritrovi ad essere non solo l'amico che si porta con sé e parla perché si porta con sé, ma anche amico che ascolta? Amico talmente amico che non solo parla ma anche ascolta, con tutti i pericoli che l'ascolto comporta. Da amico che parla per essere ascoltato ad amico che ascolta Chi doveva solo ascoltare. Per mostrare che questa deriva è imminente Derrida, abilmente, interroga ciò che Heidegger dice dell'*Austrag*:

Ecco dunque che la differenza diviene in qualche modo sinonimo di pace, un altro nome per l'accordo, l'armonia o la conciliazione, anzi la riconciliazione, poiché Heidegger definisce lo *Austrag* anche come "la riconciliazione del conflitto"⁹.

Non solo l'amico rischia la deriva verso un volto fraterno. Per Derrida c'è un altro indizio che segnala la curva di questa direzione del pensiero heideggeriano:

Nelle ultime pagine della *Costituzione onto-teologica della metafisica*, l'*Austrag*, in quanto preambolo, soglia o luogo preliminare (*Vorort*) dell'essenza della differenza tra l'essere e l'ente, diviene anche la soglia attraverso cui il Dio entra nella filosofia¹⁰.

Ecco il pericolo dice Derrida. La figura di un amico che si porta con sé, verso cui si è aperti nella portata da un orecchio interno, non può che fermentare in malo modo verso una direzione allo sbocco della quale, l'amico che parla, costringe l'orecchio a diventare intimità vivente di un ascolto che non si accontenta più di essere un orecchio,

8. *Ivi*, p. 168.

9. *Ibidem*.

10. *Ibidem*.

semplice metonimia, ma diventa volto; il *ci* si strappa, nel volto, dal *Dasein*; non solo, nello stesso movimento l'amico non è solo chi dispone l'ascolto del chi ma anche chi ascolta. E l'ascoltare implica una distanza che si accresce del fatto che il Chi non ha solo da ascoltare ma possiede anche una parola che l'amico può ascoltare in quanto non semplicemente la eco di ciò che lui dice o ha detto. Movimento duplice quindi in cui allo stesso modo che l'orecchio diventa volto così l'amico assume le sembianze di chi ascolta. L'allarme di Derrida si concentra a questo punto nella seguente affermazione:

Ma il Dio della filosofia o dell'onto-teologia è un Dio al quale l'uomo non può rivolgersi: né con la preghiera né col sacrificio. Se capisco bene, il Dio al quale ci si rivolge di là dell'onto-teologia, il Dio che non sarebbe più il Dio dei filosofi e degli scienziati, il Dio che non sarebbe più fondamento dell'essere o causa sui, questo Dio che si chiama con la preghiera e che può ascoltare, anzi, esaudire la preghiera, sarebbe un Dio al quale è possibile e senz'altro necessario offrire il sacrificio¹¹.

L'allarme di Derrida non è fuori luogo. Alla fine del tragitto da lui abilmente ricostruito, la *voce dell'amico che parla* e che il *Dasein* porta con sé è diventata, dopo inevitabili carambole teoretiche, Qualcuno che parla ma parla nel senso di *Chi anche ascolta*. La possibilità dell'ascolto cambia pur sviluppando coerentemente ciò che già era implicito nel parlare all'orecchio interno di qualcuno, la natura dell'amico. Come se l'essere (il *pòlemos*) *patèr* e *basileus* trapassasse dal senso iniziale volutamente traslato di *Erzeugender* (colui che produce e genera) a *patèr* nel senso stretto di Colui che può esaudire una preghiera. Derrida su questo punta il dito. Vedete: Heidegger a forza di inseguire l'ascolto autentico si ritrova di fronte l'ascolto di colui che può ascoltare solo in quanto non è semplicemente un Colui che genera. Si ritrova addirittura un Padre. Tutto ciò è inevitabile dice Derrida (non possiamo non rilevare una certa bonomia nei gesti con cui Derrida accompagna Heidegger al patibolo). Da un lato dunque l'amico ascolta e ascolta perché evidentemente può ricevere delle parole che non sono un'eco in libera uscita, dall'altro il *Dasein* che porta l'orecchio all'ascolto dell'amico in realtà si tende inevitabilmente verso una preghiera. La domanda con cui inizia ad ascoltare nel momento in cui vuol essere autentica diventa preghiera. L'allarme di Derrida si amplifica non a caso proprio su questo punto, ripetiamo: «questo Dio che

11. *Ivi*, p. 169.

si chiama con la preghiera e che può ascoltare [...]». La sequenza come si vede è la seguente: l'ascolto autentico della voce dell'amico, autentico perché combatte l'inautentico in cui nessuna domanda viene sollevata e si trascorre senza interrogazione (vista e orecchi otturati), comporta una tensione che non può che diventare preghiera. Perché questo accade? Perché la domanda non può non diventare preghiera persino in Heidegger (Derrida ovviamente direbbe soprattutto in Heidegger)? Il tendersi verso un ascolto autentico, sollevarsi verso una volontà autentica a partire dall'inautentico non è un movimento semplice. Dove poggia infatti questo sforzo? Derrida suggerisce l'alternativa: o questo gioco lo si combatte dall'inizio, cioè dal momento in cui sorge una domanda che si avventura verso l'autenticità; a suo avviso in quel momento si è ancora in tempo per non scivolare verso le vertigini della metafisica; oppure, se una domanda si tende in ascolto, sollevandosi dall'inautenticità, lo sforzo che compie chiama un soccorso e quindi diventa una preghiera. Come se la domanda più tende verso l'autentico più deve poggiare in uno sforzo che deve fare appello in una preghiera a *Colui che ascolta*. Domandare autenticamente implica sempre non semplicemente un ascolto, ma una preghiera che sollecita un soccorso alla stessa domanda per il rischio in cui quella domanda è disposta. Fino a che *Colui che ascolta* diventa il *ciò* in cui la domanda fermenta e fruttifica. In qualche modo quindi apertura della domanda. Girando e rigirando, dice in conclusione Derrida, Heidegger si ritrova tra gli spettri della metafisica. Dice Derrida.

Il nostro lettore che ha avuto la pazienza di giungere sin qui a questo punto ritroverà il bandolo centrale del nostro saggio. Ricordiamolo per esteso:

Come è possibile che il che cosa? già immerso nell'essere per svelarlo di più, divenga domanda e preghiera, linguaggio speciale che introduce nella "comunicazione del dato un appello al soccorso, all'aiuto rivolto ad altri"¹².

Abbiamo già tentato di sviluppare altrove alcune importanti implicazioni a partire da questo passo. Per il momento in cui ci troviamo è importante la seguente considerazione: il passo di Levinas riportato è in gran parte rivolto contro una tradizione di cui Heidegger ne è in

12. AE, p. 31.

Per il confronto Derrida-Levinas l'ormai classico: J. Derrida, *Violence et métaphysique, essais sur la pensée d'Emmanuel Lévinas*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 1964 [*La scrittura e la differenza*, tr. it. di G. Pozzi, Einaudi, Torino 1971]; Id., *Posizioni*, tr. it. di G. Sertoli, Bertani, Verona, 1975; il saggio *En ce moment même dans cet ouvrage*

qualche modo un vertice. Mentre Derrida avverte e denuncia la deriva inesorabile di Heidegger verso la domanda come preghiera, Levinas ritiene che Heidegger costruisca delle premesse per le quali tutto si può dire tranne che la domanda possa avere il senso della preghiera.

Derrida e Levinas quindi convergono sulla stessa vertenza. Al centro della quale si ritrova in gran parte l'eredità di Heidegger. La distanza che li separa nell'interpretazione dell'heideggerismo dovrebbe dare più di un indizio per documentare ciò che li separa l'uno dall'altro. Mentre Derrida sorprende Heidegger con inquietudini e dilemmi della tradizione che contesta, Levinas probabilmente indicherebbe proprio nelle preoccupazioni di Derrida lo sviluppo esemplare dell'heideggerismo.

2. Apertura verso la spaziatura

Derrida quindi denuncia il rischio che il *Ci* dell'*Esserci* a forza di ascoltare in un raccoglimento autentico la voce dell'essere si ritrovi in un movimento addirittura frontale, tutt'altro che circolare. Addirittura nella tensione interrogante di una preghiera che chiede un soccorso e un sostegno per lo sforzo di sollevarsi verso l'autenticità. Levinas ritiene che questo rischio non vi sia. Può esservi a un certo punto del cammino di Heidegger una possibile deviazione in quel senso ma le premesse originarie sono un contrappeso troppo potente. Non solo quindi la domanda non può tendersi verso una preghiera ma tutto concorre a prosciugare la natura originariamente arrischiata della domanda, a rendere sempre più incerto il confine di autenticità e inautenticità. La convinzione di Levinas, contro Derrida è che tutto in Heidegger concorra a fare del *Ci* l'*Aperto dell'essere*. Luogo originario dell'apertura. La domanda sorge per un richiamo ma non persiste e si prosciuga nell'Aperto.

Il niente in cui l'essere appare, l'inapparenza in cui l'apparenza appare; orizzonte che non fa ombra sull'apertura. Levinas invita a non trascurare mai che Heidegger procede sempre più a radicare il *Ci* nell'essere, a muoverlo della provenienza dell'essere, del niente del-

me voici, in Aa.Vv., *Textes pour Emmanuel Levinas*, Jean-Michel Place Editeur, Paris 1980; Id., *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Galilée, Paris, 1983. Tra gli ultimi lavori sul confronto Levinas-Derrida: E. Wyschogrod, *Derrida, Levinas and Violence*, in H.J. Silverman (a cura di), *Derrida and Deconstruction*, Routledge, New York and London, 1989, pp. 182-200; S. Critchley, *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Blackwell, Oxford, 1992.

l'essere. Potrebbe, per documentare le sue asserzioni, ricorrere al *Seminario* di Le Thor del 1969 che riprende la prolusione *Che cos'è la metafisica?* e nuovamente l'irrisolto confronto con Hegel, dove a proposito del niente dell'essere si dice, ancora una volta:

Niente è la caratteristica dell'essere. Non è l'ente, – ma in un senso del tutto diverso dalla proposizione: l'ente non è (che sarebbe una asserzione ontica). Se invece si dice: il niente caratterizza l'essere, questa è una asserzione ontologica. Considerato dall'orizzonte ontico, l'essere non è affatto un ente; considerato da un punto di vista categoriale esso non è. Detto altrimenti: nella misura in cui il niente e il suo nientificare non vengono compresi negativamente, l'essere è qualcosa di completamente diverso rispetto all'ente. Nella forma partecipiale nientificante, l'essenziale è che il participio indichi una ben precisa "attività" dell'essere, soltanto mediante la quale l'ente è. Si può chiamare origine, a condizione che si escluda ogni sfumatura ontico-causale: è l'evento dell'essere come condizione dell'avvento dell'ente: l'essere lascia essere presente l'ente¹³.

Il niente è nel/il movimento dell'Apertura entro cui l'ente sorge. L'Apertura è il niente dell'essere. Levinas contro Derrida insisterebbe su queste originarie mosse teoretiche perché è a partire da qui che la domanda deve essere semplicemente un intervallo che si prosciuga nell'Aperto. Direbbe a partire di qui, che il nientificare dell'essere più viene pensato rispettandone il dettato originario, più perde ogni tratto vocale, ogni figura amicale. Non a caso il nientificare dell'essere è sempre più contrassegnata da uno spettro metaforico che ha il culmine nell'*Es gibt*. L'essere non parla ma fa, tutt'al più dona, ma non dona una voce che risponde, tutt'al più *uno slargo che assiste*.

Il pendolo metaforico tra l'ascolto e lo sguardo si ripiega verso lo sguardo come scena che assiste. Sempre più insomma *slargo dell'Es gibt*. Non a caso direbbe Levinas, non nella direzione del *pater* ma in quella dell'*Erzeugender* (colui che produce e genera). Sempre più al risuono della voce e ai rischi che si allarghi l'abisso di un intervallo dialogico si contrappongono metafore spaziali. La stessa differenza è sempre più una spaziatura. Levinas direbbe, forse: penserà Derrida a completare il tragitto.

13. M. Heidegger, *Seminari*, cit., p.135.

3. L'Aperto e l'ombra

La voce dell'amico si spegne sempre più nella neutralità del *Dasein*. La voce dell'amico correva il rischio di aprire la vertigine di una testimonianza. Ma il circolo dell'Aperto non può avere testimoni, non a caso tende a non avere più ombre. L'Aperto verso cui l'*Es gibt* tende si ritrova il sole a mezzogiorno. È vero che l'*Aperto che apre* così come il niente che nientifica è fuori portata, in questo senso si potrebbe dire in ombra rispetto al soggetto che guarda. Veduta che apre la visione dell'ente ma non è vista da chi vede. Quindi in ombra sembrerebbe. Sembrerebbe appunto. Levinas fa di tutto per svelare il trucco: Chi è il chi guarda per cui la veduta è in ombra o sembra in ombra?

Tutto in Heidegger concorre a fare di Chi guarda il *Ci* del *Dasein*, ma se è il *Ci* del *Dasein* non è altro che movimento dell'Aperto. Come può allora proprio l'Aperto essere in ombra di colui che è sostenuto nell'Aperto o dall'Aperto? Paradossalmente farebbe notare Levinas l'Aperto si ritrova ad essere *l'ombra di un'ombra; ombra di se stessa*. Se il soggetto sartriano fa ombra in solitudine, qui è addirittura l'ombra a gettare un'ombra. Chi assiste e fa da testimone alla propria ombra è l'ombra della sua ombra¹⁴.

Geometria di riflessi in qualche modo esemplare per delineare ciò a cui Levinas necessariamente rinvia. L'ombra da cui l'Io è sempre in compagnia, ricordiamolo, che lo abbraccia come un corpo, fino al punto di fare corpo con il suo corpo, non è un riflesso dell'atto o di un pensiero dell'io, non è cioè, una sorta di riverbero attenuato della luce del soggetto; se fosse così sarebbe ancora un episodio del movimento del soggetto. L'ombra che accompagna l'Io, invece, rinvia non tanto al soggetto che se la porta dietro ma a un al di fuori, dalla cui assoluta exteriorità, come un sole invisibile, aprendo la singolarità, genera l'ombra come sigillo o traccia della sua opera. L'ombra quindi non è generata dall'attività del soggetto, non è neppure l'area di ciò che non è ancora in luce della conoscenza (pronta quindi al rischiaramento), neppure cono d'ombra inevitabile per rendere possibile ogni comprensione e conoscenza; non è, cioè, solo ciò che non visto con-

14. Sui paradossi, aporie, possibilità del circolo ermeneutico: L. Lugarini, *La logica nell'orizzonte di Essere e Tempo*, in F. Bianco (a cura di), *Heidegger in discussione*, Angeli, Milano; *Filosofia '91*, a cura di G. Vattimo (con saggi di L. Pareyson, S. Givone, E. Berti, K.-O. Apel, A. G. Gargani, M. Ferraris, G. Vattimo, J. Derrida, V. Vitiello, U. Eco, F. Moiso, F. Volpi, H. Lipps), Laterza, 1992; Aa. Vv., *Figure del paradosso*, a cura di R. Genovese, Liguori, Napoli, 1992.

sente di vedere, veduta heideggeriana che non vista apre la visione.

Quest'ultimo punto è il più difficile da comprendere senza in qualche modo travisarlo sino a renderlo ininfluyente e marginale. Il Chi di Heidegger vede, è aperto nella veduta, senza che la veduta sia in vista, mai la veduta potrà essere pienamente in vista nonostante essa sia la cosa al fondo più in vista di tutte.

Nessuno può abbracciare l'orizzonte in cui è situato e da cui proviene. Si può dire dunque, in altri termini, che sia in ombra. L'ombra però è sempre in relazione al soggetto che vi si trova situato e vi appartiene. Deriva da una particolare prospettiva entro cui il *Chi guarda* deve guardare o sentire. L'ombra quindi in qualche modo è un contraccolpo del soggetto, si proietta a partire dall'attività che compie e nel suo cammino. Ciò che infatti è in ombra è sempre l'Apertura cioè la luce per eccellenza, zenit in cui si nientifica l'essere. Heidegger non propone un'azione di rischiaramento e di messa in luce della luce. La luce è già aperta; è il soggetto che deve prosciugarsi sino a rispondervi totalmente, sino a divenire radicalmente il *ci* dell'aperto. Si deve giungere in un punto in cui non c'è Chi che vede l'Aperto ma è l'Aperto che non è più ombreggiato dall'inautenticità del soggetto. L'ombra di Levinas invece non finge con la prospettiva del soggetto. Non è il contraccolpo del cammino del soggetto. Non è ombra perché resta fuori dal campo retinico di chi guarda. Non è ombra per il gioco funzionale in cui il Chi si trova disposto nel centro di un'apertura. L'ombra è ombra perché è radicalmente fuori del gioco del soggetto non è in qualche modo funzione del suo gioco. L'ombra di Levinas non a caso è passività radicale. Passività e ombra coincidono. Mentre la veduta non vista di Heidegger, nel fondo, è la luce che apre la differenza, l'ombra di Levinas, non solo non può giungere nel tema di una luce ma è passività in quanto rinvia letteralmente a un fuori tema, è passività perché nel proprio centro vive di un'elezione a cui originariamente risponde e di cui testimonia. L'essere ombra quindi è passività in quanto una risposta. Il suo profilo di passività che risponde, che si tende sin dall'origine verso la chiamata che chiama, che fermenta e vive di questa chiamata, non può non avere un profilo e un lineamento. È per il soggetto che sembra ridursi al solo pensiero più di una compagnia, il suo duale testimonia di un testimone.

Non che l'ombra non sia in qualche modo essa stessa sott'occhio (come potremmo infatti altrimenti parlarne?) ma Levinas vuole sfuggire alla trappola e alle ambiguità sempre presenti in Heidegger, per cui *Chi vede nella veduta* non può che essere la veduta stessa, aperto a tal punto dalla veduta da risultare il Chi che alla fine vede un ri-

verbero secondario e un accidenti. Anche la veduta, in fondo è un'ombra, nel senso almeno che non è in luce di una visione, ma dal punto di vista di Levinas resta inspiegabile che ciò che si apre nella luce possa anche dirsi in ombra, dal momento che tutto dipende da *ciò che apre*. E ciò che apre è un movimento che tutto deve contenere compresa l'eventuale ombra che si genera in una veduta che apre una visione che non vede, se non sott'occhio la veduta in cui guarda. Levinas direbbe: quell'ombra è una finzione, dal momento che ciò che conta è ciò che apre che contiene a tal punto il *Ci* del soggetto da rendere del tutto secondario che da lì possa provenire la segnalazione di un'ombra. Chi denuncia un'ombra nella propria visione è a sua volta un'ombra dell'apertura. Levinas direbbe, ed è la critica più virulenta contro Heidegger, nessun'ombra può proiettare altre ombre. Per Levinas non si può che uscirne così: l'ombra essa pure sott'occhio è possibile solo per un Altro sotto il cui sguardo noi facciamo ombra. Non vediamo lo sguardo se non per l'ombra che trasciniamo dietro. Contraccolpo induttivo.

Levinas direbbe *l'ombra dell'ombra* non è in grado di sostenere e giustificare una delle cose più difficili per una filosofia della totalità, l'errore, il misconoscimento e la perdita. La verità resta in ombra rispetto alla veduta del soggetto ma è la veduta del soggetto ad avere il sostegno nell'ombra che non vede. E soprattutto: su quale vitalità si fonda e si costituisce la possibilità di misconoscere per un'intera vita la veduta che non vista consente di vedere. Dove si fonda la possibilità di trascorrere il tempo senza poterlo o volerlo sapere. Dove sta in fin dei conti la distinzione dell'autentico dall'inautentico? Domande difficili, come si vede che percorrono un'altra direzione rispetto a Derrida. Levinas concorda con Heidegger sul fatto che la domanda sia un evento particolarmente privilegiato nella storia dell'essere. Essa presuppone sempre che qualcosa non la si sappia e che pure in qualche modo la si sappia. Presuppone che ciò che si sa apertamente non sia ciò che si dovrebbe poter sapere e se è così esiste una distinzione tra ciò che si dovrebbe poter sapere e ciò che si sa. Una distinzione che alla fine distribuisce le quote tra un sapere semplicemente inautentico o non ancora autentico e un sapere come qualcosa di più di un semplice sapere inautentico. Nel momento in cui sorge una domanda tutto ciò è già in gioco. Levinas forse direbbe contro Derrida che legge Heidegger che il sospetto della domanda come una preghiera in realtà coinvolga dall'origine il domandare in quanto tale. Come se Derrida si trovasse costretto per non correre il rischio di non scivolare verso l'autenticità di una domanda a non domandare affatto. Con la conse-

guenza però di dover tacere per sempre. Levinas non seguirebbe mai Derrida su quel versante. La domanda è proprio in quanto tale il luogo eminente in cui si può fare esperienza della testimonianza di un testimone. Ciò da cui Heidegger si sarebbe ritratto fino a perdere ciò che di più intimo deve potersi trovare nell'atto di un domandare, la preghiera e l'invocazione.

495. Collana di filosofia

1. George Goe, *Lezioni di logica*
2. Aa.Vv., *La storia della filosofia come sapere critico. Studi offerti a Mario Dal Pra*
3. Massimo Bonfantini, *Innovazione e società. I risvolti socio-politici del processo innovativo*
4. Luisa Bonesio, *Il sublime e lo spazio. Ricerca sul simbolismo dell'ideale estetico*
5. Giuseppe A. Roggerone, *Saint-Pierre e Rousseau. Confederazione, democrazia, utopia*
6. Luciano Balzan, *Max Horkheimer. Il trascendere della «verità»*
7. Ugo Bonanate, *Orme ed enigmi nella filosofia di Plotino*
8. Fabio Bazzani, *Weitling e Stirner. Filosofia e storia (1838-1845)*
9. Mario Signore (a cura di), *E. Husserl. La «Crisi delle scienze europee» e la responsabilità storica dell'Europa*
10. Giovanni Iorio Giannoli, *Il caso, un tiranno. Elogio della curiosità*
11. F. Bazzani, A. Fabris, U. Fadini, L. Farulli, C. Gambacorta, G. Polizzi, V.E. Russo, A. Zuccotti, *Etica e linguaggi della complessità*
12. Rocco Brienza, *La riforma della ragione. Aspetti della filosofia della ragione dell'età moderna*
13. Fabio Bazzani, *Il tempo dell'esistenza. Stirner, Hess, Feuerbach, Marx*
14. Giovambattista Vaccaro, *Il concetto di democrazia in Arnold Ruge*
15. Fabio Todesco, *Riforma della metafisica e sapere scientifico. Saggio su J.H. Lambert (1728-1777)*
16. Leonardo V. Arena, *La filosofia di Novalis. Epistemologia e gnoseologia*
17. Sandro Mancini, *Sempre di nuovo. Merleau-Ponty e la dialettica dell'espressione*
18. Paola Giacomoni, *Formazione e trasformazione. «Forza» e «Bildung» in Wilhelm von Humboldt e la sua epoca*
19. Luciano Balzan, *L'incanto dell'essere e il fascinans del sacro*
20. Luciano Albanese, *Saggi su Marx. Le fonti trascurate di una utopia rivoluzionaria*
21. Giovanni Invitto, *Sartre. Dal «gioco dell'essere» al lavoro ermeneutico*
22. Emma Baglioni, *La lotta contro i poteri. Il radicalismo di Alain*
23. Giuseppe Duso, *La rappresentanza: un problema di filosofia politica*
24. Lorenzo Bianchi, *Tradizione libertina e critica storica. Da Naudé a Bayle*
25. Ubaldo Fadini, *Il corpo impreveduto. Filosofia, antropologia e tecnica in Arnold Gehlen*
26. Giangiorgio Pasqualotto, *Saggi su Nietzsche*
27. Valerio Tonini, Fabio Minazzi, *La realtà della natura e la storia dell'uomo. Contributo per una storia dell'epistemologia del Novecento*
28. Giuseppe Sorgi, *Quale Hobbes? Dalla paura alla rappresentanza*
29. Fabio Bazzani, *Per un'etica non prescrittiva*
30. Leonardo V. Arena, *Comprensione e creatività. La filosofia di Whitehead*

31. Ottavio Marzocca, *Filosofia dell'incommensurabile. Temi e metafore oltre-euclidee in Bachelard, Serres, Foucault, Deleuze, Virilio*
32. Paolo D'Alessandro, *Il gioco inconscio nella storia*
33. Mario Signore, *Rickert tra storicismo e ontologia*
34. Arturo Martone, *Furor verba ministrat. Eredità vichiane e illuminismo in alcune teorie linguistiche della cultura napoletana tra '700 e '800*
35. Adriano Fabris, Luca Baccelli (a cura di), *A partire da Kant. L'eredità della «Critica della ragion-pratica»*
36. Gaetano Rametta, *Il concetto del tempo. Eternità e «Darstellung» speculativa nel pensiero di Hegel*
37. Andrea Luppi, *Lo specchio dell'armonia universale. Estetica e musica in Leibniz*
38. Marino Centrone, *Evoluzione e crisi di un paradigma. Peano e Croce*
39. Carlo Menghi, *La società dei desideri. La Legge e il Moderno*
40. Bruna Giacomini, *Modelli e teorie. Mutamenti nei paradigmi scientifici tra Marx e Luhmann*
41. Gian Battista Vaccaro, *Deleuze e il pensiero del molteplice*
42. Giovanna Cavallari, *Istituzione e individuo nel neoidealismo anglosassone. Bernard Bosanquet e Mary Parker Follet*
43. Tonino Griffero, *Spirito e forme di vita. La filosofia della cultura di Eduard Spranger*
44. Giuliano Borghi, *La politica e la tentazione tragica. La «modernità» in Machiavelli, Montaigne e Gracian*
45. Luigi Lentini, *Il paradigma del sapere. Conoscenza e teoria della conoscenza nella epistemologia contemporanea*
46. Fabrizio Fornari, *Essere ed evento in Heidegger*
47. Antonio Cadeddu, *Dal mito alla storia. Biologia e medicina in Pasteur*
48. Luca Baccelli, *Praxis e poiesis nella filosofia politica moderna*
49. Luciano Balzan, *L'orizzonte di senso e-veniente*
50. Giovanni Invitto, *Esistenzialismo e dintorni. Saggi storiografici*
51. Giovanni Invitto (a cura di), *Visioni del mondo e nuova progettualità*
52. Antonio Bellingeri, *La metafisica tragica di Schopenhauer*
53. Franco Bianco, Livio Sichirrollo (a cura di), *Logica e storia. Scritti in onore di Leo Lugarini*
54. Michele Lenoci, *Autocoscienza Valori Storicità. Studi su Meinong Scheler Heidegger*
55. Clelia Pighetti, *Atomi e lumi nel mondo spagnolo*
56. Wanda Tommasi, *Simone Weil: segni, idoli e simboli*
57. Alessandro Delcò, *Le metamorfosi della sostanza in Leibniz. Momenti di una teoria. Prefazione di Vittorio Mathieu*
58. Adriano Fabris, *Esperienza e paradosso. Percorsi filosofici a confronto*
59. Mariapaola Fimiani, *Paradossi dell'indifferenza*
60. Franco Riccio, *Introduzione ad una lettura della modernità*
61. Leonardo V. Arena, *Nietzsche e il nonsense*
62. Fulvio Longato, *L'argomentazione trascendentale. Sulla «prova» in filosofia nel confronto con la Critica della ragion pura*

63. Emiliano Bazzanella, *Tempo e linguaggio. Studio sul pensiero di Vladimir Jankélévitch*
64. Roberto Garaventa, *Il suicidio nell'età del nichilismo. Goethe, Leopardi, Dostoevskij*
65. Roberto Dami, *I tropi della storia. La narrazione nella teoria della storiografia di Hayden White*. Presentazione di Guido Clemente
66. Carmelo Vigna (a cura di), *L'etica e il suo altro*
67. Paolo Marolda (a cura di), *Segno, comunicazione, azione*
68. Alessandro Delcò, *Morfologie. Cinque studi su Michel Serres*
69. Antonio Cadeddu, Pietro Melis (a cura di), *Filosofia, Scienza, Storia. Studi in onore di Alberto Pala*
70. Emiliano Bazzanella, *Contaminazione. L'idea di struttura in Heidegger*
71. Italo Sciuto, *La felicità e il male. Studi di etica medievale*
72. Marisa Forcina, *Ironia e saperi femminili. Relazioni nella differenza*
73. Claudia Dovulich, *Derrida tra differenza e trascendentale*
74. Chiara Di Marco, *Deleuze e il pensiero nomade*
75. Claudio Natoli, Francesco Saverio Trincia, *Marxismo e liberalismo. Una riflessione critica di fine secolo*
76. Carmelino Meazza, *Il testimone del circolo*

490. Collana di epistemologia diretta da Evandro Agazzi

1. Giuliano Di Bernardo, *L'indagine del mondo sociale*
2. Michele Marsonet, *Logica e impegno ontologico. Saggio su Stanislaw Leśniewski*
3. Orazio Siciliani, Piergiorgio Muzi, Marino Bianca (a cura di), *Normalità e devianza. Analisi epistemologiche e fondazionali in psicopatologia*
4. Kurt Hübner, *Critica della ragione scientifica*. Edizione italiana a cura di M. Buzzoni ed E. Agazzi
5. Olivier Costa de Beauregard, *Il secondo principio della scienza del tempo. Entropia, informazione, irreversibilità*. Edizione italiana a cura di Antonio Carlo Garibaldi
6. Marco Buzzoni, *Conoscenza e realtà in K.R. Popper*
7. Susan Haack, *Filosofia delle logiche*
8. Sergio Galvan, *Teoria formale dei numeri naturali*
9. Pietro Quattrocchi, *Etica, scienza, complessità. Etica della scienza e filosofia della natura nell'epistemologia della complessità*
10. Marino Bianca, *La costruzione della scienza*
11. Edgar Morin, *Scienza con coscienza*. A cura di Pietro Quattrocchi
12. Marco Buzzoni, *Semantica, ontologia ed ermeneutica della conoscenza scientifica. Saggio su T.S. Kuhn*
13. Marco Borge, Paolo Freguglia, Dario Palladino, *I contributi fondazionali nella scuola di Peano*
14. Michele Marsonet, *Linguaggio e conoscenza. Saggio su K. Ajdukiewicz*
15. Evandro Agazzi (a cura di), *La filosofia della scienza in Italia nel '900*
16. Alessandro E.M. Pisani, *La variazione linguistica. Causalismo e probabilismo in sociolinguistica*
17. Alberto Greco, *Introduzione alla simulazione come metodologia di ricerca in psicologia*
18. Andrea Bottani, *Verità e coerenza. Saggio sull'epistemologia coerentista di Nicholas Rescher*
19. Marco Buzzoni, *Operazionismo ed ermeneutica. Saggio sullo statuto epistemologico della psicoanalisi*
20. Antonella Corradini, *Semantica della preferenza e decisione etica*
21. Evandro Agazzi (a cura di), *Quale etica per la bioetica?*
22. Michele Marsonet, *La metafisica negata. Logica, ontologia, filosofia analitica*
23. Francesca Castellani, *Intensioni e mondi possibili*
24. Alessandro Emiliani, *Significati e verità dei linguaggi delle teorie deduttive*
25. Oscar Meo, *Il contesto. Osservazioni dal punto di vista filosofico*
26. Andrea Bottani, Carlo Penco (a cura di), *Significato e teorie del linguaggio*
27. Sergio Galvan, *Logiche intensionali. Sistemi proposizionali di logica modale, deontica, epistémica*
28. Ubaldo Sanzo, *L'artificio della lingua. Louis Couturat 1868-1914*
29. Franz von Kutschera, *Fondamenti dell'etica*. Edizione italiana a cura di A. Corradini

30. Eric Emery, *Ferdinand Gonseth. Per una filosofia dialettica aperta all'esperienza*
31. Alberta Rebaglia, *Logos interpretazione e microfisica. Principi di un'ontologia «non realista»*
32. Pierluigi Barrotta, *Gli argomenti dell'economia*
33. Sergio Galvan (a cura di), *Forme di razionalità pratica*
34. Ferdinand Gonseth, *Il problema della conoscenza nella filosofia aperta*
35. Sergio Galvan, *Introduzione ai teoremi di incompletezza*
36. Evandro Agazzi (a cura di), *Bioetica e persona*
37. Enrico Moriconi, *Dimostrazioni e significato. Michael Dummett - Dag Prawitz - Per Martin-Löf*
38. Enrico Prodi, *Quale metodo per la scienza?*
39. Paolo Musso, *Rom Harré e il problema del realismo scientifico*
40. Eleonora Montuschi, *Le metafore scientifiche*
41. Marcello Frixione, *Logica, significato e intelligenza artificiale*
42. Carlo Penco, *Vie della scrittura. Frege e la svolta linguistica*
43. Mario Alai, *Modi di conoscere il mondo. Soggettività, convenzioni e sostenibilità del realismo*
44. Fabio Minazzi, *Il flauto di Popper. Saggio critico sulla "new philosophy of science" e la sua interpretazione di Galileo*
45. Arturo Deregibus, *Razionalismo e analiticità critica nella filosofia di Brand Blanshard*
46. Matteo Negro, *Oltre le apparenze*
47. Nicla Vassallo, *La psicologizzazione della logica. Un confronto tra Boole e Frege*
48. Paolo Bellavite, Giancarlo Andrichetto, Mario Zatti, *Omeostasi, complessità e caos: un'introduzione*
49. Marco Borge, *Fondamenti di Logica. Introduzione alla teoria della dimostrazione*
50. Antonella Corradini, *Studi sul formalismo nell'etica analitica*
51. Peter Janich, *I limiti della scienza naturale*

497. *Filosofia delle scienze umane*, collana diretta da Franco Bianco e Umberto Curi

1. Franco Bianco (a cura di), *Dilthey e il pensiero del Novecento*
2. Umberto Curi (a cura di), *La comunicazione umana*
3. Umberto Curi (a cura di), *Dimensioni del tempo*. Scritti di P. Budinich, M. Cacciari, U. Curi, G. Heinemann, W. Kaempfer, D. Kamper, H.D. Kittsteiner, G. Mattenklott, P. Rossi, C. Sini, U. Sonnemann, C. Wulf, K. Wunsche
4. Giuseppe Duso (a cura di), *Filosofia politica e pratica del pensiero*. Eric Voegelin, Leo Strauss, Hannah Arendt
5. Antonino Bruno (a cura di), *La crisi del soggetto nel pensiero contemporaneo*
6. Anna Elisabetta Galeotti, *Individuale e collettivo. L'individualismo metodologico nella teoria politica*
7. Rosaria Egidi (a cura di), *La svolta relativistica nell'epistemologia contemporanea*. Saggi di D. Davidson, P. Feyerabend, I. Hacking, K. Hübner, L. Krüger, L. Laudan, H. Putnam, G. Radnitzky, R. Rorty, W. Stegmüller
8. Enrico Nicoletti, *Fenomenologia e interpretazione*. A cura di Francesca Brezzi e Daniela Iannotta. Introduzione di Paul Ricoeur
9. Fabio Dei, Alessandro Simonicca (a cura di), *Ragione e forme di vita*. Saggi di J. Agassi, B. Barnes, D. Bloor, E. Gellner, M. Hollis, I.C. Jarvie, S. Lukes, A. MacIntyre, C. Taylor, P. Winch. Introduzione di Pietro Clemente
10. Bruna Giacomini, *Conoscenza e riflessività. Il problema dell'autoriferimento nelle scienze umane*
11. Franco Bianco, Giuliano Di Bernardo (a cura di), *Episteme e azione*. Saggi di F. Bianco, G. Di Bernardo, R. Egidi, A.G. Gargani, A. Izzo, E. Lecaldano, N. Luhmann, B. McGuinness, S. Moravia, D. Pears, P. Ricoeur, C. Sini, G.H. von Wright
12. Mariannina Failla, *Dilthey e la psicologia del suo tempo*
13. Marcello Ostinelli, Virginio Pedroni (a cura di), *Fondazione e critica della comunicazione. Studi su Jürgen Habermas*. Saggi di L. Cortella, V. Pedroni, C. Benedetti, M. Ostinelli, S. Maffettone, G.E. Rusconi, M. Molteni, R. Baroni, M. Frank, R. Bodei, A. Bondolfi, C. Sandrelli
14. Massimo Dell'Utri, *Le vie del realismo. Verità, linguaggio e conoscenza in Hilary Putnam*
15. Franco Bianco (a cura di), *Heidegger in discussione*. Saggi di K.O. Apel, K. Held, A. Jacob, L. Lugarini, C. Luporini, E.W. Orth, H. Ott, O. Pöggeler, A. Renaut, J. Reiter, P. Ricoeur, M. Riedel, M. Ruggenini, I. Schüßler, G. Semerani, F. Volpi, R. Wisser

IL TESTIMONE DEL CIRCOLO

Il saggio si sofferma sull'opera matura di Emmanuel Levinas e insiste su un difficile problema, ereditato da Kierkegaard e Rosenzweig, che trova una formulazione esemplare proprio in *Altrimenti che Essere*: «Ma che cosa si mostra, sotto il nome di essere, nella verità? E chi riguarda?».

Colui che è *riguardato* può essere considerato una «quantità trascurabile»?

Problemi che si collocano al vertice delle sfide di Levinas e al centro di molte e delicate vicende teoriche. Fino a coinvolgere la natura della domanda, il suo movimento, lo stupore e l'appello che ne animano la vitalità e la forza.

Una certa tradizione, sostiene Levinas, non può che condurre la domanda e colui che la sostiene verso un prosciugamento e una paralisi, con conseguenze radicali sulla stessa avventura teorica.

L'autore ritiene che trascurare questi aspetti impedisca di cogliere appieno la forza d'urto della proposta filosofica di Levinas e l'imbarazzo che vuol generare in molte collaudate vertenze del dibattito filosofico del nostro tempo.

Il saggio ricostruisce le principali stazioni problematiche implicate in alcune difficili questioni: l'essere e il niente, l'istante e il tempo, il tempo e l'essere. Sino al punto in cui l'assedio alla filosofia moderna diventa più audace e arrischiato; sino alla pretesa di un *altrimenti che essere* su cui la ricerca si sofferma attraverso tre momenti decisivi; la diacronia tra il Dire e il Detto, l'imminenza dell'Altro, la figura del Testimone.

Il contributo non può che coinvolgere almeno i principali interlocutori di Levinas: la tradizione ebraica, Hegel, Heidegger, Husserl, Sartre, Derrida.

Carmelino Meazza ha studiato all'Università di Pisa e si è laureato nel 1985 con il prof. Remo Bodei e il prof. Massimo Barale. È autore di interventi e saggi su autori e tematiche dell'area idealistico-ermeneutica. Ha pubblicato il volume: *L'occhio e il testimone: dalla logica alla fenomenologia in Hegel* (Ets, 1992). Attualmente svolge attività di ricerca presso l'istituto di filosofia dell'Università di Sassari.

ISBN 88-204-9437-X

9 "788820"494377"