



UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI  
DI PADOVA

Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata

CORSO DI DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA

CICLO XXX

DIRE ALTRIMENTI

CORPO E METAFORA NELLA FILOSOFIA DI EMMANUEL LEVINAS

**Coordinatore:** Ch.ma Prof.ssa Francesca Menegoni

**Supervisore:** Ch.ma Prof.ssa Bruna Giacomini

**Dottoranda:** Lorenza Bottacin Cantoni

## INDICE

INTRODUZIONE. UNA DIVERSA INTONAZIONE .....	p. 1
CAP. I. ¶ .....	p. 9
1. <i>Per così dire</i> .....	p. 9
2. <i>All'origine dell'accoglienza</i> .....	p. 17
3. <i>L'eterno straniero: il corpo nelle riflessioni sull'hitlerismo</i> .....	p. 28
4. <i>Come uscirne?</i> .....	p. 41
5. <i>Non c'è più nulla da fare</i> .....	p. 52
CAP.II. IL RITMO DELLA VITA .....	p. 61
1. <i>Rompere il ritmo incantatore</i> .....	p. 61
2. <i>«Fuyons dans la nuit infernale!»</i> .....	p. 72
3. <i>Presente è posizione</i> .....	p. 83
4. <i>L'ipostasi solitaria</i> .....	p. 93
5. <i>Scacco alla (mia) morte</i> .....	p. 102
6. <i>Tempo della fecondità e ritmo della carezza</i> .....	p. 114
CAP. III. GETTARSI VERSO LA LUCE, SENZA DIVENTARE SIGNIFICATO .p.	129
1. <i>Toccare la notte. Una materialità esorbitante</i> .....	p. 129
2. <i>Metafora e femminilità</i> .....	p.142
3. <i>...cioè la filosofia intera allora è la metafora di qualcosa?</i> .....	p. 151
4. <i>Trasportati fuori dall'essere</i> .....	p. 163
5. <i>Tra desiderio e discorso</i> .....	p. 174
6. <i>Portare in primo piano</i> .....	p. 184
7. <i>Figurazione e composizione</i> .....	p. 195
a) <i>Il maestro</i> .....	p. 197
b) <i>Il giudice (il terzo)</i> .....	p. 204
c) <i>Il volto</i> .....	p. 216
CAP. IV: ALTRIMENTI CHE METAFORA .....	p. 231
1. <i>La distruzione della metafora: il disordine del tempo memorabile</i> .....	p. 231

2. <i>Un presente sofferente</i> .....	p. 239
3. <i>L'avvenire del corpo</i> .....	p. 247
4. <i>Verso il futuro: paziente attesa</i> .....	p. 257
5. « <i>La gloria è disastro</i> » o « <i>La gloria dell'Infinito</i> »? .....	p. 266
a) <i>(disastro)</i> .....	p. 267
b) <i>L'elezione del nome</i> .....	p. 275
CONCLUSIONE. ▯ .....	p. 285
BIBLIOGRAFIA .....	p. 293

## ABSTRACT

Questo studio si propone di esaminare il pensiero di Emmanuel Levinas alla luce del rapporto di coimplicazione tra incarnazione e linguaggio. Il lavoro segue cronologicamente lo sviluppo del pensiero levinasiano e prende le mosse da un'analisi della corporeità come vincolo materiale e come primo luogo di soggettivazione. La concezione del corpo come inchiodamento a sé, esemplificato dalla condizione del prigioniero nel campo di sterminio, consente di pensare il corpo anche in termini di necessità di evasione. Il soggetto corporeo spaziale è in relazione con il mondo, una relazione che già mette in evidenza l'apertura del soggetto stesso. Tale apertura si manifesta nella forma della trascendenza temporale istanziata dall'apparizione del volto. La nervatura temporale che coinvolge il soggetto separato si traduce in una relazione con l'alterità che è espressa in termini di fecondità e di linguaggio. Lo studio esamina il problema della relazione con l'altro in termini di *metafora*, cioè di possibilità di essere portati verso l'altro grazie alla parola. La metaforologia di *Totalità e Infinito*, però, deve essere superata in *Altrimenti che essere* che compie la deformalizzazione del tempo che nella metafora era ancora abbozzata. La metafora diventa la traccia immemoriale dell'altro, di un'alterità che ci chiama per nome e ci obbliga a una risposta che precede ogni dichiarazione di identità. Levinas potrà allora proporre un soggetto "assoggettato", depotenziato, spossessato il cui compito è offrire se stesso, fin nel proprio corpo, all'altro: l'io è colui che può *s'offrire per-l'altro*.

This study aims to examine the philosophy of Emmanuel Levinas based on a confrontation between incarnation and language. The research follows the chronological development of Levinasian thought and it is based on the analysis of the bound of bodily reality. The conception of the body as being riveted to ourselves, exemplified by the prisoner's condition in the concentration camp, allows thinking the body in terms of the necessity of escape. The spatial body is in relation to the world, a relationship that already highlights the wound of the subject. This vulnerability shows the form of temporal transcendence, opened by the appearance of the face. The temporal nerve that involves the separate subject is translated into a relationship with the otherness. This relationship is expressed in terms of fertility and language. This essay examines the problem of relationship with the other using the peculiar conception of Levinasian metaphors. Metaphors produce a movement to the other. The metaphorology of *Totality and Infinity*, however, must be overcome in *Otherwise than being*, in order to achieve a deformalization of temporality. Metaphor becomes the immemorial trace of the other, of an alterity that calls us by the name. The trace says an obligation for the subject to be responsible for the other; this responsibility precedes and grounds the building of the subjective ego. Levinas, then, can describe a subject who is "subject" to the other, whose task is to offer himself, even in his own body, to the other. From the body offered to the other, it is finally possible to think ethics as first philosophy as a "palliative" ethic of the spread body.







## INTRODUZIONE

### UNA DIVERSA INTONAZIONE<sup>1</sup>

Non sono sicuro che la metafora – e il movimento nel significato venga dal fatto che l'evento essenziale del linguaggio è di-fronte all'-Altro. Come conciliare la mia tesi: la parola spossa colui che parla e la tesi la metafora è l'oltrepassamento del significato? Come mostrare che il potere di oltrepassamento verbale si pone nella relazione con l'Altro?<sup>2</sup>

La domanda di Emmanuel Levinas, risalente al 1960, in pieno clima di elaborazione di *Totalità e Infinito*, si pone al centro di questa ricerca, che intende indicare come la metafora possa trasformarsi in un modo per rispondere all'altro e dell'altro ribellandosi alla semplice significazione diretta grazie all'unione con la corporalità. È solo innervando il metaforico con la linfa vitale della sensibilità del corpo che sarà possibile costruire un nuovo linguaggio per la filosofia, un vocabolario composto da parole *vive* che, attraverso sentieri inattesi, prendano il posto di quelle parole ormai congelate che rendono muto il linguaggio.<sup>3</sup>

In uno scritto dedicato alle “barrature”, le *Biffures*, di Michel Leiris, Levinas sottolinea che le barrature ci mettono in ascolto delle parole in maniera differente. Leggere un termine barrato non significa solo correggerlo e correggersi, ma comporta un'interrogazione profonda del suo senso, un'interrogazione che non lo cancella, ma lo lascia ancora intendere – fuori dall'ironia con cui Socrate sconfessava ogni retorica e senza lo scopo esclusivo di «torcere il collo all'eloquenza, di sgonfiare le ampollosità di

---

<sup>1</sup> «Forse la storia universale è la storia della diversa intonazione di alcune metafore» (J. L. Borges, *Altre inquisizioni*, trad. it. di F. Tentori Montalto, Feltrinelli, Milano, 1986, p. 15).

<sup>2</sup> E. Levinas, *Note filosofiche varie* in Id., *Quaderni di Prigione e altri inediti*, a cura di R. Calin e C. Chalier, Prefazione generale di J.-L. Marion dell'*Académie française*, ed. it. a cura di S. Facioni, p. 246 (raccolta A, foglio 12).

<sup>3</sup> Cfr. E. Levinas, *La trascendenza delle parole. A proposito delle Biffures* in Id., *Fuori dal soggetto*, trad. it. di F. P. Ciglia, Genova 1992, p. 159.

segni separati dalle cose, di smascherare gli incanti delle parole per andare alle cose stesse».<sup>4</sup>

La barratura barra il significato unilaterale di una parola in un gesto che mette in movimento il pensiero verso un'ulteriorità: barrare è andare oltre e al di là delle idee espresse dalle parole, operazione che si accompagna, però, a un rimbalzo simultaneo “al di qua”, verso la materia sensibile dell'immagine evocata dalla parola stessa. Barrare una parola significa delegittimare l'univocità della definizione e consegnarla alla pluralità del senso, alla simultaneità di aspetti differenti che si incontrano nella parola stessa.

La *biffure* di cui Levinas parla nello scritto del 1949, rappresenta un primo passo verso la tematizzazione della metafora, a cui è dedicata una conferenza pronunciata, al *Collège Philosophique* il 26 febbraio 1962. La metafora per Levinas, similmente alla barratura, non comporta il semplice abbandono del significato iniziale e “immediato”, né uno scambio di senso, né un fenomeno eccezionale del linguaggio: essa è lo «spostamento di ogni senso verso un altro, coincide con il fenomeno stesso del linguaggio o del significato».<sup>5</sup> La metafora costringe il pensiero a uscire dai suoi confortevoli luoghi comuni, ma questa uscita – questa evasione – è nella natura stessa del linguaggio, è un suo impulso. Le parole, nel regime della metafora, sviluppano il loro potenziale cinetico nella germinazione dei significati compossibili e rivelano l'approssimarsi di elementi eterogenei l'uno all'altro.<sup>6</sup>

Il movimento che permette di avvicinarsi all'altro grazie a una modalità differente della parola, grazie a un “miracoloso *surplus*”, consente di uscire dalle categorie dell'essere e di incamminarsi lungo quella nuova via, vagheggiata dal giovane Levinas nello scritto sull'evasione, e tracciata una volta per tutte quasi come il destino deragliato del pensiero filosofico occidentale, con la pubblicazione di *Altrimenti che essere*. Ecco

---

<sup>4</sup> E. Levinas, *La metafora* in Id., *Parola e Silenzio e altre conferenze inedite al Collège Philosophique*, a cura di R. Calin e C. Chalier, ed. it. a cura di S. Facioni, Bompiani, Milano, 2012, p.317.

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 324.

<sup>6</sup> Levinas sostiene che l'efficacia della metafora si sviluppa quando la coscienza riesce a tenere insieme «allo stesso tempo i due ordini di realtà tra i quali si compie lo spostamento o il disorientamento di una nozione. Ed è qui l'effetto dell'etimologia che rimette in movimento quanto si è già fissato in significati non metaforici nel termine astratto o concreto. È l'amplificazione di senso che domina incontestabilmente la somiglianza nel fenomeno della metafora» (E. Levinas, *Note filosofiche varie* in Id., *Quaderni di Prigionia. E altri inediti* a cura di R. Calin e C. Chalier, prefazione generale di J.-L. Marion dell'Académie Française, ed. it. a cura di S. Facioni, Bompiani, Milano 2011, p. 242, raccolta A, foglio 9).

qual è la storia che si cercherà di narrare in questa ricerca, un racconto che non può, tuttavia, abbandonare la trama propria dell'umano, intessuta innanzitutto di sofferenza, di inchiodamento, di malattia, di vulnerabilità, di esposizione, ma anche di fecondità e di speranza per l'avvenire del corpo nella relazione con il figlio.

Il cammino porterà dalle strettoie dell'essere, dalla nausea delle angustie dell'esistenza singolare, dall'irremissibilità del corpo, dall'inchiodamento alla base materiale della coscienza incarnata all'elezione per l'altro in una trascendenza che risuona nel nome proprio. L'itinerario di trasfigurazione del corpo e del vocabolario forgiato da Levinas, seguirà le tappe cronologiche del suo pensiero e sarà condotto sulle ali della metafora.

La composizione degli scritti di Levinas e il suo stesso stile argomentativo e teoretico, infatti, si giocano sempre sul crinale di una metaforologia che non si esaurisce in semplice retorica, ma rivela una possibilità nuova di pensare e di filosofare. Di conseguenza, il termine *metaforologia* impiegato in questo lavoro è inteso come discorso sulla metafora, come discorso per metafore ma acquista anche il significato attribuito da Hans Blumenberg, nel senso di una teoria che spieghi il funzionamento della semantica metaforica che esula dalla sola referenza, cioè un meccanismo «anomalo, per non dire affatto inesplicabile».<sup>7</sup>

La metaforologia prospettata da Blumenberg connette storia delle metafore e storia propriamente umana, mostrando il potere delle metafore stesse nel veicolare una certa visione del mondo. Tale potere è stato spesso dimenticato a causa del quasi-dogma cartesiano della chiarezza, della perfetta oggettività e dell'esattezza terminologica che trasforma il linguaggio filosofico in «puramente “concettuale”, in senso rigoroso: tutto può essere definito, quindi tutto *deve* essere definito, non c'è più nulla di logicamente in “sospeso”, così come non si dà più “morale provisoire”». <sup>8</sup> Mediante una metaforologia paradigmatica Blumenberg cerca di tornare a quanto di *provisoir* la metafora riesce a significare, indicando in tale “provvisorietà” una vera riserva di senso per la quale:

Le metafore assolute “stanno in corrispondenza” con quegli interrogativi elementari considerati ingenui, cui per principio non si dà

---

<sup>7</sup> E. Melandri, *Per una filosofia della metafora. Postfazione* a H. Blumenberg, *Paradigmi per una metaforologia*, trad. it. di M. V. Serra Hasnberg, rev. della trad. di M. Russo, Raffaello Cortina, Milano, 2009, p. 158.

<sup>8</sup> H. Blumenberg, *Paradigmi per una metaforologia* cit., p. 1.

risposta e la cui rilevanza consiste semplicemente nel fatto che essi non sono eliminabili, perché non siamo noi a *porli*, bensì perché li troviamo già *posti* nella costituzione stessa dell'esistenza.<sup>9</sup>

Proprio come il mito che cerca di raccontare esperienze elementari che sfuggono alla presa del *logos* e della razionalità, le metafore assolute continuano a presentare domande vive, portano a un'interrogazione profonda sulle strutture e i limiti del pensiero umano.

Anche Levinas vuole scoprire, avvalendosi della metafora assoluta (definita tale rispetto a una metafora relativa, cioè interna al piano linguistico e incapace di trascenderlo, secondo una distinzione che si approfondirà in seguito), una sorta di lingua originaria indicibile, una trama che si articola nella trascendenza dell'alterità, uno spossessamento, un trasporto oltre i limiti della comprensione, un ascolto di quanto, come promessa, è inaudito, un approssimarsi andando verso l'altro e verso l'alto. Nella metafora assoluta «ogni termine è già in partenza».<sup>10</sup> La metaforologia levinasiana mette le parole in cammino verso l'altro, in un linguaggio in grado di rivolgersi verso il volto e al volto.

L'esodo della metafora assoluta non dipende da un soggetto in grado di tutto comprendere, definire e tematizzare, ne certifica, piuttosto, l'impotenza e l'impossibilità di sottrarsi al dovere di rispondere all'Altro e dell'Altro: il volto è come un buco nero che deforma lo spazio e il tempo e attrae a sé l'io fino ad annichilirlo; l'orbita gravitazionale di questo astro che assorbe la luce è la metafora assoluta.

Nella metafora – un senso al di là, un assoluto, un superamento di ogni limite. In ogni metafora, al di fuori del termine nuovo o del significato accomunato o del significato comune in cui si finisce – c'è la trasgressione stessa, lo spostamento stesso verso l'al di là; il fatto che ogni termine è in partenza. Questa trascendenza del significato verso un altro significato è altrettanto essenziale anche per questo significato che la sua stessa posizione.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 15.

<sup>10</sup> E. Levinas, *Note filosofiche varie* in Id., *Quaderni di Prigionia* cit., p. p. 243, raccolta A, foglio 9, cit., p. 243.

<sup>11</sup> *Ibidem*

La metaforologia diviene una vera e propria *figura del pensiero* e non una semplice esposizione per figure di un pensiero astratto e ideale che abbraccia la concretezza solo per dirsi con maggiore chiarezza. Come sostiene G. Lakoff, occorre mettere in discussione quel dogma che, pressoché immutato, viene trasmesso da duemila anni: «la metafora come figura del discorso».<sup>12</sup> In questo modo, l'espressione per mezzo di metafore corrisponde a una proiezione ontologica ed epistemica tra domini concettuali, da un dominio d'origine (la scatola di cioccolatini) a un dominio d'arrivo (la vita).

Quel che interessa in questa sede è indicare che oltre alla proiezione, per Levinas, nella metafora avviene un vero e proprio movimento, un trasporto. Quel che sembra rilevante non è tanto il fatto che i domini possano comunicare o proiettarsi l'uno sull'altro, quanto il fatto che il pensiero stesso sia messo in moto e chiamato a muoversi in maniera non convenzionale e che tale movimento comporti uno spostamento di asse estremamente rilevante per il pensiero filosofico contemporaneo.

Se Levinas abbandonò la metaforologia e non si dedicò, dopo il '62, a una più approfondita analisi della metafora assoluta, cionondimeno non dimenticò la carica eversiva della metafora, che in *Altrimenti che essere* concorre all'elaborazione del tema del Dire e del Detto.

Nel discorso sull'al di là si sospetta una metafora enfatica della distanza intenzionale. Ma in questo sospetto si rischia di aver dimenticato che *il "movimento" al di là è la metafora e l'enfasi stessa*, che la metafora è il linguaggio, che l'espressione di un pensiero in un discorso non equivale ad un riflesso nel mezzo indifferente di uno specchio, né ad una qualsiasi peripezia adeguatamente chiamata verbale, e che il dire presuppone, nel vissuto della significanza, relazioni diverse da quelle dell'intenzionalità, le quali appunto, in modo non re-cuperabile, riguardano l'alterità d'altri: *si rischia di aver dimenticato che l'elevazione del senso attraverso la metafora nel detto è debitrice della sua altezza alla trascendenza del dire ad altri*.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> G. Lakoff, *Una figura del pensiero* in C. Cacciari (a cura di), *Teorie della metafora. L'acquisizione, la comprensione e l'uso del linguaggio figurato*, trad. it. di D. Barbieri, Raffaello Cortina, Milano, 1991, p. 215.

<sup>13</sup> E. Levinas, *Ermeneutica e al di là*, in Id., *Di Dio che viene all'idea*, tr. it. di G. Zennaro, Jaca Book, Milano 1999, pp. 130-131 (corsivo mio).

La metaforologia levinasiana fornirà la base di lancio per proiettare il pensiero levinasiano fuori dalle strettoie dell'essere. Per compiere questo balzo iperbolico, nel primo capitolo di questo lavoro si esamineranno gli scritti giovanili di Levinas dedicati al problema dell'hitlerismo e alla condizione della prigionia. Queste due tematiche convergono in una concezione del corpo come radicamento e inchiodamento alla terra, ma consentono anche di pensare in direzione di una evasione. Nel secondo capitolo si analizzerà la costituzione del soggetto incarnato (corporeo) e la sua relazione con il mondo. Tale relazione è in primo luogo spaziale e si produce tramite uno scarto rispetto al mondo e in secondo luogo come disposizione cronologica in cui la temporalità è ricondotta interamente a sé.

È solo mediante l'incontro con l'altro che si può istituire una vera temporalità in grado di trascendere interamente l'orizzonte contro il quale si staglia l'ipostasi. La nervatura temporale che coinvolge il soggetto separato si traduce in una relazione con l'alterità che, nel terzo capitolo, prende corpo nella fecondità e voce nel tema del linguaggio. Si esaminerà il problema della relazione con l'altro, non tematizzabile e non logicamente assimilabile, in termini di *metafora*. La metafora è una forma del linguaggio in grado di portare verso l'altro e di aprire una dimensione relazionale con l'enigma dell'alterità. Grazie a questa prospettiva, sarà possibile esaminare *Totalità e Infinito* in chiave "metaforologica" e scoprire in che modo la metafora si presenti come forma di evasione.

Nel quarto capitolo, però, tale evasione sarà radicalizzata nel superamento della metaforologia, o meglio nella sua radicalizzazione, in *Altrimenti che essere*. Il saggio del '74 costituisce, infatti, il punto massimo di rottura con la filosofia dell'essere e compie la deformalizzazione del tempo che nella metafora era ancora abbozzata. La metafora diventa la traccia immemorabile dell'altro, di un'alterità sottratta alla cronologia e sempre venuta da fuori, ma un'alterità che ci chiama per nome e ci obbliga a una risposta che precede ogni dichiarazione di identità. Levinas potrà allora proporre un soggetto "assoggettato", depotenziato, spossessato – paradossalmente *eterocentrico* – il cui compito è offrire se stesso, fin nel proprio corpo, all'altro: l'io è colui che può *s'offrire per-l'altro*.

Si è scelto di ricostruire anche cronologicamente il percorso filosofico di Levinas. Questo metodo ha il vantaggio di mostrare una vera evoluzione della filosofia levinasiana e consente di indicarne, nella *Conclusione*, alcuni possibili vie di sviluppi che attendono di essere formulati e vagliati in futuro. Si è voluto integrare l'esame della produzione

filosofica “ufficiale” dell’autore con la sua ricostruzione negli scritti “inediti” recentemente pubblicati in Francia in tre volumi, tradotti anche in italiano. Gli inediti, i quaderni e le note redatte da Levinas durante il periodo della prigionia, le bozze per un romanzo, la trascrizione delle conferenze al *Collège* e le poesie del Levinas liceale consentono un’immersione caleidoscopica nel pensiero dell’autore. Si ritiene che il confronto con questi materiali permetta di esplicitare molti riferimenti taciuti negli scritti editi, di mostrare l’officina teoretica levinasiana all’opera, di comprendere la genesi di concetti e termini quali volto, separazione, godimento, fecondità ecc., e anche di scoprire un Levinas inatteso e sorprendente.

Gli inediti sono una vera e propria fucina di conio del linguaggio levinasiano che porta il pensiero a eccedere e ribellarsi alle categorie dell’essere, per mostrare come il linguaggio stesso, pur nella sua componente eminentemente metaforica, non esaurisca tale *surplus* che resta impensato, impensabile, assurdo come il soffrire. L’analisi del tema del linguaggio all’interno della galassia degli scritti levinasiani e la sua correlazione con il tema della metafora non possono essere scissi da un’analisi del *modo in cui* l’autore si esprime, da uno studio, cioè, del linguaggio levinasiano.

L’interrogazione dell’autore sul linguaggio e sulla violenza di un discorso filosofico – esclusivamente fondato su di una *ratio* che ha portato alla catastrofe della seconda guerra mondiale – non può non accompagnarsi a un tentativo di forzare dall’interno questo linguaggio, tentativo portato avanti dall’autore che teorizza un Dire improntato al lasciare essere l’Altro in quanto altro, un Dire che non si esaurisce mai in un detto e che non si lascia imbrigliare in un sistema, e che contemporaneamente sperimenta il limite del linguaggio (filosofico).

È facile ricordare che parlando noi oltrepassiamo costantemente i nostri pensieri, perché utilizziamo uno strumento carico della potenza di evocazione deposta in lui dalla storia e dalla società e che significati armonici risuonano dal momento in cui la parola è proferita; che nonostante le cornici sociali del linguaggio, la parola pronunciata si deforma nel linguaggio individuale di ciascuno. Evocazione delle armoniche – ostacolo e nello stesso tempo strumento della parola. Ecco la parola divenuta artista: nel sistema dei segni verbali di cui dispone,

percepisce dei tasti e il tema semplice che doveva tradurre all'improvviso si arricchisce di sinfonie possibili.<sup>14</sup>

Un lavoro sul limite del linguaggio e, contemporaneamente un lavoro al limite di ciò che si può esprimere e pensare: ecco il progetto filosofico di Levinas, progetto “assurdo” perché sempre sotto scacco rispetto a quanto la filosofia può fare. Ma è solo in questa assurdità, che la filosofia non riesce ad assorbire, che si scopre la possibilità di un’etica come filosofia prima che prenda in carico la pluralità e che possa porsi in ascolto della sinfonia dell’umano.

---

<sup>14</sup> E. Levinas, *Note filosofiche varie* in Id., *Quaderni di Prigionia* cit., pp. 327-328 (raccolta A, foglio 179).

## CAPITOLO I

### <sup>1</sup>ת

Com'io divenni allor gelato e fioco,  
nol dimandar, lettor, ch'i' non lo scrivo,  
però ch'ogne parlar sarebbe poco.

Io non mori' e non rimasi vivo;  
pensa oggimai per te, s'hai fior d'ingegno,  
qual io divenni, d'uno e d'altro privo.

(Dante Alighieri, *Divina Commedia, Inferno*,  
XXXIV, 22-27)

### 1. *Per così dire*

La parola non è soltanto il nome di un oggetto o di un'idea, è il risuonare dell'essere del soggetto. Possiamo dirlo ancora una volta in maniera differente: la parola non è un nome, è verbo. Resta inteso che il verbo non è il nome di un'azione come il nome è nome di una cosa. Piuttosto che il rapporto del verbo all'esistere che esso esprime è come il suonare stesso dell'essere. È in questo senso che la sonorità del suono – è il simbolo. È in questo modo che il simbolo è altra cosa che un'allegoria o un segno.<sup>2</sup>

Queste parole, tratte da una delle conferenze pronunciate dal giovane Emmanuel Levinas al Collège Philosophique, creato e diretto da Jean Wahl, inaugurano una stagione estremamente feconda per il pensatore di Kaunas, che culminerà nella stesura della sua

---

<sup>1</sup> *Taw*, l'ultima lettera dell'alfabeto ebraico, è scritta con l'inchiostro sulla fronte dei giusti per distinguerli dagli ingiusti (marchiati con una *taw* di sangue). La *taw* insegna a «darsi interamente, *tamim*» a Dio (cfr. Dt, 18, 13) che chiama ciascuno con un "tu" che comanda di amare le creature e di preoccuparsi per la loro vita: «in questo mondo ancora bruciante della disperazione di così tante creature [...] la *taw*, lettera che, secondo Rav, è l'iniziale di "tu vivrai" (*tichyé*) e di "tu morirai" (*tamùt*), viene allora qui ad insegnare all'uomo, sconvolto da questa notizia, che anche lui, soprattutto lui, deve rispondere di questa vita e di questa morte». La *taw* non grava l'uomo con un fardello smisurato, ma affida a ciascuno «il compito di vegliare sulla scintilla di Vita infinita presente in ogni creatura» (C. Chalier, *Le lettere della creazione. L'alfabeto ebraico*, trad it. di D. Simeone, Giuntina, Firenze, 2011, pp. 103-106).

<sup>2</sup> E. Levinas, *Parola e Silenzio in Parola e Silenzio e altre conferenze inedite al Collège Philosophique*, a cura di R. Calin e C. Chalier, ed. it. a cura di S. Facioni, Bompiani, Milano, 2012, p. 83.

opera più nota, *Totalità e Infinito*, pubblicata nel 1962.<sup>3</sup> Il periodo di attività di Levinas presso il Collège si protrae, in effetti, dal 1947 al 1964, quindi anche dopo l'ingresso ufficiale dell'autore nel mondo accademico francese, e rappresenta una preziosa testimonianza per lo studio del pensiero levinasiano, un'istantanea nitida dell'officina teoretica da cui provengono tanto *Totalità e infinito* e *Altrimenti che essere*, quanto numerosi altri scritti. Le conferenze, infatti, a differenza dei *Quaderni di prigionia*, da alcuni studiosi considerati troppo intimi o marginali per potere essere inseriti nella galassia della produzione levinasiana, nascono per essere esposte a un uditorio, commentate e infine rielaborate in saggi e articoli destinati alla pubblicazione.<sup>4</sup>

Fin dall'esordio, nella prima conferenza (1946-47) si rinvergono alcuni temi principali della filosofia levinasiana quali, per esempio, la responsabilità per il prossimo, l'*in-adequatio* della conoscenza umana all'Infinito dell'assolutamente altro, il mistero del

---

<sup>3</sup> I due principali fattori che rendono le conferenze al Collège materiale illuminante per gli studi sul pensiero di Levinas sono ben chiariti da R. Calin nella prefazione al volume *Parola e Silenzio e altre conferenze inedite al Collège Philosophique*. In primo luogo, il Collège rappresenta il trampolino, per Levinas, verso il mondo accademico. Jean Wahl, infatti, è uno dei primi a riconoscere l'originalità della riflessione dell'allievo e traduttore di Husserl e a comprenderne l'innesto perfetto nel panorama culturale e filosofico francese del tempo: le conferenze offrono a Levinas la chance di sperimentare la tenuta delle sue proposte in un ambiente che Wahl aveva deliberatamente voluto marginale rispetto all'accademia, nel quartiere latino di Parigi, luogo emblematico del non conformismo intellettuale. Wahl auspica e incoraggia l'apertura e lo scambio di idee tra uditorio e conferenziere, raduna diverse voci e sensibilità con lo scopo preciso di rivoluzionare la filosofia. Il progetto della fucina teoretica del Collège non è un rovesciamento di strutture di pensiero, bensì l'ampliamento di una disciplina soffocata da strutture e impostazioni ormai sclerotizzate, che invece doveva ritrovare il suo antico, vasto respiro grazie a uno sguardo sull'avvenire che fosse anche testimone e memore del passato. Wahl esige che la filosofia si faccia eminentemente contemporanea, audace, e intravede nell'esistenzialismo di Sartre, nelle formulazioni dell'ontologia fondamentale di Heidegger e nella fenomenologia di Merleau-Ponty (a cui accosta il pensiero dello stesso Levinas), delle possibilità inedite (cfr. *Ivi*, pp. 14-19).

<sup>4</sup> Questo lavoro di ricerca considera tanto le conferenze quanto gli altri scritti inediti come materiale valido nello studio del pensiero di Levinas. Sebbene i *Quaderni* e i numerosi scritti inediti non fossero destinati a essere immediatamente pubblicati, essi forniscono comunque una testimonianza del metodo di lavoro levinasiano. L'*allure* più lapidaria dell'esposizione e gli appunti a margine riescono a gettare un immediato fascio di luce sugli scritti editi chiarendone alcuni passaggi, inoltre le numerose annotazioni, sovrascritture e cancellature, scrupolosamente riportate dai curatori, indicano il percorso del ragionamento dell'autore e invitano a una cauta ponderazione di temi ormai troppo spesso dati per scontati.

movimento del tempo, ma anche l'*eros*, la paternità e la fecondità: tutti questi elementi conferiscono a *Il tempo e l'altro* (1947) un carattere aurorale rispetto a *Totalità e Infinito*.

È, invece, una delle ultime conferenze, *La Metafora*, del 1962, a costituire la base per proiettare il linguaggio levinasiano verso *Altrimenti che essere*, un salto necessario a sviluppare pienamente il progetto di uscita dalle categorie dell'essere, come precisa lo stesso autore quando afferma che: «Il linguaggio ontologico impiegato in *Totalità e Infinito* non è assolutamente un linguaggio definitivo [...]. È ontologico perché vuole soprattutto non essere psicologico. Ma in realtà è già questa una ricerca di ciò che chiamo l'al-di-là dell'essere [...]».<sup>5</sup>

Levinas individua nella metafora lo strumento in grado di forzare il ciglio dell'orizzonte ontologico del significato come oggetto di pensiero; l'autore opera, però, una distinzione tra metafora assoluta e relativa. La metafora relativa è intesa come semplice "veicolo" del significato nel linguaggio, mentre quella assoluta descrive un rapporto che si produce al di fuori della storia e dell'essere e conduce verso l'altro; in seguito si chiarirà meglio tale differenza tra i due tipi di metafora, per il momento ci si accontenta di sottolineare come Levinas voglia fare perno sulla potenza della metafora per «mostrare che la trascendenza contiene un senso che è irriducibile al senso dell'essere».<sup>6</sup> La metafora si presenta come la forma del *dire ad altri* che permette un senso ultimo che non si esaurisca nell'essere.

Tuttavia, soltanto due anni dopo, Levinas ridimensiona notevolmente la portata teoretica della metafora, riformulandola nella conferenza intitolata *Il significato e il senso*,<sup>7</sup> poiché essa si riduce a un'articolazione del dato all'interno della totalità senza riuscire a cogliere il senso etico espresso di fronte all'epifania del volto. L'abbandono della metafora, come rileva R. Calin, deve essere ricondotto a tre difficoltà: in primo luogo l'impossibilità di stabilire con certezza se il dire metaforico possa precedere il dire linguistico; poi l'ambiguità rappresentata da un significare per somiglianza e analogia che però debba essere movimento verso un al di là che esclude ogni somiglianza e infine il sospetto che la forma della metafora sia essa stessa metaforica. In questa sede, si ritiene

---

<sup>5</sup> E. Levinas, *Di Dio che viene all'idea*, trad. it. a cura di G. Zennaro, Jaca Book, Milano, 1983, p. 106.

<sup>6</sup> R. Calin, *Prefazione* a E. Levinas, *Parola e Silenzio* in Id., *Parola e Silenzio* cit., p. 35.

<sup>7</sup> Lo scritto compare nel 1964 in *Revue de Métaphisique et de Morale*, ma viene poi ripreso e inserito in E. Levinas, *L'umanesimo dell'altro uomo*, trad. it. a cura di A. Moscato, Il Melangolo, Genova, 1998, pp. 31-99.

che si possa avanzare un'ulteriore motivo, sempre imputabile alla sua natura verbale, dietro l'abbandono della metafora: lo sviluppo del pensiero di Levinas in direzione delle nozioni di traccia e di nome proprio, già presenti nei *Quaderni di Prigionia*, nelle note ad essi allegate e rintracciabili in alcuni passaggi delle conferenze incluse nel volume *Parola e Silenzio*.

Il cambio di prospettiva non viene esplicitamente motivato né ripreso da Levinas, che spesso evita di tornare su temi che ritiene superati (si pensi per esempio all'assenza della parola "fecondità" in *Altrimenti che essere* dopo che in *Totalità e Infinito* tale termine aveva giocato un ruolo decisivo). L'aspetto problematico di questi salti concettuali consta della difficoltà di interpretarli come delle vere e proprie cesure piuttosto che come l'evoluzione naturale di una terminologia o di una teoria. Il confronto tra gli inediti e la produzione "ufficiale" risulta particolarmente utile per stabilire come proceda la filosofia levinasiana.

La nozione di nome proprio e quella di traccia costituiscono la chiave di volta per unire la dimensione corporea all'apparente extramaterialità – o astrazione – del linguaggio, alla "voce di sottile silenzio" e alla concezione della parola nel pensiero di Levinas. La ricerca qui presentata mira a individuare un percorso ermeneutico che parte dal corpo e dalla sua localizzazione materiale per giungere fino alla trascendenza assoluta della traccia e all'elezione del nome tramite la metafora, cioè grazie alla metafora che trasporta verso l'alterità.

Sin dai primi scritti si evince che il motivo del corpo è uno dei più presenti e più importanti nel cosmo levinasiano. La materia carnale ha una duplice valenza: essa infatti è il *medium* che veicola le esperienze concrete della nausea, della sofferenza, della ferita, della passività, dell'*eros*, del tocco e della carezza e, contemporaneamente, proprio grazie alla sua gravosa, concretissima presenza, *indica e rivela* – in una relazione metaforica (o metonimica, ma questo lo si vedrà in sede conclusiva – un'eccedenza rispetto alla materialità stessa. Tale relazione non deve essere qui intesa come metaforica in senso comunque, in un rimando integralmente incastonato nella sfera del linguaggio, ma deve essere letta come tentativo di dire altrimenti e al di fuori della semplice significazione: essa convoca una dimensione altra, ne rivela l'esistenza – a sua volta "tangibile" – e la rivela, mantenendone intatto il mistero.

Si tratterà quindi di dimostrare come il linguaggio filosofico – quel particolare vocabolario mediante il quale il pensiero di Levinas trova espressione e direzione –

possieda un carattere ulteriore rispetto a quello della descrittività fenomenologica,<sup>8</sup> che Levinas assume come punto di partenza della sua riflessione, e della cosiddetta “filosofia dell’altro”, una formula che ha da lungo tempo esaurito il suo potenziale ermeneutico e si è ridotta a etichetta didascalica.

Come sostiene Gershom Scholem in *Il nome di Dio e la teoria cabbalistica del linguaggio*, il linguaggio non è pura comunicazione tra esseri e non si fonda esclusivamente su di una qualche convenzione utile a favorire lo scambio di informazioni. Il linguaggio possiede una natura simbolica, vale a dire essenzialmente materiale, ma contemporaneamente profonda e abissale, che veicola un’esperienza concreta.

La componente metaforica o simbolica della parola si riverbera anche nella capacità della letteratura o della poesia di abbagliare e trascinare il lettore fuori dal suo contesto contingente, proiettandolo *altrove* e indirizzandolo verso una comprensione profonda dell’inedito, dell’inaudito, del marginale, dell’esterno e dell’estremo: si tratta di individuare in questo carattere – che appartiene tanto al linguaggio quanto alla materia, e che anzi ne traduce l’intreccio – il luogo di espressione dell’alterità, o, ancora più radicalmente, di comprendere come l’alterità stessa sia fonte e origine del linguaggio.

Lo studio si prefigge di esaminare tanto il linguaggio innestato nella dimensione segreta in cui «qualcosa [...] si mostra solo per simboli e [...] traspare, per così dire, attraverso le fessure del mondo espressivo»,<sup>9</sup> quanto il soggetto concreto che esprime il

---

<sup>8</sup> Fenomenologia rispetto alla quale Levinas non smentirà mai la filiazione e della quale continuerà ad avvalersi nel corso dello sviluppo del suo pensiero, senza che, tuttavia, esso si attesti al limite dell’indagine fenomenologica. Si concorda in questa sede con S. Petrosino che parla di un “*epochè della fenomenologia*” nella filosofia levinasiana, caratterizzata da una strutturale aporeticità rispetto all’assetto fenomenologico: «in effetti, che cos’è mai ed è possibile una “fenomenologia dell’unico?”» (S. Petrosino, *Emmanuel Levinas. Le due sapienze*, Feltrinelli, Milano, 2016, p. 87). E in effetti lo stesso Levinas, in *Alla scoperta dell’esistenza con Husserl e Heidegger*, parlando del volto si interroga sull’opportunità di una “fenomenologia del volto”, dal momento che la fenomenologia descrive ciò che appare; inoltre Derrida sostiene uno sviamento, in Levinas, della traiettoria fenomenologica, se non addirittura una vera e propria interruzione: «una mutazione, un salto, un’eterogeneità radicale, ma discreta e paradossale che l’etica dell’ospitalità introduce nella fenomenologia» (J. Derrida, *Addio a Emmanuel Levinas*, trad. it. di S. Petrosino e M. Odorici, Jaca Book, Milano, 1988, p. 66). La sospensione della fenomenologia rappresenta, quindi, una possibilità per una metaforologia che tenta di appropiarsi l’altro non in modo descrittivo e che si fonda su un’esposizione all’altro che eccede la percezione.

<sup>9</sup> Cfr. G. Scholem, *Il nome di Dio e la teoria cabbalistica del linguaggio*, trad. it. di A. Fabris, Adelphi, Milano, 1998, p. 13.

simbolo (o la metafora) o che riceve l'espressione simbolica (o il nome proprio). Questo lavoro intende così individuare i luoghi e le modalità mediante le quali l'elemento sensibile del linguaggio, nella sua natura misteriosa (ma ineludibile), sia percepito da Levinas fin dai suoi primi scritti "fenomenologici",<sup>10</sup> e, mediante l'innesto con il tema del corpo, delinea un percorso speculativo preciso che culmina con l'enunciazione dell'etica come filosofia prima.

L'accento posto sulla preminenza dell'etica indica precisamente un criterio speculativo diretto a sottolineare l'importanza della concreta presenza dell'altro, di quella presenza a-verbale e non tematizzabile che, tuttavia, provoca, seduce, chiama in causa e reclama una risposta. La filosofia deve cimentarsi, per Levinas, nel tentativo di formulare una risposta a questa domanda di fondo, che in fondo non è che un domandare incessante senza formulazione definitiva, sollevata dall'irriducibile concretezza dell'altro, su tutto ciò che non può essere spiegato una volta per tutte. La prima parte del lavoro verterà sulla questione dell'incorporazione: il corpo infatti da una parte è inteso come cardine per l'esperienza concreta, dall'altra è anche il trampolino di lancio per l'evasione dalle catene della fatticità materiale.

Come si evince dai *Quaderni di prigionia*, il corpo sofferente, torturato, ridotto ai minimi termini, quel corpo che per Robert Antelme si nutre di bucce, il corpo del prigioniero nel campo di lavoro o di concentramento, perde ogni connotazione sociale e antropologica: esso è solo quel corpo, un pezzo di carne e ossa privo di valore, che non giustifica nemmeno la spesa di pochi scellini per il proiettile fatale. Eppure, nella sua estrema riduzione all'osso, nell'abbandono di ogni significato e rimando, il prigioniero

---

<sup>10</sup> L'attenzione a un linguaggio che dica il segreto dell'umano o che lo esprima senza esaurirsi al solo piano della comunicazione si può individuare, ancora prima, in una sensibilità a questo tema, un'attenzione lucida, ma appassionata, quasi la premonizione di un nucleo teoretico ancora all'orizzonte, in alcuni componimenti e studi giovanili di Levinas. Lo dimostra uno studio sulla poesia di Haïm Nahman Bialik risalente all'anno scolastico 1920-1921, contenuto nel terzo volume degli scritti inediti di Levinas, in cui l'Emmanuel liceale sostiene che la vita di ciascuno racchiude un segreto intimo, la natura di ciascuno o il suo spirito che si cela agli altri «dentro un cappotto nero; il volto si occulta dietro a una maschera». È solo nella creazione (poetica o lirica) che tale segreto si *esprime* e «più la vita moltiplica i travestimenti, i trucchi, le simulazioni, obbligando gli uomini a nascondere il loro spirito, più ci rivolgiamo al lirismo alla ricerca dello spirito che è andato perduto». (E. Levinas, *Studio sul poeta Haïm Nahman Bialik*, trad. it sul calco della trad. fr, dall'originale in ebraico di D. Brezis e L. Zehavi in E. Levinas, *Eros, letteratura e filosofia. Prove romanzesche e poetiche, note filosofiche sul tema di eros*, a cura di J.-L. Nancy e D. Cohen-Levinas, testi in russo a cura di L. Kharlamov, trad. it. a cura di S. Facioni, Bompiani, Firenze-Milano, 2017, p. 368).

incarna appieno la condizione di passività che nella metafora prima, e nell'elezione poi, dà espressione a un Dire non concettualizzabile. Nell'estrema sottrazione dell'umanità per la quale la *specie umana* è esclusivamente quella della guardia del campo, il prigioniero diventa la figura limite dell'esperienza stessa.

La prigionia – lungi dall'assumere una connotazione esclusivamente paradigmatica – fornisce comunque un esempio della piena espressione metaforica (in un senso che si chiarirà in seguito) in cui la pura materialità del corpo si rivela come passività, ma da tale passiva esposizione emerge immediatamente il carattere attivo della metafora insieme alla sua capacità di portare verso l'altro. Il prigioniero è incapace di dire la propria condizione poiché nessun racconto può rendere testimonianza di una violenza tanto estrema perpetrata dall'uomo sull'uomo; di conseguenza egli è ai limiti del linguaggio ed è il limite del linguaggio. Egli è automaticamente se stesso e altro poiché ha un nome proprio, ma è chiamato con un numero, quel numero che sfregia la creazione e marchia la carne da macello del Reich: non più Olocausto a Dio, ma olocausto alla ragion di Stato.<sup>11</sup>

Precisamente la nozione di simbolo, poi rielaborata nella nozione di traccia (in seguito si vedrà in che rapporto siano i due termini), di cui Levinas tratta negli scritti precedenti la guerra come *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, viene quasi dimenticata nelle conferenze e negli scritti che precedono la pubblicazione, nel 1962, di *Totalità e Infinito* in favore di quella di metafora, a cui l'autore dedica numerose pagine, ma la cui importanza è testimoniata concretamente dallo stile argomentativo e di scrittura dell'autore. *La metafora*, che sembra aprire la strada al pensiero dell'altrimenti che essere, rivela invece uno scacco che invita l'autore a riformulare i temi giovanili in modo differente e originale, al punto di estremo dell'intrigo di materia ed espressione nel nodo di nome proprio, traccia e Dire an-archico.

---

<sup>11</sup> L'operazione di tatuare una cifra sulla carne dei deportati all'ingresso del campo di sterminio ha la triplice valenza di eliminare l'individualità personale rappresentata e definita dal nome proprio, di contare i prigionieri, considerati come capi di bestiame e di sfregiare la prassi ebraica per cui ogni corpo (maschile) deve essere consacrato a Jahvè per poter distinguere l'ebreo dal gentile nel processo della diaspora e nel contatto con altri popoli (si veda G. Filoramo, M. Massenzio, M. Raveri, P. Scarpi, *Manuale di storia delle religioni*, Laterza, Roma-Bari, 2006, pp. 174-175). Mediante la circoncisione viene stipulato il patto di appartenenza alla divinità; il marchio del tatuaggio sul braccio dell'ebreo significa sottrarlo a Dio e sottoporlo alla legge umana, impadronirsene come di un oggetto e arrogarsi ogni diritto su di esso.

Parlando della relazione tra significazione verbale e intenzionalità nella fenomenologia di Husserl, Levinas rileva che il fatto che le parole significhino qualcosa non deve essere confuso con l'immagine mentale di qualcosa di visto o udito: la parola è significazione non-simbolica.<sup>12</sup> «Il simbolo è, per Levinas, opaco, percepito prima di per se stesso, e solo in seguito come referente per qualcos'altro»,<sup>13</sup> in una dinamica che anni dopo verrà esposta nuovamente nell'introduzione alle *Quattro letture talmudiche* in riferimento al rapporto tra Bibbia e Talmud: «Il Talmud non continua in nessun modo la “maniera” della Bibbia, nemmeno a voler supporre come mitica quest'ultima. La Bibbia fornisce i simboli, ma il Talmud non compie la Bibbia [...]».<sup>14</sup>

Nella sua materialità che indica e rivela altro, nell'essere contemporaneamente *identico a se stesso e altro*, il Dire simbolico è origine e condizione di possibilità di ogni espressione linguistica, precedente e fondante ogni rapporto, quindi esterna o limitrofa a quanto il filosofo può argomentare:

Qui il simbolismo non comporta né elementi convenzionali, che vengano a porsi, come un rivestimento sulla carne del simbolo né una scelta che privilegi la funzione simboleggiante del tale o tal altro aspetto. La *concreta carne del simbolo* non intristisce sotto il rivestimento simbolico di che è debitrice a una determinata circostanza o convenzione. Essa significa in tutta la sua pienezza e in tutto ciò che le aggiunge la sua storia ulteriore.<sup>15</sup>

Il significato espresso dai simboli, prosegue il commentatore talmudico, non congeda mai la concretezza ad essi connaturata: mediante la lettura della materialità del simbolo, grazie al commento dei significati che da essa sgorgano, nel suo «ritmo oceanico», il pensiero talmudico proietta sui simboli da cui è animato «una luce, che ne rianima di continuo la potenza simbolica».<sup>16</sup> Nel simbolo si rinviene un altro abbozzo di quanto si compie nel passaggio da metafora a traccia.

---

<sup>12</sup> Cfr. E. Levinas, *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, trad. it. a cura di V. Perego, Jaca Book, Milano, 2003, p.83.

<sup>13</sup> E Wyschogrod, *Emmanuel Levinas. The Problem of Ethical Metaphysics*, Martinus Nijhoff, L'Aia, 1974, p. 35 (trad. it. Mia)

<sup>14</sup> E. Levinas, *Quattro letture talmudiche*, trad. it. a cura di A. Moscato, Il Melangolo, Genova, 2008, p.32.

<sup>15</sup> *Ibidem* (corsivo mio).

<sup>16</sup> *Ivi*, pp. 33-34.

Il simbolo nella pratica talmudica è assimilabile al compito della metafora nell'argomentazione filosofica levinasiana: esso è *Kavyakol*, è «per così dire»: un'espressione cara a Levinas, che la ripete, «come un dolce che si scioglie in bocca» la assaggia e la saggia. *Kavyakol* è uno dei nomi di Dio nella tradizione ebraica, come riporta S. Malka: «questa espressione si trova nella letteratura rabbinica. Letteralmente significa “secondo tutte le proporzioni. O meglio: “per così dire”. Per così dire. Come detto altrimenti. O altrimenti che essere. L'espressione gli era piaciuta».<sup>17</sup> *Per così dire* testimonia esattamente l'insufficienza del linguaggio di fronte all'includibile materialità che non si lascia dire e che insiste sul limitare delle parole.

Il lavoro intende compiere un percorso di immersione nelle eccentriche categorie levinasiane e nel tema dell'incorporazione per poi portarsi fuori dal materiale verso l'interrogazione della metafora e infine giungere al tentativo di dire il Dire, alla ricerca di un dire altrimenti, in-audito e immemoriale che lascia traccia nel detto. A tale percorso corrisponde l'insistere del pensiero di Levinas sul limite della filosofia, un limite che egli non valica, rifiutando ogni attestazione della sua riflessione a una forma di mistica o di teologia, ma che vaglia, sotto forma di traccia di quel Dire silente, ma non muto, che dà vitalità alla filosofia stessa dopo la traumatica esperienza del genocidio nazista. La volontà scrupolosa che Levinas presta quando vuole mantenersi sul terreno proprio della filosofia evidenzia tanto la necessità di una nuova via per la filosofia dopo Auschwitz, quanto la speranza di poter ancora filosofare.

## 2. *All'origine dell'accoglienza*

Vi sono idee che hanno il loro originario senso nel pensiero biblico e che in greco occorre raccontare in altro modo. Ma il greco è una lingua del pensiero non-prevenuta, lingua dell'universalità del puro conoscere. Non è sapere qualsiasi significazione, intelligibilità, spirito, ma tutto può essere tradotto in greco. Con perifrasi si può raccontare una spiritualità ribelle alle forme del sapere.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> S. Malka, *Emmanuel Levinas. La vita e la traccia*, trad. it. di C. Polledri, Jaca Book, Milano, 2003, pp. 183-184.

<sup>18</sup> E. Levinas, *Violenza del volto* in Id., *Alterità e trascendenza*, a cura di P. Hayat, trad. it. di S. Regazzoni, Il Melangolo, Genova, 2006, pp. 149-150.

L'impiego della metafora e la sua rielaborazione nella dinamica della traccia, come si è accennato in precedenza, riflette l'urgenza, per Levinas, di dare voce ed espressione a questo residuo che sfugge alla tematizzazione e si ribella alle forme di sapere tradizionale, ma che, cionondimeno, è costantemente in relazione con tutto ciò che il sapere può dire e analizzare. Questo costante gioco tra linguaggio e alterità, tra Dire ancora non formalizzato e detto senza il quale il Dire stesso è vuoto, è innescato dalla tensione tra due tradizioni parallele che si incontrano in un'esperienza di pensiero assolutamente originale all'interno della tradizione filosofica del Novecento.<sup>19</sup>

Questo pensiero bifronte da un lato porta l'effigie della metafisica occidentale e dall'altro il valore della tradizione ebraica: a ogni "lancio ermeneutico" si può puntare sull'uno o sull'altra faccia della medaglia e interpretare il pensiero levinasiano in continuità con l'uno o con l'altro filone, ma solo qualora la moneta cada di taglio ci si rende conto dell'importanza di considerare verso e retro inscindibilmente saldati. Levinas, infatti, non pensa il rapporto tra tradizione ebraica e filosofia occidentale in termini meramente oppositivi, come dichiara esplicitamente nella prefazione a *Totalità e Infinito*: infatti è solo attraversando la totalità in maniera rigorosamente filosofica che si giunge alla battuta d'arresto del pensiero, al suo spezzarsi di fronte allo «sfolgorio della esteriorità o della trascendenza»,<sup>20</sup>

La rottura della totalità non è un'operazione del pensiero ottenuta per semplice distinzione tra termini che si richiamano o per lo meno si allineano. Il vuoto che la rompe può mantenersi contro un pensiero fatalmente totalizzante e sinottico, solo se il pensiero si trova *in faccia* ad un altro, refrattario alla categoria.<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> Come rileva acutamente Massimo Tura: «Ma forse lo sforzo della riflessione levinasiana, più che sul piano del doppio registro, si comprende meglio come un intero alimentato da una duplice fonte. Studio talmudico e speculazione filosofica, pur percorrendo le loro differenti strade si cercano in un intreccio di rimandi che non mira a confondere le loro rispettive fisionomie, né a instaurare un rapporto di subordinazione, ma a produrre una polifonia di significati» (M. Tura, *Infinito e Molteplice. Etica e religione in Emmanuel Levinas*, Mimesis, Milano – Udine, 2015, p. 27).

<sup>20</sup> E. Lévinas, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, introd. di S. Petrosino, trad. it. a cura di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano, 2012, p. 23.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 38.

Una relazione che va al di là di ogni possibile relazione, come quella con l'idea di Infinito, scaturisce dall'incontro con l'alterità irriducibile in una dinamica che in qualche modo si può applicare proprio alle due componenti della filosofia levinasiana che entrano in contatto o si affiancano creando nel loro punto di coincidenza – similmente alla differenza di Derrida – un'apertura in cui e su cui Levinas pensa, trasformando il linguaggio e le parole della filosofia. Appare quindi indispensabile «affrontare la lettura dei contributi levinasiani partendo da questa loro fondamentale intenzione: la filosofia contemporanea necessita di una sorta di riforma sintattica, di un movimento cioè di riproduzione delle proprie forme, in particolar modo delle “forme linguistiche”, del linguaggio filosofico.

Lévinas – cosciente interprete di quella istanza – ci lascia una testimonianza a venire di come sia sempre possibile, se non indispensabile, porsi il problema di cosa significhi produrre conoscenza dunque società e condivisione». <sup>22</sup> Una simile riforma si attua gradualmente nel corso della produzione levinasiana e non conduce, come argomentano molti critici, tra i quali S. Moyn, a una svolta teologica e a una teologia secolarizzata nel Levinas maturo, ma a una radicale ri-formulazione non solo delle categorie, ma anche delle istanze del pensiero filosofico. <sup>23</sup>

Se nella tesi dottorale *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl* si evince una posizione ancora fortemente influenzata da quella del maestro Husserl, è anche possibile scorgervi *in nuce* alcuni dei punti nevralgici della successiva produzione levinasiana; da una parte, infatti, l'autore si impegna a indicare che la funzione della nozione di intuizione nella filosofia husserliana prepara il terreno per la venuta di una nuova concezione dell'essere, nonché una modalità privilegiata di accesso alla verità; dall'altra proprio lo studio capillare del pensiero di Husserl lascia trasparire un'esigenza

---

<sup>22</sup> T. Speccher, *Urgenze messianiche. Quattro studi attorno alla filosofia di Emmanuel Levinas*, Aracne, Roma, 2008, p. 18.

<sup>23</sup> Cfr. S. Moyn, *Origins of the other. Emmanuel Levinas between revelation and ethics*, Cornell University Press, Ithaca (NY), 2005, p. 13. Si vedrà in seguito perché il pensiero di Levinas non si possa semplicemente etichettare come teologia secolarizzata o come teologia *tout court*, ma si debba considerare sempre e genuinamente filosofico anche nei suoi “rivestimenti” teologici (per la formula “rivestimento teologico” e le sue implicazioni, si veda E. Falque, *Passare il Rubicone. Alle frontiere della filosofia e della teologia*, introd. di C. Canullo, trad. it. di L. Bottacin Cantoni, Morcelliana, Brescia, 2017, pp. 153-156.

impellente per il giovane Levinas: condurre la filosofia *dell'essere* al piano corporeo, tangibile e perituro *della vita da cui l'essere si origina*.<sup>24</sup>

L'esistenza concreta sembra essere l'elemento principale sul quale imperniare lo sviluppo di una filosofia incarnata, materica e corporea, talvolta lacerata, esposta e disposta all'esperienza concretissima della vita. La scelta di incardinare l'intero assetto speculativo dello studio su Husserl sull'importanza dell'esistenza concreta si riverbera violentemente sull'intero pensiero levinasiano del periodo, producendo una ferita che non si rimarginerà, una cicatrice che segna anche la produzione successiva: «l'impossibilità di staccarsi dalla sofferenza».<sup>25</sup>

L'interesse del giovane Levinas per l'opera di Husserl si accompagna quasi subito alla ricezione della rielaborazione della fenomenologia offerta da Heidegger. Levinas si confronta con questi due autori principalmente tra il 1929 e il 1932, anni nei quali il pensatore di Kaunas conduce uno studio serrato tanto di *Essere e Tempo* quanto delle peculiari caratteristiche del pensiero che fonda e scaturisce dall'eruzione del nazionalsocialismo in seno all'Europa e al suo destino, segnato anche dallo sviluppo della metafisica. In questi anni il giovane Levinas intraprende un intenso percorso di elaborazione concettuale che conduce alla stesura di *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'Hitlerismo*,<sup>26</sup> uscito nel novembre del 1934, e di *Dell'evasione* pubblicato a cavallo tra il 1935 e il 1936, due scritti che, pur nella loro brevità, sprigionano un'energia teoretica dirompente e imprimono una precisa direzione al pensiero levinasiano, un movimento che si trasmetterà anche alle opere successive.

Questo capitolo prenderà le mosse dallo scritto sull'hitlerismo e da quello sull'evasione – dedicando meno spazio agli studi incentrati sulla fenomenologia husserliana, sui quali si sono scritte innumerevoli pagine.<sup>27</sup> I due saggi si presentano

---

<sup>24</sup> Cfr. E. Levinas, *La teoria dell'intuizione*, cit., p. 90.

<sup>25</sup> E. Levinas, *Il tempo e l'Altro*, a cura di F.P. Ciglia, il Melangolo, Genova, 1987, p. 56.

<sup>26</sup> E. Levinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, pubblicato in «L'Esprit», Paris, 26, novembre 1934, pp. 199-208.

<sup>27</sup> Si pensi al significativo lavoro di J.-L. Marion dedicato al confronto tra alcuni eminenti esponenti della fenomenologia (cfr. J.-L. Marion, *Figures de phénoménologie: Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida, Vrin*, Paris, 2012), o a F. J. Herrero Hernandez, *De Husserl a Levinas. Un camino en la fenomenologia*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2005; o a G. Ferretti, *Soggettività intersoggettività alterita. In dialogo con Husserl e Levinas*, Università di Macerata, Macerata 1993; e

immediatamente come “prodotti di una crisi”, quasi come dei presagi del particolarissimo momento storico dell’Europa in pericolo, e riverberano la temperie culturale e la preoccupazione di molti intellettuali rispetto alla nascita del totalitarismo in Germania.

Il pensiero della crisi che inizia a prendere corpo in questi scritti non si esaurisce con la fine della guerra, ma continua a parlare ed emergere anche nel Levinas maturo: la filosofia intera deve presentarsi come pensiero della crisi a fronte di un’Europa squassata dal conflitto e dalla ferita mai rimarginata inferta dal dramma concentrazionista. In un Occidente ormai soffocato da una razionalità che ha generato mostri che nemmeno in sogno sarebbero mai potuti apparire, Levinas avverte l’esigenza di tentare un’altra via, di pensare altrimenti, di un pensiero dell’insonnia come condizione liminale e limitrofa che permette di tenere insieme caratteri apparentemente opposti, ma che sempre eccedono e pervertono ogni facile dialettica dei contrari.

Se è vero che Auschwitz mette in scacco un pensiero filosofico troppo colluso con l’esplosione dell’antisemitismo e la sua capillare realizzazione, tuttavia Levinas veste il ruolo di esponente di una caparbia volontà di mettere a frutto la condizione di scacco; egli è «insensibile ai discorsi riguardanti la sparizione della filosofia»<sup>28</sup> e non intende affatto additare o dichiarare la fine della medesima, quanto piuttosto ritrovare nel singolo (l’uno o l’unico), e nel suo segreto la carica innescata dal legame umano che spezza le catene della fatticità. Un singolo che, pur rimanendo annodato alla trama materiale della sua esistenza, si volge verso la trascendenza dell’altro uomo.

La sfida teoretica che lanciano i due scritti citati poco sopra è quella dell’evasione dalla fatticità, dell’eccesso rispetto alla corporeità: per Levinas l’uomo è inchiodato al suo corpo, ma in questo corpo si innesta la possibilità stessa della trascendenza, una trascendenza esclusivamente “concreta”, relazionale, asimmetrica, che esclude qualsiasi prensione concettuale e assemblaggio dialettico.

L’intenzione del giovane Levinas è chiara fin dalla stesura dello scritto sulla teoria husserliana dell’intuizione. L’autore si impone di indagare la trascendenza del soggetto – in stretta dipendenza dalla nozione di temporalità mutuata dalle *Lezioni sulla fenomenologia della coscienza interna del tempo* del maestro Husserl – con un triplice

---

ancora M. Vergani, *Levinas fenomenologo. Umano senza condizioni*, Morcelliana, Brescia, 2011, solo per citarne alcuni.

<sup>28</sup> C. Chalier e M. Abensour, *Avant-propos a Cahier de l’Herne. Lévinas*, L’Herne, Paris, 2006, p. 12 (trad. it. mia).

scopo: da una parte Levinas intende abbandonare la nozione di ego trascendentale, da un'altra mira a decifrare la intrinseca e inestirpabile storicità del soggetto e infine presagisce l'urgenza di pensare "nella carne", di un pensiero che si faccia carico di quella particolare modalità della materia che è il proprio corpo.<sup>29</sup> Il corpo non è inteso da Levinas come una cosa tra le altre a disposizione nel mondo, non ha processo di realizzazione come oggetto:

L'opposizione stessa del possibile e dell'esistente proviene dalla filosofia delle "res". Il fenomeno dell'"io" è di un altro ordine. Qual è quest'ordine? Solitudine o società. Incatenamento [*Enchaînement*] e libertà. Essere o felicità.<sup>30</sup>

Ugualmente, «la sensibilità non viene considerata come semplice materia puramente data sulla quale esercitare una spontaneità del pensiero, per informarla o per farne emergere, per astrazione, delle categorie»,<sup>31</sup> ma marca indelebilmente il carattere soggettivo. Tale sensibilità ambigua, enigmatica, inafferrabile, che costituisce un corpo percepito e contemporaneamente percettivo,<sup>32</sup> segna il punto di partenza di ogni relazione, anzi è essa stessa intimamente relazionale: la sensibilità origina la possibilità dell'accoglimento e tratteggia le «relazioni primarie fondamentali che legano il soggetto all'essere e che fanno sì che quest'ultimo sorga dall'ora».<sup>33</sup>

---

<sup>29</sup> L'analisi della filosofia levinasiana come «pensiero incarnato» è bene sviluppata nello studio di F. Nodari *Il pensiero incarnato in Emmanuel Levinas*, Morcelliana, Brescia, 2011, del quale si condivide, in questa sede, l'obiettivo di indicare nel soggetto in carne e sangue e nell'*io sono* come evento una genuina volontà di affermazione della corporeità, sia nel suo valore ermeneutico-euristico, sia nel suo eccedere ogni senso e condurre al dovere felice e incondizionato, *felix culpa*, di amare l'altro.

<sup>30</sup> Queste parole evidenziano l'importanza di continuare a meditare su temi "giovanili" anche negli anni successivi, quelli dell'imprigionamento in un campo di concentramento nei pressi di Hannover. Proprio nei cinque anni di cattività la riflessione sui temi complementari della corporeità e dell'evasione assume un ruolo centrale, trovando sfogo nelle note dei *Quaderni* che poi concorreranno alla stesura delle opere pubblicate dopo la guerra. E. Levinas, *Quaderni di prigionia* cit., p. 79 (quaderno 2, p. 16).

<sup>31</sup> E. Levinas, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, trad. it. di F. Sossi, Raffaello Cortina, Milano, 1998, p. 133.

<sup>32</sup> Cfr. *ivi*, p. 149. Levinas dichiara che questa ambivalenza del corpo che è contemporaneamente soggetto che percepisce e oggetto percepito fonda l'orizzonte situazionale del soggetto stesso la cui esistenza è sempre incarnata.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

Non solo il soggetto è immediatamente costituito da una relazione fondamentale con l'esteriorità, ma essa non è un'alterità astratta, concettualizzabile e ben definita, bensì un elemento plurivoco e polimorfo, che tuttavia si presenta in un preciso assetto temporale, quello dell'ora (si vedrà in seguito in che modo tale nozione di ora concorra a formulare concetti quali quello di evento e di apparire del volto). Il corpo che si ha (che occupa uno spazio) e il corpo che si è (nello scorrere del tempo) divengono centrali nella riflessione di Levinas, che non cade nel tranello di considerare la corporeità esclusivamente dall'uno o dall'altro versante,<sup>34</sup> e, nel comprendere l'indistricabile ganglio che essi costituiscono, intuisce immediatamente il carattere plurale del soggetto corporale, un tratto che non si esaurisce in una definizione, ma che investe con il suo continuo debordare ed eccedere qualsiasi prensione concettuale per incarnarsi in quella singolarità che è il nome proprio (di cui si tratterà in seguito).

Il corpo si annuncia, quindi, come luogo di infinita moltiplicazione e differenziazione, è abitato da infinite compresenze che incessantemente mutano rifiutando di essere "accorpate" in un *unicum* fissato una volta per tutte: il corpo è infestato dall'alterità. L'inquietante spettro multiforme dell'alterità è quanto ossessiona il soggetto, lo pone in uno stato di inquietudine costante, lo rende vulnerabile. Lo studio del corpo si colloca quindi a fondamento delle "categorie" che Levinas svilupperà in *Totalità e Infinito*,<sup>35</sup> e diviene una costante di cui la speculazione levinasiana non riesce mai a sbarazzarsi, pena il rovesciamento in struttura concettuale della ricchezza arborescente, vitale, inafferrabile ed eccessiva del singolo.

Tuttavia, prima di passare a esaminare le caratteristiche del soggetto incarnato, occorre ricordare che una simile operazione di torsione del pensiero mediante la

---

<sup>34</sup> Levinas infatti rifiuta di abbracciare l'avventura platonica che mira all'abbandono della materia, tale per la quale «il corpo pesa a Socrate come le catene che costringono il filosofo nella prigione di Atene; lo rinchiude nella prigione che gli è destinata. Spezza il libero slancio dello spirito, lo riconduce alle condizioni terrene, ma, come un ostacolo, è qualcosa da superare» (E. Levinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, introd. di G. Agamben, con un saggio di M. Abensour, Quodlibet, Macerata, 1996, p. 29); si oppone alla lacerazione cartesiana tra *res cogitans* e *res extensa* e dissente rispetto all'idea husserliana di un *ego* trascendentale, al quale preferisce invece un singolo soggetto incarnato, inchiodato al corpo e quindi situato storicamente.

<sup>35</sup> Come rileva Vergani, Levinas effettua un'operazione in grado di trasformare il soggetto per "convertirlo" e per tradurlo in categorie altre che sono altro dalle categorie vere e proprie: la nudità, la vulnerabilità, l'esposizione e via dicendo (cfr. M. Vergani, *Dire l'altro. L'opera di Levinas, «Paradosso», Xenos. Filosofia dello straniero*, a cura di U. Curi e B. Giacomini, Il Poligrafo, Padova, 2002, pp. 129-133).

conflagrazione delle sue categorie si ravvisa già in maniera lampante nella proposta teoretica di Franz Rosenzweig, che pone a confronto concetti squisitamente teologici quali quelli di creazione, rivelazione e redenzione con le filosofie posthegeliane esposte da Schopenhauer e Nietzsche, fino a proporre una riflessione «che coinvolge l'intero pensiero occidentale nella sua veste di pensiero credente e ateo» e che «non appartiene alla riflessione di una cultura separata, né sarebbe comprensibile (e non è stato compreso) entro lo steccato confessionale del giudaismo».<sup>36</sup>

Rosenzweig – rispetto al quale Levinas riconosce un forte debito dichiarandone l'influenza esercitata su *Totalità e Infinito* – è profondamente convinto che non si debba conferire una «speciale ebraicità» al nuovo pensiero, né che la *Stella* debba attestarsi a espressione esclusiva dell'ebraismo o del cristianesimo: l'intento dell'Autore è invece indicare come la compresenza di elementi tratti da entrambe le tradizioni, lungi dal consolidarsi in una sintesi,<sup>37</sup> comporti la possibilità di abbandonare gli schemi tradizionali e ormai sterili di una filosofia nociva e tossica per l'Europa per favorire la comparsa di un nuovo pensiero, che salvi la cultura mediante potenze sovraumane ed extraeuropee, in una parola: straniere.<sup>38</sup>

Al cuore di dichiarazioni tanto trasgressive e di intenti almeno apparentemente sfacciatamente ribelli rispetto alla tradizione, si odono due motivi di fondo che innervano e armonizzano il percorso della *Stella*: in primo luogo l'inquietudine dell'Europa in

---

<sup>36</sup> G. Bonola, *Franz Rosenzweig ai lettori della «Stella»*, in F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, trad. it a cura di G. Bonola, Vita e Pensiero, Milano, 2005, p. XXI.

<sup>37</sup> Una sintesi à la Hegel sarebbe infatti contraria al progetto speculativo di Rosenzweig: il nuovo pensiero si oppone a una filosofia vecchia «già (e già da cent'anni) giunta alla fine» (Lettera a Rudolf Stahl del 7.12.1925, in F. Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk*, 4 voll. Martinus Nijhoff, Haag, 1979-1984, cit. in *ibidem*) e si oppone con esplicita decisione ai rischi che un'ottica hegelizzante costantemente comporta rispetto a un radicale rinnovamento della filosofia in un'Europa che versa in condizioni di grande pericolo, tanto che l'autore dichiarerà anche: «Avrei voglia di dire una volta in maniera così chiara che lo capiscano anche coloro che hanno la libera docenza che non sono un hegeliano e che ho sempre ritenuto il sistema hegeliano errato nel suo insieme e nelle sue parti» (lettera a Nahum Glatzer del 24.10.1928, cit. in *ibidem*).

<sup>38</sup> In una lettera a Rudolf Hallo del 4 febbraio 1923 Rosenzweig precisa il suo intento di redimere la cultura occidentale grazie all'appello a potenze extraumane, una delle quali è il giudaismo, che offrano una riserva di senso ulteriore rispetto a quella occidentale consegnata a un destino precario. L'appello a tali forze e la fiducia in esse riposta da Rosenzweig dipendono dal fatto che l'eternità di cui sono espressione si concretizzi, nel momento critico e quasi "messianicamente", in un presente storico grazie alla loro «capacità di secolarizzarsi sempre di nuovo» (*ivi* p. XXII).

guerra (il libro viene pubblicato nel 1921, ma fu scritto su cartoline postali durante il primo conflitto mondiale, in una sorprendente prossimità con il *Tractatus Logico-philosophicus* di Wittgenstein, anch'esso uscito nello stesso anno: due opere "somaticamente" differenti, ma gemelle nell'intento di esplorare il tema della connessione tra dimensione mistica e linguaggio) si riverbera nell'urgenza di redimere la cultura occidentale deviandone il destino mediante una nuova piegatura della filosofia; in seconda battuta, proprio una situazione storica tanto drammatica comporta la necessità di ripensare interamente la posizione dell'uomo nel mondo e nella storia, scalfendone l'assetto di centro autonomo e unitario.

Una duplice istanza che, tuttavia, non si esaurisce con la stesura della *Stella*, ma è condivisa e proseguita dai lettori di Rosenzweig – noti o meno, scelti dall'autore o sedotti dall'opera<sup>39</sup> – tra i quali figura anche Levinas, che rielabora alcune tematiche rosenzweighiane in chiave originale. In seguito si indagheranno i punti di discrasia e le similitudini tra l'uomo della *Stella*, irriducibilmente se stesso, ma non impiegato per ristrutturare una filosofia fondata sull'identità, e l'unico sempre sfuggente e attraversato dall'alterità del pensiero levinasiano, mentre a questo punto si tratta di comprendere in che modo la riflessione di Levinas raccolga l'eredità speculativa della *Stella* come prodotto di una crisi e di una situazione storica ben precise.

L'insorgere di un tempo del pericolo e di una situazione disperata, infatti, rappresenta precisamente il germe per orientare la propria esistenza verso la speranza messianica. L'idea della redenzione, che, nelle intenzioni dell'Autore dona un carattere definitivo alla *Stella*, si traduce, per il giovane Levinas, in elaborazione di un pensiero del paradosso e dell'evasione. Il carattere intimamente paradossale, metaforico, talvolta iperbolico e spesso anfibologico della filosofia di Levinas ancora tenue negli scritti su

---

<sup>39</sup> Sovente Rosenzweig riferimento, anche in maniera leggera, al fatto che l'autore, una volta conclusa l'opera, debba essere consapevole che le sue intenzioni saranno travisate dal lettore, egli non può dunque pretendere di distillare sentenze di verità, ma deve essere cosciente che ogni lettura non sarà che una riedizione dell'opera stessa che *esautora* chi scrive. La rassegnazione ingenua di chi sa di non poter comunicare nulla di autentico, maschera la consapevolezza di Rosenzweig rispetto al problema ermeneutico della verità stessa: non è espressa dall'opera, né dal lettore, né dall'autore, la verità (divina) resta nascosta, ma è la compresenza di tutti questi elementi è la testimonianza della verità stessa nel suo intimo legame con il nulla, un tema che verrà analizzato in seguito, che è il motore e il punto di partenza del pensiero e non il limite di fronte al quale esso si arresta (Cfr. F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pp. 399-403).

Husserl, assume tratti marcati proprio durante l'ascesa del nazionalsocialismo e negli scritti della cattività in una dinamica che rievoca la sentenza di Hölderlin «là dove c'è il pericolo / cresce anche ciò che salva»,<sup>40</sup> tanto cara ad Heidegger.

Il linguaggio di cui si avvale Levinas esprime uno stile ben preciso, non riducibile a una mera *scelta* stilistica, ma imputabile a un'esperienza integrale che coinvolge tutta l'esistenza del pensatore e che prende forma in una scrittura dell'eccesso, che non può limitarsi ad argomentare seguendo rigidi canoni logici, ma che ha l'esigenza e la carica travolgente dell'eccedenza rispetto a ogni struttura formale. Fin dai frammenti dei *Quaderni di prigionia* emerge chiaramente che tutto ciò fa parte del metodo di indagine di Levinas:

La creazione intellettuale sembra in effetti iniziare, per lui, dalla *scrittura* di frammenti o di bozze, che segnano il cammino di un pensiero che ancora non sa cosa scoprirà [...].<sup>41</sup>

Questa apertura di un pensiero rigoroso e preciso, ma traboccante ed eccedente, è sintomatica della potente vocazione all'evasione che segna indelebilmente gli scritti della cattività, ma che costituisce anche uno dei punti nevralgici dello scritto sulla filosofia dell'hitlerismo in cui il corpo e la storia rappresentano due elementi che polarizzano la riflessione indirizzandola verso l'interrogazione sulla libertà e sul nesso storia-destino. L'operazione di Levinas in queste pagine consiste nel mostrare l'inquietante prossimità di nazionalsocialismo e tradizione giudaico-cristiana, che sembrano nutrirsi degli stessi

---

<sup>40</sup> «Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch» F. Hölderlin, *Patmos*, in Id., *Tutte le liriche*, a cura di L. Reitani, Mondadori, Milano, 2001, p.314, vv. 3-4; citato anche in M. Heidegger, *La questione della tecnica*, estratto da Id., *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano, 1976, pp. 5-27.

<sup>41</sup> Le note redatte da Levinas, scrivono R. Calin e C. Chalier nella prefazione all'edizione francese del primo volume degli inediti, sono frammentarie, ma non dettate da condizioni contingenti o di circostanza: «queste riflessioni isolate sono segnate dalla forte esigenza di andare fino alla fine delle nuove piste che Levinas ama chiamare in quel tempo “la mia filosofia” e che rispondono, in particolare, alla necessità chiaramente espressa – come il lettore constaterà – di promuovere un'altra prospettiva sull'essere e su altri rispetto a quella di Heidegger e, altrettanto presto, un altro risveglio della soggettività rispetto a quello che ha scoperto alla scuola fenomenologica di Husserl». (R. Calin e C. Chalier, *Introduzione* a E. Levinas, *Quaderni di prigionia. E altri inediti*, a cura di R. Calin e C. Chalier, prefazione generale di J.-L. Marion dell'Académie française, trad. it. a cura di S. Facioni, Bompiani, Milano, 2011, p. 35).

elementi – in particolare dell’idea della libertà rispetto alle limitazioni che un’esistenza storicamente situata comporta – per metabolizzarli in maniera affatto simile.

Come evadere da questo sentiero già battuto per segnare una nuova via è il compito più urgente del pensiero: da un lato noi siamo inchiodati al nostro essere, dall’altra esso si manifesta nell’esigenza di evasione verso un altrove, che per Levinas diverrà, in seguito, *altrimenti*. Tale assunto sintetizza una delle questioni cardinali dello scritto sull’hitlerismo; nelle pagine che seguono si intende indagare la natura ibrida della costellazione corpo-libertà-storia-destino nello scritto sulla filosofia dell’hitlerismo e in quello sull’evasione con lo scopo di indicare come il fondamento teoretico di una struttura sociale, culturale, storica e politica comporti la comparsa di elementi che rifiutano categoricamente di essere assimilati.

Il concretizzarsi di tale struttura nel totalitarismo nazista, infatti, non rappresenta l’unico possibile orientamento sotteso dalla costellazione: l’abilità dell’autore della *Filosofia dell’hitlerismo* è proprio quella di mostrare che dal plesso concettuale che genera il totalitarismo nasca anche la volontà di evasione dalla totalità, a dimostrazione che il pensiero dell’essere e della svelatezza non è il solo possibile:

In Heidegger –  
pensiero dell’essere –  
nessun orientamento!<sup>42</sup>

Conferire una direzione al pensiero, offrire un orientamento all’umano sotto il segno della trascendenza e scoprire la possibilità dell’evasione sono alcune tra le forme ermeneutiche più presenti e più potenti dell’intera opera levinasiana. Esse dipendono tanto da una volontà teoretica quanto da una contingenza esistenziale e costituiscono una saldatura estremamente significativa; se infatti ci si limitasse a esaminare il Levinas filosofo escludendo la vicenda dell’uomo Emmanuel si traviserebbe il senso del suo pensiero, ma parimenti appiattare l’interpretazione di un percorso speculativo sulla

---

<sup>42</sup> E. Levinas, *Note filosofiche varie* in Id., *Quaderni di prigionia* cit., pp. 307-308, Raccolta A, p. 113. La tematica del pensiero come orientamento, in questa nota scritta da Levinas nel 1954, è prossima alla riflessione di Rosenzweig: non più svelamento dell’essere, ma rivelazione che non stabilisce una verità comprensibile intellettualmente, ma orienta l’uomo verso una ricerca continua e mai esausta. Levinas accorpa alcune di queste riflessioni sull’orientamento con il problema della metafora, del senso e del linguaggio, che verrà trattato nel terzo capitolo di questo studio.

biografia ne farebbe un pensiero di circostanza: bisogna invece concentrarsi sulla filosofia incarnata per comprendere l'intimo messaggio e la portata di un pensiero della crisi che continua a mettere in crisi il pensiero stesso dopo Auschwitz.

### 3. *L'eterno straniero:*<sup>43</sup> *il corpo nelle riflessioni sull'hitlerismo*

La necessità di evadere dall'essere non rappresenta esclusivamente e in prima istanza un problema concettuale, ma si concretizza innanzitutto in un'esperienza vissuta. Il percorso che porterà il Levinas maturo alla celebre formulazione della preminenza dell'etica sull'ontologia affonda le radici in una riflessione giovanile in larga misura debitrice all'impianto fenomenologico, ma già ricca di elementi originali e impaziente di misurarsi con tematiche differenti. La presa di posizione del ventottenne Levinas rispetto alle implicazioni dell'ascesa al potere di Hitler, per esempio, offre un'analisi incisiva del tema della corporeità che prefigura già l'orizzonte dell'evasione, esplicitato nello scritto del 1935 ad essa dedicato. Lo scritto, già curioso nel titolo, come rileva M. Abensour,<sup>44</sup> presenta una ricognizione acuta di un momento storico che Levinas viveva in prima persona e "sulla propria pelle", e rappresenta, per Agamben,<sup>45</sup> uno dei pochissimi lavori filosofici – se non l'unico – in grado di cogliere il nazismo come evento decisivo.

L'articolo sulla filosofia dell'hitlerismo non si concentra tanto sulla ricostruzione capillare del tema della corporeità nello corso della storia del pensiero – una tematica che, in verità, Levinas riassume per sommi capi – ma intreccia due istanze concomitanti che concorrono alla comprensione del fenomeno "hitlerismo". Esse si possono ravvisare nel fatto che il pensiero, portato a osservare il generale, debba accompagnarsi a una

---

<sup>43</sup> Cfr. E. Levinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, cit., p. 30.

<sup>44</sup> Il carattere aurorale di questo articolo dimostra già la forza del pensiero levinasiano, che si manifesta la sua capacità di coniugare una rigorosa indagine filosofica con temi che non si lasciano mai imbrigliare in concettualizzazioni definitive, in un dialogo la cui vivacità esprime pienamente il problema in questione. «Il titolo non cessa di stupire. Innanzitutto l'eccezionale modestia: solo alcune riflessioni [...]. L'hitlerismo è affrontato indirettamente, attraverso il prisma della sua filosofia, con la considerazione che essa è di natura tale da condurre al cuore del fenomeno [...]. Questo articolo [...] è una magistrale lezione di fenomenologia che al di là di ogni spiegazione si sforza di afferrare la cosa in se e a un tempo di provocare nel lettore un risveglio irreversibile, di più. Una insonnia senza remissione» (M. Abensour *Il male elementale* in *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo* cit., pp. 42-42).

<sup>45</sup> Si veda in merito G. Agamben, *Introduzione* a E. Levinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo* cit.

riflessione concreta sulla trama del particolare e dell'umano, anche nella sua natura più primordiale, risvegliata dall'hitlerismo. Traendo fino all'estremo i due poli tematici, si intuisce in che modo lo «spaventosamente pericoloso diventa filosoficamente interessante», perché i sentimenti elementari esprimono la prima attitudine dell'uomo che si rivolge al mondo che lo circonda o nel quale è gettato.<sup>46</sup>

Levinas sostiene che il soggetto sia sempre chiamato a cimentarsi in una vana lotta contro la propria finitezza, vale a dire contro il tempo come «condizione dell'esistenza umana, [...] condizione dell'irreparabile».<sup>47</sup> Il tempo si presenta nella sua duplice declinazione di misura e durata della finitezza umana e di svolgimento di un percorso storico che può divenire destino. Queste due espressioni del tempo sono inscindibili, se non quasi sovrapposte, come appare alla luce degli incessanti tentativi di “porre rimedio” all'irreparabile perpetrati dalle differenti figure della civiltà europea. Giudaismo e cristianesimo, ma anche liberalismo e marxismo, incarnano lo sforzo per l'emancipazione e il tentativo di universalizzazione – ed eternizzazione – dello spirito di libertà.<sup>48</sup>

L'idea della libertà diviene allora l'elemento chiave di ogni strategia di evasione, laddove alla Moira greca si oppongono il rimorso dell'ebraismo (prodromo del pentimento e del perdono) e la rivoluzione della eucarestia (riconciliazione e piena redenzione del passato nell'eterno presente della salvezza). Il cristianesimo e l'ebraismo propongono una via di fuga o un punto di frattura del limite nel dualismo materia-spirito, così come il pensiero liberale abbandona volentieri il «mondo ottuso del senso comune» per librarsi nel «mondo ricostruito dalla filosofia idealista permeato di ragione e sottomesso alla ragione» in cui l'uomo mette a tacere «le potenze inquiete che fremono in lui [...]». Per lui vi sono soltanto possibilità logiche che si offrono a una ragione serena in grado di scegliere mantenendo perennemente le sue distanze».<sup>49</sup>

Ma la colomba bianca può solo immaginare di volare meglio in assenza di gravità.<sup>50</sup> Il richiamo della densa materia continua a esercitare la propria potenza attrattiva. Laddove la tradizione giudaico-cristiana dell'Occidente inventa sempre nuove

---

<sup>46</sup> Cfr. E. Levinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo* cit., p. 23.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 24.

<sup>48</sup> Cfr. M. Abensour, *Il male elementale* cit., p. 47.

<sup>49</sup> E. Levinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, cit. p. 27.

<sup>50</sup> Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo Radice, riveduta da V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 1981, p. 45: «La colomba leggiere, mentre nel libero volo fende l'aria di cui sente la resistenza, potrebbe immaginare che le riuscirebbe assai meglio volare nello spazio vuoto d'aria».

strategie di liberazione dello spirito dai vincoli della contingenza che lo attira verso il basso, declinandosi sia in campo confessionale quanto in ambito filosofico-politico, l'hitlerismo si costruisce sull'energica assunzione senza riserve della coesione tra anima e corpo, appellandosi al cuore più intimo e profondo della soggettività e orientando diversamente l'impulso che induce l'uomo a cercare di evadere dai vincoli del mondo materiale.<sup>51</sup>

Questa pulsione alla fuga può essere letta sotto la lente della tradizionale volontà di affrancamento che ha caratterizzato il pensiero della razionalità occidentale, ma anche, in un senso ancora più intimo, un desiderio di trascendenza non esclusivamente dedicato alla ricerca della libertà. In queste due differenti visioni si inizia a percepire anche la radicale differenza tra la concezione del corpo promossa dall'hitlerismo e quella che Levinas prospetta. Quello che emerge nelle *Riflessioni* è che da un medesimo punto di partenza – la presa in carico della corporeità “nuda”, quasi oscena nella sua ineludibilità – si possono intraprendere percorsi opposti, che si manifestano storicamente nella divergenza prospettica di ebraismo e totalitarismo e collimano nella tragedia dell'hitlerismo.

Da una parte un'incapacità radicale di uscire dal mondo, causata da un rifiuto della trascendenza si trasforma in negazione *a priori* dell'altro, dall'altra l'incertezza nel mondo propria dell'ebreo che, pur non potendo abbandonare il corpo, è in costante relazione con una trascendenza (anche assente), che porta in seno al suo proprio essere come *traccia* della creazione. Non vi è sicurezza nel compimento di un destino, non c'è escatologia, non c'è garanzia messianica: “c'è” – o meglio si dà – la traccia dell'Altro e si spera nella possibilità di evadere. Da questo presupposto si originerà poi una concezione del corpo non solo come passività ed esposizione radicale all'altro, ma come luogo di accoglienza della trascendenza.

Levinas esplicita questa dinamica l'anno successivo in *L'actualité de Maïmonide* e in *L'inspiration religieuse de l'alliance*, entrambi risalenti al 1935, in alcune frasi che possono essere legittimamente lette nell'ottica dell'uscita dall'essere presentata in *Dell'evasione*. Nel paganesimo la divinità è *nel* mondo, è essere; nell'ebraismo Dio lascia traccia nel mondo, ma ne è assente, abissalmente lontano, Egli è altro rispetto al mondo e all'essere:

---

<sup>51</sup> Cfr. G. Agamben, *Introduzione* a E. Levinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo* cit., p. 7.

Il paganesimo non è la negazione dello spirito, né l'ignoranza di un Dio unico [...]. *Il paganesimo è un'impotenza radicale a uscire dal mondo.* Non consiste nel negare spiriti e dei, ma nel situarli nel mondo. Il Primo motore che Aristotele ha tuttavia isolato dall'universo non ha potuto portare con sé sulle sue altezze che la misera perfezione delle cose create. La morale pagana non è che la conseguenza di questa innata incapacità di trasgredire ai limiti del mondo. In questo mondo autosufficiente, chiuso [*fermé*] su se stesso, il pagano è rinchiuso [*enfermé*]. Egli lo trova solido e ben costruito. Lo trova eterno. Regola su di esso il proprio agire e il proprio destino. Il sentimento di Israele rispetto al mondo è completamente diverso. È intriso di sospetto. L'ebreo non ha nel mondo le certezze definitive del pagano.<sup>52</sup>

L'ebraismo diviene la chiave per comprendere come la certezza assoluta del mondo – così come il radicamento nel corpo – sia accompagnata dall'inquietudine: alla fiducia nel fatto che ci sia il mondo si accompagna il sospetto che “ci sia” *altro, oltre* al mondo, qualcosa che non si dà come essere o come mondo. Non più *essenza*, ma *assenza*: «Per quanto il mondo appaia indistruttibile a quelli che si definiscono spiriti sani, esso contiene sempre, per l'ebreo, la traccia del provvisorio e del creato. È la follia o la fede di Israele».<sup>53</sup>

Alla luce di queste considerazioni, si intuisce già il punto di partenza delle riflessioni levinasiane: la filosofia dell'hitlerismo si pone in conflitto con un pensiero dello spirito europeo (moderno), colpevole di non essere stato in grado di comprendere e sviluppare a sufficienza il tema del corpo materiale. Si delinea così un'inquietante prossimità tra filosofia del corpo dell'hitlerismo (un corpo esaltato a discapito dell'altro) con la volontà, da parte di Levinas, di ricondurre la filosofia al piano dell'esistenza concreta, che tuttavia si fonda a partire da un corpo passivo, aperto all'alterità, che non mira a implementare il proprio potenziale annichilendo ogni *altro*.

L'intera speculazione levinasiana si snoda a partire dallo scritto sull'hitlerismo come da un punto nevralgico nel senso più intimo del termine: le considerazioni sulla necessità di interrogarsi sulle componenti elementari della fatticità umana, infatti, pongono in parallelo l'impianto filosofico alla base del nazismo e il progetto levinasiano

---

<sup>52</sup> E. Levinas, *L'actualité de Maïmonide*, in *Cahier de l'Herne. Lévinas cit.*, p. 142 (trad. it. mia).

<sup>53</sup> *Ibidem*.

che, a partire dall'eredità husserliana, mira a riscoprire la corporeità e a rinnovare dall'interno il modo stesso di filosofare.<sup>54</sup>

La distinzione che si tenta di operare – e di mettere all'opera – è quella che intercorre tra una libertà sovrana che sceglie di abbandonare la materialità e di elevarsi al di sopra del mondo, e una differente libertà che è certamente pulsione al distacco, ma che rivela anche la passività, la debolezza e la sofferenza costitutive dell'uomo. Lo scritto sull'hitlerismo, tuttavia, non si concentra ancora sulla descrizione degli elementi e dei meccanismi che concorrono alla volontà di affrancamento all'interno della tradizione filosofica, elementi che successivamente andranno a confluire in *Dell'evasione*, ma propone un'indagine fenomenologica dei *sentimenti* che danno accesso all'intenzionalità permettendo di comprendere “che cosa” entri in gioco nell'hitlerismo e nell'antisemitismo.<sup>55</sup>

Tali sentimenti sono oggetto della filosofia dell'hitlerismo (spaventosamente pericoloso) quanto del pensiero levinasiano (filosoficamente rilevante):

Perché i sentimenti elementari racchiudono una filosofia; esprimono la prima attitudine di un animo di fronte all'insieme del reale al suo destino. Predeterminano o prefigurano il senso della sua avventura nel mondo.<sup>56</sup>

Ma in una società in cui questo ancoraggio ai sentimenti elementari è costantemente minato dai tentativi di esorcizzare il corpo e di consacrare l'umanità a un

---

<sup>54</sup> Forse proprio a questa inquietante vicinanza tra pensiero levinasiano e legittimazione intellettuale del nazismo va ricondotto il presunto rifiuto espresso dal Levinas maturo nei confronti delle riflessioni sull'hitlerismo, come rileva A. Peperzak in *To The Other: An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas*, Purdue University Press, West Lafayette (IN), 1993, p. 4. Secondo Peperzak, Levinas rifiuta di attribuire a questo articolo un vero e proprio statuto filosofico, depauperandolo di dignità e cogenza intellettuale. Di diverso avviso è S. Moyn che riporta invece come queste pagine siano citate e riprese anche in *Les imprévus de l'histoire*, Fata Morgana, Paris, 1994 (cfr. S. Moyn, *Origins of the Other. Emmanuel Levinas between Revelation and Ethics*, Cornell University Press, Ithaca (NY), 2005, p. 97n).

<sup>55</sup> I sentimenti, in campo fenomenologico, «vogliono giungere a qualcosa» e costituiscono la trascendenza dell'io in rapporto a se stesso: sono inerenza al mondo. Il mondo, a sua volta, non è un oggetto teorico, ma si forma a partire da strutture che rimarrebbero estranee alla comprensione se non fosse per i sentimenti intenzionali che riescono a coglierle (cfr. E. Levinas, *Fribourg, Husserl et la Phénoménologie* in «Revue d'Allemagne et des pays de langue allemande» n. 43, maggio 1931, p. 408).

<sup>56</sup> E. Levinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo* cit., p. 23.

ideale universale, si fa strada anche un pensiero che prende interamente in carico il fardello della carne. Levinas comprende il nazismo come un fenomeno di attacco alla soggettività moderna di matrice idealista, colpevole di avere abbandonato, in uno slancio di estrema trascendentalizzazione, tutte le componenti materiali dell'uomo, restituendo l'immagine di una coscienza disincarnata e astratta.<sup>57</sup> Il nazismo, invece, prima ancora di configurarsi e affermarsi in un sistema di valori, si presenta come coacervo illogico o alogico di elementi primari in netto contrasto con il «mondo ricostruito dalla filosofia idealista, permeato di ragione e sottomesso alla ragione».<sup>58</sup>

È a una società che perde il contatto vivente dal suo vero ideale di libertà per accettarne le forme degenerate e che, senza vedere lo sforzo che questo ideale esige, si rallegra innanzitutto delle comodità che consente – è a una società in queste condizioni che l'ideale germanico dell'uomo appare come una promessa di sincerità e di autenticità. L'uomo non si trova più davanti a un mondo di idee in cui può scegliersi, con una decisione sovrana della sua libera ragione, la propria verità – egli è già legato ad alcune tra quelle com'è legato fin dalla sua nascita a tutti coloro che sono del suo stesso sangue. Non può più giocare con l'idea, perché scaturita dal suo essere concreto, ancorata alla sua carne e al suo sangue [...].<sup>59</sup>

Il corpo è assunto ed esaltato dal nazionalsocialismo nell'appello ai sentimenti primordiali che lo animano e non è più considerato esclusivamente come il limite umano per eccellenza, come un residuo da svalutare o da porre in secondo piano per meglio intraprendere un salto esclusivamente spirituale. Non più odiato fardello che «pesa a Socrate come le catene che costringono il filosofo nella prigione d'Atene; lo rinchioda come la tomba che gli è destinata. Spezza il libero slancio dello spirito, lo riconduce alle condizioni terrene»;<sup>60</sup> il corpo si colloca piuttosto come nucleo euristico per la comprensione della dimensione temporale dell'uomo. La centralità del corpo, come rileva Moyn, rappresenta la netta frattura esercitata dall'hitlerismo rispetto alla cultura filosofica dell'idealismo trascendentale; il nazismo, infatti, individua nel soggetto un'inestricabile

---

<sup>57</sup> Cfr. S. Moyn, *Origins of the Other* cit., p. 97.

<sup>58</sup> E. Levinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo* cit., p. 26.

<sup>59</sup> *Ivi*, p. 33.

<sup>60</sup> *Ivi*, p. 29.

immanenza, un radicamento pervicace a un suolo carnale impossibile da erodere, di cui, piuttosto, bisogna incrementare la potenza.<sup>61</sup>

L'esito dell'analisi levinasiana dell'incatenamento al corpo risulta estremamente interessante in quanto prefigura le riflessioni sul corpo inchiodato che verranno sviluppate nello scritto sull'evasione. Di conseguenza, è fondamentale cercare di comprendere in che modo la filosofia dell'hitlerismo si presenti come una delle forme del pensiero della corporeità, proprio come la riflessione del giovane Levinas, già molto sensibile al tema dell'incarnazione, ma cauto nell'imbobare un sentiero che potrebbe condurlo ad assolutizzare la materialità e a dimenticarne l'ambiguità.<sup>62</sup>

Sia l'hitlerismo che il pensiero levinasiano percorrono la via del corpo materiale, ma con due passi diversi, e conducono a esiti divergenti. L'hitlerismo si configura infatti, per Levinas, come attaccamento del legame di sangue, come amore narcisistico per la materialità ineludibile che conduce al compiacimento per l'adesione capillare del sé alla dimensione corporea, in una dinamica che ben si attaglia a quella della selezione e dell'allevamento della razza ariana, dell'esaltazione delle doti atletiche della gioventù hitleriana e delle rappresentazioni propagandistiche del perfetto uomo tedesco.

Il corpo è un coacervo di forze, un'esplosione attiva di potenziale che non porta la filosofia dell'hitlerismo a cercare l'evasione, ma a riconfermare e rinsaldare l'incatenamento alla materia in un inchiodamento di secondo grado. Similmente alla concezione "pagana" della divinità nella materia,<sup>63</sup> l'hitlerismo schiaccia a terra tutti gli individui, una terra che nutre i propri figli, li alleva e li rende forti, e che mira ad annullare

---

<sup>61</sup> Cfr. S. Moyn, *Origins of the other* cit., p. 99.

<sup>62</sup> Come rileva Abensour, infatti, nel saggio sull'hitlerismo, Levinas è ancora preoccupato di limitare il corpo a se stesso per non precludere ogni possibilità alla libertà: «Il corpo non è soltanto un calore unico, un'apertura al mondo sensibile, l'originalità irriducibile della sua presenza all'io; esso è anche opacità – "il meccanismo cieco del nostro corpo" – nudità, aderenza all'io, certamente, ma aderenza irrevocabile, alla quale non si sfugge, unione del sapere tragico del definitivo, in poche parole la brutalità del fatto di essere» (M. Abensour, *Il male elementale* cit., p. 60).

<sup>63</sup> Levinas si riferisce all'hitlerismo come a una religione pagana della terra, un culto fondato sul «simbolo barbaro e primitivo della razza» a cui si vota l'«adoratore di Thor». Al paganesimo teutonico si oppone un ebraismo che pende e «si ripiega su di un vuoto vertiginoso». Hitler ha ricordato che «*non si diserta l'ebraismo*» [*l'on ne déserte pas le judaïsme*]: per Levinas questo significa non abdicare al destino dell'ebraismo, cercando di sottrarsi alla «vertigine» per ricevere solo un lotto di terra, una ricompensa esclusivamente terrena (cfr. E. Levinas, *L'inspiration religieuse del l'alliance*, in *Cahier de l'Herne. Lévinas* cit., p. 146, trad. it. mia).

lo straniero o il nomade. Se propriamente “umano”, nella filosofia dell’hitlerismo, è solo colui che è doppiamente inchiodato alla terra, il razzismo assume un «sapore pungente di disperazione».<sup>64</sup>

Ciò che invece Levinas mette in evidenza è che la percezione dell’essere incatenati si radicalizza in un inchiodamento – nella *Stimmung* dell’essere-inchiodati [*être rivé*] come si legge in *Dell’evasione* – che si manifesta come dolore, insonnia, nausea e in altre situazioni difettive o patologiche e che proprio a partire dalle condizioni di sofferenza, il soggetto possa trascendere il proprio limite. Il fastidio, il *malessere* dell’avere corpo è esperienza base e induce l’uomo al rifiuto di tutti quei limiti che indicano la radicale passività della condizione umana, involontariamente e costantemente esposta alla sofferenza. Patire è capire di non essere mai del tutto padroni del mondo, di essere sempre *stranieri* sulla terra, come recita il salmo 119 (v.19). «Ma il corpo non è solo l’eterno estraneo [*Or, le corps n’est pas seulement l’éternel étranger*]».

Dopo aver schematicamente presentato l’interpretazione tradizionale del corpo (giudaico-cristiana, liberalista o borghese, giacobinista e marxista), l’autore mette in luce tutti gli aspetti misconosciuti o volutamente nascosti del corpo: non solo eterno estraneo e *straniero* [*étranger*] sulla terra, non solo eccezione [*rang exceptionnel dans l’universe*].

Scriva infatti Levinas:

L’interpretazione classica relega ad un livello inferiore e considera come tappa da superare, quel sentimento d’identità tra il nostro corpo e noi stessi che alcune circostanze rendono particolarmente acuto. Il corpo non ci è solamente più vicino [*proche*] o più familiare [*familier*] del resto del mondo, non determina soltanto la nostra vita psicologica, il nostro umore, le nostre attività. [...] In una pericolosa impresa sportiva, in un esercizio in cui i gesti richiedono una perfezione quasi astratta a un soffio dalla morte, ogni dualismo tra l’io e il corpo deve scomparire. E nella situazione senza uscita della sofferenza fisica [*douleur physique*], il malato non sperimenta forse l’inscindibile semplicità del proprio essere, quando si rigira nel suo letto di dolore [*souffrance*] senza trovar pace? Si direbbe che l’analisi riveli nel dolore [*douleur*] l’opposizione dello spirito a questo dolore [*douleur*], una

---

<sup>64</sup> E. Levinas, *L’actualité de Maïmonide* in *ivi*, p. 144 (tra. it. mia).

rivolta, un rifiuto di restarci e di conseguenza un tentativo di superarlo  
– ma questo tentativo non si caratterizza sempre come già disperato?<sup>65</sup>

Il dolore fisico è ineludibile: il pensiero occidentale lo ha sempre considerato un fatto triviale o lo ha strumentalizzato in pratiche ascetiche di automortificazione per poter elevare l'anima o lo spirito oltre il suolo opaco della materia. Tuttavia, a monte del disprezzo e della distruzione della carne, sussiste sempre l'originalità del fatti bruti del corpo e del patire nel «desiderio di custodire la loro purezza. Si darebbe nel dolore fisico una posizione assoluta».<sup>66</sup> Nulla di accidentale o fortuito nel rapporto con la materia, il corpo, scrive Levinas, ci inchioda al mondo in un'ineludibile aderenza che nessuna metafora potrebbe far confondere con la presenza d'un oggetto esteriore: è un'unione il cui tragico sapore di definitivo nulla potrebbe alterare».<sup>67</sup>

Da un lato, quindi, il corpo è esaltato nell'aderire completamente alle proprie potenzialità, che permettono poi di esercitare una forza di dominio, dall'altra, invece, si comprende che proprio negli stati di diminuzione della forza vitale si genera un potenziale eversivo di evasione dalla propria finitezza. Ciò che distingue la concezione "hitlerista" della corporeità da quella levinasiana è il momento dell'incitamento all'evasione. Nella filosofia dell'hitlerismo, la *Stimmung* dell'essere inchiodati non suscita il movimento verso un'evasione che si sa comunque impossibile (movimento oscillatorio e inarrestabile da A a B), ma dà vita a un incatenamento di secondo grado, in cui all'aderenza all'corpo si sovrascrive l'aderenza all'io materiale che ha legami di *Blut und Boden* (reiterazione di un falso movimento di A su A).

Essere stranieri nel mondo o, in alternativa, prendersi il proprio posto nel mondo perché si è "di diritto" legati ad esso. A una filosofia dell'abitare la terra – e alla sua deriva di *occupare* la terra – si oppone un pensiero (dello) straniero.<sup>68</sup> ecco che allora si può

---

<sup>65</sup> E. Levinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo* cit., pp. 30-31. Si inizia già a intuire come la sofferenza per Levinas sia in prima istanza e innanzitutto sofferenza fisica, ineludibile, insuperabile, inutile, piuttosto che sofferenza psicologica che può essere comunque spiegata e "giustificata", come si legge nel saggio sulla sofferenza inutile in *Tra noi* (al quale si dedicherà più spazio in seguito).

<sup>66</sup> *Ivi*, p. 31.

<sup>67</sup> *Ibidem*. Nell'ultima parte di questo studio si cercherà di mostrare la connessione tra sofferenza e superamento della metafora.

<sup>68</sup> Termine che nelle lingue indoeuropee rappresenta un insieme di accezioni semantiche dell'alterità quali forestiero, estraneo, nemico, ma anche lo strano, l'inquietante, o lo spaesante, il perturbante e tutto ciò che in un modo o nell'altro, intacca l'autonomia dell'io e viene a turbarne la pace, ivi compresa l'alterità in se

azzardare una traduzione leggermente differente della frase di Levinas «*Or, le corps n'est pas seulement l'éternel étranger*», dove l'estraneità si radicalizza, diventa vera e propria stranezza, eccezione che non si riesce a ricondurre a un ordine o a uno schema.

La figura dello straniero funge qui da base concettuale per l'evoluzione di due tematiche estremamente rilevanti nel pensiero di Levinas: il sentimento erratico del non sentirsi mai a casa propria evidenzia la passività rispetto a forme di dominio e occupazione, ma è anche attiva ricerca di una dimora che è sempre già occupata. Lo straniero può essere accolto (*ospitalità*) o catturato (*prigionia*): nel primo caso, con il dono dell'ospitalità «al potere che il padrone di casa esercita sullo straniero che presso la sua casa cerca rifugio viene simmetricamente contrapposto quello dello stesso invitato che soltanto entrando in casa può liberare l'ospite imprigionato nella sua stessa casa» (libertà),<sup>69</sup> nel secondo, invece, lo straniero è il nemico *in vinculis*, che, pur restando in cattività, elabora delle strategie eversive (di evasione) che costringono il persecutore a esercitare il potere per mantenere soggiogato il prigioniero (che è già “evaso” in una dimensione differente) dissipando la propria potenza “gratuitamente” in un'ipertrofia improduttiva.<sup>70</sup> Ospitalità-libertà e prigionia-evasione non possono prescindere dalla presenza ineliminabile dello straniero (corpo).

---

stessi (cfr. U. Curi, *Introduzione a Xenos. Filosofia dello straniero*, a cura di U. Curi e B. Giacomini, Il poligrafo, Padova, 2002, pp. 11-48). Un'accezione dello straniero rispetto al quale ci si sente estranei e al quale il mondo appare strano, ben presente e radicata nella cultura popolare come dimostrano i versi di Jim Morrison nella celebre *People are strange* dei Doors: «People are strange/when you're a stranger, [...] No one remembers your name/when you're strange».

<sup>69</sup> B. Giacomini, *Straniero/Ospite in Xenos. Filosofia dello straniero* cit., p. 71n. Il tema dell'ospitalità – e la sua relazione con la prigionia – verrà ulteriormente approfondito in seguito in riferimento al concetto di simbolo.

<sup>70</sup> Non vi è possibilità di evasione: l'hitlerismo impiega il proprio potenziale per annientare un nemico che è già da subito destituito di ogni umanità a fronte della supremazia ariana di rango, di nascita e di sangue al fine di auto-alimentarsi, in una totale aderenza a se stesso: la separazione diviene impossibile, come si vedrà in seguito. Ma la separazione, per Levinas, comporta il «dimorare da qualche parte» e il corpo è il modo in cui un essere esiste separatamente, ma il dimorare dipende dalla condizione di erranza (la possibilità del movimento) così come il brancolamento non è azione tecnicamente imperfetta, ma condizione di ogni tecnica (l'incertezza del risultato sta alla base di ogni fine virtuale o realizzato): «In realtà, la rappresentazione del fine e il movimento della mano che si lancia verso di esso attraverso una distanza inesplorata [...] definiscono un essere che, in seno ad un mondo nel quale è installato, raggiunge questo mondo dall'al di qua, da una dimensione di *interiorità*, da un essere che *abita* nel mondo, cioè da un essere che è a casa propria. Il brancolamento rivela questa posizione del corpo che, ad un tempo, si

In ogni caso Levinas non concepisce la corporalità come «risposta al fallimento dell'autonomia del sé»,<sup>71</sup> né intende esaltare la malattia come punto privilegiato di comprensione del mondo (la sofferenza è *inutile*, in particolar modo è inutile il dolore fisico, come si leggerà in *Tra noi*), ma la pone all'origine delle dinamiche della libertà e dell'evasione. La radicale differenza con il corpo "hitlerista" è proprio nella possibilità di una relazione con la trascendenza, che non tanto è un'idea *co-implicata* nella dialettica materia-spirito, ma una *complicazione* della materialità stessa, che, pur nella sua ineludibilità, avverte un'alterità radicale e inafferrabile. Al cuore pensiero di Levinas vi è certamente un'assunzione senza riserve del corpo, ma esso è *in primis* radicale passività. Tale posizione concorrerà in seguito a formulare l'impegno incondizionato alla cura dell'altro essere umano che appare come sofferente, vulnerabile, la cui nudità è tanto più evidente quanto segnata dal dolore.

Il giovane studioso lituano riesce in poche pagine a mettere in luce e problematizzare un punto rimasto a lungo celato nella tradizione filosofica: il corpo ignorato, sottomesso allo spirito o disprezzato, diventa la chiave di volta per una nuova concezione dell'umano, che non si arresta al corporeo e all'euforia della forza, né vi oppone lo spirituale. Nelle *Riflessioni* non si deve rintracciare una ricaduta nel materialismo che confonde l'io con il corpo, negando lo spirito e ponendo «il corpo nell'ambito della natura senza riconoscergli un rango d'eccezione nell'Universo»,<sup>72</sup> ma nemmeno rincorrere lo spettro del mondo *liberaliste*, alieno alla dimensione materiale, il cui orizzonte è costituito di «possibilità logiche che si offrono ad una ragione serena in grado di scegliere mantenendo perennemente le sue distanze».<sup>73</sup>

Evidente in questa trattazione è la distanza che la riflessione levinasiana si appresta a evidenziare e rispetto al pensiero di Husserl, unita alla scelta di smarcarsi dall'ombra del maestro (pur senza negare il proprio debito rispetto al padre della fenomenologia), conferendo una nuova torsione concettuale alla coppia cartesiana *res cogitans – res extensa* e alla sua rielaborazione nella distinzione tra corpo oggettivato (*Körper*) e unità psicofisica vivente nel *Leib* delle *Meditazioni Cartesiane*, una distanza

---

integrata nell'essere e dimora nei suoi interstizi, sempre invitato a superare una distanza alla ventura e sempre assolutamente solo in questa impresa: la posizione di un essere separato» (E. Lévinas, *Totalità e infinito* cit., p.161).

<sup>71</sup> S. Moyn, *Origins of the other* cit., p. 101.

<sup>72</sup> E. Levinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo* cit., p. 29.

<sup>73</sup> *Ibidem*.

indispensabile al giovane autore dell'articolo sull'hitlerismo che si accinge a esaminare ulteriormente la nozione di incatenamento al corpo.

Da una parte, come si è visto, si può individuare una completa presa in carico del corpo, dell'incatenamento del sé alla sua dimensione carnale, come nell'hitlerismo, dall'altra, tuttavia, la piena coscienza del limite del corpo mette in evidenza un'alterità trascendente: il corpo è il luogo in cui ha luogo la relazione trascendente.<sup>74</sup>

La trascendenza impone di evadere, plasma la *chance* dell'evasione. Non abbandono del corpo, ma fuga dalla gettatezza grazie alla sua estremizzazione e al suo sfondamento: ciò che distingue e fa divergere il nascente pensiero levinasiano nella sua originalità e filosofia dell'hitlerismo come scarto rispetto alla tradizione e volontà di affrancamento dai vincoli della sola ragione e del puro spirito, è precisamente questa differente tensione all'estremo che da un lato converge in un'esaltazione cieca della forza attiva, dall'altra sfocia in una contrazione che radicalizza il fenomeno della corporeità nella sua passività, una passività che mostra l'apertura al totalmente altro.

Il sapore delle riflessioni sull'hitlerismo è amaro:<sup>75</sup> il doppio incatenamento che produce i legami di razza e di sangue è frutto di una modificazione dell'idea stessa di universalità che deve fare posto all'idea di espansione.<sup>76</sup> Ancora una volta il linguaggio di Levinas è "spaziale": all'erranza dello straniero si oppone la volontà di aumentare il proprio dominio:

---

<sup>74</sup> Il corpo funge anche da perno per poter dischiudere il ragionamento sulla dimensione etica, come sottolinea R. A. Cohen: «È solo come esseri incarnati, vulnerabili e mortali, che l'istanza etica emerge», l'umanità dell'uomo non si fonda su categorie dell'essere (naturali o culturali che siano): «L'umanità dell'uomo, il corpo umano, si fonda sull'imperativo più profondo della moralità e della giustizia. L'etica, l'*altrimenti che essere*, in quanto *meglio dell'essere*, cionondimeno, non è una regione fantastica popolata di anime belle, angeli, voci sussurrate e aspirazioni oniriche. Per Levinas etico significa viscerale, incarnato, radicato nell'eminenza della sofferenza umana, nella priorità della sofferenza dell'altro che può superare la mia stessa sofferenza» (R. A. Cohen, *Levinasian meditations. Ethics, philosophy and religion*, Duquesne University Press, Pittsburgh (PA), 2010, p. 38, trad. it. mia).

<sup>75</sup> F. P. Ciglia parla di una forma di «*delusione ontologica*» vissuta da Levinas in quegli anni, una delusione che sorge dalle considerazioni sull'hitlerismo e si manifesta in una svolta meta-ontologica causata dal fatto che «l'orizzonte ontologico-esistenziale entro cui il pensatore aveva contestualizzato l'evento dell'hitlerismo per poter leggerne il senso in profondità, sembrava come irrimediabilmente *contaminato* dall'oggetto al quale veniva applicato, così che il suo significato di fondo finiva per trasformarsi profondamente» (F. P. Ciglia, *Voce di silenzio sottile. Sei studi su Levinas*, Ets, Pisa, 2012, p. 106).

<sup>76</sup> Cfr. *ivi* p. 34.

L'espansione di una forza presenta tutt'altra struttura dalla propagazione di un'idea. L'idea si propaga, si distacca essenzialmente dal suo punto di partenza. Malgrado l'accento unico che il suo creatore le conferisce essa diventa patrimonio comune. È sostanzialmente anonima. Appartiene a chi la accetta come a chi la propone [*Celui qui l'accepte devient son maître*]. La diffusione di un'idea crea così una comunità di maestri [*maîtres*] – e un processo di purificazione. [...] La forza è invece caratterizzata da un altro tipo di propagazione. Chi la esercita non se ne separa. La forza non si disperde tra coloro che la subiscono. È tutt'uno con la personalità o la società che la esercitano [...]. L'ordine universale [...] è questa espansione stessa che costituisce l'unità di un mondo di padroni [*maîtres*] e di schiavi.<sup>77</sup>

La conclusione lapidaria che Levinas trae nelle ultime righe delle sue *Riflessioni* mostra il pericolo di radicalizzare l'inchiodamento al corpo, la condizione elementare dell'essere umano – di ogni essere umano – riducendola a un legame di sangue che mette in causa l'umanità stessa dell'uomo, bloccando ogni alterità che non è nemmeno degna di essere negata in un processo dialettico. Levinas, che in queste pagine ricerca fenomenologicamente la “cosa” dell'hitlerismo, scopre anche la necessità di inventare una nuova declinazione per il pensiero della carne, che tenga conto tanto dell'ineludibilità del residuo materiale, quanto dell'impulso alla fuga che gli è connaturato, senza però ricadere in una forma di dualismo.

In questo modo appare chiaro che lo scritto sull'evasione diventa l'indispensabile proseguimento delle riflessioni sull'hitlerismo (e viceversa). La tesi di fondo dell'uno non può prescindere dalla comprensione delle altre, oltre che dalla rielaborazione di alcuni concetti sviluppati da Heidegger in *Essere e tempo*, tra i quali figura la gettatezza. Per Levinas occorre ritornare a indagare i sentimenti che animano il campo della «coscienza confusa, coscienza implicita che precede ogni intenzione» anche quando «essa non è in atto, è passività pura».<sup>78</sup>

La *Geworfenheit* non è sufficiente a spiegare la passività della “coscienza che più che indicare una conoscenza di sé (o un orientamento della vita nell'essere-per-la-morte

---

<sup>77</sup> Ivi, pp. 34-35.

<sup>78</sup> E. Levinas, *La conscience non intentionnelle*, in *Cahier de l'Herne. Lévinas cit.*, p. 117 (trad. it. mia), saggio apparso in *Philosophes critiques d'eux-mêmes. Fédération internationale des sociétés de philosophie*, vol. 10, 1983.

come possibilità più *propria*) «è latitanza o discrezione della presenza».<sup>79</sup> È necessario riprendere la situazione elementare della coscienza nella *Stimmung* dell'essere inchiodati – confrontata con la gettatezza – per scoprire come si possa evadere dall'essere e mutare l'affermazione di sé in questione di sé, cioè di un io che “ha da rispondere” del proprio diritto all'essere, fuggendo dal suo stato *originario* di

Cattiva coscienza. Senza intenzione, senza nome, senza titoli. Presenza che riduce a presenza, denudata di tutti gli attributi [...]. Cattiva coscienza o timidezza: incolpevolmente accusata e responsabile della sua sola presenza. Riserva del non-impiegato, del non-giustificato dello “straniero sulla terra” come si legge nei salmi, dell'apolide, dell'estraneo che non osa entrare.<sup>80</sup>

#### 4. *Come uscirne?*

Lo scritto sull'evasione rappresenta, per Levinas, il luogo in cui esplorare e tematizzare quanto rimasto in sospeso nelle riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo, in una ricerca della trascendenza che non si riduca a una forma di idealismo, ma che tenga conto di una concezione del corpo differente da quella propugnata dall'hitlerismo. Levinas non intende liberarsi della base ermeneutica che il corpo continua a offrire, ma non concepisce la corporeità come insieme di forze attive che devono dispiegarsi ed incrementarsi ad ogni costo, bensì come ricettacolo passivo ed esposto. Non si deve, però, interpretare la passività del corpo come mera debolezza in opposizione a una forza o a una volontà di potenza che si esprime nelle derive naziste di alcune interpretazioni del pensiero nietzscheano: la passività del corpo rappresenta l'esposizione del soggetto e il suo essere sempre legato a un altro da sé infinitamente più “potente”.

Il percorso che Levinas intraprende in *Dell'evasione* localizza nel corpo gli stati preriflessivi che solo per mezzo di esso si possono cogliere: la vergogna, la nausea e l'angoscia, ma anche il piacere. Le affezioni e le sensazioni sono sintomatiche dell'inchiodamento ineludibile dell'uomo alla materialità, ma lasciano trasparire anche la necessità di imboccare una nuova via per l'evasione dalla sfera ctonia, esaltata dall'hitlerismo. Il problema posto dall'autore in queste pagine – sintetizzabile

---

<sup>79</sup> *Ibidem*.

<sup>80</sup> *Ibidem*.

nell'espressione programmatica: «uscire dall'essere per una nuova via» – continuerà ad essere uno dei temi principali anche dello sviluppo successivo del suo pensiero.

Il corpo nella sua duplice accezione di portatore di forza (nell'hitlerismo) e di passiva esposizione a forze esterne (nel pensiero del giovane Levinas) curiosamente preconizza il destino del “corpo collettivo” dell'Europa durante la seconda guerra mondiale, e in effetti si potrebbe azzardare un parallelismo tra il corpo tedesco che sprigiona tutta la sua potenza a partire dall'invasione della Polonia nel 1939 e il corpo francese esposto alla catastrofe dell'occupazione, che rappresenta per Levinas una vera e propria apocalisse.

La Francia è il paese della «immensa stabilità»,<sup>81</sup> una nazione che vive circostanze storiche eccezionali e che diviene l'emblema e il paradigma per raccontare delle specifiche circostanze esistenziali. Levinas, in questi anni, lavora a doppio filo: le considerazioni sull'attualità di un paese incapace di cogliere l'imminenza e la concretezza del pericolo dell'occupazione si intrecciano con la descrizione di stati d'animo esistenziali, così alla riflessione filosofica si può legittimamente accostare quella letteraria in prosa che descrive sobriamente situazioni ed episodi solo apparentemente comuni e privi di importanza.<sup>82</sup>

L'astuta scelta narrativa di osservare anche particolari banali e quotidiani – che già risponde a quella ricerca del concreto che anima il metodo fenomenologico di *Totalità e Infinito* – concorre a «descrivere ogni cosa e livello di “sensazione”, nell'elementare, in quell'elementare in cui il complesso è già presente» e a mostrare come «tutta la “situazione reale” appare al di sopra di un precipizio».<sup>83</sup> Questi sono i termini che Levinas impiega per descrivere, nei *Quaderni*, il suo metodo letterario che trae spunto dal cinema

---

<sup>81</sup> E. Levinas, *Eros o Triste opulenza*, in Id., *Eros, letteratura e filosofia* cit., p. 360. Levinas descrive la Francia all'alba dell'occupazione nazista come il paese della totale stabilità, caratterizzato dalla «perfezione di un popolo sedentario purificata di ogni ricordo dell'esistenza *nomade*». Il pensiero stesso è assolutamente stabile: «interamente predisposto nella lingua. Dove si ride come Rabelais, si sorride come Montaigne, si è nobili come il Cid, straziati come Fedra, illusi Georges Dandin, ogni epilogo è previsto. Il grande, il terribile libro del destino circola in edizione scolastica» (*ivi*, p. 61).

<sup>82</sup> Come la celeberrima scena di Alençon in cui la «caduta dei drappi» trascina con sé l'opulenza fastosa della Francia prebellica e mette a nudo la mesta quotidianità della guerra: «dietro i magnifici rivestimenti decorati apparivano oggetti in cartone e stucco, muri spogli, brutte porte fatte di assi inchiodate grossolanamente, tinozze di biancheria sporca, giacigli coperti da lenzuola usate, materassi bucati» (*ivi*, p. 48).

<sup>83</sup> E. Levinas, *Quaderni di prigionia* cit., p. 200 (quaderno 7, p. 12).

nel «montaggio delle parole per evitare descrizioni pesanti per le quali la mia mano non si solleva» e per mettere in primo piano la situazione concreta mediante il metodo dell'*Aufmachung*, termine che nei quaderni compare in quattro passaggi.<sup>84</sup>

*Aufmachen* è un'azione volta a mettere in evidenza, il verbo infatti significa adornare, approntare o arrangiare in modo che l'oggetto si presenti visivamente in modo lampante ed efficace.<sup>85</sup> L'*Aufmachung* pone in *primo piano* l'oggetto, porta *metaforicamente* verso di esso. Questa nozione estetica non si limita a designare una tecnica cinematografica, ma esprime il modo d'apparire delle cose:

Nell'*Aufmachung* le cose appaiono nel mistero dell'estraneità.  
Estraneo – straniero. Nella loro estraneità le cose si rivelano come un mistero [...]. Ricordo essenzialmente *Aufmachung*. Passato. Storia, soggetti storici.<sup>86</sup>

Levinas prende spunto dal cinema, che, come afferma Béla Balázs,<sup>87</sup> si esprime come primo piano e non come campo lungo. Mettere “in secondo piano” l'azione

---

<sup>84</sup> *Ibidem*.

<sup>85</sup> Come sostiene F. Ciaramelli, l'*Aufmachung* è una presentazione visiva di un oggetto che implica «una speciale enfasi sul suo aspetto o apparenza esteriore, che perciò va messo in risalto [...]. Questo procedimento cinematografico passa nella pagina letteraria di Levinas dandole come obiettivo la descrizione sobria della situazione reale, che viene solo indirettamente evocata attraverso il primo piano di una singola immagine» in modo tale che viene inscenata e resa immediatamente visibile la relazione fondamentale con l'essere (F. Ciaramelli, *Sulla genesi letteraria del pensiero di Levinas* in S. Facioni, S. Labate, M. Vergani (a cura di), *Levinas inedito. Studi critici*, Mimesis, Milano-Udine, 2015, p. 172).

<sup>86</sup> E. Levinas, *Quaderni di prigionia* cit., p. 93 (quaderno 2, pp. 52-53).

<sup>87</sup> Béla Balázs (1884-1949) è poeta, drammaturgo, critico teatrale e cinematografico e regista ungherese di origini ebraiche. La sua teoria cinematografica, diametralmente opposta a quella di Benjamin, indica nel primo piano del volto uno degli elementi più importanti che il regista utilizza per dare espressione a un'intera situazione e non solo ai sentimenti di un singolo personaggio. Il volto nel primo piano esce dal contesto, concentra l'attenzione, fa collassare il paesaggio o la scena verso un unico punto. Osservare i primi piani di Balázs può essere un buon modo per comprendere anche la dinamica della manifestazione del volto levinasiano. Per un maggiore approfondimento della teoria del primo piano di Balázs, si veda E. Carter (ed.), *Bela Balazs: Early Film Theory. Visible Man and The Spirit of Film*, trad. en. di R. Livingstone, Berghahn, New York (NY), 2010, pp. 37-38; per un confronto sulla teoria del cinema di Balázs e di Benjamin si veda G. Gurisatti, *Due fisionomi al cinema. Benjamin, Balázs e l'anti-arte cinematografica* in B. Giacomini, F. Grigenti, L. Sanò (a cura di), *La passione del pensare. In dialogo con Umberto Curi*, Mimesis, Milano-Udine, 2011, pp. 527-546.

totalizzante del campo lungo che immortala un insieme di elementi in un'unica inquadratura sulla quale lo sguardo può comodamente spaziare, comporta di forzare l'attenzione sulla singolarità irriducibile del primo piano che non lascia via d'uscita o punti di fuga. Nell'*Aufmachung* non si ha conoscenza perfetta e complessiva della situazione, ma si è costretti a un punto di vista – ancorati ad esso – a una punto focale talvolta angusto, e a vedere la cosa nel suo isolamento che sospende il mondo. Il primo piano è un frammento della totalità, una situazione precisa mai del tutto assumibile nella narrazione dei fatti, una scintilla che appare nella sua materialità, nel suo spessore e nella sua *nudità*.<sup>88</sup>

Le considerazioni sull'arte cinematografica aiutano a comprendere due fattori decisivi dell'argomentazione di Levinas: da un lato l'autore cerca di isolare il particolare non per meglio descriverlo, ma per arrivarne "al cuore", cioè per porsi in prossimità con esso e per coglierlo nella sua irriducibile unicità – un'unicità alla quale lo spettatore è però esposto senza potersi liberare: lo sguardo è catturato da un oggetto in primo piano che fissa lo spettatore stesso. Inoltre il primo piano racconta una situazione specifica, una tonalità emotiva particolare senza indugiare in descrittivismi, ma come uno schizzo che, per la sua immediatezza, veicola una comprensione peculiare della cosa.

A partire da questo sfondo ermeneutico è possibile comprendere anche la scelta di Levinas di descrivere la condizione di passività del corpo su due fronti: quello letterario degli abbozzi e dei tentativi di romanzi,<sup>89</sup> e quello più esplicito e noto dei saggi filosofici, in particolare di *Dell'evasione*. Come si vedrà in seguito, la scelta del doppio registro, fenomenologico-filosofico e cinematografico-letterario, verrà poi abbandonata per definire gradualmente un nuovo vocabolario in *Totalità e infinito* che raggiungerà la

---

<sup>88</sup> Anche in *Dall'esistenza all'esistente* si legge che per Levinas i primi piani «fermano l'azione in cui il particolare è collegato ad un insieme per permettergli di esistere isolatamente, gli permettono di manifestare la sua natura particolare e assurda che l'obiettivo scopre in una prospettiva spesso inattesa, come la curva delle spalle che la proiezione fissa in una dimensione allucinante mettendo a nudo ciò che l'universo visibile e il gioco delle sue proporzioni normali attenuano e dissimulano» (E. Lévinas, *Dall'esistenza all'esistente*, a cura di P. A. Rovatti, trad. it di F. Sossi, Marietti, Genova, 2001, p. 48).

<sup>89</sup> Approccio giovanile che indica una passione che precede quella per la filosofia, come si legge in *Etica e Infinito* in cui Levinas dice: «Avevo letto i grandi scrittori russi ancora prima di iniziare i miei studi di filosofia in Francia. L'incontro serio con la letteratura specificamente filosofica e con i filosofi è avvenuto a Strasburgo» (E. Levinas, *Etica e infinito. Dialoghi con Philippe Nemo*, a cura di F. Riva, Castelvechchi, Roma, p. 52).

massima potenza, però, solo con *Altrimenti che essere*.<sup>90</sup> In ogni caso, è indispensabile rendere conto dell'iniziale scelta levinasiana di percorrere due vie parallele (anzi tre, dato che nei *Quaderni* Levinas annuncia di voler redigere anche una critica di Proust)<sup>91</sup> prima di unirle in una complessa e meditata rielaborazione.<sup>92</sup>

Numerosi sono i passaggi in cui Levinas racconta il crollo della Francia, specialmente negli scritti inediti. Alle annotazioni contenute nei *Quaderni di prigionia*, in cui l'autore letteralmente registra sistematicamente pensieri, sensazioni ed episodi, ma anche persone – si pensi alla lunga serie di indirizzi contenuta nel *quaderno 2* – in una sorta di catalogazione delle memorie, si accompagnano gli scritti letterari del terzo volume degli inediti, in cui gli eventi vengono messi in scena e raccontati in “abbozzi di romanzi”. Due prospettive differenti sulla situazione contingente della Francia e sulla condizione di prigionia, due “andature” speculative che percorrono la stessa strada: quella della fuga dall'essere innescata dal malessere originariamente corporeo e materiale. In seguito si vedrà come questi due stili differenti vengano abbandonati in favore di un nuovo metodo di scrittura filosofica a partire da *Totalità e Infinito* e che cosa comporti una simile operazione.

Per il momento è importante, invece, fare un passo indietro e tornare al 1935, anno in cui esce *Dell'evasione* e in cui il pericolo dell'occupazione è ancora lontano dai

---

<sup>90</sup> Sebbene si concordi, in questo frangente, con D. Cohen-Levinas nell'affermare che la letteratura è onnipresente nell'opera filosofica di Levinas, nonostante questa ombreggiatura letteraria non si lasci catturare o circoscrivere a un idioma narrativo unitario o a dei referenti precisi. Cfr. D. Cohen-Levinas, *L'instant littéraire et la condition d'otage. Levinas, Proust et la signification corporelle du temps*, in Id. (a cura di), *Levinas et l'expérience de la captivité. Colloques di 4 octobre 2010 au collège du Bernardins*, Lethilleux, Paris, 2011, p. 61.

<sup>91</sup> Riferimento, quello a Proust, tutt'altro che d'occasione, come spesso avviene nei grandi pensatori francesi del Novecento, si pensi, tra gli altri, a Barthes, ma anche a Deleuze, così come a Merleau-Ponty, solo per citare alcuni eminenti “lettori” della *Recherche*. Come rileva D. Cohen-Levinas, Proust rappresenta uno dei cardini sui quali si attua la svolta – o la rottura – di Levinas rispetto al sostanzialismo a fronte dell'emergere di temi quali quelli dell'amore e dell'intersoggettività. Proust offre a Levinas l'occasione di pensare in maniera originale la «dualità di un soggetto contemporaneamente esposto all'alterità dell'altro e di un soggetto che poggia sostanzialmente su di sé – quel che Levinas chiama l'*altro-nel-medesimo*, esposto, “malgrado sé” – dualità che caratterizza quel che si definisce “l'istante letterario”» (*ivi*, p. 66).

<sup>92</sup> Levinas descrive la sua «opera da realizzare: Filosofica: 1) L'essere e il nulla; 2) Il tempo; 3) Rosenzweig; 4) Rosenberg. Letteraria: Triste opulenza; L'irrealtà e l'amore. Critica: Proust» in E. Levinas, *Quaderni di prigionia* cit., p. 85 (quaderno 2, p. 32).

sentimenti dei francesi (che iniziano la mobilitazione solo il 1° settembre 1939), sempre ricordando che in questi anni Levinas continua a produrre scritti letterari (un interesse, quello per la letteratura, che lo accompagna fin dall'infanzia e che si ritrova anche negli scritti in russo degli anni '20) e non solo filosofici.

Per cercare di capire come la nozione di corpo sviluppata nelle riflessioni sull'hitlerismo necessiti di un ulteriore approfondimento, è opportuno ripercorrere il saggio sull'evasione che spiega come il corpo passivo e debole sia il punto di partenza e il fondale per mettere in scena il dramma dell'orrore dell'essere che si consuma mediante le sensazioni sopracitate di nausea, angoscia, bisogno ecc. Levinas non si limita a concepire queste manifestazioni esclusivamente dal punto di vista psicologico, ma le mette in funzione per ridefinire il concetto di bisogno che, a una prima analisi, sembra tendere alla propria soddisfazione e appare come «un'insufficienza del nostro essere spinto a cercare rifugio fuori da se stesso», una mancanza o debolezza nella costituzione dell'uomo.<sup>93</sup>

Il sentimento del *bisogno* come mancanza si accompagna e si esprime in un bisogno di evasione dall'*abbisognare* di qualcosa: l'evasione «aspira a rompere l'incatenamento dell'io da sé».<sup>94</sup> Proprio all'inizio del testo si trova il riferimento all'incatenamento, che poi si trasformerà in inchiodamento, tema centrale delle riflessioni sull'hitlerismo. Tale incatenamento sta alla base della tradizionale opposizione tra libertà umana e «bruto fatto di essere»,<sup>95</sup> un disaccordo che provoca l'uomo e lo invita a dispiegare la *sua propria* realtà, a dispetto della morsa della realtà *vera e propria* dalla quale si sente tiranneggiato. Da ciò si originano le filosofie dell'autosufficienza dell'io che è plasmata sulla falsariga della brutale concretezza della cosa e che, scrive Levinas, combatte l'essere cercando una via di fuga, ma non lo supera mai:

Infatti la filosofia occidentale non è mai andata al di là. Combattendo contro l'ontologismo, quando lo combatteva, lottava *per un essere migliore*, per un'armonia tra noi e il mondo o per il perfezionamento del nostro proprio essere. Il suo ideale di pace ed equilibrio presupponeva la sufficienza dell'essere. L'insufficienza della

---

<sup>93</sup> E. Levinas, *Dell'evasione*, a cura di J. Rolland, Cronopio, Bologna, 2008, p. 23.

<sup>94</sup> *Ivi*, p. 18.

<sup>95</sup> *Ivi*, p. 11.

condizione umana non è mai stata compresa se non come una limitazione dell'essere.<sup>96</sup>

L'evasione si manifesta per Levinas come la sentenza di condanna della filosofia dell'essere, che non va confusa con la scelta di privilegiare il divenire, non sorge dal disprezzo della bassa realtà, né dai sogni di un universo meraviglioso che interrompa il torpore della vita borghese, e nemmeno dall'orrore del corpo. Tutte queste manifestazioni si oppongono a una certa *definizione* dell'essere umano dalla quale si vuole fuggire per «andare da qualche parte».<sup>97</sup>

In queste parole si avverte già un'interessante operazione teoretica praticata da Levinas: se è vero che «in fondo, il divenire non è l'alternativa all'essere», il desiderio di andare verso l'altro, la tensione verso l'avvenire, confluisce nella nozione di destino che Levinas intende ribaltare e ripensare in chiave messianica senza uscire però dall'orizzonte mondano, come si vedrà in seguito. Il destino è tracciato, il compimento è fatale, dice Levinas rievocando Pascal:

Si è al bivio, bisogna scegliere. Noi siamo imbarcati.<sup>98</sup> Nello slancio vitale andiamo verso l'ignoto, ma andiamo da qualche parte, mentre nell'evasione non aspiriamo se non a uscire. È questa categoria dell'uscita, non assimilabile né al rinnovamento né alla creazione, che si tratta di cogliere in tutta la sua purezza [...]. Così, al bisogno di evasione, l'essere non appare solamente come l'ostacolo che il pensiero libero dovrebbe superare [...], bensì come una prigionia da cui uscire.<sup>99</sup>

Levinas prosegue dichiarando che l'esistenza stessa – intesa come identità – si afferma autonomamente, ma, a causa della *sofferenza*, continua a vagheggiare una forma

---

<sup>96</sup> *Ivi*, p. 13 (corsivi miei).

<sup>97</sup> *Ivi*, p. 16.

<sup>98</sup> «Bisogna scommettere. Questo non è lasciato al libero volere, voi siete imbarcati» (B. Pascal, *Pensieri* in *Id.*, *Pensieri, Opuscoli, Lettere*, introd. di A. Bausola, trad. it di A. Bausola e R. Tapella, Rusconi, Firenze, 1978, [*Pensées*, L. 418 / B. 233 («Infini, rien»)] p. 575).

<sup>99</sup> E. Levinas, *Dell'evasione* cit., p. 17. Si avverte già in queste righe quel che poi diverrà l'esperienza concreta del bisogno di evasione negli scritti sulla prigionia, che, come si vedrà in seguito, veicolano i concetti teorizzati prima della guerra e li portano a compimento lungo un percorso che li porterà, proprio alla fine del conflitto, a trovare espressione in *Dall'esistenza all'esistente*.

drammatica che mette in discussione l'essere "in pace con se stesso" dell'io. L'impulso alla fuga, vale a dire il bisogno di evasione, per Levinas, non è mai stato indagato in profondità, e il pensiero si è sempre sforzato di ricondurlo all'essere, alla ricerca del possibile o alla tensione all'universalizzazione di una trascendenza totalizzante.

Si tratta, allora, di «rinnovare l'antico problema dell'essere in quanto essere».<sup>100</sup> Le parole di Levinas mostrano la volontà di ridefinire le coordinate della questione filosofica per eccellenza, in un progetto ambizioso di cui, a questo stadio, si riesce solo a intuire la portata. A partire da questo compito, due sono le mosse dell'autore: in primo luogo egli ribalta la prospettiva: non si tratta di uscire dall'essere contingente del corpo verso la trascendenza dell'essere universale, ma di *evadere dall'essere stesso* a partire dal corpo, e in particolare dal portato rivelatore dei suoi stati difettivi, sintomatici di una trascendenza più profonda.

La conoscenza è una pura immanenza. Libertà rispetto al mondo, non comprometersi con il mondo. Ma essa è io. Asservimento dell'esistenza. ~~Attraverso~~ Il fatto stesso del corpo. Da cui la necessità dell'evasione, di una vera uscita da sé, di una trascendenza.<sup>101</sup>

Il fatto stesso del corpo rivela la struttura del bisogno che non manifesta solo «una insufficienza d'essere»,<sup>102</sup> ma una pre-originaria disposizione alla sofferenza: quando il bisogno diventa impellente, diviene malessere. Il malessere non è uno stato meramente passivo, ma propriamente dinamico – in un movimento che poi sarà in parte ricalcato dall'appello del volto d'altri che obbliga l'io a rispondere, come se l'intero pensiero levinasiano si giocasse sul crinale di un essere passivo che non è mai assoluta passività, in una costante sbavatura dei significati e delle definizioni che diventa un vero e proprio metodo di indagine, oltre che uno stile di pensiero.

---

<sup>100</sup> *Ivi*, p. 18.

<sup>101</sup> E. Levinas, *Quaderni di prigionia* cit., p. 69 (quad.1, p. 14). È significativo notare che Levinas barra la parola "attraverso", rendendo ancora più netta la sua idea sul corpo: non un mezzo per un fine (la conoscenza), ma una vera e propria entità simbolica, materia che rimanda incessantemente a un alterità che non è solo quella del significato verbale (nell'ordine della conoscenza), ma è eccedente (nell'ordine della trascendenza).

<sup>102</sup> E. Levinas, *Dell'evasione* cit., p. 23.

Nella condizione di malessere si riverbera l'inadeguatezza della soddisfazione del bisogno, un'esigenza differente, come un «peso morto al fondo del nostro essere, da cui la soddisfazione non arriva a liberarci».<sup>103</sup> Il linguaggio di Levinas si fonda sulla metafora gravitazionale in cui si susseguono sprofondamenti e innalzamenti: la «rarefazione del nostro essere» che «si sente svuotare in qualche modo della sua sostanza, alleggerire come in un'ebbrezza e disperdere» precipita in «voragini sempre più profonde» senza opporre resistenza al movimento attrattivo nel fondo vertiginoso del piacere.<sup>104</sup>

Nella fuga dal bisogno mediante il piacere si perpetra però un'evasione ingannatrice, che naufraga, perché si intraprende un processo di costante superamento di se stesso e che si replica in un «inghiottimento che non inghiottisce mai abbastanza, impazienza dell'appagamento», per utilizzare un'espressione più tarda.<sup>105</sup> La ripetizione e il parossismo della dinamica del piacere, da un lato ne evidenziano l'insufficienza come strategia d'evasione, dall'altro, rompendo la logica del sistema e spezzando la catena dialettica, indicano nella via dell'eccedenza, più che in quella della negazione, il modo per uscire dall'essere.<sup>106</sup>

Il febbrile tentativo di colmare il bisogno con il piacere, in conclusione, non fa che evidenziarne l'incapacità: allo scacco del piacere subentra il sentimento della vergogna. Essa consiste nella «impossibilità di non identificarci con l'essere che già ci è estraneo e i cui movimenti d'azione non possiamo più comprendere»:<sup>107</sup> in altre parole nella vergogna siamo inchiodati a un modo d'essere – che è il nostro, ma che non comprendiamo, che vorremmo rifiutare. La solida, brutale intimità della nostra presenza

---

<sup>103</sup> *Ivi*, p. 25.

<sup>104</sup> Cfr. *ivi*, p. 28.

<sup>105</sup> E. Lévinas, *Altrimenti che essere* cit., p. 91.

<sup>106</sup> Il superlativo, nella sua incalcolabilità, diventa uno dei modi per evidenziare l'eccedenza rispetto all'essere e l'eversione dal sistema, come si legge in *Altrimenti che essere*: «Le significazioni che eccedono la logica formale si mostrano nella logica formale, non fosse altro che per la indicazione precisa del senso nel quale si distanziano dalla logica formale. L'indicazione è tanto più precisa che questo riferimento è pensato con una logica più rigorosa. [...] Ma il logico interrotto dalle strutture dell'*al di là dell'essere*, che si mostrano in esso, non conferisce una struttura dialettica alle proposizioni filosofiche. È il superlativo, più che la negazione della categoria, che interrompe il sistema, come se l'ordine logico e l'essere a cui aderisce salvaguardassero il superlativo che li eccede: nella soggettività la dismisura del non luogo, nella carezza e nella sessualità il rilancio della tangenza, come se la tangenza ammettesse una gradualità, fino al contatto nelle viscere, una pelle che va sotto l'altra pelle» (*ivi*, p. 10n).

<sup>107</sup> E. Levinas, *Dell'evasione* cit., p. 31.

a noi stessi si manifesta come nudità, cioè come esposizione del corpo al mondo, che ha bisogno di essere “scusata” e giustificata, ma che non riesce mai del tutto a rivestire di senso la propria ingiustificabilità. «Ciò che la vergogna svela è l’essere che si *svela*». <sup>108</sup>

L’essere si svela rivelando la totale mancanza di senso della nostra esistenza sensibile e la vergogna diviene, così, la prova che un esistente che vorrebbe evadere verso la purezza di un’essenza pura, è sempre rischacciato a fondi del suo “ci” [*ici-bas*]: «vergogna della propria inferiorità – ma si ha vergogna della propria inferiorità perché si è superiori, vergogna del proprio corpo [...]». <sup>109</sup>

Al senso di vergogna Levinas fa seguire poi quello della nausea, l’esperienza del completo disgusto di noi stessi:

Nella nausea, che è impossibilità di essere ciò che si è, si è incatenati a sé, imprigionati entro un cerchio stretto che soffoca. Si è là, e non c’è più nulla da fare, nulla da aggiungere [...]: è *l’esperienza stessa dell’essere puro* [...]. Ma il “non-c’è-più-niente-da-fare” è il carattere di una situazione-limite in cui l’inutilità di qualsiasi azione è precisamente l’indicazione dell’istante supremo in cui non resta che uscire. L’esperienza dell’essere puro è, nello stesso tempo, l’esperienza del suo antagonismo interno e dell’evasione che si impone. <sup>110</sup>

Levinas “distilla” la nausea dalla vergogna per ottenere una sensazione ancora più elementare della vergogna stessa; la nausea infatti esclude completamente ogni dimensione collettiva – e di ricerca di senso – mentre la vergogna, per quanto riferita a sé stessi, implica quantomeno il fatto di essere in presenza di qualcuno: si prova vergogna di fronte ad altri (e anche il provare vergogna per se stessi, in solitudine, scindi l’individualità che ha compiuto un atto vergognoso e che si giudica come vergognoso o che immagina il giudizio altrui). La nausea, invece, è una radicalizzazione della vergogna e si concentra sul soggetto in solitudine:

Il malato isolato, che “si è sentito male” e a cui non resta che vomitare, è ancora “scandalizzato” a causa di se stesso. La presenza d’altri è

---

<sup>108</sup> *Ivi*, p. 33. Nella sezione del saggio dedicata alla vergogna gli echi heideggeriani si fanno quasi assordanti: si vedrà nel capitolo successivo la critica mossa da Levinas ad alcuni temi di *Essere e Tempo*.

<sup>109</sup> E. Levinas, *Quaderni di prigionia* cit.,

<sup>110</sup> E. Levinas, *Dell’evasione* cit., p. 36.

perfino desiderata, in una certa misura, perché permette di ridurre lo scandalo della nausea al rango di una “malattia”, di un fatto socialmente normale che si può trattare, e rispetto al quale, di conseguenza, si può assumere un atteggiamento obiettivo. Il fenomeno della vergogna *di sé di fronte a sé* [...] fa tutt’uno con la nausea.<sup>111</sup>

Ancora una volta le affezioni e le manifestazioni del corpo si sganciano dal ruolo puramente metaforico, esse sono piuttosto degli elementi *fondamentali* per l’argomentazione levinasiana e per la comprensione dell’esistenza umana. Nel malessere, che denuncia la totale impossibilità di liberarsi del bruto fatto materiale di esistere, non si esprime solo la limitatezza di un essere finito, ma anche l’urgenza di uscire dall’essere stesso per una nuova via. Levinas non può evitare di misurarsi con il pensiero heideggeriano, tenendo sempre presente la necessità di comprendere a fondo l’essente e il suo essere (in seguito nominati *esistente* ed *esistenza* nel saggio del 1947) senza necessariamente ripiombare in un pensiero metafisico.

L’aspetto rivoluzionario dell’analisi esposta in *Dell’evasione* consiste probabilmente nella critica ad Heidegger a partire dal fatto che, a una temporalità progettuale di un’esistenza il cui futuro di morte è sempre presente come anticipazione, si oppone un’evasione *nel* presente, quindi non indirizzata a un piano ulteriore, a un futuro, ma sullo stesso piano: sulla temporalità umana si stratifica un *al di fuori* del tempo, un ex-temporaneo che coincide con il presente (ed è altrettanto inafferrabile), ma che non è il presente dell’essere, è un altrimenti. In seguito si vedrà come il carattere ex-temporaneo si declini nella nozione di evento.

---

<sup>111</sup> *Ivi*, p. 37 (corsivi miei). La malattia è meno “scandalosa” della nausea perché è inserita in un regime gnoseologico (magico o scientifico) condiviso. La dinamica della nausea ricalca in parte quanto racconterà Blanchot in *La folie du jour* (1973) in cui il protagonista è interrogato da dei medici-gendarmi che cercano di comprendere i sintomi e la cause del suo patire; egli li espone (anche se in effetti dice ben poco circa il suo stato fisico) e, concluso il suo racconto, si sente porre nuovamente la domanda, gli vengono chiesti i fatti. Il protagonista racconta ancora e ancora la sua storia, accorgendosi con crescente chiarezza di non riuscire a presentare resoconto di avvenimenti certi: ciò che dice è privo di fondamento e di senso, è inutile spiegarsi. La ragione del corpo non può essere ricondotta a un sistema linguistico impiegato per la correzione di alcuni aspetti, alla manutenzione delle parti; ecco che quando si tenta di discorrere sul corpo, sulla malattia, si ricade nella *folia*. Per Blanchot *scrivere* del corpo è condannarsi alla follia, dovere sempre ricominciare la narrazione e ripeterla senza mai giungere alla piena esplicitazione e comprensione (cfr. M. Blanchot, *La follia del giorno*, trad. it. di S. Marino, Napoli, Filema, 2000).

In questo modo, l'inchiodamento al corpo si frappone tra la gettatezza (*Geworfenheit*) e la progettualità, bloccando, di fatto, proprio la possibilità di progettarsi e quindi l'assunzione della possibilità più propria. Si è certamente gettati tra le proprie possibilità, ma si è irremissibilmente inchiodati ad esse e ancor di più alla sola possibilità del corpo passivo, non si può redimere nella progettualità. Il "vuoto d'essere" del vomito nella nausea è comunque sempre assediato e soffocato dal fatto che *c'è dell'essere. C'è dell'essere* che mormora a fondo del non essere.<sup>112</sup> Non "evasione nel non essere", quindi, ma trascendenza in direzione di una dimensione altra quale quella dell'altrimenti. Si rende dunque necessario indicare in che modo l'inchiodamento blocchi l'essere nella gettatezza e in che modo l'evasione levinasiana si presenti in veste di critica alla progettualità di *Essere e tempo*.

##### 5. *Non c'è più nulla da fare*

Si è là, non c'è più nulla da fare, nulla da aggiungere al fatto per cui siamo interamente abbandonati, per cui tutto è consumato: è *l'esperienza stessa dell'essere puro [...]*.<sup>113</sup>

Con queste parole Levinas inizia a delineare una critica alla dimensione della progettualità heideggeriana: il fatto che non ci sia più niente da fare significa che l'esserci non viene gettato in mezzo alle *proprie* possibilità, ma è inchiodato all'essere puro secondo il quale non si danno possibilità proprie. L'esser-ci è situato in un "ci" al quale non può sottrarsi, a fianco di possibilità che gli sembrano, piuttosto, *improprie* e verso le quali non può gettarsi – pro-gettarsi – nel futuro: l'evasione, a questo stadio della riflessione levinasiana, non è ancora una proiezione temporale, ma si attesta alla dimensione spaziale.

In Heidegger la *Geworfenheit* o l'essere-gettato è lo stato in cui il *Dasein* si trova nella propria fatticità prima di ogni destinazione (nel futuro) e all'oscuro rispetto alla propria provenienza (nel passato). La gettatezza si manifesta nella situazione emotiva, o *Befindlichkeit*, che in *Essere e tempo* indica la passività e l'esposizione della ricettività del *Dasein*. L'Esserci è sempre in uno stato emotivo – sostiene Heidegger – anche quando si trova nell'indifferenza emotiva (per esempio nel tedio): l'essere del Ci si rivela nella

---

<sup>112</sup> Cfr. J. Rolland, *Uscire dall'essere per una nuova via* in E. Levinas, *Dell'evasione* cit., p. 90.

<sup>113</sup> E. Levinas, *Dell'evasione* cit., p. 36.

tonalità emotiva come un *peso* dal quale una tonalità euforica può certamente sollevare, ma sempre in una liberazione si limita a eludere solo in apparenza la gravità di questo peso dell'essere.<sup>114</sup>

È interessante notare che, con queste parole, l'autore si riferisce alla situazione emotiva come rivelatrice del *peso* dell'essere [*Last des Seins*],<sup>115</sup> impiegando un linguaggio materiale, che indica un essere-caricato, un peso da-portare: la tonalità emotiva sembra quindi mettere in evidenza che il Dasein si trova ad assumere il carico dell'essere come se fosse un peso materiale, nella *co-originaria apertura* nel mondo.

Il problema della materialità corporea dell'Esserci è tanto complesso quanto taciuto in *Essere e tempo*, in cui sono presenti solo alcune elusive frasi nel paragrafo dedicato alla spazialità dell'essere nel mondo.<sup>116</sup> L'espressione "peso dell'essere" si riferisce al fatto che l'Esserci, nella situazione emotiva «è già sempre condotto innanzi a se stesso, si è già sempre "trovato", non però sotto forma di autopercezione, bensì di autosentimento situazionale. In quanto ente rimesso al suo essere, l'Esserci è sempre rimesso anche al fatto che deve essersi già da sempre trovato, e precisamente in un trovare che scaturisce più da un fuga che da una ricerca diretta».<sup>117</sup>

In questo modo Heidegger può sostenere che il primo carattere ontologico essenziale della situazione emotiva è che l'Esserci è aperto – nel suo essere gettato – nella forma della diversione *evasiva*.<sup>118</sup> L'evasione e la fuga dell'Esserci sono dunque concetti presenti in *Essere e tempo*, e il *medium* attraverso il quale tali situazioni emotive vengono a espressione, come chiarirà Heidegger dopo la pubblicazione di *Dell'essenza del fondamento* in alcuni passaggi di *Einleitung in die Philosophie*, è precisamente la dimensione spaziale dell'esserci co-originario al mondo, vale a dire il corpo:

---

<sup>114</sup> Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, trad. it. di P. Chiodi rivista da F. Volpi, Longanesi, Milano, 2008, p. 167 (§ 29 *L'Esser-ci come situazione emotiva*).

<sup>115</sup> *Ibidem* (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1993 p. 134).

<sup>116</sup> «Dall'orientamento direttivo scaturiscono le direzioni fisse di destra e di sinistra. L'Esserci porta costantemente con sé queste direzioni al pari dei suoi dis-allontanamenti. È in base a queste direzioni che va caratterizzata anche la spazializzazione dell'Esserci nella sua "corporeità", spazializzazione che cela in sé una sua particolare problematica che qui non possiamo trattare» (M. Heidegger, *Essere e tempo* cit., pp. 137-138, §23 *La spazialità dell'essere-nel-mondo*). La questione del corpo rimane uno dei temi non trattati da Heidegger, che, per sua stessa ammissione, lo considera il più difficile (cfr. M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, trad. it. di A. Giugliano, Guida, Napoli, 2000, p. 325).

<sup>117</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo* cit., p. 168 (§ 29 *L'Esser-ci come situazione emotiva*).

<sup>118</sup> Cfr. *ivi*, p. 169.

L'Esserci [...] si sente situato nel mezzo dell'ente. Questo non significa che esso si presenti semplicemente tra altri enti, ma «in mezzo» significa: l'esserci è dominato dall'ente al quale è abbandonato. *L'esserci è corpo, corpo vivo e vita (Das Dasein ist Körper und Leib und Leben)*, non ha la natura solamente e innanzitutto come un oggetto d'osservazione, *ma è natura*; ma questo non nel senso che rappresenterebbe un conglomerato di materia, corpo e anima; è natura in quanto ente trascendente, esserci, dominato e pervaso nel suo stato d'animo da essa.<sup>119</sup>

Queste riflessioni, tuttavia, non sono espresse in *Essere e Tempo* se lo fossero, si dovrebbe formulare un integrale ripensamento delle nozioni di autenticità e inautenticità alla luce della “neutralità” del corpo.<sup>120</sup> Levinas, a partire dalla seconda metà degli anni '30, e specialmente dopo la guerra, sembra intuire questo punto cieco della riflessione heideggeriana. L'autore cerca allora di rielaborare la fatticità stessa a partire da una differente formulazione dello stato d'animo fondamentale dell'angoscia. *Angst* per Heidegger tiene in sospenso l'Esserci nel Niente, comparando quando uno meno se lo aspetta e generando uno spaesamento:

Nell'angoscia diciamo che «uno è spaesato». Ma dinanzi a che cosa c'è lo spaesamento e cosa vuol dire quell'«uno»? Non possiamo dire dinanzi a che cosa uno è spaesato perché lo è nell'insieme. Tutte le cose e noi stessi sprofondiamo in una sorta di indifferenza. Questo non nel senso che le cose si dileguino, ma nel senso che proprio nel loro allontanarsi le cose si rivolgono a noi. Questo allontanarsi dell'ente nella sua totalità che nell'ente ci accerchia, ci angustia. Non rimane nessun sostegno. [...] Noi «siamo sospesi» nell'angoscia [...]. Ciò

---

<sup>119</sup> M. Heidegger, *Einleitung in die Philosophie*, GA 27, 1996, p. 328, citato in R. Terzi, *Il resto dell'essere. Mondo e corpo in Heidegger* in C. Sini (a cura di), *Corpo e linguaggio*, Quaderni di Acme n. 88, Cisalpino, Milano 2007, pp. 63-98. Questo passaggio è chiarito anche dal commento di Barbaras che sostiene che se è vero che l'esserci esiste ed è differente, nella sua esistenza, dagli altri enti, resta il fatto che esso fa parte del mondo: tale appartenenza non si può realizzare se non attraverso il corpo. Di conseguenza non si capisce che cosa possa significare un'effettiva intramondanità dell'esserci, se essa non appartiene ad una dimensione comune sia all'esserci che agli altri enti, dimensione che coincide esattamente con la funzione del corpo, il cui concetto stesso è intrinsecamente equivoco nell'impossibilità di unificare sostanziale ed esistenziale (cfr. R. Barbaras, *Vie et intentionnalité. Recherches phénoménologiques*, Paris, Vrin, 2003, p. 142).

<sup>120</sup> Come sostiene D. Franck in *Heidegger et le problème de l'espace*, Parigi, Minuit, 1986.

implica che noi stessi, questi esseri umani che siamo, in mezzo all'ente ci sentiamo dileguare con esso. Per questo, in fondo, non «tu» o «io» ci sentiamo spaesati, ma «uno». Resta solo il puro esser-ci che, nel turbamento di questo essere sospeso, non può tenersi a niente.<sup>121</sup>

Levinas, che nel 1932 aveva dedicato allo Heidegger di *Essere e tempo* uno studio intitolato *Martin Heidegger e l'ontologia* pubblicato in *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, approfondisce la tematica dell'angoscia e la ripresenta in chiave originale nel saggio sull'evasione, manipolando il dizionario heideggeriano per meglio comprenderlo alla luce della centralità del corpo. L'angoscia si radicalizza in nausea (che in seguito diventerà orrore), la gettatezza si traduce in derelizione e la deiezione assume una valenza più positiva nell'evasione: Levinas, pur in una riflessione ancora fortemente in debito rispetto ad Heidegger, non può più limitarsi a una posizione neutrale di semplice commento delle parole del maestro, ma avverte la necessità di reinterpretare il problema dell'essere nella sua inaggirabile fattualità che non muove alla comprensione, bensì all'evasione.<sup>122</sup>

Lo stato d'animo fondamentale dell'angoscia manifesta, per Heidegger, l'essere gettato dell'esserci, esserci che si trova certamente in mezzo alle sue possibilità, ma sempre nello spaesamento rispetto ad esse: sentirsi spaesato significa non-sentirsi-a-casa-propria.<sup>123</sup> Per Levinas la gettatezza si declina nella forma della derelizione [*déréliction*] intesa come abbandono alle possibilità imposte, come passività rispetto al potenziale attivabile e attivatore delle possibilità. Come rileva Rolland, la derelizione «conferisce all'esistenza umana il carattere di *fatto* nel senso più forte e più drammatico del termine [...]. Essere gettati nel mondo, abbandonati e lasciati a se stessi: ecco la descrizione ontologica del fatto».<sup>124</sup>

L'angoscia nell'economia della speculazione levinasiana del '36 deve essere ricondotta al piano materiale e corporeo, di conseguenza la derelizione e lo stare nel mondo come un fatto, si mutano nella percezione al cuore dell'Esserci di uno stare irremissibilmente nel mondo, in mezzo al mondo e in mezzo agli enti. Tale percezione è

---

<sup>121</sup> M. Heidegger, *Che cos'è metafisica*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 2005, pp. 50-51.

<sup>122</sup> Cfr. B. Giacomini, *Relazione e alterità. Tra Simmel e Levinas*, Il Poligrafo, Padova, 1999, pp. 126-127.

<sup>123</sup> Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo* cit., p. 230 (§40 *La situazione emotiva fondamentale dell'angoscia come apertura eminente dell'Esserci*).

<sup>124</sup> J. Rolland, *Uscire dall'essere per una nuova via* in E. Levinas, *Dell'evasione* cit., p. 80.

simile alla nausea nella prosa sartriana e scaturisce dal fatto che un bicchiere di birra o le radici di un albero o delle bretelle violacee *esistono*, ci sono al di là della loro utilizzabilità o conoscibilità. L'entità permane incancellabile al di sotto della comprensione e della manipolazione nella inquietante modalità dell'*il y a* rispetto al quale non c'è nulla *da fare*, prospettiva che Levinas riprende e tratta in maniera più approfondita in *Dall'esistente all'esistenza*, di cui si tratterà in seguito.

Sebbene in prima battuta la nausea sembri essere provocata da qualcosa di determinato – mentre l'angoscia vibra nell'essenziale indeterminazione – essa si presenta come atroce strozzatura [*entonnoir*], che sarebbe forse meglio tradurre con la locuzione “riempimento soffocante”, un riversarsi del peso di essere come in un imbuto, una totalità occlusiva che colma l'Esserci piuttosto che manifestarne l'apertura con l'angoscia. La nausea appare come determinata solo da una prospettiva esterna – agli occhi degli altri – mentre per l'Esserci che ne è colpito essa è piuttosto la presenza soffocante e totale del *c'è* che si fa spazio al cuore del *ci* del soggetto, che lo riempie totalmente tanto da provocare una reazione opposta di liberazione. La presenza soffocante del *c'è* aderisce, nella nausea, all'Esserci in una «aderenza senza adesione di colui al quale essa aderisce, aderenza orribile, che si traduce positivamente attraverso “un rifiuto a permanervi, uno sforzo a uscirne”». <sup>125</sup>

La nausea diviene così la manifestazione del puro fatto di essere, tale per il quale al fondo del niente c'è ancora dell'essere – come sostenuto in precedenza – e tratteggia un nuovo modo di intendere il niente, diverso da quello proposto nelle considerazioni heideggeriane su *Che cos'è metafisica*.<sup>126</sup> La nausea non è “davanti-a-che...” e non si

---

<sup>125</sup> *Ivi*, pp. 88-89.

<sup>126</sup> Heidegger tratteggia il rapporto dell'angoscia con il niente nel § 40 di *Essere e Tempo*: «Nell'angoscia non si incontra questo o quell'ente presso cui sia possibile appagarsi come ciò che è minaccioso. Perciò l'angoscia non ha occhi per “vedere” un determinato “qui” o “là” [...], il minaccioso non è in *nessun luogo*. L'angoscia non “sa” che cosa sia ciò-davanti-a-cui essa è angoscia. [...]. Nel davanti-a-che dell'angoscia si rivela un nulla e il nessun luogo» (M. Heidegger, *Essere e tempo* cit., p. 228). Nell'angoscia l'Esserci è messo davanti all'indeterminatezza, vale a dire all'incapacità di orientarsi: non ha davanti a sé un utilizzabile a portata di mano, ma la totalità “inafferrabile” del mondo nella sua mondità in cui sprofondano mondano e intramondano. In altri termini, quelli di *Che cos'è metafisica*; «Nell'angoscia non ha luogo un annientamento di tutto l'ente in sé, né tantomeno una negazione da parte nostra dell'ente nella sua totalità per guadagnare alla fine il Niente. [...] Il Niente ci viene incontro già prima, ci viene incontro insieme all'ente nella sua totalità che si dilegua» (M. Heidegger, *Che cos'è metafisica* cit., p. 54). È soltanto nella chiarezza notturna del Niente che l'angoscia esprime che l'ente si manifesta come ente aperto in quanto

riverbera nell'indeterminazione dell'apertura: essa è un essere assediati "da tutte le parti", non solo dinanzi, ma anche e soprattutto da dentro, un bloccare l'apertura con un pieno d'essere soffocante e mostruoso che impedisce il progetto e si cristallizza in quello che Rolland definisce un «istante senza futuro» che precede il vomito.<sup>127</sup> La roccaforte del soggetto è violata. L'esserci non è gettato in mezzo alle proprie possibilità, ma è schiacciato dal peso di tutto l'essere che confluisce nel suo stesso essere situato, vale a dire nell'impossibilità di liberarsi dal corpo, di abbandonare il sito materiale.

Per Levinas, dal momento che la nausea blocca e impedisce la progettualità, non riguarda la dimensione temporale, ma si impone nella spazialità, nella chiusura dello spazio, sintomatica di una "claustrofobia" essenziale. Si localizza nell'esserci e lo inchioda estromettendolo da ogni orizzonte temporale. È precisamente la spazialità del *Dasein*, trascurata o non interamente pensata da Heidegger che, nell'analisi levinasiana, assume una posizione preponderante: nella gettatezza l'Esserci è nella condizione di un esistente che non è padrone della propria esistenza e che non può assumere su di sé la propria morte: si presenta così l'idea – o meglio la sensazione – di un esistere che si fa senza di noi, senza soggetto, un esistere senza esistente, un tema che sarà analizzato nelle riflessioni sul sonno e sul riposo espresse in *Dall'esistenza all'esistente*. Levinas anticipa in *Dell'evasione* molti dei temi che svilupperà approfonditamente in *Dall'esistenza all'esistente*, in cui immagina 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. L'indeterminazione di questo "qualcosa accade" non è quella del soggetto, non si riferisce ad 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

---

tale e non come niente: il Niente rende possibile l'evidenza dell'ente. Dato che l'esserci è immerso nel Niente, gli è possibile essere oltre l'ente in una trascendenza: «L'essere tenuto immerso nell'essere nel Niente sul fondamento dell'angoscia latente fa dell'uomo il luogotenente del Niente, [...] è l'oltrepassare l'ente nella sua totalità, è la trascendenza» (*ivi*, p. 60) che rende possibile la libertà e che fonda il domandare filosofico (cfr. *ivi*, pp. 64-67).

<sup>127</sup> J. Rolland, *Uscire dall'essere per una nuova via* in E. Levinas, *Dell'evasione* cit., p. 82.

termine di *il y a*. Nel suo rifiuto di assumere una forma personale, l'*il y a* è "l'essere in generale". [...] L'essere permane come un campo di forze, come un'atmosfera pesante che non appartiene a nessuno, permane come un universale e *ritorna* nel seno stesso di quella negazione che lo annulla, presente a tutti i livelli di questa negazione.<sup>128</sup>

La gettatezza si muta in derelizione e la nausea prende il posto dell'angoscia nella versione levinasiana dell'ermeneutica della fatticità condotta nel saggio sull'evasione.<sup>129</sup> Levinas, pur rimanendo ancora fortemente influenzato dall'incanto dello sciamano conosciuto a Davos, non si limita a sostituire dei lemmi heideggeriani con nozioni leggermente modificate, ma inizia a elaborare una critica radicale che troverà piena espressione solo nel dopoguerra. La nausea sarà, a sua volta, sostituita da una nozione ancora più incisiva, quella dell'orrore:

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 colta e compresa, l'orrore della notte "senza via d'uscita" e "senza risposta" è l'esistenza irremissibile. [...] Orrore dell'immortalità, eternità del dramma dell'esistenza, necessità di assumerne per sempre il peso.<sup>130</sup>

---

<sup>128</sup> E. Levinas, *Dall'esistenza all'esistente* cit., pp. 50-51 (corsivi miei).

<sup>129</sup> Si potrebbe sostenere che da un lato si trova un *Dasein* sospeso nell'angoscia, nella rarefazione del mondo, in un faccia a faccia con il nulla, dall'altro, invece, c'è un esistente nauseato, incapace di sottrarsi alla soffocante "presenza" di tutto l'esserci. Come sostiene G. Sansonetti, riprendendo anche alcune riflessioni di Rolland, nel suo puntuale confronto tra Heidegger e Levinas, angoscia heideggeriana e nausea levinasiana si pongono in prossimità, ma hanno anche elementi di forte divergenza, sottolineati a più riprese dallo stesso Levinas. Entrambi i fenomeni coinvolgono un soggetto solitario, che tuttavia per Heidegger diviene pastore dell'essere, mentre per Levinas rimane ostaggio dell'essere che lo trattiene a sé con la sua massiccia presenza brutale e senza fratture (cfr. G. Sansonetti, *Levinas e Heidegger*, Morcelliana, Brescia, 1998, pp. 41-42).

<sup>130</sup> E. Levinas, *Dall'esistenza all'esistente* cit., pp. 55-56. In queste righe Levinas si richiama al romanzo *Thomas l'Obscur* dell'amico Blanchot. La narrazione e la riflessione blanchotiana accompagnano la speculazione levinasiana di questi anni in un perfetto dialogo o contrappunto che verrà ulteriormente approfondito in seguito.

Necessità che si accompagna però anche a quella di tentare l'evasione, che, come sostenuto in precedenza, trova una marginale formulazione in *Essere e tempo* ed è quindi una nozione già presente in Heidegger:<sup>131</sup>

Il *primo* carattere ontologico essenziale della situazione emotiva è pertanto il seguente: *la situazione emotiva apre l'Esserci nel suo esser-gettato e, innanzitutto e per lo più, nella forma della diversione evasiva [ausweichenden Abkehr]. [...] La situazione emotiva non solo apre l'Esserci nel suo esser-gettato ed esser-rimesso a quel mondo che gli è sempre aperto insieme al suo essere, ma è anche il modo di essere esistenziale in cui l'Esserci si abbandona costantemente al mondo e viene affetto da esso in modo da evadere da se stesso [daß es ihm selbst in gewisser Weise ausweicht]. La costituzione esistenziale di questa evasione [Ausweichens] si farà chiara nel fenomeno della deiezione.*<sup>132</sup>

L'evasione in Heidegger si concretizza nel fenomeno della deiezione, che precipita il *Dasein* nell'inautenticità del quotidiano. Per Levinas invece la prospettiva è rovesciata: l'uomo si sforza di evadere da quel quotidiano impersonale che gli fa orrore e che lo opprime da tutte le parti, rispetto al quale sa che non c'è niente da fare – perché la relazione con l'utilizzabile non esaurisce la carica dell'essere costituita dalla riserva dell'*il y a*. L'evasione diviene il sintomo della ricerca di una trascendenza nell'uomo rispetto all'autenticità della dimensione del Si, vale a dire dell'inautentico per eccellenza che si rivela tanto più autentico quanto più ricondotto alla sfera impersonale.

L'evasione tuttavia rimane connessa alla dimensione spaziale dell'uscita dall'essere:

L'evasione dall'io in rapporto a sé che si realizza abitualmente ancora  
“sulla terra” – L'evasione assoluto – l'aldilà.<sup>133</sup>

---

<sup>131</sup> Questo lavoro si afferma, qui, in accordo con B. Giacomini che, in *Relazione e alterità*, sottolinea che molti interpreti di Levinas sembrano non aver notato la presenza del concetto di evasione proprio nelle pagine dedicate all'Esserci come situazione emotiva (cfr. B. Giacomini, *Relazione e alterità* cit., p. 131).

<sup>132</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo* cit., pp. 169 e 173.

<sup>133</sup> E. Levinas, *Quaderni di prigionia* cit., p. 70, (quaderno 1, p. 28).

È probabilmente proprio questo il limite che Levinas ravvisa in tale concetto e che lo induce a ripensare il “fuori” dall’essere in chiave di “altro” dall’essere e dell’essere. La nozione di evasione, troppo legata a quella di deiezione (per opposizione), sarà abbandonata dall’autore di *Dall’esistenza all’esistente* in favore della grammatica dell’altrimenti che essere per creare un legame, un intrigo propriamente umano che faccia fronte alla:

Disumanizzazione totale della realtà, “silenzio e orrore delle tenebre”.  
O, più esattamente, l’oscurità è la regione stessa in cui la visione vira in una presenza anonima, né oggettiva, né soggettiva.<sup>134</sup>

---

<sup>134</sup> E. Levinas, *I nutrimenti* (conferenza tenuta il 16 febbraio del 1950 al *Collège philosophique*) in Id., *Parola e silenzio* cit., p. 145.

## CAPITOLO II

### IL RITMO DELLA VITA

E quindi uscimmo a riveder le stelle

(Dante Alighieri, *Inferno*, XXXIV, 139).

#### 1. *Rompere il ritmo incantatore*

Léon Jakubovitz [...] fu arrestato in Bretagna vicino a Coëtquidand. Soldato nell'unità di artiglieria della Legione Straniera trascorse anch'egli cinque anni nello Stalag XIB. I ricordi sono sfumati, la memoria è vacillante e i volti si confondono. Ma le immagini di quei tempi sono vivaci. [...] Egli ricorda che il calzolaio del gruppo si era attaccato a Lévinas, gli correva sempre dietro. Che Lévinas aveva un piccolo quaderno dove scribacchiava di tanto in tanto. Che a volte leggeva loro dei testi dei quali non capivano granché. Che era un po' chiuso e stava un po' in disparte.<sup>1</sup>

Da questa testimonianza raccolta da S. Malka si comprende subito che gli anni della prigionia non scalfirono la vocazione di Levinas alla riflessione, e anzi ne acuirono lo sguardo. Non si conosce l'esatta data di incarcerazione di Levinas, si presume che fosse stato internato prima del novembre del 1940 a Rennes, per poi passare i primi quattro mesi del 1941 a Laval per tornare a Rennes fino al dicembre dello stesso anno. Nel 1942 viene trasferito due volte, da Rennes a Laval e viceversa, poi a Vesoul e infine, nel giugno del 1942 è spostato nello Stalag XI B a Fallingbostal, in Germania, dove rimarrà fino alla liberazione nel maggio del 1945.<sup>2</sup>

L'incertezza per il futuro e il continuo trasferimento da un luogo all'altro inducono, probabilmente, l'autore ad appuntare i suoi pensieri in piccoli fogli di carta che poteva facilmente nascondere e portare con sé. Gli scritti sono accorpatisi in quaderni "di fortuna" composti da Levinas stesso, che verranno in seguito inseriti in una cartellina

---

<sup>1</sup> S. Malka, *Emmanuel Lévinas* cit., pp. 86-87

<sup>2</sup> Cfr. R. Calin, *Nota sui Quaderni di prigionia* in E. Levinas, *Quaderni di prigionia* cit., p. 60.

datata 1940-1945, anche se in realtà i frammenti investono un arco di tempo maggiore (il primo è datato 1937, l'ultimo 1950).<sup>3</sup>

In questa sede si intende tenere conto dell'officina teorica rappresentata dai quaderni per evidenziare che dallo scritto sull'evasione – che, come sostenuto dall'autore, gravita ancora intorno nell'orbita dell'astro heideggeriano – a *Dall'esistenza all'esistente*, che rappresenta una prima formulazione autonoma del pensiero di Levinas,<sup>4</sup> non ci sia un vuoto concettuale. Per mezzo dei frammenti raccolti nei quaderni è possibile delineare una direzione di ricerca che muoverà il pensiero di Levinas e lascerà un'impronta anche sull'evoluzione più matura del suo lavoro.<sup>5</sup>

Prima di analizzare la critica in «controcanto»<sup>6</sup> a *Essere e tempo* condotta in *Dall'esistenza all'esistente*, è necessario chiarire i caratteri dell'esperienza della prigionia seguendo un breve testo ad essa dedicato, scritto poco dopo il ritorno dal campo di detenzione in Germania. Il testo risulta particolarmente significativo perché riesce, in poche pagine, a spiegare in termini concreti e vividi il potenziale di evasione di un'esistenza ridotta al minimo, depauperata di ogni progettualità, in cui la cornice della vita quotidiana si fa soffocante e l'orizzonte completamente asfittica. È precisamente nell'incatenamento a un corpo sofferente e a una realtà contingente di assoluta privazione

---

<sup>3</sup> Come ricorda D. Cohen-Levinas, la prigionia – la condizione di ostaggio – per Levinas ha un carattere paradossale, vale a dire il fatto che il prigioniero avesse la possibilità di scrivere e di esprimersi mediante la scrittura. Oltre alle lunghe giornate passate a subire i peggiori maltrattamenti, infatti, il filosofo poteva ritirarsi nella biblioteca del campo per leggere e studiare. Lettura e scrittura rappresentarono per Levinas uno «spazio di sopravvivenza» mediante uno stile di vita quasi “monacale” (D. Cohen-Levinas, *L'istant littéraire et la condition d'otage* in Id. (a cura di), *Levinas et l'expérience de la captivité* cit., p. 64).

<sup>4</sup> Cfr. P. A. Rovatti, *Premessa all'edizione italiana* in E. Levinas, *Dall'esistenza all'esistente* cit., p. VII.

<sup>5</sup> Levinas stesso scrive, nella *Prefazione* alla prima edizione di *Dall'esistente all'esistenza*, che il lavoro esposto ha un carattere preparatorio e anticipa uno sviluppo ulteriore destinato a un'altra opera, e aggiunge: «Tutte queste ricerche, che sono comunicate prima della guerra, sono poi state continuate e, nella maggior parte, redatte durante la prigionia. Ma se ricordiamo lo *Stalag* non è per una garanzia di profondità, e nemmeno per un diritto all'indulgenza, ma per spiegare l'assenza di ogni presa di posizione sulle opere filosofiche che furono pubblicate, con tanto clamore, tra il 1940 e il 1945» (E. Levinas, *Dall'esistenza all'esistente* cit., p. 3). Queste righe giustificano, da un lato, il confronto con i frammenti dei quaderni, dall'altro evidenziano come il periodo della prigionia sia stato un momento di elaborazione concettuale molto vivace in cui i temi della riflessione successiva agli anni '40 sono già presenti, anche se in maniera acerba o estremamente sintetica.

<sup>6</sup> Cfr. P. A. Rovatti, *Premessa all'edizione italiana* in E. Levinas, *Dall'esistenza all'esistente* cit., p. X.

che Levinas scorge la *chance* di evadere e ravvisa la possibilità di un *altrove* che è anche un *altrimenti*.

Levinas è consapevole che, subito dopo la guerra e la liberazione, molto fosse già stato scritto e detto sulla condizione dei prigionieri nei campi di lavoro e di concentramento, ma è altrettanto interessato a indicare, tramite una descrizione scarna ed essenziale, la paradossale libertà derivata e appresa dalla cattività e da quel «cataclisma» della guerra che non era consistito solo nelle disgrazie degli esseri [*malheurs des êtres*], ma anche nello sconvolgimento della cornice della realtà [*bouleversement du cadre même de la réalité*]:<sup>7</sup>

Lì, attraverso gli orrori della carneficina, il pensiero poteva agganciarsi a una realtà che gli somigliava. Le operazioni militari venivano seguite su una cartina, si spostavano le bandierine in una direzione o nell'altra, con un po' di spago si misuravano progressi e minacce. Gli assi del mondo rimanevano fissi. Nell'annientamento di persone e cose, almeno lo spazio, il vecchio, onesto spazio, rimaneva intatto.<sup>8</sup>

L'*immensa stabilità* della Francia sopita e infine destata bruscamente dall'occupazione nazista, la stabilità impassibile dello spazio neutro su cui poggiano le vicende umane, diviene una delle metafore della neutralità dell'*il y a* e del quotidiano, di quella dimensione del *Man* heideggeriano che permane, inquietante, alla base all'esistenza dell'uomo. Il quotidiano si presenta in Levinas non come una dimensione temporale inautentica rispetto alla quale l'esserci si affranchi, sempre temporalmente, nella progettualità, ma piuttosto come uno sfondo temporale neutro e un fondo (spaziale) indistinto in grado di riassorbire e ammortizzare il movimento dell'esistenza, il suo ritmo (in seguito si vedrà come proprio la nozione di ritmo, intesa come alternanza di battuta e di pausa, ricalchi la dinamica dell'*il y a* e del singolo esistente).<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> E. Levinas, *Eros o Triste opulenza* in Id., *Eros, Letteratura e filosofia* cit., p. 35.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> L'orrore per il quotidiano e il senso di spaesamento rispetto ad esso sono descritti da Levinas nell'abbozzo di romanzo *Eros* e riflettono la situazione dell'ex prigioniero alla fine della guerra: «il reduce che ha vissuto l'esperienza del fronte e della prigionia non si adatta facilmente a una normalità vuota di memoria», la città in cui ritorna è immutata e insopportabilmente fedele a un passato ormai inabissato e devastato dagli orrori della guerra (F. Ciaramelli, *Sulla genesi letteraria del pensiero di Levinas* cit., p. 175).

La prigionia «non è accidentale, è essenziale: è una condizione ontologica».<sup>10</sup> La prigionia si presenta come situazione limite per comprendere la quotidianità dell'*il y a*: il prigioniero vive una quotidianità del tutto eccezionale:

La monotonia delle recinzioni di filo spinato e, nei kommandos, le mattinate piene di bruma in cui ci si muove per andare a lavorare. Abbandono. Umidità. Freddo. Oppure sole primaverile che vi sfida. Il computo perduto dei giorni passati e di quelli a venire.<sup>11</sup>

Sottoposto a continue sofferenze e soprusi, colui che vive la quotidianità del campo di lavoro, si accorge lentamente che la sofferenza stessa perde ogni possibile significato e si rivela nella sua inutilità. Se inizialmente il dolore e il sopruso sono i mezzi impiegati dal persecutore per ridurre gradualmente, ma inesorabilmente, l'umanità del prigioniero, il continuo esercizio della violenza sul prigioniero, *in primis* e innanzitutto sul corpo della vittima,<sup>12</sup> piega la quotidianità, le imprime una nuova forma e un ritmo

---

<sup>10</sup> D. Arbib, «L'Élection de la souffrance». *La captivité de l'Israélite comme «schéma émotionnel»* in D. Cohen-Levinas (a cura di), *Levinas et l'expérience de la captivité* cit., p. 34 (trad. it. mia).

<sup>11</sup> E. Levinas, *Prigionia* in Id., *Quaderni di prigionia* cit., p. 207.

<sup>12</sup> Il termine “sofferenza” [*souffrance*] per Levinas è estremamente rilevante: da un lato esso indica la sofferenza morale o psicologica, che può essere comunicata e di conseguenza, almeno in parte essere argomentata e giustificata: «Quando la sofferenza fisica non è mortale essa cede a delle ragioni morali, si concede il lusso di pensieri confortanti. Riconoscere nella propria pena il dolore di tutto il mondo significava per gli israeliti in quegli anni di distinzione e di esclusione razziale, raggiungere un ordine universale, ritrovare la dignità dell'essere umano» (E. Levinas, *La voce d'Israele. Audizione del 25 settembre 1945. La spiritualità ebraica del prigioniero* in Id., *Quaderni di prigionia* cit., pp. 215-216); dall'altra invece il termine riveste il senso materiale del dolore fisico (Levinas impiega spesso *souffrance* al posto di *douleur*, che in *Il tempo e l'altro* designa proprio il soffrire morale): «Sofferenza morale – molto bello, comodo. C'è dignità ecc. Ma fisica è la vera sofferenza – senza frottole» (E. Levinas, *Quaderni di prigionia* cit., p. 109, quaderno 3, p. 5). In terzo luogo, il termine sofferenza supera sia l'accezione psicologico-morale che quella fisico-corporea, e designa un *eccesso*: «Il dolore in se stesso comporta una specie di parossismo, come se qualcosa di più lacerante ancora della sofferenza stesse sul punto di *prodursi*, come se malgrado l'assenza di ogni riparo che costituisce la sofferenza, ci fosse ancora lo spazio aperto per un *evento*, come se si dovesse ancora stare in pena per qualcosa, come se fossimo nell'imminenza di un evento situato *al di là di quello che si è svelato fino in fondo nella sofferenza*» (E. Lévinas, *Il Tempo e l'Altro*, a cura di F. P. Ciglia, Il melangolo, Genova, 1993, p. 41). La sofferenza diviene allora la molla per l'evasione nella forma del dovere di alleviare la sofferenza dell'altro (la carezza): «La speranza per il presente, spera per la sofferenza presente che ~~resterebbe~~ resta inconsolabile anche se nell'istante seguente

sconosciuto. L'*il y a*, nella situazione limite della prigionia, riassorbe anche l'irremissibilità della sofferenza:

Tale miseria era compensata da qualcosa? [...] La sofferenza desta le anime e, anche se i prigionieri non hanno conosciuto gli orrori di Buchenwald, c'è stata grande sofferenza negli stalags e negli oflags. Ma, in cinque anni, la vita nei campi si è organizzata. Si sono stabilite regole, – usanze, costumi – e abitudini, il conforto del povero.<sup>13</sup>

L'esperienza della sofferenza (prima patita sul proprio corpo, poi testimoniata dal corpo dell'altro nella sua insostituibilità) assume, nella riflessione dei *Quaderni* e negli scritti immediatamente successivi alla caduta del Reich, un ruolo centrale, che manterrà intatto anche in scritti successivi, pur con una certa rielaborazione. Per comprendere bene la costellazione "corpo – sofferenza – evasione" e per giungere, infine, alla tematizzazione dell'*il y a* esplicitata in *Dall'esistente all'esistenza*, occorre andare alla radice (corporea e sofferente) di quell'esistente che si stacca dall'esistenza e che ad essa non può essere ridotto.

Se la sofferenza si dà, come il piacere, in casi eccezionali rispetto alla neutralità del quotidiano, come una battuta che scandisce il *ritmo* nella vita del singolo,<sup>14</sup> nel caso

---

potesse essere ricompensata {è grazie alla speranza per il presente che questa compensazione è possibile}. Forma concreta di questa speranza per il presente – carezza. Essa *non è loquace*, non dice che andrà meglio – ma *riscatta nel presente stesso*. O con la carezza – noi abbiamo {il} tenero e il carnale. *Significato corporale del tempo*» (E. Levinas, E. Levinas, *Quaderni della prigionia* cit., p. 187, quaderno 7, p. 43, corsivo mio). Il legame della sofferenza con il tempo, che sarà ulteriormente approfondito nel quarto capitolo di questo studio, e la dinamica quasi redentiva della carezza sono ulteriormente esplicitati da Levinas che afferma: «La sofferenza – la sua intensità consiste nella sua irremissibilità nell'istante. Ma la carezza – vi ripara qualcosa. Non che faccia passare il dolore. Ma c'è nondimeno una modificazione nel dolore. Da qui il *Miteinander-sein* entra nella mia ontologia» (E. Levinas, *Quaderni della prigionia* cit., pp. 187, quaderno 7, p. 31).

<sup>13</sup> E. Levinas, *Prigionia*, in E. Levinas, *Quaderni di prigionia* cit., p. 207.

<sup>14</sup> Il tema del ritmo, in questo lavoro, sarà approfondito successivamente; per il momento è sufficiente chiarire che esso si declina in tre filoni tra loro intrecciati: quello estetico nelle riflessioni sulla letteratura; quello più strettamente linguistico e riguardante il tempo-spazio della parola nella sua materialità, e quello dell'impersonalità dell'essere in generale, che ha un suo ritmo che investe e coinvolge i singoli esistenti e che è scandito dall'alternanza dei momenti di godimento («Il godimento è una relazione con i nutrimenti, non in vista del recupero di energia, in vista della conservazione di sé – ma per il godimento stesso. Appare

del prigioniero l'eccezionalità stessa riveste tutti i momenti della vita, eliminando, di fatto, ogni possibilità di alternare "pause e battute", neutralità a piacere e dolore, a godimento e sofferenza: «Giorni e anni interminabili riempiti di tutte le piccolezze dell'esistenza si radunarono attorno ad una sofferenza centrale».<sup>15</sup>

La sofferenza, che per Levinas «desta le anime»,<sup>16</sup> si sovrappone completamente alla dimensione della quotidianità, diviene la quotidianità dei prigionieri. Nell'uomo borghese, l'uomo comune o uomo in generale, la realtà è composta di doveri, famiglia, casa, lavoro, ecc. e coincide con una quotidianità impersonale simile all'inautenticità della dimensione del *Si* heideggeriano: il "borghese" è *insediato* nelle attività quotidiane, che incorniciano la sua vita e lo rendono solo spettatore.

Il prigioniero invece *non prende sul serio* la cornice della sua vita in cattività, nonostante la realtà sia per lui la quotidianità recintata del campo. Per quanto opprimente e privo di futuro sia l'orizzonte della prigionia, in cui l'incatenamento al corpo diventa ancora più insopportabile a fronte della sofferenza incessante, i prigionieri *escogitano* una vera e propria evasione:

I prigionieri non sono stati milioni di santi tesi verso la perfezione, milioni di saggi in meditazione sul passato e l'avvenire, ma milioni di esseri umani che hanno vissuto un *presente eccezionale*. Per paradossale che possa sembrare, nella recintata distesa dei campi hanno conosciuto un'estensione di vita più ampia e, sotto l'occhio delle sentinelle, una libertà insospettata. Non sono stati dei borghesi [...].<sup>17</sup>

Il distacco dalla condizione di *captivité* è forse la sola forma possibile di evasione per Levinas, che dopo la guerra, come detto in precedenza, non farà di essa una categoria

---

qui la sua differenza rispetto alla vita istintiva, che si ripercuote fino alle finalità ultime dell'esistenza. *L'essere istintivo partecipa sicuramente ad una specie di ritmo impersonale dell'essere*, mentre il proprio del godimento umano consiste precisamente nello *spezzare il ritmo*», E. Levinas, *I Nutrimenti* in Id., *Parola e silenzio* cit., p. 152, corsivo mio) o di sofferenza («La sofferenza – la sua intensità consiste nella sua irremissibilità *nell'istante*», E. Levinas, *Quaderni di prigionia* cit., p. 187, quaderno 7, p. 31, corsivo mio).

<sup>15</sup> E. Levinas, *La spiritualità nel prigioniero israelita* in Id., *Quaderni di prigionia* cit., p. 212.

<sup>16</sup> E. Levinas, *Prigionia* in Id., *Quaderni di prigionia* cit., p. 207.

<sup>17</sup> *Ibidem* (corsivo mio). Il prigioniero è, per Levinas, «sempre sul punto di partire» (*ivi*, p. 208), mentre il borghese rappresenta la figura dell'uomo insediato per eccellenza, che sa qual è il suo posto nel mondo, sia nella sfera privata che in quella pubblica, che vive seguendo il ritmo della vita quotidiana.

portante del suo pensiero. L'evasione muterà in altrove e in altrimenti, termini che non si limitano a indicare una semplice fuga dall'essere per una nuova via, ma che evocano una via *alternativa* all'essere che renda possibile la libertà. Negli scritti sulla prigionia, tuttavia, questo percorso non è ancora del tutto delineato e la libertà è ancora connessa alla nozione di evasione. Bisogna uscire dall'orrore dell'essere, dell'*il y a*, di quell'esistenza generica da cui l'esistente sente il bisogno di separarsi creando un nuovo ritmo, ma l'orrore dell'essere si manifesta, nella prigionia, nell'esistenza continuamente negata, nella sofferenza quotidiana che impedisce all'esistente (il prigioniero) di evadere dal proprio corpo essendo solo corpo per il persecutore.

Tale dinamica è perfettamente tratteggiata in *L'espèce humaine* di Robert Antelme, opera che conduce il lettore a una conoscenza gravosa e schiacciante mediante il racconto dell'esperienza dell'autore, recluso in un campo di concentramento.<sup>18</sup> Dal libro di Antelme, Blanchot elabora alcune riflessioni sull'uomo ridotto al minimo, cioè su di una forma di identità prossima al neutro (tema che approfondiremo nelle prossime pagine), un'esperienza vissuta dai prigionieri nei campi nazisti descritta in alcuni passaggi de *L'entretien infini*.<sup>19</sup>

In particolare l'autore riporta il percorso di annichilimento dell'essere umano nei prigionieri e ne sottolinea la condizione di alienazione: «L'uomo può tutto, e prima di tutto può togliermi a me stesso, revocarmi il potere di dire "Io". Nella sventura [...] l'uomo, vittima degli uomini, è alterato in modo radicale»;<sup>20</sup> tale *alterazione* coincide con la perdita del nome, trasformato in un numero tatuato sulla carne della vittima (in sfregio al divieto di marchiare il corpo e alterarlo con segni diversi dalla circoncisione), con la rasatura del capo (la beffa del divieto di tagliarsi i capelli per un certo periodo durante il rito del nazireato, che consacra un ebreo a YHVH),<sup>21</sup> con l'obbligo di indossare divise e

---

<sup>18</sup> Blanchot prende l'avvio da questo testo per mettere in evidenza come nella condizione limite della sventura assoluta, vale a dire nella prigionia in un campo di concentramento, l'uomo dimostri di essere indistruttibile, eppure possa essere distrutto, distrutto ininterrottamente e senza limiti, e che il prigioniero divenga, al pari del supplice che non parla il linguaggio del supplicato, il radicalmente altro, che la vittima sia comunque dotata di un potere di resistenza al carnefice, potenzialità che impedisce il compimento del sistema concentrazionista.

<sup>19</sup> Cfr. M. Blanchot, *L'entretien infini*, Gallimarf, Paris, 2009, pp. 191-200

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 193 (tutti i brani tratti da *L'entretien infini* sono da me tradotti, la traduzione italiana in molti passi non è fedele all'originale).

<sup>21</sup> Cfr. *Numeri*, 21, 1-8, 18-20.

con il lavoro mirato a un dispendio di energie finalizzato alla trasformazione della materia, ma senza che ad esso si corrisponda qualche guadagno simbolico o pratico.<sup>22</sup>

Il prigioniero diviene così una figura dell'evasione dalla quotidianità, dall'esistenza dell'uomo comune, del "borghese" levinasiano, e accede a una dimensione ulteriore rispetto a quella della specie umana:

Quando egli perde ogni prospettiva, ogni punto di riferimento e ogni differenza, come se fosse in balia di un tempo senza termine che perdura come l'eternità di un presente indifferente, allora, la sua ultima speranza, nel momento in cui diventa lo sconosciuto e l'estraneo, ossia diventa destino di se stesso, consiste nel rendersi conto di essere colpito non dagli elementi, ma dagli uomini e di dare il nome di uomo a tutto ciò che lo colpisce.<sup>23</sup>

Lo stato di reclusione impedisce alla vittima di affermarsi come "io" perché l'unico io ammesso è quello dei dominatori, ma il sopruso sfrenato non riesce a oltrepassare quel grado zero dell'uomo, quel limite, rappresentato da chi non può più nulla. Sembra che il potente sia «padrone del possibile», ma non può cogliere il rapporto impossibile con un altro, indefinibile come uomo, ma che comunque si tiene al limite dell'essere uomo.<sup>24</sup> Il deportato non parla con il boia,<sup>25</sup> ma si impone a lui con una presenza che non è più *di prima persona*, ma è spossessata ed errante, è nuda e si relaziona alla nuda vita mediante un «*egoismo senza ego*, [...] un attaccamento impersonale, un bisogno che non è più il suo bisogno personale, ma il bisogno vuoto e neutro».<sup>26</sup>

La descrizione della vita nel campo narrata da Antelme, nel commento blanchotiano, si pone in continuità con l'argomentazione condotta da Levinas e presenta un punto di vista differente, ma affine, sulla medesima tematica ricalcandone il

---

<sup>22</sup> Il lavoro nel campo di prigionia è destinato unicamente a esaurire le energie vitali del deportato, trasformandolo in vittima anche della natura, cioè del freddo, della spossatezza fisica e della fame (cfr. M. Blanchot, *L'entretien infini* cit., p. 193).

<sup>23</sup> M. Blanchot, *L'entretien infini* cit., pp. 193-194.

<sup>24</sup> Cfr. *ivi*, p. 194.

<sup>25</sup> Blanchot sottolinea che mediante la tortura, l'inquisitore vuole ottenere dall'inquisito una parola che stabilirebbe una misura, una distanza specifica, tra i due, ma il torturato non parla per non entrare nel circolo della violenza e per proteggere la vera parola che alberga in lui e che lo rende presenza di terza persona, presenza silenziosa e solo detta dagli altri (cfr. *ibidem*).

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 196.

movimento. Anche a distanza di anni, Levinas mantiene intatta la sua posizione sulla condizione limite del prigioniero, come si legge in *Il nome di un cane o il diritto naturale* (scritto nel 1975 e contenuto in *Difficile libertà*):

Nella Germania nazista eravamo in settanta in un campo forestale per i prigionieri di guerra israeliti. Il campo aveva il numero 1492, come l'anno dell'espulsione degli ebrei spagnoli sotto Ferdinando V il Cattolico: singolare coincidenza! L'uniforme francese ancora ci proteggeva dalla violenza hitleriana. Gli altri uomini, *cosiddetti liberi*, che incrociavamo o che ci facevano lavorare o ci davano ordini, o magari un sorriso – compresi i bambini e le donne che passavano e, qualche volta, alzavano lo sguardo verso di noi –, *ci spogliavano della nostra pelle umana*. Eravamo soltanto *quasi uomini*, un gruppo di scimmie. Un *piccolo mormorio interiore* – forza e miseria dei perseguitati – ci ricordava la nostra essenza di esseri dotati di ragione. *Ma non eravamo più nel mondo*. Il nostro andare e venire, le nostre pene e le nostre risa, le malattie e le distrazioni, il lavoro delle mani e l'angoscia negli occhi, le lettere che arrivavano dalla Francia e quelle inviate alle famiglie: *tutto accadeva tra parentesi*. Esseri *paralizzati nella loro specie*; esseri senza linguaggio, nonostante le parole. Il razzismo non è un concetto biologico; l'antisemitismo è l'archetipo di ogni *internamento*.<sup>27</sup>

Il prigioniero, mediante la condizione estrema in cui l'orrore per l'essere, per l'*il y a* si radicalizza in essere sofferente, le cui azioni sono guidate dal solo ritmo incessante del lavoro battuto dalla «mano sacrilega del sorvegliante»; egli è interamente inchiodato, paralizzato, rinchiuso nella sua condizione. Non c'è nulla da fare.<sup>28</sup> Tuttavia egli ricostruisce gradualmente un “mondo” fuori dal mondo.<sup>29</sup>

E poi, c'è stata una privazione che ha restituito il senso dell'essenziale. Non sempre la povertà, non sempre la fame, ma più niente di strettamente privato. Tutti gli spazi del quotidiano divenuti collettivi. [...] Ma abbiamo scoperto che non se ne moriva. Abbiamo imparato la

---

<sup>27</sup> E. Levinas, *Il nome di un cane o il diritto naturale* in Id., *Difficile libertà. Saggi sul giudaismo*, a cura di S. Facioni, Jaca Book, Milano, 2004, p. 193 (corsivi miei).

<sup>28</sup> Sull'espressione “non c'è più nulla da fare” si tornerà nel capitolo finale di questo studio.

<sup>29</sup> E. Levinas, *Prigionia*, in Id., *Quaderni di prigionia* cit., p. 208.

differenza tra avere ed essere. Abbiamo imparato quanto poco spazio e quante poche cose occorran per vivere. Abbiamo imparato la libert . <sup>30</sup>

Tale “evasione” ha per  una matrice eminentemente ebraica, che pone il prigioniero israelita in una condizione peculiare proprio per via della sua spiritualit . Levinas non intende porre l’ebraismo come forma privilegiata di comprensione del mondo, ma ravvisa nella spiritualit  ebraica proprio quella riserva di senso, quella ulteriorit  rispetto al pensiero occidentale che, come vedremo in seguito, fornisce lo sfondo teoretico all’elaborazione dell’*altrimenti che essere*. La condizione della prigionia, allora, non costituisce, nell’opera levinasiana, un semplice elemento biografico o una descrizione fine a se stessa, non si tratta di un avvenimento che riguarda il popolo ebraico o la sua storia, ma serve a descrivere «l’essenza dell’prigioniero, l’essenza di ogni imprigionamento, se non addirittura l’essere-prigioniero di ogni prigioniero». <sup>31</sup>

Il prigioniero israelita vive la sofferenza come un destino, come un ritmo che non   semplice alternanza di battute e silenzi, ma che diventa articolazione di un senso: d  una direzione, anche quella della speranza (o della disperazione) al suo patire, un senso che sfugge a ogni presa concettuale:

In questa condizione collettiva c’era di che ricondurre l’individuo alle emozioni fondamentali dell’esistenza, al suo isolamento, alla sete di Dio, orgogliosamente inconfessata. L’individuo ha conosciuto risvegli improvvisi in cui questa vita banale e sparpagliata   apparsa come un impegno, come un destino, come un assoluto [...]. Ammassato nelle baracche o nei Kommandos speciali, tenuto a mimetizzarsi sotto falsa identit  per sfuggirvi – il prigioniero israelita ha ritrovato bruscamente la sua identit  di Israelita [...]. Esisteva, senza alcuna risorsa umana. Si caricava da solo di tutto il peso della sua esistenza <sup>32</sup>

Levinas evidenzia come il panorama interiore del prigioniero sia scarno, privo di punti di riferimento; spogliato della speranza della liberazione e della fiducia nella Convenzione di Ginevra, egli si sobbarca il peso dell’esistenza rispetto alla quale stenta

---

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> D. Arbib, «L’ lection de la souffrance». *La captivit  de l’Isra lite comme «sch ma  motionnel»* cit., p. 35 (trad. it. mia).

<sup>32</sup> E. Levinas, *La spiritualit  nel prigioniero israelita* in Id., *Quaderni di prigionia* cit., pp. 212-213.

ad affermarsi come esistente, come individuo, come essere umano. La possibilità della morte, la certezza della finitezza che il *Dasein* heideggeriano assume nell'anticipazione, riorientando la progettualità, è cancellata: «La morte vicina, ma sempre futura, non perdeva niente della sua angoscia – ma planava come un'ombra familiare sugli atti e sulle iniziative. L'esistenza quotidiana si giocava all'incrocio della vita e del nulla».<sup>33</sup>

È precisamente in quest'ombra familiare che la morte getta – una morte che Levinas percepisce come presente, continuamente rimandata, in netta opposizione con l'anticipazione di stampo heideggeriano –<sup>34</sup> che si delinea un «intervallo» che consente l'apertura dello spazio della riflessione e della meditazione sulla situazione contingente “autentica”. Levinas si richiama all'immagine di Abramo e Isacco che, nei tre giorni di cammino verso il luogo indicato da Dio, hanno il tempo di ponderare l'evento al quale sono chiamati a prendere parte; ugualmente, è in virtù del ritardo che consente la meditazione che la miseria della vittima

È potuta divenire una presa di coscienza del giudaismo, germe possibile di una futura vita ebraica che il deportato, proprio lui, ha conosciuto come tortura, come morte e come Kiddush Hashem [*Santificazione del Nome*].<sup>35</sup>

La minaccia della morte sempre in ritardo, le torture, la sofferenza assurda a quotidianità, la sfiducia e addirittura lo sdegno e le bestemmie a fior di labbra per l'assenza totale di avvenire:<sup>36</sup> tutte forme o espressioni della totale passività e abbandono all'esistenza che si abbatte incessantemente sul prigioniero. Ma il prigioniero ritrova nello spirito dell'ebraismo quella potenza dell'estrema passività, nella forma paradossale del rovesciamento salvifico, cara a Walter Benjamin,<sup>37</sup> che Levinas scopre e prova sulla propria pelle nell'esperienza della *captivité*:

---

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 213.

<sup>34</sup> Cfr. E. Levinas, *L'esperienza ebraica del prigioniero* in Id., *Quaderni di prigionia* cit., p. 216.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 217. Kiddush Hashem significa santificare il nome di Dio rendendosi santi; è un precetto dell'ebraismo che non compare espressamente formulato nella Torah (si enuncia in *Levitico* 22, 32-33, ma non si prescrive) e che si desume da *Levitico* 19,2 in cui Dio dice a Mosè: «Parla a tutta la comunità degli Israeliti e ordina loro: Siate santi, perché io, il Signore, Dio vostro, sono santo [...]»

<sup>36</sup> Cfr. E. Levinas, *L'esperienza ebraica del prigioniero* in Id., *Quaderni di prigionia* cit., p. 218.

<sup>37</sup> Come ricorda Scholem, Benjamin in *Il dramma barocco tedesco* considera lo sprofondamento abissale e luciferino come *chance* di redenzione improvvisa, come avvento messianico nel punto più infimo della

Cos'è il giudaismo se non, a partire da Isaia, da Giobbe, l'esperienza del rovesciamento possibile – prima della speranza, in fondo alla disperazione – del dolore in felicità; la scoperta dei segni dell'elezione nella sofferenza stessa.<sup>38</sup>

Si può concludere, quindi, che proprio nella sofferenza corporea e nella sua eccezionalità che si dilata in un presente senza appello al passato e senza speranza nel futuro, senza dignità della storia, nella sofferenza ingiustificabile – inutile, come sarà definita in *Tra noi* – Levinas riesce a indicare una strategia di evasione, una fuga dall'*il y a* mostruoso dell'universo concentrazionista:

Ecco le vere esperienze della prigionia. Sofferenze, disperazioni, lutti – certamente. Ma al di sopra di tutto ciò, un ritmo nuovo della vita. Avevamo poggiato il piede su un altro pianeta, respirando un'atmosfera di miscele sconosciute e manipolando una materia che non pesava più.<sup>39</sup>

## 2. «Fuyons dans la nuit infernale!»<sup>40</sup>

*Dall'esistenza all'esistente* è pubblicato nel 1947 e sintetizza una costellazione di riflessioni condotte da Levinas nel periodo della prigionia. Numerosi sono i frammenti e le annotazioni nei quaderni che lasciano trapelare i temi sviluppati in questo scritto, che si presenta certamente come un controcanto a *Essere e Tempo*, come sostenuto in precedenza, ma anche come una risposta all'esistenzialismo di Sartre, alla fenomenologia

---

disperazione: «La chance della redenzione esiste solo a partire dalla catastrofe più immane. “Israele parla a Dio: Quando ci salverai? Egli risponde: Quando sarete sprofondati fino in fondo, allora vi salverò” [Midrash Tehillim, ad Sal 45, 3]»; G. Scholem, *per comprendere l'idea messianica nell'ebraismo*, trad. it. di R. Donatoni, in R. Donatoni, R. Zevi (a cura di), *L'idea messianica nell'ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*, Adelphi, Milano, 2008, p. 23.

<sup>38</sup> E. Levinas, *L'esperienza ebraica del prigioniero* in Id., *Quaderni di prigionia* cit., p. 219.

<sup>39</sup> E. Levinas, *Prigionia*, in Id., *Quaderni di prigionia* cit., pp. 208-209.

<sup>40</sup> «Sia la notte infernale il mio rifugio!» (lett. «Fuggiamo nella notte infernale!»), J. Racine, *Phèdre*, trad. it. di M. Roffi, citato in E. Levinas, *Dall'esistenza all'esistente* cit., p. 55.

husserliana e alla sua interpretazione proposta da Merleau-Ponty.<sup>41</sup> Il tratto caratteristico di questo saggio, tuttavia, si ravvisa nella vicinanza con il pensiero e l'opera di Blanchot e si sviluppa nella formulazione dell'*il y a*, un «essere anonimo che non viene rivendicato da nessun essente, essere senza essenti o senza esseri, incessante “scompiglio” [...]».<sup>42</sup>

Nel 1978, cioè una trentina d'anni dopo la pubblicazione del libro, l'autore riconferma la necessità di riflettere sul carattere ossessivo della neutralità dell'essere del *c'è* che si esprime in alcuni stati *corporei* quali la pigrizia, la fatica e lo sforzo e accompagna l'intera esistenza come un'ossessione dell'infanzia.<sup>43</sup> L'infanzia stessa, come *in-fanzia*, cioè come incapacità di espressione linguistica e come fase preliminare all'enunciazione di parole, si presenta come una delle forme in cui si manifesta e si coglie l'*il y a*. Essa viene descritta durante la prigionia come «esistere giocando – esistere senza esistere»,<sup>44</sup> e diventa una via d'accesso alla “forteza” teoretica di *Dall'esistenza all'esistente*.

Per comprendere appieno l'importanza giocata dall'infanzia nel saggio del 1947, bisogna esaminare alcuni passaggi dei quaderni in cui questo tema compare, spesso in alternanza con frammenti che riguardano il «g.»<sup>45</sup> che si presta a diventare una vera e

---

<sup>41</sup> Come rileva J. Wahl in *La situation présente de la philosophie française*, in *L'Activité philosophique contemporaine en France et aux États-Unis*, a cura di M. Farber, tomo 2, La Philosophie française, PUF, Paris, 1950, p. 52.

<sup>42</sup> E. Levinas *Prefazione alla seconda edizione* in Id., *Dall'esistenza all'esistente* cit., p. 5.

<sup>43</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>44</sup> E. Levinas, *Quaderni di prigionia* cit., p. 141, quaderno 5, p. 10.

<sup>45</sup> Giudaismo. Levinas abbrevia spesso questa parola nei quaderni di prigionia quando lo impiega come categoria o come elemento dal quale partire in alternativa al *Dasein* (cfr. quaderno 2, p. 35), o quando ne esplicita la portata per il suo impianto speculativo «*Un elemento essenziale della mia filosofia – ciò per cui differisce dalla filo. di Heidegger – è l'importanza dell'Altro. Eros come momento centrale. D'altro canto segue il ritmo del g. – poiché attraverso paternità – sentimento munifico. I patriarchi e i loro armenti – II figli – profeti*» (quaderno 5, p. 14, corsivi miei). Levinas annota anche l'idea di scrivere un romanzo “g.” sulla condizione della prigionia per i suoi familiari, (quaderno 7, p. 5); il giudaismo resta lo sfondo ineludibile sul quale si staglia il pensiero levinasiano e funge da elemento decisivo per la formulazione dell'evasione dalla filosofia dell'essere (E. Levinas, *Quaderni di prigionia* cit., p.86, p. 142 e p. 197). È interessante notare come, negli anni della prigionia, quest'idea di “romanzo g.” si concretizzi nel racconto di *Aminadab* di Blanchot, pubblicato nel 1942. *Aminadab* era il nome del fratello minore di Levinas, catturato e ucciso poco prima dell'uscita del romanzo omonimo ed è un nome estremamente evocativo, esso infatti significa «il mio popolo è generoso» ed esprime il senso del dono dell'ebraismo secondo Blanchot: non tanto il monoteismo come rivelazione del *Dio unico*, quanto della *rivelazione stessa* come

propria categoria e una forza plasmatrice della concettualità levinasiana.<sup>46</sup> Il “g.” è sofferenza, è passività, ma è anche e soprattutto ciò che dà senso (orientamento) al patire:

G. come una scheggia nella carne. Si potrebbe vivere senza di ciò, ma se non avesse {questa fonte di sofferenza} la mia vita {sarebbe privata} della sua acutezza e della sua vigilante lucidità. Come se si fosse evirati. O ricaduti nell’infanzia.<sup>47</sup>

L’infanzia è paradigmatica di una passività radicale rispetto a un linguaggio che non si avverte come proprio, che non si comprende e di cui non ci si serve (l’*in-fans* è tale perché per lui il linguaggio è in-significante) e di un’esposizione al mondo rispetto al quale non si è in grado di orientarsi, ma in cui ci si trova a essere. Tuttavia l’infanzia non è solo passività pura o assopimento in un mondo ovattato: se l’infanzia del patire si intreccia con la categoria del giudaismo, non è più solo sensazione, pura percezione della sofferenza, ma modificazione della contingenza grazie alla sofferenza:

---

potenza della parola creatrice che permette agli uomini la relazione tra loro e con ciò che eccede ogni espressione linguistica (la divinità stessa), con lo straniero e l’infinitamente distante. Levinas e Blanchot, pur nelle note differenze di approccio, elaborano una riflessione a tratti simile a partire dal “g.”. *Aminadab* è pubblicato durante la guerra, mentre Blanchot si trova a nella Parigi occupata dai nazisti. Proprio in questo periodo Blanchot interrompe la stesura di articoli politici e inizia a focalizzarsi esclusivamente sull’universo letterario: una scelta estrema e assolutamente eccentrica rispetto alla situazione contingente che testimonia la volontà di azzeramento della propria identità da parte dell’autore, che inizia a “praticare” quello che poi espliciterà nelle sue opere filosofiche in cui la scrittura è un mezzo di indebolimento della struttura forte dell’io (gradualmente sostituita dalla terza persona) e di alienazione di sé dal sé in un percorso di neutralizzazione che non potrà mai compiersi del tutto. Blanchot, però, durante la guerra, è ancora lontano dalla speculazione degli anni ’60 e ’70, e si dedica a dei romanzi fortemente evocativi della categoria di “neutro” che si pongono in dialogo perfetto con le riflessioni levinasiane sull’*il y a*.

<sup>46</sup> G. che si può pensare in opposizione rispetto all’ontologia del Dasein, come sostiene S. Facioni, o come elemento altro rispetto alla proposta heideggeriana, seconda la lettura che ne offre E. Ferrario (cfr. S. Facioni, *Il pensiero in esilio* in S. Facioni, S. Labate, M. Vergani (a cura di), *Levinas inedito* cit., p. 148n). In questa sede si ritiene che il giudaismo rappresenti una delle chiavi ermeneutiche per costruire una filosofia “altra” in opposizione all’analitica esistenziale di *Essere e tempo*, tuttavia si pensa anche che non si possa ridurre il g. a categoria oppositiva, pena la ricaduta in una sorta di forma dialettica che si preferisce evitare. Il g. allora diviene una possibilità teoretica a fianco – e altrimenti – rispetto a quella heideggeriana senza volerne ricalcare il percorso in senso inverso, percorso che, per alcuni aspetti risulta comune, anche se l’*allure* con cui lo si compie è diversa, così come il punto d’arrivo.

<sup>47</sup> E. Levinas, *Quaderni di prigionia* cit., p. 178 (quaderno 7, p. 3).

Ebbrezza di tale sofferenza inutile, di questa passività pura attraverso cui si diviene come il figlio di Dio. Infanzia. Questo è molto importante: il “subire” puro non è una sensazione della prevaricazione del mondo. Può andare in questo modo quando gli occhi sono rivolti verso il mondo. Ma il subire diviene qui: filialità.<sup>48</sup>

La passività pura che caratterizza lo stadio infantile, anche nei frammenti che preludono a *Dall'esistenza all'esistente*, non è un mero stato privativo insondabile, ma reca in sé la possibilità “redentiva” o evasiva rispetto alla brutta realtà del patire: nell'in-sensatezza e nell'in-utilità della sofferenza si riverbera la condizione infantile in cui il soggetto non è autosufficiente, non è in grado di rompere il ritmo dell'esistenza impersonale nella dinamica del desiderio, dell'appagamento e della sofferenza,<sup>49</sup> ma è in balia degli agenti esterni, debole, in-capace di provvedere a sé, di collocarsi e di attribuire senso a ciò che lo circonda.

L'infanzia costituisce un elemento di resistenza al ritorno a sé (al sé) e rappresenta anche l'impossibilità di “tornare a casa” o di sentirsi a casa nel mondo del prigioniero.<sup>50</sup> L'infanzia è quindi il punto di partenza per la comprensione dell'essere impersonale, per il darsi dell'essere in generale, ma indica anche la possibilità di una via d'uscita dalla

---

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 186 (quaderno 7, pp. 25-26).

<sup>49</sup> L'infante, non sapendo definire il mondo, vi è radicato in maniera muta, quasi a livello animale e non riesce a prendere la distanza dal mondo stesso che Levinas descrive così: «Distanza tra il soggetto e il suo godimento: il gioco – dell'appetito “si stuzzica l'appetito”. D'altra parte: godere = *non partecipare impersonalmente al ritmo del mondo*. Falsa letteratura che esalta in modo panteista il godimento – un modo di pensare l'umano come il primitivo o l'infantile che bisogna incantare o cullare. L'umano consiste nello *strapparsi ai ritmi*» (E. Levinas, *Note filosofiche varie* in Id., *Quaderni di prigionia* cit., p. 250, raccolta A, foglio 4).

<sup>50</sup> Come suggerisce Facioni nella sua densa analisi sulla *galut* (esilio, diaspora), condizione non solo umana, ma di tutto il creato, che non è prodromica della redenzione, ma ne costituisce un elemento essenziale e, anzi, è essa stessa liberazione per il quale il «Dio che si rivela è anche il Dio che si esilia insieme al suo popolo». Questa correlazione tra rivelazione ed esilio non è ignota a Levinas che traduce la *galut* anche come impossibile ritorno a sé e come conseguenze presa in carico “attiva” della condizione diasporica. «L'esperienza della *galut* non si contrappone a quella del radicamento: si tratta piuttosto di riconoscere, dentro ogni forma (storica e ontologica) di radicamento, la presenza di un'estraneità che non si lascia integrare in nessuna nostalgia perché non ha a che fare con un'origine, ma con l'alterità della *ge'ulah*, della liberazione-redenzione che non è possibile definire o predeterminare perché il suo ordine “proprio” è il futuro», come si vedrà nell'ultimo capitolo di questo lavoro (S. Facioni, *Il pensiero in esilio* cit., pp. 154-157).

strozzatura dell'essere stesso nel momento in cui non si rivolge lo sguardo esclusivamente al mondo, ma lo si punta altrove. La condizione della prigionia si presenta quindi come una sorta di ritorno coatto all'infanzia poiché, come si è visto in precedenza, il prigioniero viene spogliato anche della parola nel momento in cui non è più un uomo (che dà ordine al mondo con la nominazione e la categorizzazione in specie), ma identifica come “uomo” solo il persecutore:

L'Israelita sapeva di essere in un mondo duro, senza tenerezza, senza paternità. Esisteva, *senza alcuna risorsa umana*. Si caricava da solo di tutto il peso della sua esistenza.<sup>51</sup>

La sola esistenza senza “risorsa umana”, senza esistente, nell'imprigionamento comporta che il peso schiacciante di un'esistenza impersonale si concentri “a imbuto” [etonnoir] su di un soggetto ormai spossessato di ogni caratteristica propriamente soggettiva, impotente ed esposto al mondo proprio come il bambino. Infanzia e prigionia si connettono al tema dell'evasione e danno vita a *Dall'esistenza all'esistente* che indaga il rapporto con quell'essere impersonale che permea l'esistenza in generale, che sta a fondo dell'esistenza quotidiana anonima e senza volto.

Come spiega Levinas a Philippe Nemo in una delle celeberrime conversazioni raccolte in *Etica e Infinito* (svoltesi nel 1981 e pubblicate l'anno successivo), l'idea da cui prende avvio la formulazione dell'*il y a* deriva da una suggestione dei primi anni di vita:

La mia riflessione su questo argomento prende il via dai ricordi d'infanzia: si dorme da soli, per gli adulti la vita continua; il bambino percepisce il silenzio della sua cameretta come “brusio”.<sup>52</sup>

---

<sup>51</sup> E. Levinas, *La spiritualità nel prigioniero israelita* in Id., *Quaderni di prigionia* cit., p. 213 (corsivo mio). L'israelita si trova in una condizione particolare di separazione netta tanto rispetto al soldato, quanto rispetto agli altri prigionieri non ebrei. La spiritualità israelita è quindi dirimente, per Levinas, per comprendere le dinamiche della prigionia e per tramutarle in movimento di evasione.

<sup>52</sup> E. Levinas, *Etica e infinito* cit., p. 65. Levinas scrive anche, nella *Prefazione* alla seconda edizione di *Dall'esistenza all'esistente*: «L'*il y a*, che abbiamo descritto durante la prigionia e che abbiamo presentato in quest'opera all'indomani della Liberazione, ci riporta a una di quelle strane ossessioni dell'infanzia che conserviamo in noi e che riappaiono nell'insonnia quando *il silenzio risuona e il vuoto resta pieno*» (E. Levinas, *Prefazione alla seconda edizione* in Id., *Dall'esistenza all'esistente* cit., p. 5, corsivi nostri).

Il brusio è simile a quello che si sente accostando l'orecchio a una conchiglia: il rumore del vuoto che risuona è esso stesso un rumore, prosegue Levinas. Il rumore del silenzio, il permanere di un suono non articolato al cuore dell'essere in generale è un tema che riprende la poetica del neutro dei primi romanzi di Blanchot, un motivo che, nelle ultime opere, viene rielaborato e presentato come disastro. Per i due amici, il neutro e l'*il y a* impersonale costituiscono la generalità onnipervasiva dell'essere, l'impossibilità radicale del non-essere assoluto, un anonimato che «rifiuta ogni specificazione e non specifica nulla. Non è né una qualità che un oggetto supporta, né il supporto di qualità, né l'atto di un soggetto».<sup>53</sup>

La descrizione in negativo fornita nelle pagine introduttive di *Dall'esistenza all'esistente* non si traduce mai in una definizione precisa ed esaustiva di ciò che è l'*il y a* e l'argomento scivola effettivamente dall'analisi dell'*esistenza* a quella dell'*esistente*, in un passaggio che lascia trasparire l'impossibilità di fronteggiare l'orrore dell'essere, di arginarne il carattere desertico e ossessivo.<sup>54</sup> L'esistenza in generale manifesta l'essere neutro, non ancora declinato o sostanziato in un essente, ma Levinas si chiede che cosa entri in gioco nel *momento* in cui l'essere si polarizza in un istante: «Il cominciamento, l'origine, la nascita, offrono proprio una dialettica in cui questo evento in seno all'istante diviene sensibile. Per il cominciamento dell'essente non basta trovare una causa che lo crei, bisogna invece spiegare ciò che, in esso, accoglie l'esistenza».<sup>55</sup>

Il compito di Levinas allora diviene quello di capire “che ne è” dell'esistente, vale a dire come esso emerga e si posizioni nell'orizzonte dell'essere impersonale «*come per effetto* di un'*ipostasi*».<sup>56</sup> La nozione di ipostasi, che esamineremo nel prossimo paragrafo, risulta fondamentale per comprendere in che modo l'evasione dall'essere per una nuova via possa condurre poi alla teorizzazione dell'orizzonte dell'altrimenti che essere;

---

<sup>53</sup> E. Levinas, *Dall'esistenza all'esistente* cit., p.12.

<sup>54</sup> L'*il y a* per Levinas è l'esistenza che tiene insieme essere e nulla, esistenza soggettiva dell'esistenzialismo ed esistenza oggettiva del realismo, è qualcosa di più profondo e più fondamentale rispetto a queste contrapposizioni che si bilanciano l'una con l'altra. L'*il y a* «ci possiede completamente» (*ivi*, p. 14). Similmente, per Blanchot, il neutro è come il crepuscolo in cui notte e giorno sembrano essere fusi «col favore d'una oscurità che illumina e d'un chiarore che si disperde, in un'eguaglianza indifferente» (M. Blanchot, *Il passo al di là*, a cura di L. Gabellone, Marinetti, Genova, 1989, p. 67).

<sup>55</sup> E. Levinas, *Dall'esistenza all'esistente* cit., pp. 11-12.

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 13 (corsivi nostri). Levinas punta nei *Quaderni*: «Ipostasi – come termine con cui potrò sostituire la nozione di soggettività» (E. Levinas, *Quaderni di prigionia* cit., quaderno 5, p. 1)

tuttavia, prima di analizzare la rielaborazione della soggettività dell'esistente, è necessario seguire il ragionamento levinasiano sull'esistenza nel suo carattere anonimo e impersonale che si esprime nella vita quotidiana e nel ritmo che essa scandisce.

Nella sezione dedicata all'*Esistenza senza esistente* Levinas esprime al meglio la sua teoria della notte come esperienza fondamentale dell'*il y a*, che differisce dalla rigogliosa generosità del darsi heideggeriano – *es gibt* – che per ammissione dello stesso autore di *Tempo ed essere* non ricalca affatto il francese *il y a*, anche a dispetto dell'etimologia simile.<sup>57</sup> Per Levinas, infatti:

Allorché le forme delle cose sono dissolte nella notte, l'oscurità della notte, che non è né un oggetto, né la qualità di un oggetto, invade come una presenza. Nella notte in cui siamo inchiodati alla notte stessa non abbiamo a che fare con nulla. Un nulla però che non è quello del puro niente. Non c'è più né questo né quello, non c'è «qualcosa». Ma questa assenza universale è, a sua volta, una presenza, una presenza inevitabile.<sup>58</sup>

La notte levinasiana assume caratteri simili al neutro “notturno” blanchotiano che non neutralizza il positivo e il negativo e non li con-fonde né li accorpa in una forma sintetica. La notte neutra e anonima è radicalmente differente dalla polarità essere/non-essere: essa è il totalmente altro, il “né positivo, né negativo”, l'assenza di reciprocità, che fa da sfondo per l'emergere dei singoli esistenti.<sup>59</sup> Non bisogna, in ogni caso,

---

<sup>57</sup> Come ricorda E. Ferrario, l'*il y a* francese ha, per Heidegger, una maggiore estensione rispetto all'*es gibt*, di conseguenza quest'ultimo si presenta come un darsi “generoso” e come un rivelarsi della verità, mentre l'*il y a* non dona nulla (né dona il nulla), non esprime alcuna verità, non svela, perché non c'è nulla di nascosto da trarre fuori dall'ombra, non concede possibilità di manovra al soggetto perché non ammette alcuna soggettività. Cfr. E. Ferrario, *Il y a. Della letteratura e altro* in S. Facioni, S. Labate, M. Vergani (a cura di), *Levinas inedito*, cit., p. 161.

<sup>58</sup> E. Levinas, *Dall'esistenza all'esistente* cit., p. 50.

<sup>59</sup> Significativo è un passaggio in cui Blanchot descrive la notte vista e vissuta da uno dei suoi personaggi, Anne, nel romanzo *Thomas l'Obscur* che Levinas stesso cita in *Dall'esistenza all'esistente* (cfr. E. Levinas, *Dall'esistenza all'esistente* cit., p. 56n): «Tutto ciò che Anne amava ancora, il silenzio e la solitudine, si chiamava la notte. Tutto ciò che Anne detestava, il silenzio e la solitudine, anche questo era la notte. Notte assoluta in cui non c'erano più termini contraddittori, in cui chi soffriva era felice, in cui il bianco scopriva una sostanza comune con il nero. E tuttavia notte senza confusione, senza mostri, davanti a cui, senza

considerare il neutro alla stregua di un fondamento dell'essere e del non essere o un'origine dalla quale sono creati gli essenti: la notte del neutro, come scrive G. Franck, «ripetizione inesauribile – circolarità, orizzontalità, eterno ritorno, an-archia, dispersione, marca della essenziale non-originarietà di ciò che è». <sup>60</sup>

Nella notte levinasiana l'essere – o meglio, il fatto che c'è dell'essere – si sviluppa come un campo di forze anonime la cui intensità deriva dall'indeterminatezza stessa: «Non ci sono esseri determinati, qualsiasi cosa vale per un'altra. [...] Di fronte a questa oscura invasione non è possibile raccogliersi in sé, rientrare nel proprio guscio. Siamo esposti». <sup>61</sup> L'immersione nella notte che inghiotte le forme nell'oscurità provoca un senso di orrore: l'esistente scosso dall'orrore si sente assalire da un sentimento al quale è completamente *es-posto*: il mondo esterno lo investe completamente e lo priva della sua soggettività inglobandolo in un *il y a* senza via d'uscita. <sup>62</sup>

Per il soggetto che sperimenta la notte della neutra impersonalità del senza-nome, per l'io che percepisce il dissolversi del “mondo” nell'anarchica pienezza del buio, si tratta di un'esperienza di esposizione e di denudamento, di abbandono – senza possibilità di difesa – alla barbara potenza materna di un abbraccio che soffoca e cancella. <sup>63</sup>

Levinas gioca sull'ambiguità dell'esposizione che è sentimento di abbandono che è sia sopore in un abbraccio materno, sia orrore e barbaro soffocamento. L'autore cita, quindi, Lévi-Bruhl, per il quale i primitivi non provano angoscia o terrore di fronte alla morte come fatto naturale, essi ne restavano indifferenti, mentre nei riti di partecipazione o fusione mistica si sprigiona la potenza del sacro proprio come forza impersonale che coinvolge tutti e annienta le individualità. <sup>64</sup> L'orrore per l'annientamento nell'anonomato

---

chiudere gli occhi, ella trovava la notte personale [...]» (M. Blanchot, *Thomas l'Obscur*, Gallimard, Paris, 1950, trad. it. mia).

<sup>60</sup> G. Franck, *Introduzione a W. Tommasi, Maurice Blanchot: la parola errante*, Bertani, Verona, 1984, p.18.).

<sup>61</sup> E. Levinas, *Dall'esistenza all'esistente* cit., p. 53.

<sup>62</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>63</sup> G. Franck, *La passione della notte*, cit., p. 91.

<sup>64</sup> «Nella partecipazione mistica, fondamentale diversa dalla partecipazione platonica a un genere, l'identità dei termini viene meno. Essendosi spogliati di ciò che costituisce la loro stessa sostantività, la

della notte si oppone radicalmente all'angoscia dell'essere-per-la-morte. Per Levinas non è nella morte che si realizza l'uscita dall'essere. L'anticipazione della morte, per Heidegger, consente al *Dasein* l'allontanamento dal mondo del *Si* e l'orientamento dell'esistenza grazie all'assunzione della possibilità più propria:

L'anticipazione fa comprendere all'Esserci che ha da assumere esclusivamente da se stesso quel poter-essere in cui ne va recisamente del suo poter-essere più proprio. La morte non «appartiene» solo indifferentemente al proprio Esserci, ma lo *reclama in quanto singolo*. [...] L'esserci può essere *autenticamente se stesso* solo se si rende da se stesso possibile per ciò.<sup>65</sup>

In queste parole viene affermata ancora una volta l'insostituibilità della morte, che non può essere recisa o asportata dall'individuo reso libero dall'anticipazione. Heidegger conclude il primo capitolo della seconda sezione di *Essere e tempo* evidenziando il potere di emancipazione sprigionato dalla scelta di accogliere in sé la possibilità dell'impossibilità, infatti l'anticipazione «*svela all'Esserci la dispersione nel Si-stesso*» e lo induce ad affrontare la possibilità di essere se stesso, «*in una libertà appassionata, affrancata dalle illusioni del Si, effettiva, certa di se stessa e piena di angoscia: LA LIBERTÀ PER LA MORTE*».<sup>66</sup> La risposta del filosofo di Meßkirch al problema della morte non si pone in termini di fuga dall'esistenza o di brusca cesura rispetto al fluire vitale, ma di appropriazione dell'intera esistenza rispetto alla quale la morte diviene quasi trasparente, come una lente che il filosofo utilizza per investigare il *Dasein* quanto il *Sein*.<sup>67</sup>

---

partecipazione di un termine all'altro non risiede nel fatto che essi hanno un attributo in comune, ma nel fatto che un termine è l'altro. L'esistenza privata di ciascun termine, dominata dal soggetto che è, perde il suo carattere privato, e ritorna a un fondo indistinto; l'esistenza dell'uno sommerge l'altro e, con ciò, non è più l'esistenza dell'uno. In essa possiamo riconoscere l'*il y a*. L'impersonalità del sacro nelle religioni primitive, che Durkheim ritiene essere il Dio "ancora" impersonale da cui un giorno scaturirà il Dio delle religioni evolute, descrive, proprio al contrario, un mondo in cui non c'è nulla che prepari l'apparizione di un Dio. Più che condurci a Dio, la nozione di *il y a* ci conduce all'assenza di Dio, all'assenza di ogni essente» (E. Levinas, *Dall'esistenza all'esistente* cit., p. 53).

<sup>65</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo* cit., p. 315, §53 *Progetto esistenziale di un essere-per-la-morte autentico*.

<sup>66</sup> *Ivi*, p. 318.

<sup>67</sup> Cfr. J. Choron, *La morte nel pensiero occidentale*, trad. it. di G. Cataneo, De Donato, Bari, 1971, p. 269. L'analisi riguardante il cessare di essere dell'esserci, come sottolinea Choron citando alcune riflessioni di

Ciò che invece caratterizza la morte per Levinas, ma anche, per certi versi, per Blanchot, è la sua inafferrabilità e la conseguente inservibilità della mia morte come criterio per orientare l'esistenza. Portando alle estreme conseguenze l'adagio epicureo secondo il quale quando c'è la morte non ci siamo noi, sostenere che io non posso stare innanzi e "in presenza" della morte, non posso assumerla su di me equivale a dire che *l'io* non fa esperienza né può anticipare la propria morte e che essa ha un carattere sempre improprio, espropriante e che è esperienza assolutamente *altra*.

Lucrezio, di formazione epicurea, afferma che la morte non ci tocca affatto, che la morte è nulla per noi. Levinas e Blanchot si spingono oltre: noi non possiamo toccare la morte e non ci tocca morire, noi non moriamo anche se siamo mortali.<sup>68</sup> Non esiste condanna a morte, come scopre Fedra posta di fronte non alla sentenza capitale, ma all'impegno irrevocabile della sua esistenza: «L'orrore esegue la condanna alla realtà perpetua, il "senza via d'uscita" dell'esistenza».<sup>69</sup>

Al fondo o al culmine dell'angoscia, per Heidegger, resiste la certezza del morire la propria morte che si accompagna al «bisogno stesso di limitare che immettiamo nell'essere»:<sup>70</sup> su questo presupposto sorge «il disprezzo della morte anonima, [...] l'angoscia travestita che nasce dal carattere anonimo della morte».<sup>71</sup> Si desidera una morte monumentale, dignitosa, nobile e non un volgare decesso, ma, come esemplifica la tragica esperienza metropolitana del *Malte* di Rilke,<sup>72</sup> la morte, gironzolando per i vicoli delle

---

E. Wasmuth, non implica necessariamente una qualche intuizione o comprensione del nulla: «La morte limita la vita, non l'Essere» (*ivi*, p. 272).

<sup>68</sup> «*Nil igitur mors est ad nos neque pertinet hilum, / quandoquidem natura animi mortalis habitur*». Cfr. Lucrezio, *La natura delle cose*, III 830-831.

<sup>69</sup> E. Levinas, *Dall'esistenza all'esistente* cit., p. 55.

<sup>70</sup> M. Blanchot, *Lo spazio letterario*, trad. it. di G. Fofi, con un saggio di J. Pfeiffer, e una nota di G. Neri, trad. it. di G. Zanolotti, Einaudi, Torino, 1967, p. 124.

<sup>71</sup> *Ivi*, p. 102.

<sup>72</sup> Blanchot riporta un passo tratto da *I quaderni di Malte Laurids Brigge* in cui il protagonista racconta di un'impressione avuta da giovane, quando gli pareva o immaginava che ciascuno contenesse la propria morte come un frutto col nocciolo e che tutti avessero una consapevolezza di ciò tale da conferire dignità e fierezza: «Un tempo si sapeva (o forse lo si presentiva) di portare la morte *in sé* come il frutto è fornito di nocciolo. I bambini ne custodivano dentro una piccola e gli adulti una adeguata alla loro età. Le donne la portavano nel grembo e gli uomini nel cuore. La si *possedeva* e questo conferiva a ciascuno una singolare dignità e una silente fierezza» (R. M. Rilke, *I quaderni di Malte L. Brigge*, trad. it. di C. Kolben, Ed. Clandestine, Massa, 2012, p. 9). Nella metropoli, invece, la morte si mostra in tutta la sua banalità sterile,

metropoli, nella narrazione, va gradualmente spogliandosi della superiorità aristocratica o della serenità stoica che incute rispetto e si trasfigura, nella riflessione levinasiana e blanchotiana, in una fisionomia piatta, nel pallore cereo dei cadaveri tutti uguali che giacciono l'uno accanto all'altro negli obitori o accatastati fuori dalle camere a gas.

Tuttavia, nel completo sgretolamento della sicurezza della morte,<sup>73</sup> nella sua impossibilità, nella notte che fa tornare alla presenza la negazione in forma fantasmatica,<sup>74</sup> si profila una possibilità di pensare il nulla. Se al cuore del nulla c'è ancora dell'essere, se il brusio incessante nel silenzio impedisce di annientare del tutto l'*il y a* che abbraccia e domina ciò che lo contraddice, è ancora possibile un punto di partenza paradossale per un cammino che si spinga oltre l'impossibile, più a fondo dell'impossibile, una separazione come intervallo o interruzione.<sup>75</sup>

È la separazione stessa che si fa attrattiva [...], l'assenza che ritorna alla presenza, è questo stesso ritorno in cui, quando tutto è scomparso, al fondo della notte. La sparizione diviene lo spessore dell'ombra che rende la carne più

---

come se fosse votata alla fretta, alla distrazione, alla corrispondenza a criteri economici. L'autore unisce allo svilimento della morte le immagini della massificazione: «Morte di massa, morte in serie e confezionata, fatta all'ingrosso per tutti e in cui ciascuno scompare precipitosamente, prodotto anonimo, oggetto senza valore a immagine delle cose del mondo moderno». In questa prospettiva forse l'impersonalità della morte può essere considerata transitoria perché modellata da un'epoca storica (M. Blanchot, *Lo spazio letterario* cit., pp. 103-104). S. Ireton sostiene che l'immagine della morte in serie è collegata alla frammentazione dell'essere umano riverberata nella figura del passante le cui parti del corpo si riflettono nei pezzi di vetro e nelle schegge di una vetrina sparpagliati lungo il lastricato del boulevard (cfr. S. Ireton, *An Ontological Study of Death. From Hegel to Heidegger*, Duquesne University Press, Pittsburgh, Pennsylvania, 2007, pp. 197-198).

<sup>73</sup> «La morte come abisso, non ciò che fonda, ma l'assenza e la perdita di ogni fondamento» (M. Blanchot, *Lo spazio letterario* cit., p. 132).

<sup>74</sup> Levinas scrive che nella notte gli oggetti divengono fantasmatici, ritornano come spettri che ironicamente negano la morte per il fatto stesso di essere morti (che ritornano). Lo spettro di Banquo in *Macbeth* è la *vana irrisione* della fine dell'esistenza, ricorda che non c'è via d'uscita (cfr. E. Levinas, *Dall'esistenza all'esistente* cit., pp. 54-55). Nei *Quaderni* l'autore annota: «Macbeth – anche lui come Amleto è terrorizzato dal fatto che la morte forse non esiste – che non risolve niente. In questo senso il suo spavento alla vista di Banco è il punto culminante della tragedia. D'altronde è a partire da questo momento che egli è senza limite timore nel crimine, ~~che diviene intrepido~~ e che i suoi scrupoli contro i quali lady Macbeth doveva lottare non esistono più. Perché? Disperazione» (E. Levinas, *Quaderni di prigionia* cit., pp. 200-201, quaderno 7, p. 15).

<sup>75</sup> E. Levinas, *Dall'esistenza all'esistente* cit., p. 111.

densa e trasporta la presenza più pesante e più estranea, senza nome e senza forma, che quindi non si può dire né morta né viva, da dove traggono la loro verità tutti gli equivoci del desiderio.<sup>76</sup>

L'io travolto e immerso nella fatalità dell'*il y a*, sconvolto dall'orrore, depauperato anche della possibilità di morire – come il prigioniero nel campo di lavoro che attende la morte con un'angoscia divenuta familiare – può ancora sfidare la notte: «L'oscurità è il gioco stesso dell'esistenza che, anche se non ci fosse nulla, si giocherebbe comunque»,<sup>77</sup> innestandosi nell'impersonale e costituendone una nuova battuta di ritmo.

### 3. *Presente è posizione*<sup>78</sup>

L'innesto nell'*il y a* e la creazione di un nuovo ritmo della vita coinvolgono una dimensione temporale dell'essente che in *Il tempo e l'altro* (volume che comprende quattro conferenze tenute al *Collège* tra il 1946 e il 1947, quindi in concomitanza con la pubblicazioni di *Dall'esistenza all'esistente*) assumerà un ruolo centrale. La dimensione del tempo, tuttavia, in *Dall'esistenza all'esistente* non è ancora concepita come apertura all'alterità e l'attenzione dell'autore in queste pagine è ancora rivolta principalmente all'io e alla costituzione del soggetto piuttosto che a definire la relazione con l'altro.

Per Levinas occorre *in primis* esaminare il mondo del soggetto, per poi dedicarsi all'alterità, in un passaggio che delucida un'interessante itinerario: sebbene apparentemente si vada dall'io all'altro, ciò avviene perché, paradossalmente, si scoprirà la preminenza e l'antiorità dell'alterità sull'egoità. Tuttavia, prima di esaminare l'apertura nella temporalità e il movimento del tempo intesi come trascendenza verso l'infinito dell'assolutamente Altro e avventura etica che da esso scaturisce, è necessario soffermarsi un'ultima volta sulla spazialità, che gioca un ruolo chiave nella nozione di insonnia in cui «tutti i pensieri [...] sono sospesi *a nulla*».<sup>79</sup>

Nelle pagine della sezione del saggio dedicata all'*Esistenza senza esistente* – in cui l'autore tratteggia alcune considerazioni sull'arte – Levinas si avvale di un

---

<sup>76</sup> M. Blanchot, *L'entretien infini* cit., pp. 280-281 (trad. it. mia).

<sup>77</sup> E. Levinas, *Dall'esistenza all'esistente* cit., p. 56.

<sup>78</sup> Titolo che modifica leggermente il titolo del paragrafo “g” della sezione dedicata all'ipostasi, “Presente e posizione” (*ivi*, p. 73).

<sup>79</sup> *Ivi*, p. 60.

armamentario concettuale che include termini quali “gioco”, “dramma”, “opera”, “melodia” e numerosi sono anche i riferimenti e le citazioni di Baudelaire, Gončarov, Racine, Shakespeare, Rimbaud e molti altri. Il vocabolario teatrale e artistico ha una valenza ermeneutica estremamente interessante nella formulazione del concetto di ipostasi. Questo termine, che nella storia della filosofia rappresenta l’espressione verbale che indica un processo di sostantivizzazione, per Levinas diviene *evento*, poiché nell’inchiodamento a sé che provoca l’orrore e la nausea per l’essere anonimo, l’esistente scopre di essere *localizzato* in un corpo, in una finitezza che è innanzitutto spaziale, prima che temporale. La localizzazione prima di ogni sforzo, nella pigrizia, fa apparire un dominio privato, quello del nome, in cui l’esistente è presente.

Nella sezione intitolata *Ipostasi* si assiste a una tappa fondamentale del pensiero di Levinas, che in queste pagine delinea l’intreccio spazio-temporale del soggetto – il suo ritmo – in vista dell’apertura all’altro, preparando il terreno, mediante la definizione del soggetto nei termini di *ipostasi* o *evento*, a tutti i successivi sviluppi della sua filosofia. Per Levinas, l’ipostasi gioca un ruolo fondamentale nella formulazione della domanda sull’essere:

Non si può cercare né al di là dell’ipostasi né nell’al di qua dell’ipostasi. La nozione di soggetto come viene preconizzata dalla filosofia moderna, rappresenta proprio la delimitazione della ricerca filosofica all’evento dell’essere che comincia con l’ipostasi – con l’apparizione dell’essente.<sup>80</sup>

La domanda manifesta la relazione con l’essere, che ci colpisce con la sua estraneità o stranezza: «Subiamo la sua morsa soffocante come la notte, ma lui non risponde. È il mal d’essere. La filosofia è la domanda sull’essere, ma è anche immediatamente assunzione dell’essere».<sup>81</sup> La domanda sull’essere deve essere presa in carico dall’esistente in un’operazione mediante la quale si impadronisce dell’esistenza stessa, le conferisce un senso e un orientamento. Tuttavia, l’assunzione del peso dell’essere non è immediata. Prima c’è la percezione del gravame nauseabondo dell’essere al quale si è radicati.

---

<sup>80</sup> E. Levinas, *Parola e silenzio* in Id., *Parola e silenzio* cit., p. 71.

<sup>81</sup> E. Levinas, *Dall’esistenza all’esistente* cit., p. 17.

Questa premessa consente a Levinas di introdurre la fatica, la pigrizia e lo sforzo nella sintomatologia del rifiuto del cominciamento, dell'arretrare di fronte all'esistenza. L'esistente cade preda dell'orrore dell'esistenza alla quale è incatenato, esistenza che «nasconde un elemento tragico che la morte non può risolvere».<sup>82</sup> L'esistente è incatenato all'esistenza, ma rifiuta di sobbarcarsene il peso,<sup>83</sup> non aspira ad alcunché, non intraprende alcuna azione:

C'è una lassitudine verso tutto e tutti, ma soprattutto verso se stessi [...] Nella situazione della lassitudine l'esistenza è simile al richiamo di un impegno ad esistere, con tutta la serietà e durezza di un contratto irrescindibile. [...] l'obbligazione del contratto si impone come un inevitabile «si deve». Presente come un'anima al fondo delle capacità d'agire e di intraprendere, le dà il proprio accento. La lassitudine è tuttavia proprio un impossibile rifiuto di questa obbligazione ultima. Non si tratta del desiderio di evadere da una delle sue scene, nella nostalgia di un cielo più bello; vogliamo *evadere dall'esistenza stessa*. Evasione che non ha né itinerario, né termine, che non vuole raggiungere un luogo.<sup>84</sup>

Eppure la stanchezza che paralizza l'esistente e che gli fa agognare un'evasione senza meta e senza compimento, intrapresa come pura peripezia, non è un gioco: «Lo scacco fa parte dell'avventura».<sup>85</sup> Per l'autore la perdita delle forze (lassitudine), a fronte dell'evasione dall'esistenza stessa, si muta in pigrizia, cioè nel rifiuto di concentrare le forze per cercare di fuggire. La pigrizia coinvolge l'esistente nel momento in cui prova avversione per l'avventura dell'esistenza: non c'è progetto, non c'è decisione che imprime una forma all'esistenza. L'esistenza subisce una battuta d'arresto che interdice

---

<sup>82</sup> *Ivi*, p. 14.

<sup>83</sup> Levinas sostiene che l'esistenza trascini con sé un peso che complica il suo viaggio: «Caricata di se stessa – *omnia sua secum portans* – non ha la calma serena dell'antico saggio. Non esiste in modo puro e semplice. Il suo movimento d'esistenza che potrebbe essere puro e diritto si ripiega e si impantana mettendo in luce il carattere riflessivo del verbo essere: non si è [*on n'est pas*], ci si è [*on s'est*]» (*ivi*, p. 22).

<sup>84</sup> *Ivi* pp. 18-19 (corsivi miei).

<sup>85</sup> *Ivi* p. 21.

il futuro: pigrizia e stanchezza nell'argomentazione levinasiana anticipano la sospensione dell'attività psichica e fisica e la sua riduzione all'elementare nel sonno.<sup>86</sup>

Il sonno non è un semplice intervallo rispetto all'essere nel mondo, non è una mera interruzione dell'interazione con gli utilizzabili, bensì una radicalizzazione della localizzazione del soggetto. La semplice presenza non è più quella degli oggetti, che celano la nostra «relazione positiva con il sonno»:<sup>87</sup> il mio corpo nel sonno è “semplicemente presente” come presenza immobile che «“ha” una base, un luogo. Unico avere che non è un ingombro ma è la *condizione*. La coscienza è qui».<sup>88</sup>

La base non corrisponde al fatto che siamo appoggiati al terreno nell'atto del coricarci, ma significa che propriamente la coscienza è la base, il *qui* (spaziale e materiale) ineliminabile e precedente a ogni formulazione di senso, comprensione e orizzonte di senso e che si distingue dal *Da* del *Dasein*, poiché quest'ultimo è già in relazione con il mondo. La base è il corpo:

Prima di essere uno spazio geometrico, prima di essere l'ambiente concreto del mondo heideggeriano, *il luogo è una base*. Perciò il corpo è l'avvento stesso della coscienza. Non è affatto una cosa. E non solo perché è abitato da un'anima, ma perché *il suo essere appartiene all'ordine dell'evento e non del sostantivo*. Esso *non si pone, è la posizione*. Non si situa in uno spazio già dato – ma è l'irruzione nell'essere anonimo del fatto stesso della localizzazione. [...] La materialità del corpo rimane un'*esperienza della materialità*.<sup>89</sup>

Il corpo come localizzazione del *qui* diviene il punto nodale in cui si intrecciano l'*il y a*, a cui «manca il ritmo»,<sup>90</sup> e la coscienza che veglia nella notte. Levinas descrive tre scenari che fanno parte della stessa trama: sonno profondo, insonnia e veglia. Il primo – che si potrebbe dire che avviene a sipario chiuso, non ci sono *personaggi* ed è

---

<sup>86</sup> «In quanto sonno, l'inconscio non è una nuova vita che si gioca sotto la vita: è una partecipazione alla vita attraverso la non-partecipazione, attraverso il fatto elementare di riposare» (*ivi*, p. 63).

<sup>87</sup> *Ibidem*.

<sup>88</sup> *Ivi*, p. 64.

<sup>89</sup> *Ivi*, p. 65 (corsivi miei).

<sup>90</sup> *Ivi*, p. 60.

impossibile da osservare – è la notte, come l'essere in generale, di cui non si può fare esperienza, in cui tutte le forme sono dissolte.<sup>91</sup> È l'anonimo.

Nella figura dell'insonnia Levinas inizia a sollevare il sipario su di una scena che si riesce intravedere, per quanto non sia illuminata a giorno, *mise au jour* o chiara, per quanto non compaia ancora un soggetto “protagonista” che esercita il suo dominio. Nell'insonnia si inizia a tracciare il solco che va dall'anonimo all'impersonale dell'*il y a*. Se l'anonimato in senso stretto è sottratto a ogni nominazione, l'impersonale ne rappresenta invece il grado zero, la “condizione di esistenza” (prima e priva dell'esistente). Dell'insonnia *si* fa esperienza, ma un'esperienza del tutto particolare, che ancora non è riferita a un soggetto preciso e individuato.

Nell'insonnia non sono *io* che veglio la notte, e la notte stessa che veglia. Ciò [*ça*] veglia. [...] Più che il soggetto, io sono l'oggetto di un pensiero anonimo. È vero che faccio almeno l'esperienza di essere oggetto, che prendo ancora coscienza di questa vigilanza anonima; ma ne prendo coscienza in un movimento in cui l'io si è già staccato dall'anonimato e in cui la situazione limite della vigilanza impersonale si riflette nel fluire di una coscienza che l'abbandona.<sup>92</sup>

È interessante rilevare come il fatto di prendere coscienza non sia né un atto volontario, né una scelta attiva, né sia in potere del soggetto, né abbia origine nel soggetto. L'io è in balia dell'essere impersonale ed esposto ad esso, ma in questa esposizione si dà già la possibilità della separazione dell'io dall'anonimato. Nell'insonnia, o in altri «strani stati» come in alcune forme estreme quali la follia o il delirio,<sup>93</sup> *si è in presenza* di questa

---

<sup>91</sup> «La corrente *anonima* dell'essere invade e sommerge ogni soggetto, persona o cosa. [...] *Anonimato essenziale*. Lo spirito non è di fronte a qualcosa di esterno che abbiamo appreso. L'esterno, se si può ancora usare questo termine, rimane senza correlazione a un interno. Non è più dato, non è più mondo. Ed anche ciò che definiamo con il termine di “io” viene sommerso dalla notte, spersonalizzato, soffocato da essa. La scomparsa di ogni cosa e la scomparsa dell'io pervengono a ciò che non può scomparire, al fatto stesso dell'essere a cui, volenti o nolenti, si partecipa senza aver preso l'iniziativa, anonimamente» (*ivi*, p. 51). Come spiega G. Franck, nella notte, «l'essere delle cose risulta strettamente collegato al non-essere e al possibile; infatti poiché il mondo non ha ancora ricevuto un ordine e una legge, esso si manifesta unicamente come l'orizzonte neutro della latenza» (G. Franck, *La passione della notte*, cit., p. 17).

<sup>92</sup> E. Levinas, *Dall'esistenza all'esistente* cit., p. 60.

<sup>93</sup> Cfr. *ibidem*.

coscienza impersonale in cui ogni rappresentazione (che Levinas definisce come *personaggio*) messa in campo dal soggetto è inghiottita o dissipata dall'*il y a*.<sup>94</sup>

Nell'esperienza limite dell'insonnia sopraggiunge qualcosa che non sono io a pensare e che non posso descrivere, ma che, cionondimeno, esperisco. L'impersonalità allora non è manifestazione dell'incoscienza, ma assenza di padroni, è il non-essere-mai-mia dell'esperienza, dell'essere in generale e della mia esistenza stessa.<sup>95</sup> Tuttavia Levinas introduce un terzo atto nel dramma dell'essere,<sup>96</sup> quello dell'avvento del soggetto.

---

<sup>94</sup> «L'affermazione della vigilanza anonima oltrepassa il *fenomeno* che presuppone già un io, sfuggendo così alla fenomenologia descrittiva. La descrizione si serve qui di alcuni termini tentando però di superarne la consistenza, mette in scena alcuni *personaggi*, mentre *il y a* è proprio la loro dissipazione» (*ibidem*).

<sup>95</sup> Si considera ciò in opposizione all'analitica dell'Esserci esposta da Heidegger. Il *Dasein*, infatti, è l'ente per il quale «l'essere di questo ente è *sempre mio*», la cui essenza «consiste nel suo avere da essere» come *existentia* (esistenza in opposizione alla *semplice presenza*) e la cui caratteristiche non sono semplici proprietà. L'Esserci heideggeriano è sin dall'inizio un essere «sempre mio» in una maniera piuttosto che in un'altra e si sceglie e si conquista (o decide di non scegliersi e conquistarsi) in virtù della possibilità dell'autenticità e «si determina come ente sempre a partire da una possibilità che egli stesso è e che, nel suo essere, in qualche modo comprende» (M. Heidegger, *Essere e tempo* cit., pp. 60-62, §9 *Il tema dell'analitica dell'Esserci*).

<sup>96</sup> L'ipotesi di leggere l'intera speculazione levinasiana come una rappresentazione drammatica è proposta da Nancy nella *Prefazione* al terzo volume degli scritti inediti. Nancy rileva che già in *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, in alcune considerazioni sull'*alter ego* nelle *Meditazioni cartesiane*, Levinas scrive che l'io come uomo concreto e storicamente situato sia un personaggio di un dramma che si forma in un pensiero. Tale idea del dramma del pensiero si lega senz'altro all'amore per la letteratura che il giovane Levinas dimostra negli scritti inediti (oltre che nei tentativi e negli abbozzi di romanzi), ma si mantiene sempre al cuore della riflessione dell'autore, inquadrata come dramma nel senso letterario del termine, della contraddizione di *ipse* e altro (cfr. J.-L. Nancy, *Prefazione a Eros, letteratura e filosofia* cit., p. 15 e pp. 21-22). Nella *Prefazione a Totalità e infinito*, Levinas muove una critica alla fenomenologia, poiché essa è «comprensione come messa in luce» che non costituisce «l'evento finale dell'essere stesso. La relazione tra il Medesimo e l'Altro, non è sempre riconducibile alla conoscenza dell'Altro da parte del Medesimo, e neppure alla *rivelazione* dell'Altro al Medesimo che è già fundamentalmente diversa dallo svelamento». Le relazioni al di là del volto, aggiunge Levinas in nota, non sono eventi che si possano descrivere noeticamente e che «intenzionano dei noemi», né sono la realizzazione di progetti, né semplici forze fisiche esercitate su delle masse. «Si tratta di congiunture nell'essere cui converrebbe più il termine di dramma» (qui inteso à la Nietzsche nel *Caso Wagner*). (E. Lévinas, *Totalità e Infinito* cit., p. 26 e 26n). Levinas aggiunge laconicamente che il termine "dramma" è facilmente passibile di equivoci e che quindi non intende avvalersene sistematicamente, tuttavia esso indica che tra la *descrizione* e la *rivelazione*, c'è un *altro* modo della relazione con l'alterità, come *drammatizzazione*, messa in scena, che in questo studio

Il soggetto entra in scena rompendo con l'*il y a* nella paradossale modalità del dormire: tornando alla notte, consegnandosi alla notte, contemporaneamente sospende il *c'è* in un «ripiegamento» come quello del capo che si china sulle spalle. Il ripiegarsi su se stesso dell'essere nella coscienza avviene perché la coscienza è soggettiva, ma avviene come *avvenire* della coscienza, cioè come soggettivazione: «Lo scintillio della coscienza, il suo *ripiegarsi nel pieno*, è, senza alcun riferimento allo spazio oggettivo, il fenomeno stesso della localizzazione e del sonno, cioè proprio l'evento senza evento, l'evento interiore». <sup>97</sup>

Il sonno allora diviene la prima posizione dell'esistente, *es-posizione* al fuori, l'entrata in scena di un soggetto che – lontano dall'essere il protagonista di vicende eroiche – inizia la sua *avventura* abbandonandosi al luogo in cui si corica per dormire. Solo mediante il sonno Levinas può portare il soggetto sul palcoscenico. La coscienza sorge a partire dal dormire: *ha luogo* nel sonno (nell'accezione letterale di “avere un posto” e in quella idiomatica di “accadere”). <sup>98</sup> Il posizionamento nell'es-posizione

---

chiameremo con il termine di, metafora o, meglio, di *trasporto metaforico* (su cui torneremo più avanti). Anche in apertura a *Altrimenti che essere* compare il termine “dramma”: «*Esse è interesse*. L'essenza è interessamento. [...] L'interessamento dell'essere si drammatizza negli egoismi in lotta gli uni contro gli altri [...]. La guerra è il gesto o dramma dell'interessamento dell'essenza» (E. Lévinas, *Altrimenti che essere* cit., p. 8). Il concetto di dramma o di “narrazione” è strettamente legato a quello del ritmo, o meglio dei tempi diacronici che convergono in un ritmo, un'idea già presente nei *Quaderni*, dove si legge: «La *felix culpa* suppone due tempi. Il tempo è dunque essenzialmente “dramma” – “due atti”, più atti» (E. Levinas, *Quaderni di prigionia* cit., p. 179, quaderno 7, pp. 5-6). Come approfondiremo in seguito, concordiamo con Nancy nell'affermare che generalmente «è evidente che Levinas utilizza dei toni dei modi o stili che introducono nel suo discorso una sfocatura, «un tremito, un'indecisione concettuale spesso significativi. [...] occorrerebbe anche soffermarsi sui movimenti sintattici, sugli stili narrativi e su quello che si può anche definire la nervatura narrativa di questo pensiero tutto compreso nell'incontro, nell'approssimarsi, nell'evasione o l'uscita, nell'appello ecc. L'“ex” dell'esistenza e dell'esposizione. L'altrimenti dell'“altrimenti che essere”, si impegnano a eccedere e a modificare il corso di un discorso che non può seguire il suo corso senza essere attirato più lontano, al di là del suo stesso sapere, turbato da un fuori e da una differenza incommensurabili» (J.-L. Nancy, *Prefazione a Eros, letteratura e filosofia* cit., p. 30, trad. modificata). Per un approfondimento della nozione del pensiero del dramma in Levinas, si veda anche il paragrafo intitolato “Against Aristotle. The meaning of drama” di S. Critchley (A. Dianda ed.), *The problem with Levinas*, Oxford University Press, Oxford, 2015, pp. 8-10.

<sup>97</sup> E. Levinas, *Dall'esistenza all'esistente* cit., p. 63.

<sup>98</sup> Appaiono significative due annotazioni consecutive a pagina 4 del quaderno 3: «Sonno – esistenza senza presente. Non solo senza coscienza del presente, perché la coscienza del presente non è come si immagina

precede l'orizzonte temporale della comprensione e del progetto, e si configura come relazione preliminare della coscienza con la base. Dall'es-posizione si passa poi al destarsi, alla posizione verticale del soggetto.

Ponendosi su una base il soggetto, ingombrato dall'essere, si raccoglie, si raddrizza e diventa il padrone di tutto ciò che lo ingombra; il suo *qui* gli offre un punto di partenza. Il soggetto vi attecchisce. [...] Prima di essere uno spazio geometrico, prima di essere l'ambiente concreto del mondo heideggeriano, il luogo è una base. Perciò il corpo è l'avvento stesso della coscienza. Non è affatto una cosa. E non solo perché è abitato da un'anima, ma perché il suo essere appartiene all'ordine dell'evento e non del sostantivo. [...] La materialità del corpo rimane un'esperienza della materialità. E allora si sosterrà forse che la cinestesia è qualcosa di più di una conoscenza, che, nella sensibilità interna c'è un'intimità che perviene all'identificazione: che io sono il mio dolore, il mio respiro, i miei organi, che non solo ho un corpo, ma che sono un corpo? Ma anche in questo caso il corpo sarebbe un essere, un sostantivo, a rigore, un mezzo di localizzazione, e non il modo in cui

---

una semplice registrazione, ma appunto un'articolazione del presente; un costituente <di/del?> presente non è assunto»; seguita da: «L'assunzione del presente a partire dal regresso della stanchezza fa il presente. La coscienza non è più registrazione, apprensione, ma il tempo stesso. Il presente è articolato» in cui si vede già all'opera il dispositivo che interconnette le nozioni di coscienza, sonno e temporalità del presente come ipostasi (E. Levinas, *Quaderni di prigionia* cit., p.109). L'innesto della coscienza nella notte nelle due modalità dell'insonnia, in cui io sono oggetto di un pensiero anonimo, e del sonno come ripiegamento che permette l'istanziarsi di un soggetto, trova il suo compendio, ancora una volta, in alcuni brani di *Thomas l'Obscur*, dove l'insonnia è descritta come un abisso «in cui si veglia in seno al sonno» in cui il personaggio di Anne si consegna per piombare in grandi cerchi «simili a quelli dell'Inferno» nei quali l'assenza si aggiunge indefinitamente «all'assenza e all'assenza dell'assenza e all'assenza dell'assenza dell'assenza» in un meccanismo aspirante con il quale ella fa il vuoto. Ma, aggiunge Blanchot, giunta a quel limite, Anne «prende coscienza della follia del suo tentativo. Tutto ciò che aveva creduto di aver eliminato di sé, aveva la certezza di ritrovarlo del tutto intatto. In quel momento di supremo assorbimento, riconobbe, al profondo del suo pensiero, un pensiero, il miserabile pensiero che lei era Anne, la Anne viva, bionda, e – orrore! – intelligente» (M. Blanchot, *Thomas l'Obscur* cit., pp. 67-69). In queste righe si vedono ancora meglio l'orrore di fronte all'essere anche a fondo del nulla e il risveglio di una coscienza nel ripiegamento sull'essere impersonale nella notte. Anche sprofondando al limite dell'essere impersonale, non si riesce mai ad attingere alla notte anonima, a “ottenere” qualcosa dall'*il y a*, e si ha una percezione, nell'insonnia levinasiana, che *ci sia* quest'altra notte, ma non si ha percezione precisa di essa né si è oggetto di essa (perché nel momento in cui la coscienza è oggetto è già *presente* come oggetto).

l'uomo si impegna nell'esistenza, in cui si pone. Cogliarlo come evento [...] significa sostenere che in esso si compie la stessa mutazione dell'evento in essere.<sup>99</sup>

Solo poggiando su una base ed essendo es-posto come le sculture di Rodin che Levinas evoca in queste pagine, il soggetto può alzarsi (destandosi, «il fatto di innalzarsi – la verticale – movimento contro il peso» dell'essere)<sup>100</sup> ed esercitare il suo dominio. Il soggetto si realizza, quindi, come *ipostasi* intesa nel senso di un *posizionamento in un luogo*, di uno *stare alla base*, ma anche come stare tramite o per mezzo di un luogo (estendendo il prefisso ὑπο- anche al complemento di mezzo e d'agente). Nella posizione «non c'è solo un pensiero di localizzazione, ma una localizzazione del pensiero che non è “contenuta” nel pensiero, a partire da cui il pensiero si dispiega».<sup>101</sup> L'analisi della posizione della coscienza permette a Levinas di introdurre anche il tema del tempo, che risulta, da queste pagine, inscindibilmente connesso alla dimensione spaziale.

Se nelle concezioni tradizionali l'istante del presente viene concepito come evanescente, inafferrabile e cronologicamente indeterminato, in questa fase del pensiero levinasiano, invece, esso è una situazione (spaziale) nell'essere in cui non c'è solo essere in generale, ma c'è *un* essere. Il presente si realizza come soggetto in primis *situato* spazialmente che è però possibile concepire temporalmente in un'eccezionale forma per la quale «è possibile dare un nome all'istante, pensarlo come un sostantivo»,<sup>102</sup> dando vita a un'ipostasi che, per definizione, dovrebbe essere sempre rifiutata dal movimento incessante del tempo.<sup>103</sup>

L'ipostasi allora diviene il luogo di incontro e di concentrazione di un nodo spazio-temporale in cui la durata non viene intaccata dal compimento, o meglio dal radicamento, nell'istante, ma si innesta nella spazialità sotto forma di evento. Ecco che l'autore può istituire un'equivalenza tra «“presente”, “io”, “istante”» che si allacciano in

---

<sup>99</sup> E. Levinas, *Dall'esistenza all'esistente* cit., p. 65.

<sup>100</sup> E. Levinas, *Quaderni di prigionia* cit., p. 141 (quaderno 5, p. 11).

<sup>101</sup> E. Levinas, *Note filosofiche varie* in Id., *Quaderni di prigionia* cit., p. 249, (Raccolta A, 2, foglio 3).

<sup>102</sup> E. Levinas, *Dall'esistenza all'esistente* cit., p. 67.

<sup>103</sup> Si vedrà in seguito come la temporalità dell'ipostasi sia ancora legata a una concezione tradizionale del tempo, mentre, con l'incontro dell'altro si apra un tempo diverso, deformalizzato e messianico.

un «evento unico»<sup>104</sup> per il quale l'*il y a* anonimo è sospeso. Il brusio anonimo e indistinto si interrompe in un nome e segna la battuta che introduce il ritmo nell'essere.

Che cosa comporta *la dimensione temporale* del soggetto, inizialmente inchiodato al suo corpo, ripiegato sulla propria posizione, schiacciato dall'essere e sull'essere? Da che cosa l'apertura al tempo è realmente determinata? Quale "forza" opera, ancora silente e nell'oscurità, affinché l'ipostasi sia dischiusa al tempo e non solo protagonista di una storia?

Levinas conclude *Dall'esistenza all'esistente* con alcune considerazioni sulla temporalità che introducono un elemento fondamentale nel pensiero dell'autore. Se il saggio, nella descrizione dell'*il y a* e nello studio del rapporto tra notte dell'anonimato, dimensione impersonale ed evento dell'esistente appariva in perfetto dialogo con i temi blanchotiani della notte del neutro, della graduale erosione del soggetto (per opera della scrittura o per mezzo delle rappresentazioni, nei romanzi, del sonno e dell'insonnia, della passività e della malattia),<sup>105</sup> comunque riserva le pagine conclusive a una questione nuova: appare l'altro. La concezione di tempo che Levinas mette in campo non mira solo a contestare l'idea di un'esistenza concreta come concatenazione di istanti rispetto a cui l'io è esterno, ma intende «domandarsi se l'evento del tempo non possa essere vissuto più profondamente come la resurrezione dell'istante insostituibile».<sup>106</sup>

Il tempo, infatti, per Levinas è essenziale diacronia, cioè coesistenza di ritmi diversi tra loro rispetto all'indistinzione del brusio di fondo del *c'è*. A partire da questa

---

<sup>104</sup> E. Levinas, *Dall'esistenza all'esistente* cit., p. 73. Questa equivalenza dipende dal fatto che il presente propriamente inteso in queste pagine è trattato dall'autore *al di fuori* del tempo, non è *uno degli atti* del tempo, esso è *attuazione* (presa di posizione) del tempo in un luogo, non nella dinamica della trascendenza, ma immanentemente al piano materiale e concreto. L'io, di conseguenza, non è colto nella sua oggettività come identità di un termine logico, ma come passaggio, come «anfibologica mutazione» da evento a essente (cfr. *ivi* p. 72).

<sup>105</sup> Il lavoro della scrittura erode lentamente il soggetto e lo priva della propria morte, fa morire l'autore parola dopo parola alienandogli l'esperienza che cerca di mettere per iscritto, l'autobiografia diviene autocancellazione: «Scrivere la propria autobiografia, che sia per confrontarsi o per analizzarsi o per esporsi agli occhi di tutti, alla maniera di un'opera d'arte, è forse cercare di sopravvivere, a attraverso un eterno suicidio – morte totale in quanto frammentaria. Se scrivere corrisponde a cessare di essere per consegnarsi a un ospite – altro, lettore – il cui compito e la cui vita ormai saranno unicamente la vostra inesistenza» (M. Blanchot, *L'écriture du désastre*, Gallimard, Paris, 2011, p. 105, trad. it. mia).

<sup>106</sup> *Ivi* p. 84. L'io ricercato dall'autore non è quello della progressione dialettica, né dell'estasi, né quello bergsoniano della durata.

diacronia, l'autore può dischiudere una dimensione della relazione con altri, dell'eros e della socialità, in uno sfondo concettuale rispetto al quale – e solo grazie al quale – è anche possibile parlare di libertà dell'io.

L'«io» non è l'essere che, residuo di un'istante passato, tenta un nuovo istante. È l'esigenza del non-definitivo. La «personalità» dell'essere è il suo bisogno del tempo come di una miracolosa fecondità nell'istante stesso attraverso cui ricomincia come altro.<sup>107</sup>

Nelle prossime pagine di questo lavoro, si cercherà di esaminare l'ingresso in scena dell'alterità che è solo abbozzato in *Dall'esistenza all'esistente*, ma che assume una rilevanza capitale in *Il tempo e l'altro*.

#### 4. *L'ipostasi solitaria*

In *Il tempo e l'altro* Levinas sembra raccogliere le idee per sintetizzarle in quattro conferenze che, da un lato, si presentano come il naturale sviluppo di un pensiero che vuole staccarsi dalla sola analisi del soggetto, dall'altro rappresentano anche la “rampa di lancio” del tema dell'alterità, che induce l'autore ad abbandonare gradualmente temi artistici o letterari (i riferimenti a opere in poesia o a romanzi si fanno più radi e meno dettagliati e cogenti) indirizzandolo all'interrogazione sull'etico.

Nelle pagine conclusive della sezione sull'ipostasi di *Dall'esistenza all'esistente* si assiste già a un abbozzo del tema dell'altro, tema rispetto al quale Levinas non ha ancora formulato un vocabolario specifico e un dispositivo argomentativo adeguato. La difficoltà di descrivere l'altro o anche solo di introdurlo nel panorama concettuale del saggio indicano precisamente la necessità e l'urgenza, per l'autore, di muoversi in direzione dello studio sulla relazione sia a due, sia a tre, sia plurale.

Inizialmente la relazione sociale non è una relazione con qualcosa che supera l'individuo, con qualcosa che va al di là della somma degli individui e che [...] è superiore all'individuo. Né la categoria della quantità né quella della qualità riescono a descrivere l'alterità dell'altro,

---

<sup>107</sup> Ivi, p. 85.

il quale non ha semplicemente un'altra qualità rispetto a me, ma *per così dire, ha l'alterità come qualità*.<sup>108</sup>

La relazione con altri è subito tratteggiata secondo due distinte modalità: il «temibile faccia a faccia di una relazione senza intermediari»<sup>109</sup> e la successiva collettività che non consiste in una comunione, ma che si afferma proprio a partire dall'incontro tra io e tu. La collettività levinasiana rappresenta la totale impossibilità di ridurre l'alterità a un che di sintetizzabile o al potere dell'io poiché essa si fonda su di una radicale *asimmetria*. L'intersoggettività, quindi, è il luogo asimmetrico per eccellenza, luogo di una trascendenza che blocca il ritorno del soggetto su se stesso.

In questo modo il soggetto stesso, anziché richiudersi su se stesso, si apre e rompe una temporalità ciclica che renderebbe la sua esistenza temporale una semplice sommatoria di istanti. Mediante l'asimmetria della trascendenza, il soggetto si *presenta come evento*:

Il presente non è né il punto di partenza né il punto di arrivo della meditazione filosofica. Non ne è l'esito: non traduce un incontro tra il tempo e l'assoluto, ma la costituzione di un esistente, la posizione di un soggetto. Posizione che non è suscettibile di un'ulteriore dialettica a cui il tempo fornisce un compimento. Essa lo chiama. L'impegno nell'essere a partire dal presente che lacera e riannoda la trama dell'infinito, comporta infatti una tensione e una contrazione. È evento.<sup>110</sup>

Il movimento pneumatico della contrazione in alternanza alla tensione segna un altro luogo in cui è possibile leggere la relazione dell'esistente con l'esistente come ritmo. In queste frasi appare chiaramente l'esigenza dell'autore di dare una formulazione alla domanda sulla temporalità. Tale interrogativo si pone immediatamente come questione concernente la relazione che non è di un soggetto con l'altro, ma dell'uno e dell'altro insieme. Se, infatti, l'io è localizzazione della coscienza, come sostiene Wahl

---

<sup>108</sup> *Ivi*, p. 86 (corsivo mio).

<sup>109</sup> *Ivi*, p. 87.

<sup>110</sup> *Ivi*, pp. 90-91.

confrontando Levinas e Merleau-Ponty,<sup>111</sup> questo non autorizza a concepire il pensiero levinasiano come se fosse esclusivamente dedicato alla fatticità.

Il *qui* del soggetto, il suo avere luogo è senza trascendenza e senza tempo, è solitudine – una delle nozioni chiave sulle quali si concentra *Il tempo e l'altro* – ma Levinas conclude *Dall'esistenza all'esistente* con alcune considerazioni introduttive sull'intersoggettività asimmetrica come «luogo di una trascendenza» in cui il soggetto ha la possibilità della fecondità come anticipazione di «avere un figlio».<sup>112</sup> In virtù di questa apertura del soggetto che non è semplice presente, o ipostasi, ma che è attraversato e aperto al passato e al futuro *a causa* della relazione intersoggettiva, Levinas può esprimere la propria intenzione programmatica all'inizio delle conferenze che tiene al *Collège*:

Lo scopo di queste conferenze consiste nel mostrare che il tempo non fa parte del modo d'essere di un soggetto isolato e solo, ma è la relazione stessa del soggetto con altri [*autrui*].<sup>113</sup>

Come Levinas dichiarerà in seguito, la relazione con altri non è necessariamente da concepire come una tematizzazione o come il rapporto con un oggetto di conoscenza, né come il semplice destinatario di un contenuto di conoscenza.<sup>114</sup> La relazione con altro diviene, nel suo dispiegamento come tempo, una sorta di uscita dal *qui*, un affrancamento dall'occlusione del soggetto, «una liberazione dell'esistenza».<sup>115</sup> Il tempo, nella riflessione levinasiana dell'immediato dopoguerra, appare come categoria speculativa in grado di scardinare la solitudine dell'io in una dinamica che, tuttavia, andrà a confluire in seguito nella formulazione della socialità per mezzo del terzo e nell'accento posto sul tema del pluralismo negli scritti più maturi, fino alla completa deformalizzazione della temporalità in *Altrimenti che essere*.

---

<sup>111</sup> Cfr. J. Wahl, *La situation présente de la philosophie française* cit., p. 52.

<sup>112</sup> E. Levinas, *Dall'esistenza all'esistente* cit., p. 88.

<sup>113</sup> E. Levinas, *Il tempo e l'altro* cit., p. 17.

<sup>114</sup> Cfr. E. Levinas, il capitolo *La solitudine dell'essere* in *Etica e Infinito* cit., p. 71.

<sup>115</sup> *Ivi*, p. 73.

Ancora una volta Levinas intende indicare una via d'uscita dalla filosofia dell'essere e distinguere la sua posizione «contro tutta la filosofia contemporanea».<sup>116</sup> Numerosi sono infatti i passaggi in cui l'autore sottolinea l'originalità della sua argomentazione rispetto all'esistenzialismo sartriano, alla fenomenologia husserliana e alla sua eredità merleau-pontyana e all'ontologia fondamentale heideggeriana; egli evidenzia l'urgenza di rinnovare il pensiero, un'esigenza che lo accompagna per lo meno fino alla stesura di *Totalità e Infinito* e che, successivamente, cerca espressione nell'uso della metafora, come si evince dalla conferenza ad essa dedicata pronunciata nel 1962 (la prolusione, quindi, attesta la sopravvivenza della nozione di metafora anche dopo la pubblicazione di *Totalità e Infinito*).<sup>117</sup>

Nelle conferenze si percepisce la formazione di un'onda teoretica che inizia a prendere forma e si accresce gradualmente, accorpendo diversi elementi che poi confluiranno nel *Saggio sull'esteriorità*;<sup>118</sup> tuttavia non è sufficiente saltare direttamente

---

<sup>116</sup> Come si legge nella trascrizione della conferenza *Gli insegnamenti* del 23 febbraio 1950 (E. Levinas, *Gli insegnamenti* in Id., *Parola e Silenzio* cit., p. 165).

<sup>117</sup> Infatti Levinas annota programmaticamente, presumibilmente nel '60, in una raccolta di pensieri preparatori alla conferenza sulla metafora: «Porre il problema del principio, dell'origine – caratterizza la filo. Ma il problema del principio è legato al problema dell'essere. Ci si può chiedere se il problema del principio è primario. – Ma è già ammettere la priorità del principio: essere preoccupati della priorità del principio non è già affermare il principio. A meno di intendere con priorità – il primo venuto che pone un problema urgente. Nella vita occuparsi dell'urgente non è risalire al principio – Ma è forse che la vita esclude la filosofia e si trova all'opposto. – Ci sono due modi: non voltarsi per pigrizia, per appesantimento e non voltarsi per slancio. In ogni caso se si pone il problema filosofico a partire dall'urgenza, questo non consiste nel risalire all'origine, ma nel ... (?) (... continuare una tradizione?) – In ogni caso *nuovo stile di indagine*» (E. Levinas, *Raccolta A* in Id. *Quaderni di prigionia* cit., p. 253, corsivo mio). Levinas poi prosegue scrivendo: «L'intenzione propria della metafora *non è l'incontro di un contenuto nuovo qualsiasi*. È nelle “virgolette” che permette di aggiungere, nel fatto di alzarsi sulla punta dei piedi, in una specie di levitazione – *nell'affermazione e in un senso “altro”*. – Quale? Vuoto di questa *intenzione incapace di scoprire un contenuto nuovo* e che spinge fino alla fine – all'infinito – quanto mira il pensiero che pensa un significato. Idea nel senso kantiano del termine. La parola fa fare questo movim<sup>to</sup> metaforico» (E. Levinas, *Raccolta B* in Id. *Quaderni di prigionia* cit., p. 357, corsivi miei).

<sup>118</sup> La cronologia delle conferenze, riportata in *Appendice* al secondo volume degli scritti inediti, è la seguente: *Le Temps et l'Autre* [Il Tempo e l'Altro], marzo-maggio 1947; *Parole et Silence* [Parola e Silenzio], 4 e 5 febbraio 1948; *Pouvoirs et Origine* [Poteri e Origine], 1 e 3 febbraio 1949; *Les Nourritures* [I Nutrimenti], 16 febbraio 1950; *Les Enseignements* [Gli Insegnamenti], 23 febbraio 1950; *Éthique ou Ontologie* [Etica o Ontologia], 22 febbraio 1951; *L'Écrit et l'Oral* [Lo Scritto e l'Orale], 6 febbraio 1952; *Liberté et Commandement* [Libertà e Comandamento], 16 febbraio 1953; *Le Moi et la Totalité* [L'Io e la

all'esame del lavoro del '61 senza soffermarsi sul laboratorio delle conferenze, dal momento che alcuni motivi che in esse trovano espressione si ripresenteranno negli scritti successivi, talvolta avendo subito una capillare rielaborazione, talvolta comparendo solo *en passant*.

È precisamente in *Il Tempo e l'Altro* che tali temi, abbandonando in parte lo stile e la concettualità di *Dall'esistenza all'esistente*, ricevono una nuova veste. In particolare il tema della morte viene interamente ripensato alla luce dell'alterità. Lo scopo specifico dello scritto è mostrare che:

L'alterità non è assolutamente l'esistenza di un'altra libertà accanto alla mia. Su quest'ultima ho un potere, mentre quella mi è assolutamente estranea, senza relazione con me. La coesistenza di diverse libertà è una molteplicità che lascia intatta l'unità di ciascuna [...]. La sessualità, la paternità e la morte introducono nell'esistenza una dualità che interessa l'esistere stesso di ciascun soggetto.<sup>119</sup>

Per dimostrare questa duplicità al cuore del soggetto, Levinas dapprima presenta l'innesto dell'esistente nell'esistenza, in cui l'interruzione del movimento anonimo dell'*il y a* avviene per ipostasi in cui l'esistente assume l'*il y a* come il suo essere, imponendovi il proprio dominio:

L'apparizione d'un "qualche cosa che è" costituisce una vera e propria inversione all'interno dell'essere anonimo. Esso porta l'esistere in sé come attributo, è padrone di questo esistere come il soggetto è padrone dell'attributo. L'esistere è suo ed [...] è proprio a causa di questo dominio geloso e indivisibile sull'esistere, che l'esistente è solo.<sup>120</sup>

---

Totalità], 22 febbraio 1954. *Le Vouloir* [Il Volere], 1 marzo 1955; *L'Intériorité* [L'Interiorità], 8 maggio 1956; *La Philosophie et l'Idée d'infini* [La Filosofia e l'Idea d'infinito], 11 dicembre 1956; *La Séparation* [La Separazione], 3 dicembre 1957; *Au-delà du possible* [Al di là del possibile], 27 gennaio 1959; *La Signification* [Il Significato], 28 febbraio 1961; *La Métaphore* [La Metafora], 26 febbraio 1962; *La Trace* [La Traccia], 20 maggio 1963; *Husserl et la sensation* [Husserl e la sensazione], 6 maggio 1964; *Énigme et Phénomène* [Enigma e Fenomeno], 8 dicembre 1964.

<sup>119</sup> E. Levinas, *Il Tempo e l'Altro* cit., p.61.

<sup>120</sup> *Ivi*, p. 25. L'io per Levinas deve smarcarsi dalla sinonimia con il concetto di solitudine per poter introdurre la collettività o la pluralità, come si legge nei quaderni: «Io – Solitudine. Essere solo – solo al mondo – solipsismo che non deriva “dalla relatività delle nostre sensazioni” e dall'idealismo. È ponendo la

La solitudine, che Levinas introduce per dichiarare la volontà di staccarsi da letture dialettiche hegelizzanti così come da interpretazioni esistenzialistiche del soggetto, è definita in prima battuta come «unità indissolubile fra l'esistente e il suo esistere»<sup>121</sup> e non rappresenta una forma difettiva della relazione con l'altro (non è mancanza di altri), per venire poi caratterizzata come *assenza* d'altri e «assenza di tempo».<sup>122</sup>

È curioso notare come, in queste pagine, Levinas non citi un altro referente fondamentale per la trattazione della solitudine che, tuttavia, almeno in parte, concorre alla descrizione della solitudine eroica e del suo rovescio nell'inchiodamento nella situazione materiale: nei quaderni della fine del '44, infatti, Levinas riporta: «È questa la mia solitudine: essere avvolto di luce», Nietzsche, Zarathustra».<sup>123</sup>

La citazione tratta da *Il canto della notte* si pone in costellazione con le tematiche notturne dell'*il y a* e dell'indistinzione degli elementi avvolti nella tenebra e apre una sorta di breccia nell'argomentazione levinasiana. Non sorprende scoprire che Levinas aveva letto, almeno in parte, *Così parlò Zarathustra*, ma è molto interessante scoprire una similitudine inattesa tra il canto notturno e alcuni appunti contenuti nel quaderno 6.

Laddove Nietzsche scrive: «È notte: ora parlano più forte tutte le fontane zampillanti. E anche l'anima mia è una zampillante fontana»,<sup>124</sup> sembra di udire ugualmente il brusio nel buio che il bambino percepisce nella sua cameretta (che certamente rievoca anche il primo volume della *Recherche* di Proust, in cui il giovane Marcel è sempre inquieto all'idea di dover dormire da solo, ma anche l'inquietudine del protagonista di *Albertine* al limite tra sonno e veglia nell'ossessione per la donna).<sup>125</sup> La

---

solitudine nei termini specifici dell'«io» che si può scoprire il senso della «collettività» (E. Levinas, *Quaderni di prigionia* cit., p. 79, quaderno 2, p. 16).

<sup>121</sup> E. Levinas, *Il Tempo e l'Altro* cit., p. 28. Le parole di Levinas appaiono piuttosto critiche nei confronti di una solitudine disperata, quella dell'abbandono o della nostalgia, nelle analisi condotte dall'esistenzialismo; l'autore preferisce fondare la sua idea di solitudine sui «motivi della letteratura e della psicologia romantica e byroniana che esaltano la solitudine fiera, aristocratica, geniale», così l'io «solo» non vive negativamente la propria condizione, ma ne ricava «virilità, fierezza e sovranità» (*ibidem*). In

<sup>122</sup> *Ivi*, p. 30.

<sup>123</sup> E. Levinas, *Quaderni di prigionia* cit., p. 158 (quaderno 6, p. 2).

<sup>124</sup> F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, versione e appendici i M. Montinari, nota introduttiva di G. Colli, Adelphi, Milano 2008, p. 119, *Il canto della notte*.

<sup>125</sup> Levinas rievoca i ricordi infantili: «si dorme da soli, per gli adulti la vita continua; il bambino percepisce il silenzio della sua cameretta come «brusio» (E. Levinas, *Etica e Infinito*, cit., p. 65).

solitudine di Zarathustra che celebra la notte con un canto è la solitudine della potenza, della sovrabbondanza di chi dona.

Zarathustra dichiara di non essere una creatura notturna, egli infatti è avvolto o «recinto di luce»,<sup>126</sup> similmente il soggetto ipostatizzato di Levinas si stacca dal suolo distandosi, come si evince in *Dall'esistenza all'esistente*: «il mondo e la luce sono la luce. Questi oggetti dati [...] illuminati dalla luce [...] hanno un senso e, di conseguenza, è come se provenissero da me. Nell'universo compreso, io sono solo [...]».<sup>127</sup> Il senso delle cose, la loro disposizione intorno al soggetto – il loro essere *a disposizione* – dipendono dalla messa in luce che il soggetto opera con la sua visione. In questo modo il soggetto ipostasi si identifica, impone la propria visione sul mondo:

Ogni senso è questione di luce. La filosofia: fare luce dell'oscurità  
senza cacciare oscurità e notte. L'oscura chiarezza che cade dalle stelle.<sup>128</sup>

L'esistente deve ipostatizzarsi in un soggetto: Levinas spiega, come si è visto in precedenza, in che modo ciò avvenga, ma non può spiegare il *perché* di questo fatto che si stabilisce nella forma di rapporto tra l'esistente e il suo esistere, egli può solo tentare di indicarne il significato o la direzione.<sup>129</sup> Se l'apparizione resta ingiustificata, anche per via della sua preliminarità alla dimensione linguistica (poiché precede l'istituzione del significato che solo a partire da essa può svilupparsi), tuttavia sembra rispondere a un'esigenza intrinseca, a una necessità spontanea: «È notte: *dover essere luce!* E sete di notturno! E solitudine!».<sup>130</sup>

L'apparizione di un esistente comporta l'istituzione di un dominino sull'esistere, ma questo, a sua volta, non è scevro di un «rovesciamento dialettico»<sup>131</sup> per il quale l'atto

---

<sup>126</sup> «Ah, fossi oscuro e notturno! Come vorrei succhiare alle mammelle della luce!» (F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra* cit., p. 119).

<sup>127</sup> E. Levinas, *Dall'esistenza all'esistente* cit., p. 77.

<sup>128</sup> E. Levinas, *Quaderni di prigionia* cit., p. 132 (quaderno 4, p. 44).

<sup>129</sup> Cfr. E. Levinas, *Il Tempo e l'Altro* cit., p. 25.

<sup>130</sup> F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra* cit., p. 120 (corsivi miei). Il dover essere zarathustriano non ha nulla a che fare con un dovere di tipo morale o con una necessità logico-dialettica, ma è la spontanea risultante del campo di forze che costituisce la potenza di Zarathustra stesso.

<sup>131</sup> E. Levinas, *Il tempo e l'altro* cit., p. 28.

di partire da sé è anche un ritornare a sé, un rinsaldarsi nella posizione del *qui* materiale, occupandola: in poche parole è un *occuparsi di sé occupando sé* (è la posizione).

Il carattere materiale del presente non dipende dal fatto che il passato gli pesi o che il suo avvenire lo preoccupi. Esso dipende dal presente in quanto presente. Il presente ha lacerato la trama dell'esistere infinito; ignora la storia; comincia a partire da adesso. E malgrado ciò, o a causa di ciò, si ritrova impegnato in se stesso e perciò sperimenta una responsabilità, si rovescia un materialità.<sup>132</sup>

Questa materialità ineliminabile del presente (che poi sarà interpretata da Levinas in termini di sofferenza) dà vita al destino infelice del soggetto nella solitudine: «solitudine e materialità sono inseparabili».<sup>133</sup> L'esistente, dopo essere passato per l'orrore per la notte anonima nell'insonnia, si trova ora assillato, come ipostasi, da una materialità che lo circonda e gli provoca inquietudine. L'angoscia per la morte non costituisce più il primario turbamento del soggetto, che è invece assillato dalla vita quotidiana, che non rappresenta una degradazione da uno stato primitivo di metafisica incontaminazione del soggetto, ma porta a compimento la solitudine stessa in tutta la sua miseria:

Ci si affanni pure a qualificare la in termini di caduta, di vita quotidiana, di animalità, di degradazione e di sordido materialismo, l'insieme delle preoccupazioni che riempiono le nostre lunghe giornate e che ci strappano alla nostra solitudine per gettarci nelle relazioni con i nostri simili: queste preoccupazioni non hanno in tutti i casi nulla di futile. Si può ben pensare che il tempo autentico è originariamente un'estasi, ma si finisce per comprarsi l'orologio; malgrado la nudità dell'esistenza, è necessario, nella misura del possibile, essere vestiti con decenza. E

---

<sup>132</sup> *Ivi*, p. 29. È evidente la duplice critica ad Heidegger nella dimensione della preoccupazione e a Sartre che concepisce il presente in maniera quasi angelica poiché il peso dell'esistenza è il peso del passato mentre il presente è connotato da una leggerezza immateriale; Levinas invece non intende prescindere dal peso della materia per «riconoscere alla vita materiale e la sua capacità di trionfare sull'anonimato dell'esistere e la tragica irrevocabilità alla quale si lega con la sua stessa libertà» (*ivi*, p. 34).

<sup>133</sup> *Ivi*, p. 31.

quando si scrive un libro sull'angoscia [...] ci si comporta, talvolta, come mercanti d'angoscia.<sup>134</sup>

L'ipostasi solitaria che «esercita sulla sua esistenza il virile potere del soggetto»<sup>135</sup> cerca quindi di eludere la solitudine,<sup>136</sup> cerca la salvezza grazie alla dimensione quotidiana, istituendo un rapporto con il mondo per il quale esistere corrisponde ad agire: «tutta l'azione è nel prendere. *Zuhandenheit* dell'attività dipende dalla *Zuhandenheit* di prendere e di possedere – che dipende dall'intervallo della luce e dello spazio».<sup>137</sup> Si crea un intervallo, un ritmo, tra colui che agisce e i mezzi che impiega per esercitare la sua azione, tuttavia, gli utensili stessi, rinviando gli uni agli altri, rinviano, infine, alla cura dell'esistenza dell'agente: «spingendo l'interruttore di una stanza da bagno, dischiudiamo il problema ontologico nella sua interezza».<sup>138</sup>

Levinas considera l'idea heideggeriana degli utilizzabili insufficiente a spiegare la vita dell'uomo nel mondo. Il rapporto più originario con l'oggetto, infatti, per l'autore de *Il Tempo e l'Altro*, si caratterizza in termini di godimento, inteso come assorbimento dell'oggetto prima che azione mediante esso: «prima di essere un sistema di utensili, il mondo è un insieme di alimenti».<sup>139</sup> Il “nutrirsi di” precede il “servirsi di”: vi è un inglobamento del mondo di colui che vuole appropriarsi di ciò che dista da sé e in questa distanza precisamente Levinas riesce a istituire il regno della luce (che permette di cogliere la distanza) e della conoscenza (come misura della distanza), poiché «ogni godimento suppone luce. È attraverso la luce che le appetizioni sono altra cosa dal bisogno. Intervallo della luce. Affrancamento e ossessione della mano».<sup>140</sup> Ogni oggetto può essere messo in luce ed esplicito in rapporto alla coscienza in una trascendenza dello

---

<sup>134</sup> *Ivi*, p. 34. Discutendo di *Dall'esistenza all'esistente* con Nemo, Levinas lamenta gli effetti del “trend” dei saggi sull'angoscia che affollavano gli scaffali delle librerie alla fine degli anni '40: «Il libro è apparso con una fascetta sulla quale avevo fatto stampare: “Dove non si tratta di angoscia”. Nel 1947 a Parigi si cominciava a parlare molto di angoscia...» (E. Levinas, *Etica e Infinito* cit., p. 66).

<sup>135</sup> E. Levinas, *Il tempo e l'altro* cit., p. 27.

<sup>136</sup> E. Levinas, *Etica e Infinito* cit., p. 72

<sup>137</sup> E. Levinas, *Quaderni di prigionia* cit., p. 136 (quaderno 4, p. 63).

<sup>138</sup> E. Levinas, *Il tempo e l'altro* cit., p. 35.

<sup>139</sup> *Ibidem*.

<sup>140</sup> E. Levinas, *Quaderni di prigionia* cit., p. 135 (quaderno 4, p. 58).

spazio, nella situazione concreta in cui il godimento – come esistenza materiale – si presenta come «sensazione, cioè conoscenza e luce».<sup>141</sup>

Ma la trascendenza nello spazio non conduce fuori dalla solitudine, la luce e la conoscenza (la verità in «senso razionale – il suo criterio: luce che supera l'orrore del sacro e del c'è»)<sup>142</sup> e l'io continua a essere prigioniero in sé di un solipsismo che non è un'aberrazione o un semplice gioco sofisticato, ma che rappresenta la struttura stessa della ragione. È necessaria l'irruzione di un altro *evento*, di un altro *tempo*, di un altro *presente* perché l'io possa scoprire una trascendenza più radicale che possa «fermare la musica»<sup>143</sup> dell'*il y a*. Nell'esistere anonimo nasce un esistente e questo comporta che ci sia un prezzo da pagare:

L'irrevocabilità dell'io inchiodato a sé. Questa irrevocabilità dell'esistente, che costituisce la tragicità della solitudine, è appunto materialità. La solitudine non è tragica perché è *privazione* dell'altro, ma perché è chiusa nella *prigionia* della sua identità, perché è materia. Spezzare l'irrevocabilità della materia significa spezzare l'irrevocabilità dell'ipostasi. Significa *essere nel tempo*. La solitudine è assenza di tempo.<sup>144</sup>

Il compito di Levinas nelle pagine successive del saggio sarà quello di indicare nella relazione con l'alterità la possibilità di frantumare la solitudine, una possibilità che trasforma la solitudine in separazione (categoria che consentirà la relazione con l'altro) e che si dà solo come tempo, senza dimenticare, però, che è solo nella doppia dimensione della sensibilità e dell'etica e nell'intreccio di questi due elementi che si potrà delineare la relazione con l'altro, unico elemento in grado di salvare l'io dalle spire della solitudine.

##### 5. *Scacco alla (mia) morte*

Nell'universo saturo dell'essere anonimo si inserisce la trascendenza spaziale (che non è vera trascendenza finché non è attraversata dalla relazione temporale con l'altro) dell'identità in modo che l'ipostasi stabilisce il suo dominio, come esistente,

---

<sup>141</sup> E. Levinas, *Il Tempo e l'Altro* cit., p. 39.

<sup>142</sup> E. Levinas, *Quaderni di prigionia* cit., p.

<sup>143</sup> E. Levinas, *Etica e Infinito* cit., p. 66.

<sup>144</sup> E. Levinas, *Il Tempo e l'Altro* cit., p. 30 (corsivi miei).

sull'esistenza. Il mondo appare in suo potere, come chiarisce Levinas nella conferenza *Poteri e Origine*, pronunciata in due "puntate" nel febbraio del '49. Lo scopo della prolusione, dichiara l'autore, è mostrare il nesso tra potere e ricerca della verità in seno alla tradizione filosofica occidentale.<sup>145</sup>

Attingere alla verità, infatti, interpretata come «grande evento dell'essere»,<sup>146</sup> coincide con l'imposizione di un dominio sull'essere stesso che ad essa è uniformato. La chiarezza della luce – che è elemento principe della ragione – consente all'io di essere padrone di quel che gli succede:

Io ho un potere su quanto è rischiarato. Quanto è rischiarato è come se emanasse da me. Lo comprendo; nella luce tutto è interiore a me. L'idealismo è una conseguenza naturale di una riflessione sulla coscienza: la conversione di ogni passività in attività. Il realismo è impossibile fintantoché il legame fondamentale tra me e il mondo è la chiarezza. Nel cuore della sensazione più elementare, il dato è mio.<sup>147</sup>

A questa assoluta luminosità Levinas ravvisa una resistenza in quello che la critica moderna, a differenza dell'irrazionalismo, tenta di operare contestando la possibilità di porsi al di fuori della situazione; tuttavia anche questa strategia sembra irrimediabilmente condurre all'idea di potere: «è difficile costruire un discorso filosofico contro la luce».<sup>148</sup> La stessa gettatezza heideggeriana risulta compromessa con tale dinamica poiché essa stessa non riesce a cogliere interamente la propria origine. Se per Heidegger la gettatezza non presuppone un'origine, Levinas si interroga, invece, proprio sull'origine, su quell'elemento contro il quale inevitabilmente si infrange il potere. L'origine è, per Levinas, lo scacco dell'eroe.<sup>149</sup>

L'origine può essere superata dal pensiero idealista che la dissolve nell'ascesa all'eterno della conoscenza, senza che, tuttavia, l'origine stessa venga, di fatto,

---

<sup>145</sup> Cfr. E. Levinas, *Poteri e Origine* in Id. *Parola e Silenzio* cit., p. 99.

<sup>146</sup> *Ibidem*.

<sup>147</sup> *Ivi*, p. 122.

<sup>148</sup> J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, trad. it di G. Pozzi, introd. di G. Vattimo, Einaudi, Torino, 1990, p. 107.

<sup>149</sup> E. Levinas, *Poteri e Origine* in Id. *Parola e Silenzio* cit., p. 100. Se è vero che l'*impasse* dell'eroe è superata dal saggio che domina l'essere per mezzo della sua armatura di comprensione, conoscenza e *logos*, il dominio giunge fino all'origine, senza però riuscire a imporsi sull'origine stessa, che rimane oscura.

rischiarata. Il pensiero dell'esistenza, invece, si attesta al puro al di qua senza riappellarsi a un oltre che legittimi e consolidi il potere sull'oggetto per mezzo di una verità che gli sia superiore. La verità della *descrizione* – condotta sempre sul piano dell'oggetto – diviene così il criterio dominante e le caratteristiche negative, o *in negativo* della fotografia fenomenologica, entrano a pieno titolo a far parte dell'oggetto come delle caratteristiche positive.<sup>150</sup>

Che si tratti dell'idealismo,<sup>151</sup> della fenomenologia di Husserl<sup>152</sup> o del pensiero heideggeriano,<sup>153</sup> il rapporto dell'uomo con l'essere non si esaurisce nella sfera

---

<sup>150</sup> Levinas schematizza brillantemente la dinamica per la quale la fenomenologia, cercando il significato del finito entro i limiti del finito stesso, presenta una descrizione dell'oggetto d'indagine in cui le imprecisioni della conoscenza fanno parte della cosa descritta: «Da cui lo stile specifico della descrizione. Ogni volta che la filosofia classica insiste sull'imperfezione di un fenomeno di conoscenza, la fenomenologia non si accontenta della negazione inclusa in questa imperfezione, ma pone tale negazione come costitutiva del fenomeno. Se il sentimento è un fatto oscuro o confuso della vita psicologica, la descrizione fenomenologica assumerà tale oscurità o tale confusione come una caratteristica positiva del sentimento: esso non è oscuro rispetto a un ideale di chiarezza; l'oscurità, al contrario, lo costituisce in quanto sentimento. Se il ricordo è sempre modificato dal presente in cui ritorna e dal sapere che possediamo di quanto era ancora a venire nel momento in cui il ricordo si fissava, ma che è già passato nel presente in cui viene evocato – la fenomenologia non parlerà di un ricordo falsato, ma farà di tale alterazione la natura essenziale del ricordo [...]. Se l'angoscia non ha oggetto, questa assenza di oggetto, questo nulla – diviene la determinazione positiva dell'angoscia in quanto “esperienza” privilegiata del nulla» (*ivi*, pp. 102-104).

<sup>151</sup> Idealismo definito essenzialmente «platonico e cartesiano» poiché parte dall'uomo, ma il dominio si dà nel momento in cui l'uomo si pone in relazione all'idea uscendo dall'immanenza (cfr. *ivi*, p. 107).

<sup>152</sup> L'atto della ragione coincide con l'origine e per il fenomenologo la filosofia appartiene interamente all'esistenza e non bisogna porre un'origine dietro al mondo, bensì individuare il punto di massima coincidenza con l'origine stessa, bisogna «rifare il mondo e non [...] porsi dietro sé e dietro il mondo attraverso un atto simile alla morte platonica» (*ivi*, p. 108).

<sup>153</sup> Di cui Levinas ammette l'originalità evidenziata dal volere subordinare a condizioni ontologiche la potenza del pensiero invocata dall'idealismo, dimostrando che «l'essere determina la coscienza e che il pensiero si scontra, nel suo esercizio, con un ostacolo interiore, più radicalmente ancora di quanto non voglia il realismo che trova solo ostacoli esteriori al pensiero» (*ivi*, p. 114). L'autore, tuttavia, non manca di sottolineare che il pensiero teorico in Heidegger si subordina a un che di non teorico, nel carattere di tensione con l'esistenza. La tensione si presenta come un movimento verso l'avvenire che conserva certamente la transitività del pensiero, ma che non valica il limite del carattere finito della *Geworfenheit*. Il potere di morire assume il finito della gettatezza e la morte si configura in modo assolutamente nuovo in Heidegger che ha, però, un carattere contraddittorio perché la descrizione dell'esistenza avviene sempre entro l'orizzonte della comprensione: «La relazione di un esistente con l'essere è per lui ontologia – comprensione dell'essere. E con questo raggiunge la filosofia classica» (*ivi*, p. 121).

dell'ontologia: l'idea di origine o di creazione non si compie, per Levinas, esclusivamente nella nozione di causa, ma porta a concepire il rapporto dell'uomo o della creazione umana in termini ulteriori rispetto al semplice dominio. Su queste note si spegne il microfono della prima parte della conferenza su *Poteri e Origine*, per lasciare spazio alla *pars construens* della seconda giornata, dal momento che «occorre cercare nella coscienza stessa un evento che la sopravvanti e che non si formuli in termini di potere». <sup>154</sup>

Levinas sceglie di rovesciare la dinamica della *Geworfenheit* «da maledizione in gloria», <sup>155</sup> sostenendo che l'assenza di presa sull'origine non rappresenta la limitazione del potere, ma la sua base e il suo fondamento. Non si tratta di superarla ma di *comprendere la radice pluralistica* dell'essere, radice che innerva il tempo, per la quale si potrebbe azzardare che solo *l'essere plurale è tempo*. Infatti,

La base del potere nell'essere non è un ostacolo al potere, ma la sua condizione <,> il suo privilegio e in qualche maniera la sua gloria che lo innalza al di sopra del fenomeno, di un semplice gioco di luce ~~disvelata~~ [...]. L'avvenire di un soggetto solo si proietta in un tempo continuo. Nel nuovo che sgorga da lui, il soggetto si riconosce. Vi si ritrova, lo domina. La sua libertà scrive la sua storia che è una e di cui egli è il padrone [...]. Ma la trascendenza della rappresentazione non fa uscire il soggetto dalla sua identità, ma, al contrario, vi riconduce tutto il diverso che può alienarlo. La rappresentazione è un'identificazione del diverso. *La trascendenza non è una trascendenza se non compie il passo decisivo che consiste nel frantumare l'identità stessa del soggetto.* <sup>156</sup>

Levinas può parlare di frantumazione del soggetto – che poi si tradurrà in apertura dell'io – perché opera un'inversione del ruolo della morte rispetto alla proposta heideggeriana. Come si è visto in precedenza, la concezione levinasiana della morte già in *Dall'esistenza all'esistente* appare profondamente diversa da quella heideggeriana; in *Il Tempo e l'Altro* si assiste a una ulteriore radicalizzazione di tale differenza e la morte assume un ruolo capitale nell'uscita dalla solitudine dell'essere.

---

<sup>154</sup> *Ivi*, pp. 122-123.

<sup>155</sup> *Ivi*, p. 125.

<sup>156</sup> *Ivi*, pp. 125-126 (corsivo nostro).

In Heidegger la morte, indeterminata nel “quando”, ma sempre incombente, è angoscia e anticipazione della *mia* morte che mi permette di assumere le mie possibilità in un’autentica presa sulla mia esistenza,<sup>157</sup> mentre in Levinas non si riscontra nessun eroismo, né vi è alcuna possibilità di dominare il movimento dell’esistenza.<sup>158</sup> Il soggetto nel suo eterno essere presente non riesce a impadronirsi del momento della morte:

---

<sup>157</sup> La morte per Heidegger è la mia possibilità più propria, la cui assunzione trasforma l’esistenza da inautentica ad autentica, essa fa sì che il *Dasein* occupi la sua posizione, il suo *Da*, in maniera genuina abbandonando la quotidianità del *Man*: «Il Si non lascia sorgere il coraggio dell’angoscia di fronte alla morte. [...] Il Si si prende cura di rovesciare questa angoscia in paura di fronte a un evento che sopravverrà» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 305, §51). Il modo quotidiano dell’esistenza, caratterizzato dalla chiacchiera (*Gerede*), dalla curiosità (*Neugier*) e dall’equivoco (*Zweideutigkeit*), induce l’Esserci alla superficialità e alla resa di fronte al mondo, che inevitabilmente sfociano nell’allontanamento straniante dalla vita autentica. L’individuo fugge davanti alla prospettiva della morte e trova consolazione in «tentazione, tranquillizzazione ed estraniamento [che] caratterizzano il modo di essere della *deiezione*» (*ibidem*). La deiezione espelle l’individuo dalla sua possibilità più propria e lo colloca in un universo connotato dall’essere-con altri, tuttavia il *Dasein*, caratterizzato dall’apertura, vale a dire da una comprensione emotivamente situata, non può evitare completamente la sua più propria possibilità, perché, in virtù della sua mancanza, l’umano mira a qualche cosa e «il mirare tende all’annullamento della possibilità del possibile rendendolo disponibile» (*ivi*, p. 312, § 53). L’assunzione della morte non è una realizzazione: la morte è un elemento costitutivo dell’Esserci e non un ente intramondano; se egli si prendesse cura della sua morte giungerebbe alla soluzione del suicidio, e al paradosso dell’incapacità assumere completamente su di sé l’essere per la morte. La vita autentica, invece, conduce all’evasione dal mondo del Si: «L’anticipazione fa comprendere all’Esserci che ha da assumere esclusivamente da se stesso quel poter-essere in cui ne va recisamente del suo poter-essere più proprio. La morte non “appartiene” solo indifferentemente al proprio Esserci, ma lo *reclama in quanto singolo*. [...] L’esserci può essere *autenticamente se stesso* solo se si rende da se stesso possibile per ciò» (*ivi*, p. 315). L’assunzione della morte sospende la dimensione “sociale” dell’essere-con e riorienta radicalmente l’Esserci, insostituibile e singolo, che si pone in maniera progettuale rispetto al futuro, un futuro che mette tra parentesi l’alterità al punto che «gli altri muoiono, ma è un avvenimento intra-mondano (per Heidegger anche la morte d’altri è un avvenimento intra-mondano)» (E. Lévinas, *Dio, la morte e il tempo*, testo di J. Rolland, a cura di S. Petrosino, trad. it. di S. Petrosino e M. Odorici, Jaca Book, Milano, 3002, p. 91).

<sup>158</sup> La morte heideggeriana è interpretata da Levinas, in alcune annotazioni risalenti al 1950, come critica all’intellettualismo che la filosofia moderna eredita dal platonismo: «Il piede che l’anima platonica ha nel mondo delle Idee, gli assicurava attraverso questo una distanza nei confronti dell’essere. L’intellettualismo della filosofia classica non era che la trascendenza stessa dell’anima in rapporto all’essere – una posizione da cui questa lo dominava»; tuttavia la critica dell’ontologia heideggeriana non è esente da connotazioni che innestano la morte nella dinamica del dominio. La morte assicura il dominio sull’essere: «Il potere non si esercita a partire da un finito che si sublima nell’infinito, ma dalla fine stessa del finito Ci liberiamo dalla

L'adesso è il fatto che io sono padrone, padrone del possibile, padrone di afferrare il possibile. La morte non è mai adesso. Quando la morte è presente, io non sono più presente, non perché non sono nulla, ma perché non sono in grado di afferrare. La mia sovranità, la mia virilità, il mio eroismo di soggetto non possono essere virilità né eroismo in rapporto alla morte. *Nella sofferenza*, in seno alla quale abbiamo colto la vicinanza della morte [...] c'è questo rovesciamento dell'attività del soggetto in passività.<sup>159</sup>

L'ipostasi che si staglia sull'anonimo *il y a* e che si sveglia, venendo alla luce perde ogni possibilità di dominio: è importante sottolineare che la morte non si presenta come una realtà rispetto alla quale l'io si sente limitato perché non può nulla. La morte è al di fuori e al di là del possibile e dell'impossibile: «nell'approssimarsi della morte non possiamo più potere»,<sup>160</sup> essa è non potere. Non c'è progettualità. Il *possum* del *positum* decade.<sup>161</sup> La morte non è mai qualche cosa che si assume su di sé, ma viene improvvisamente, ci coglie impreparati: così facendo rivela il suo carattere irriducibile, misterioso, *altro*.<sup>162</sup> La morte costituisce una forma paradigmatica di rapporto con l'alterità che si può dare in modo "autentico" solo come passività.<sup>163</sup>

In questo modo appare evidente che la morte ci mette di fronte a un'assoluta alterità, a qualcosa la cui esistenza è alterità, qualcosa di misterioso rispetto al quale non ci si può riferire in termini di afferramento o di comprensione. La morte non corrisponde, quindi, al buio notturno dell'anonimato contrapposto alla luce del dominio del soggetto, essa piuttosto getta un'ombra – una traccia – senza che si sia qualcosa che fa ombra.

---

totalità in cui siamo presi non contemplando [...], ma annientando noi stessi [...]. Questa possibilità è ancora una dominazione – perché è la mia possibilità. L'annientamento – non è un annientamento impersonale – è morte, vale a dire la mia morte, vale a dire ancora il mio potere, un potere» (E. Levinas, *Note filosofiche* in Id., *Quaderni di prigionia* cit., pp. 268-269, Raccolta B fogli 5-7).

<sup>159</sup> E. Levinas, *Il Tempo e l'Altro* cit., p. 43 (corsivi miei).

<sup>160</sup> *Ivi*, p. 45.

<sup>161</sup> Il rapporto di posizione sulla base che connota l'ipostasi non giunge a compimento con la morte, la morte non è semplicemente la fine dell'esistenza singolare che ne confermerebbe la solitudine, ma è rottura della solitudine, interruzione del rapporto con l'essere: «Morte in quanto compimento? Un atto senza sostegno, senza base» (E. Levinas, *Quaderni di prigionia* cit., p. 180, quaderno 7, p. 8).

<sup>162</sup> Dal momento che la comprensione e la costituzione del senso dipendono dall'esperienza e avviano il dominio sul mondo.

<sup>163</sup> Cfr. G. Sansonetti, *Emmanuel Levinas. Tra filosofia e profezia*, Il margine, Trento, 2009, p. 52.

L'alterità della morte prefigura in queste pagine la dinamica dell'alterità che lascia traccia, della traccia come presenza dell'assenza (di cui si parlerà in seguito e che qui rimane solo accennata per indicare la genesi della concettualità levinasiana).

Non più progettualità e apertura nell'avvenire di un *Dasein* temporale, ma posizione del soggetto attraversata dal tempo che non dipende da lui, che non è in suo potere.<sup>164</sup> L'alterità non si definisce a partire dall'avvenire: può esserci avvenire (tempo) solo grazie all'altro. Solo una simile concezione del tempo, esterno all'ipostasi e alla sua relazione esclusivamente spaziale con la base, permette un *altro* tipo di relazione e fa sì che la natura corporea dell'ipostasi – così come, di conseguenza, la nozione di separazione – non sia pensata solo in termini “fisici”, ma sia co-implicata in qualche cosa che *accade tra noi*.<sup>165</sup> In questo modo, la morte abbandona parzialmente le caratteristiche “blanchotiane” di impossibilità e di assurdità che aveva in *Dall'esistenza all'esistente* per concorrere, invece, a una nuova formulazione dell'io in relazione *personale* con l'alterità, una relazione estranea al potere, ma che riesca a salvaguardare il soggetto. «In che modo si potrà dare del soggetto una definizione che si fondi in un certo senso sulla sua passività?». <sup>166</sup>

Tale relazione consiste esattamente nell'innesto temporale, vale a dire nella relazione con altri nella nostra «vita sociale»: <sup>167</sup> se le situazioni di sofferenza riverberano l'annientamento del potere di potere connaturato alla morte, la morte porta a espressione, a sua volta, la passività dell'io, il suo essere in balia di altro, di un assolutamente altro. L'assolutamente altro, tuttavia, non può essere solo mistero (la relazione con il mistero è una relazione con un'assenza), ma deve potersi tradurre in materialità, in relazione concreta con una presenza (dell'assenza): «Se la relazione con l'altro comporta qualcosa

---

<sup>164</sup> La diversa “provenienza temporale” della morte fa divergere le posizioni di Heidegger e di Levinas; il primo la concepisce come interna all'orizzonte temporale del *Dasein* che quindi si potrebbe dire essere responsabile solo del suo essere, il secondo, invece, pone la morte oltre l'essere qui del soggetto, come una trascendenza incombente che sta *fuori*, in un'altra dimensione, rispetto ad esso e che lo rende responsabile per l'altro, gli chiede di morire per l'altro. L'imperativo del volto dell'altro mi impone di non restare indifferente o *impassibile* alla morte dell'altro: io sono *passibile* della morte dell'altro, sono chiamato a morire per l'altro.

<sup>165</sup> Cfr. M. Vergani, *Un nuovo pensiero del corpo. Il tema della gloria negli inediti di Levinas*, in S. Facioni, S. Labate, M. Vergani (a cura di), *Levinas inedito* cit., p. 39.

<sup>166</sup> E. Levinas, *Il Tempo e l'Altro* cit., p. 52.

<sup>167</sup> *Ivi*, p. 54.

di più rispetto alle relazioni con il mistero, ciò dipende dal fatto che ci si è accostati all'altro nella vita corrente». <sup>168</sup>

Il tema della morte in *Il Tempo e l'Altro* prepara il campo per l'incontro con l'altro, un evento in cui, come sottolinea F. Savarezza, qualcosa accade ad un soggetto senza che esso possa assumerlo su di sé, come un avvenire non anticipabile che dispone l'io alla temporalità che scaturisce nell'incontro. <sup>169</sup> Se l'ipostasi infatti è solo posizione (spazialità), è nell'incontro con un'altra spazialità che scopre la propria apertura temporale: «L'uno è per l'altro ciò che l'altro è per l'uno; non c'è per il soggetto un posto eccezionale». <sup>170</sup> Il movimento che si sprigiona nella relazione è quello in cui la materialità, rompendo il brusio incessante della notte anonima, resta caratteristica dell'ipostasi, in qualche modo “risuona” nell'ipostasi, ma interviene un'altra materialità, con un'altra specifica “sonorità”, che vibra insieme all'io, generando un ritmo a due. Il tempo (la diacronia della relazione) sgorga dalle materiali vibrazioni dissonanti dell'io e dell'altro.

Altri non è, per Levinas, un *alter ego*, sia chiaro. <sup>171</sup> L'alterità è il posto che io non occupo, altri è ciò che io non sono e dove io non sono, senza che questa relazione si esaurisca in termini spaziali (altrimenti potrei semplicemente prendere il posto dell'altro o sostituirmi ad esso); l'altro nella sua ineliminabile materialità si presenta come “ipostasi” dell'alterità nella sua purezza. La relazione con l'altro riesce a tenere insieme la materialità corporea, la differenza spaziale (che non è più solitudine, ma separazione) come impossibilità della sostituzione e la relazione con il mistero.

Levinas introduce il tema dell'*eros* alla fine di *Il Tempo e l'Altro*, chiudendo la conferenza con alcune riflessioni che non arrivano ancora ad anticipare la preminenza

---

<sup>168</sup> *Ivi*, p. 53. Nelle opere più mature Levinas esprimerà il rapporto tra tempo e morte in termini di invecchiamento, di pazienza, di tempo allo stato puro come esposizione all'altro: un vero e proprio patire il tempo. Si tornerà sul concetto di pazienza nell'ultimo capitolo di questo studio. Per un maggiore approfondimento del tema della morte in Levinas secondo le categorie di sofferenza, mistero, passività in vista di una relazione etica e dell'istituzione di un regime di giustizia nella dimensione della socialità si veda R. A. Cohen, *Thinking least about death. Contra Heidegger* in Id., *Levinasian meditations* cit., pp. 57-79.

<sup>169</sup> Cfr. F. Savarezza, *Emmanuel Lévinas*, Mondadori, Milano, 2003, pp. 67-69.

<sup>170</sup> E. Levinas, *Il Tempo e l'Altro* cit., p. 53.

<sup>171</sup> Non vi è appaiamento originario come in Husserl, non c'è co-presenza per la quale l'altro è un essere per me perché originariamente è essere con me (cfr. A. Ponzio, *Soggetto e alterità. Da Lévinas a Lévinas*, Adriatica, Bari, 1983, pp. 46-47).

dell'etica, ma si limitano a delineare un rapporto a due. Il pluralismo rimane al livello di un accenno e non è ancora introdotto il terzo, fondamentale per il dispiegamento dell'universo etico. Tuttavia, il punto focale di Levinas rimane, in questo momento, quello della relazione erotica a due, relazione intima con l'altro che ancora non è inserita nella sfera della socialità, cioè nel regno del terzo.

L'argomentazione levinasiana sembra esplicitare in ambito fenomenologico quel che Blanchot presenta sotto forma di critica letteraria o, più generalmente, di estetica. Sia Levinas che Blanchot parlano, infatti, della morte in termini di alienazione e la accostano al femminile. Il primo accomuna la morte con «l'evento dell'alterità» definito precisamente come «alienazione» che si manifesta tangibilmente nella femminilità, caratterizzata da una trascendenza votata al «ritirarsi altrove, movimento opposto al movimento della coscienza».<sup>172</sup>

Blanchot invece, in *L'istant de ma mort*,<sup>173</sup> narra l'evento eccezionale di una vera e propria interruzione della morte del protagonista. La vicenda ha un carattere autobiografico: Blanchot è in procinto di essere fucilato sul finire della Seconda Guerra Mondiale dai tedeschi già sconfitti, «che lottavano invano con un'inutile ferocia».<sup>174</sup> Egli si sente ormai consegnato alla morte e legato indissolubilmente ad essa; un sentimento di straordinaria leggerezza lo pervade e lo catapulta in uno stato di beatitudine (che nulla ha a che vedere con la felicità), un'allegria sovrana ed ebbra derivante dall'incontro del condannato con la morte. Il contatto quasi realizzato con la morte, però, è interrotto bruscamente da un fragore assordante, un rumore indistinto e disarticolato che ricorda quello dell'*il y a*, che impone un brusco ritorno al mondo: sopraggiunge un battaglione di soldati russi. L'uomo è risparmiato, ma l'esperienza dell'incontro mancato con la morte nel 1944 segna definitivamente l'autore che, cinquant'anni più tardi, decide di metterla in forma in un racconto.<sup>175</sup>

---

<sup>172</sup>E. Levinas, *Il Tempo e l'Altro* cit., p. 57.

<sup>173</sup>M. Blanchot, *L'istant de ma mort*, Gallimard, Paris, 2002.

<sup>174</sup>*Ivi*, p. 9.

<sup>175</sup>L'intera produzione blanchotiana è permeata dal sentimento della perdita della morte e dalla nostalgia della morte stessa e di quello stato di grazia sfiorato un istante prima di essere fucilato. Già in *Thomas l'Obscur* si assiste a una scena di incontro – e alienazione – con la morte: «Egli era veramente morto e nello stesso tempo respingeva la realtà della morte. Era, nella morte stessa, privato della morte, un uomo orribilmente annientato, fissato nel niente dalla sua immagine. [...] Da ogni parte la notte lo bloccava.

La relazione con la morte, per entrambi gli autori, si configura come relazione impossibile con l'alterità esattamente come avviene con la femminilità. Il femminile è concepito in termini di mistero o di sottrazione, vale a dire di qualcosa che non è presente, ma che chiama o attrae a sé.<sup>176</sup> L'*eros* allora differisce dal dominio sul mondo e dal possesso di oggetti e dalla comprensione:

Esso non è né una lotta, né una fusione, né una conoscenza. Bisogna riconoscere il suo posto eccezionale tra le relazioni. È la relazione con l'alterità, con il mistero, cioè con l'avvenire, con ciò che, all'interno di un mondo dove tutto è presente, non è mai presente, con ciò che può non essere presente quando tutto è presente [...] con la dimensione stessa dell'alterità. Là dove tutte le possibilità sono impossibili. Là dove non si può più potere, il soggetto è ancora soggetto grazie all'*eros*. L'amore non è una possibilità, non è dovuto alla nostra iniziativa, è senza ragione, c'invade e ci ferisce e tuttavia l'*io* sopravvive in esso.<sup>177</sup>

Blanchot si pone in termini simili nei confronti dell'opera, al punto che ci si potrebbe azzardare a sostituire la parola *io* con *autore*, intendendo l'*eros* come creazione dell'opera e la femminilità misteriosa come sottrazione dell'opera stessa. Una simile operazione appare quanto più legittimata se si considera l'immagine scelta da Blanchot per descrivere il paradosso dell'opera: la vicenda di Orfeo ed Euridice, due amanti, per l'appunto.<sup>178</sup> Orfeo incarna il meccanismo per il quale un individuo, teso verso l'alterità,

---

Vedeva, percepiva l'intimità di un infinito nel quale era imprigionato a causa dell'assenza stessa di limiti» (M. Blanchot, *Thomas l'Obscur* cit., pp. 40-41, trad. it. mia).

<sup>176</sup> Laddove *eros* e bisogno sono concepiti in maniera radicalmente differente da Levinas proprio in virtù del fatto che l'*eros* non annulla la separazione, ma mantiene una dualità, mentre nel bisogno la distanza viene colmata e l'oggetto è assimilato: «esattamente questa distinzione fenomenologica dell'*eros* rispetto al bisogno – questa salvaguardia della dualità rispetto al godimento – è ciò che le descrizioni narrative dell'abbozzo di romanzo non riescono a mettere in scena», ed ecco, forse, uno dei motivi che indussero l'autore ad “abbozzare” i romanzi per poi dedicarsi a una tematizzazione differente – fenomenologica ed etica – della relazione erotica (F. Ciaramelli, *Sulla genesi letteraria del pensiero di Levinas* cit., p. 180).

<sup>177</sup> E. Levinas, *Il Tempo e l'Altro* cit., pp. 57-58.

<sup>178</sup> Orfeo resta una delle chiavi di lettura più significative per comprendere la “galassia Blanchot”. Inizialmente la figura di Orfeo individua, ne *Lo spazio letterario* (1955), l'esperienza letteraria stessa che è improntata al sacrificio completo di se stesso all'opera per poter trascendere la finitezza umana dell'autore, fino alla completa rovina nel momento in cui il cantore infrange il divieto di guardare Euridice. In seguito ne *L'infinito intrattenimento* (1969), Blanchot trasforma o radicalizza la figura paradigmatica di

ma rassegnato all'incapacità di catturarla, viene comunque attratto o affascinato da essa (o ella) nell'ispirazione, e inizia a scrivere, nella speranza vana di alienare da sé – e quindi, distanziare, comprendere e razionalizzare – mediante il linguaggio, questo desiderio che:

È la separazione stessa che si fa attrattiva [...], l'assenza che ritorna alla presenza, è questo stesso ritorno in cui, quando tutto è scomparso, al fondo della notte. La sparizione diviene lo spessore dell'ombra che rende la carne più densa e trasporta la presenza più pesante e più estranea, senza nome e senza forma, che quindi non si può dire né morta né viva, da dove traggono la loro verità tutti gli equivoci del desiderio.<sup>179</sup>

Sebbene le parole de *L'entretien infini* si pongano in dialogo anche con gli sviluppi successivi del pensiero di Levinas, come si è visto sopra, e rappresentino un Orfeo leggermente differente dal “protagonista” de *Lo spazio letterario*, è comunque utile istituire un parallelismo tra le concezioni e gli approcci presentati dai due amici, in un confronto che verrà ulteriormente approfondito in seguito, in particolare in riferimento al rapporto tra parola scritta e orale.

In ogni caso, se la vicinanza tra i due è evidente quando si parla di rapporto con la morte e con il mistero dell'alterità in termini di sottrazione, le cose cambiano nel momento in cui Levinas introduce un peculiare tipo di contatto che va al di là del contatto stesso nella forma della carezza (e, in seguito, la differenza tra i due sarà marcata dal faccia a faccia levinasiano in contrasto con il volgersi altrove di Euridice guardata da Orfeo).<sup>180</sup>

---

Orfeo, consacrando a immagine dell'uomo che, rassegnato all'inafferrabilità dell'altro e all'inattingibilità dell'origine oscura, decide di uccidere o sacrificare l'alterità, di sopprimerne la mutevolezza imprevedibile, immortalandola nel canto, che, immortalando e fissando il volto dell'altro, riesce soltanto a ghermire una sorta di maschera grottesca del volto, in modo che concludere un'opera o conoscere un'oggetto al di fuori delle categorie della conoscenza si riconferma un'impresa impossibile.

<sup>179</sup> M. Blanchot, *L'entretien infini* cit., pp. 280-281.

<sup>180</sup> Vi è una forte somiglianza tra l'incontro di Orfeo ed Euridice e l'incontro con l'altro nel pensiero di Levinas come si legge in un passo de *L'entretien infini* in cui si parla del volto di Euridice in termini di viso nudo nell'incontro e di sorpresa nel trovarsi faccia a faccia. In queste parole il riferimento a Levinas è palese, tuttavia Blanchot mette in evidenza anche che Euridice è descritta nell'istante in cui Orfeo *sta per* sfiorarla con lo sguardo, cioè quando la vede come realmente è, quando vede chi è, guardando l'inferno, l'orrore dell'assenza, la dismisura dell'altra notte. È solo così che egli può gettare uno sguardo sul vuoto, che si identifica con il viso nudo di Euridice che il mondo gli ha sempre velato. Orfeo è *in procinto di*

Nella carezza Levinas indica la manifestazione più propria della relazione erotica poiché essa si oppone alla prensione dell'utilizzabile o alla comprensione del gesto che indica e identifica un oggetto come oggetto di conoscenza, ma anche al gesto del toccante che tocca se stesso al cuore dell'interrogazione di Merleau-Ponty. La carezza «si rivolge a ciò che non può diventare nostro né identificarsi con noi»,<sup>181</sup> a ciò che non è mai oggetto di conoscenza. Levinas anticipa qui un tema che verrà poi ampliato in *Totalità e Infinito*, ma che ha già una formulazione coerente:

La carezza non è la conoscenza di una forma – e Conoscere significa in qualche modo sorprendere qualcosa su un fondo, percorrere l'oggetto come su di un fondo scolpito. {Il contrasto.} La carezza è il contatto di una nudità, vale a dire – il contatto di ciò che non ha forma {– dell'informe –} e di conseguenza tutto il contrario del contatto. Non ciò che non è ancora contatto ma ciò che non è più ~~toccato~~ contatto. Al di là del contatto – senza che questo al di là sia un nuovo contatto. Una stretta. Il “possedere” della stretta – è in realtà lo spogliarsi di tutto ciò che rimane come forma nella nudità. Stringere è denudare. Non è affatto come voleva Sartre possesso di oggetto – una oggettivazione. È ~~la~~ ~~ricerca di~~ e lo svestire [...]. Ma il volto che si denuda nella carezza – più nudo della nudità non è più osceno e come la forma dell'informe. Ma per questo, non è più quanto scolpisce un fondo – piuttosto l'apertura stessa come una nuova dimensione. Non chiede contrasto

Infinito?  
 Libertà?  
 Esteriorità (distanza)?  
 L'etica?<sup>182</sup>

La carezza manifesta l'implacabilità di un desiderio che non si esaurisce perché non è mai interamente soddisfatto: non c'è possesso dell'altro, così come non c'è sintesi

---

guardare l'amata e vede il suo volto *solo di scorcio*, sarebbe impossibile fissarlo in un faccia-a-faccia di stampo levinasiano. Inoltre Blanchot parla di una non trasparenza che precede l'essere in virtù della quale l'alterità nuda si può incontrare, ma non afferrare, perché si sottrae a ogni presa, quindi a ogni rapporto e a ogni temporalizzazione, mentre per Levinas mediante il rapporto con l'altro, dapprima nel rapporto (diacronico) a due, poi nell'apertura etica esercitata dal terzo, si dà una relazione etica nel tempo.

<sup>181</sup> B. Giacomini, *Relazione e alterità* cit., p. 161.

<sup>182</sup> E. Levinas, *Note filosofiche* in Id., *Quaderni di prigionia* cit., pp. 375-376 (Raccolta B, foglio 65, dedicato al volto come nudità datato approssimativamente alla fine del 1950).

né fusione totale con l'altro. Nella carezza «abbiamo {il} tenero e il carnale. *Significato corporale del tempo*»<sup>183</sup> perché è in essa che si manifesta la relazione con l'altro come «assenza che è il tempo. Orizzonte dove potrà costituirsi una vita personale in seno all'evento trascendente» che vince la morte.<sup>184</sup>

La fecondità termina il percorso del soggetto finalmente aperto al tempo per mezzo dell'altro, un io che si trascende in un altro, nel figlio. La paternità, concetto ripreso e ampliato in *Totalità e Infinito*, introduce una strana dualità nel soggetto che non si replica semplicemente, ma che interrompe la propria storia in un temporalità che si fraziona, ma prosegue nell'altro. Il presente dell'ipostasi *si* trascende nella fecondità scoprendo anche in se stesso il mistero dell'avvenire nel figlio.

## 6. *Tempo della fecondità e ritmo della carezza*

Le battute conclusive di *Il Tempo e l'Altro* descrivono il punto d'arrivo della riflessione sul soggetto come ipostasi e un generale mutamento di prospettiva rispetto alle tematiche di *Dall'esistenza all'esistente*. La riflessione di Levinas si indirizza verso lo studio della trascendenza generata dall'incontro con l'alterità, studio che prende le mosse dalla formulazione del «tempo della fecondità che si esprime[va] nel gesto fisico della carezza».<sup>185</sup>

La carezza è un modo d'essere del soggetto in cui il soggetto nel contatto con un altro va al di là di questo contatto. [...] Non è la dolce

---

<sup>183</sup> E. Levinas, *Quaderni di prigionia* cit., p. 191 (quaderno 7, p. 44, corsivo nostro).

<sup>184</sup> E. Levinas, *Il Tempo e l'Altro* cit., p. 59.

<sup>185</sup> M. Vergani, *Levinas fenomenologo* cit., p. 246. Vergani chiarisce il passaggio chiave di *Il Tempo e l'Altro* in cui si legge: «Io non definisco l'altro per mezzo dell'avvenire, ma l'avvenire per mezzo dell'altro» (E. Levinas, *Il Tempo e l'Altro* cit., p. 53) evidenziando che per Levinas l'accesso alla dimensione temporale umana avviene solo a partire della fecondità. Se in *Dall'esistenza all'esistente* si assiste a una costruzione della fenomenologia del tempo scandita in tre momenti – l'*il y a* anonimo senza tempo; il sorgere dell'ipostasi e l'affermazione del presente come presa di posizione – il tema della temporalità umana non si esaurisce, si mostra, invece, nella propria insufficienza: il presente è chiuso in sé ed è solo con l'irruzione dell'altro che tale chiusura si spezza. Vergani aggiunge poi: che il tempo «non è il tempo della natura; non è il tempo della storia; non è il tempo della coscienza. Perché in queste tre forme la discontinuità è ricompresa o dialettizzata o sintetizzata» (M. Vergani, *Levinas fenomenologo* cit., pp. 241-242), ma viene concepito come separazione e discorso (temi che verranno approfonditi nel prossimo capitolo di questo studio).

morbidezza o il calore della mano data nel contatto ciò che cerca la carezza. Questo cercare della carezza non costituisce la sua essenza per il fatto che la carezza non sa che cosa cerca. Questo “non sapere”, questa confusione fondamentale è il suo carattere essenziale. È come un gioco con qualcosa che si sottrae, e un gioco senza progetto né piano, non con ciò che può diventare nostro e identificarsi con noi, ma con qualcosa d’altro, sempre altro, sempre inaccessibile, sempre a venire. La carezza è attesa di questo avvenire puro, senza contenuto.<sup>186</sup>

La tematica della carezza sarà poi ulteriormente approfondita in *Totalità e Infinito*, senza però subire riformulazioni radicali o grandi ripensamenti. Quanto si intende sottolineare in questo lavoro è che la carezza si presenta come ritmo della fecondità: il gesto di accarezzare e la sottrazione del carezzato scandiscono ritmicamente il tempo della fecondità. Il ritmo è concepito da Levinas in duplice modo: nei *Quaderni di prigionia* e negli scritti giovanili esso rappresenta un concetto squisitamente estetico e viene impiegato in riferimento a riflessioni di carattere letterario e musicale; tuttavia in un’annotazione del settimo quaderno l’autore si riferisce alla lettura del testo letterario come a un’operazione in cui «il soggetto interviene [*intervient*] con il suo stesso ritmo <d’evento?>»,<sup>187</sup> inserendo il ritmo nella riflessione sul soggetto. Proprio la questione della costituzione soggettiva è, come si è visto in precedenza, l’altro luogo in cui la nozione di ritmo gioca un ruolo importante, laddove al brusio anonimo del c’è, l’ipostasi,

---

<sup>186</sup> E. Levinas, *Il Tempo e l’Altro* cit., p. 58. Tale concezione si rinviene anche nella riflessione levinasiana di una dozzina d’anni dopo, nella conferenza intitolata *Al di là del possibile*, in cui il relatore ribadisce il fatto che la carezza non sia intenzionalmente orientata all’impadronirsi di qualcosa, ma si limiti a sollecitare quanto sfugge e si sottrae: «La carezza non è né un rapporto con una persona, né un rapporto con una cosa. Si perde in un essere che sfuma in irradiazione, che si dissipa in sogno impersonale, senza volontà e anche senza resistenza, di una passività, di un anonimato già animale o infantile, interamente verso la morte. [...] La carezza mira il tendere che non ha più lo statuto di un essente, uscito da numeri e da esseri che non è nemmeno la qualità di un essente, ma una maniera, la maniera di mantenersi nella morte, nella *no man’s land* tra essere e non ancora essere» (E. Levinas, *Al di là del possibile* in Id., *Parola e Silenzio* cit., pp. 298-299). Il *tendere* della carezza, come rileva Vergani, rinvia a un doppio significato del francese *tendre* (reso in italiano con la dicitura “tenerezza com-mossa), che indica sia il verbo “tendere a”, sia l’aggettivo che designa la *tendresse*, la tenerezza (che compare meno spesso in forma di sostantivo). Nel *tendre* si leggono, quindi, sia la tenerezza della carne sia il movimento del tendere all’altro, sia, infine, un intenerirsi del soggetto che accarezza (cfr. M. Vergani, *Levinas fenomenologo* cit., p. 131).

<sup>187</sup> E. Levinas, *Quaderni di prigionia* cit., p. 202 (quaderno 7, p. 19).

“presentizzandosi”, oppone il proprio movimento che diviene ritmo nell’incontro con il movimento dell’altro.

Questo gioco del ritmo evidenzia due aspetti fondamentali della nozione di ritmo: in primo luogo il ritmo si dà solo nell’*interazione* tra elementi separati; in secondo luogo la relazione non *intercorre* tra elementi fissi, ma in un movimento che va-e-viene (attrazione e sottrazione) tra l’uno e l’altro. Il ritmico *intervento* degli elementi ricorre anche nella lettura e nell’esegesi talmudica, come rileva M.-A. Ouaknin,<sup>188</sup> in cui i lettori accarezzano, con la loro interpretazione, il testo, e il testo si sottrae, in un inesauribile lavoro che non produce mai una versione definitiva del testo.

Il tema del ritmo negli scritti levinasiani compare spesso in occasioni di considerazioni di carattere estetico, quando l’autore nomina il ritmo incantatore del linguaggio, ma anche in concomitanza con la trattazione dell’*il y a*, che rappresenta il brusio indistinto che deve essere spezzato, al destarsi dell’ipostasi, con l’incontro con l’altro che interrompe una situazione che «non è fatta che di ritmo. {Il “c’è”.}».<sup>189</sup> Il modo primario per spezzare il ritmo dell’indistinto è quello del godimento a partire dal quale un’ipostasi emerge:

L’essere istintivo partecipa sicuramente ad una specie di ritmo impersonale dell’essere, mentre il proprio del godimento umano consiste precisamente nello spezzare il ritmo. ~~Malgrado~~ {Di contro} ai costumi del linguaggio letterario che esalta il ritmo, ~~malgrado~~ {di contro} al panteismo inconfessato di simile esaltazione, in cui l’uomo si concepisce come un primitivo o come un bambino che bisogna cullare, occorre ricordare che l’umano consiste proprio nello staccarsi dal ritmo che trascina.<sup>190</sup>

---

<sup>188</sup> Cfr. M.-A. Ouaknin, *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, Lieu commun, Paris, 1985, pp. 253-292. Se il libro nella lettura talmudica va accarezzato in maniera ritmica, per Kafka il rapporto col testo è differente. Come si legge in una lettera inviata a Oskar Pollak del 27 gennaio 1904, bisogna ingaggiare una lotta corpo a corpo con «libri che mordono e pungono. Se il libro che leggiamo non ci sveglia con un pugno sul cranio, a che serve leggerlo? [...] noi abbiamo bisogno di libri che agiscano su di noi come una disgrazia che ci fa molto male, come la morte di uno che era più caro di noi stessi, come se fossimo respinti dai boschi, via da tutti gli uomini, come un suicidio, un libro deve essere la scure per il mare gelato dentro di noi. Questo credo» (F. Kafka, *Lettere*, a cura di F. Masini, Mondadori, Milano, 1988, p. 27).

<sup>189</sup> E. Levinas, *Quaderni di prigionia* cit., p. 79 (quaderno 2, p. 15).

<sup>190</sup> E. Levinas, *I Nutrimenti* in Id. *Parola e silenzio* cit., p. 152.

Il ritmo che trascina, però, non è l'unico ritmo possibile. Se il ῥυθμός di matrice greca tende a portare con sé tutto ciò che avvolge e ad assorbirlo in sé, prospettando l'immagine di un fluire che – appunto – “trascina”; il ritmo del “g.”, invece, si pone in maniera radicalmente differente e indica una cesura, manifesta la battuta come discontinuità. La parola כֶּזֶב (*ketzev*) indica precisamente un taglio (anche quello della carne del macellaio, per esempio) o una punta, un'estremità (come quelle delle ali dei cherubini: cfr. *Re*, 6,24).

La radice del tagliare K-Tz-V viene anche impiegata nella pratica talmudica per indicare quanto risulta dall'atto del taglio, vale a dire una limitazione, che, per esteso, viene associato alla forma e assume la valenza metaforica della legge come conferimento di forma. Un tagliare, quindi, materiale e metaforico che assume il significato vero e proprio di ritmo (musicale) solo nel diciannovesimo secolo, ma che riesce a spiegare bene la duplicità del ritmo nel pensiero di Levinas: da un lato un fluire indistinto che avvolge e culla l'ipostasi, dall'altro la necessità di staccarsi, di porsi in forma come ipostasi, di affermarsi come estremità oltre la quale, in virtù di una cesura, vive un'alterità non assimilabile, separata.

Di conseguenza è legittimo parlare di ritmo della carezza, una sinfonia a due in cui due differenti *ketzev* si intrecciano senza fondersi in un ῥυθμός, ma originando un'armonia nuova. Il ritmo dell'accarezzare concorre alla formulazione della fecondità e della paternità e della loro trattazione in *Totalità e infinito*; testo nel quale il termine ritmo [*rythme*], compare sei volte. Esso è impiegato per evidenziare, in negativo, proprio la rottura del ritmo connessa all'apparire del volto, in una separazione che continuerà a interessare Levinas che, in *Altrimenti che essere* si esprimerà così:

La prossimità è una differenza, una non coincidenza, una *aritmia* nel tempo, una diacronia refrattaria alla reminiscenza che sincronizza le fasi di un passato. L'inenarrabile! – altri che perde nella narrazione il proprio volto di prossimo.<sup>191</sup>

Senza anticipare quanto si analizzerà nell'ultimo capitolo di questo studio, e volendo, piuttosto, tornare alla temporalità negli scritti e nelle conferenze che precedono il *Saggio sull'esteriorità* del '61, da un lato il ritmo delinea ancora una modalità estetica

---

<sup>191</sup> E. Lévinas, *Altrimenti che essere* cit., p. 207.

di apertura del soggetto – modalità che si dimostrerà insufficiente, similmente al linguaggio metaforico, per rompere i confini dell'essere – dall'altro esso rivela la peculiare temporalità della fecondità rappresentata dalla carezza, che «non è né un rapporto con una persona, né un rapporto con una cosa».<sup>192</sup> In altre parole non è ancora rapporto etico nella formulazione successiva, ma non è nemmeno disposizione e appropriazione di qualcosa, né, infine, operazione “inoperosa” di produzione artistica in cui l'opera si aliena dal suo autore come avverrebbe nel cosmo blanchotiano.

La carezza non è un'attività che coglie un possibile. La sua intenzione non è una messa in luce e non si pone nella luce. È interamente passione – compatisce fino alla passività, alla sofferenza, all'evanescenza del tendere; muore di questa morte e soffre di questa sofferenza. È commozione, che è una sofferenza senza sofferenza che già si consola, che si compiace nella sua sofferenza.<sup>193</sup>

La carezza con il suo movimento dà il ritmo all'instinguibile desiderio della sfera dell'*eros*, del movimento rilanciato senza sosta in cui l'alterità si mantiene inaccessibile pur apparendo come oggetto di bisogno.<sup>194</sup> È proprio nella carezza che Levinas mette in evidenza la possibilità di un rapporto con altri che è assenza di altro, che significa, in *Il Tempo e l'Altro*, impossibilità – impotenza – di afferrare e possedere l'altro, di fondersi con esso. Il percorso proposto dall'autore tocca tre situazioni (la morte, la sessualità e la paternità) per dimostrare che l'altro non è semplicemente l'esistenza di un'altra libertà accanto alla mia e insieme ad altre (*Miteinandersein*), ma rapporto frontale io-tu.

Mentre per Heidegger il “con” fonda l'essere nel mondo come con-divisione in cui gli individui restano in una relazione indiretta, del tutto indifferenti l'uno rispetto all'altro, invece Levinas «prende questi individui [...] e ruota i loro volti, li rigira l'uno verso l'altro, fino all'incontro nel faccia a faccia. Non più lateralmente, ma diritto negli

---

<sup>192</sup> E. Levinas, *Al di là del possibile* in Id. *Parola e silenzio* cit., p. 298.

<sup>193</sup> *Ivi*, p. 299.

<sup>194</sup> L'amore sessuale, che sostanzia la fecondità, è definito nella conferenza in termini di godimento del trascendente, poiché dà luogo alla «possibilità per Altri di apparire come oggetto di un bisogno mentre vi mantiene la sua alterità» (*ivi*, p. 300).

occhi». <sup>195</sup> Non più fusione, <sup>196</sup> non più *con-divisione*, ma *separazione* nel mondo; non più periplo intorno alla verità e verso l'origine, ma dirittura del faccia a faccia, in un graduale distacco, da parte di Levinas, dall'obliquità e dalla lateralità che si riverbererà anche nella scelta di abbandonare la metafora in *Totalità e Infinito*, come si vedrà in seguito.

La posizione di fronte all'altro costituisce un'altra sostanziale differenza del pensiero levinasiano rispetto a quello di Heidegger, tanto che già nel 1944 Levinas annota: «Un elemento essenziale della mia filosofia – ciò per cui differisce dalla filo. di Heidegger – è l'importanza dell'Altro. *Eros* come momento centrale». <sup>197</sup> Come scrive B. Casper, è solo nell'incontro diacronico con l'altro che «diviene possibile *orientarsi* di fronte a quel problema fondante il mio “ci”, il mio *Da*, che io stesso sono per me stesso in quanto libertà mortale». <sup>198</sup> Se Levinas parte dalla posizione del soggetto su di una base, posizione che incarna – letteralmente – in un corpo, in un *qui*, tale *esser-qui* si distingue comunque dall'esser-ci in virtù della differente temporalità e dell'orientamento da essa definito.

In Heidegger la spazialità del *Dasein* assume i caratteri del dis-allontanamento [*Ent-fernung*] e dell'orientamento direttivo [*Ausrichtung*]; il primo non è esclusivamente un criterio di commensurabilità, ma un modo in cui il *Dasein* coglie l'ente come utilizzabile, esso è «innanzi tutto e per lo più, un avvicinamento guidato dalla visione ambientale preveggenza, un portare nelle vicinanze, quale si ha nelle forme del procurarsi,

---

<sup>195</sup> M. Vergani, *Levinas e la fenomenologia* cit., p. 16.

<sup>196</sup> Già nei quaderni appare evidente l'intenzione di Levinas di opporsi all'idea di *eros* come fusione, come appare evidente da alcune annotazioni datate 1942 che anticipano la struttura argomentativa di *Il tempo e l'Altro* in cui Levinas progetta di descrivere: «la dialettica dell'io che si affranca dalla sua intimità. L'intimità con altri. Non che ci sia qui “fusione con altri” – precisamente c'è dualità dell'io. E questa dualità sarà descritta proprio nella concupiscenza carnale – che a torto si considera un desiderio come un altro. La sessualità come origine del sociale. Perché c'è “intimità” del sessuale, c'è il fenomeno del sociale che è più della “somma di individui”. La carezza e il compim<sup>to</sup> attraverso il corpo compaiono in questo modo. Attraverso l'amore chiarire anche il problema della morte. Nuova luce proiettata sulla coppia “morte-amore”. Del sangue, della morte e della voluttà. È anche sul piano interpersonale che si pone la nozione dell'ideale e del compimento. Vivere “in faccia a Dio”. Il compimento – suppone dramma – suppone dualità di persone. – Legame dualità e il dramma del tempo si chiarirà a partire dalla dualità sociale cioè sessuale. Il Bene – oltrepassa l'essere» (E. Levinas, *Quaderni di prigionia* cit., p. 78, quaderno 2, pp. 12-13).

<sup>197</sup> E. Levinas, *Quaderni di prigionia* cit., p. 142 (quaderno 5, p. 14).

<sup>198</sup> B. Casper, *L'essere e la salvezza* in Id. *In ostaggio per l'altro* cit., p. 49.

dell'approntare, dell'avere a portata di mano». <sup>199</sup> Il secondo, invece, è il modo in cui, primariamente, l'esserci delinea la direzione del dis-allontanamento, orientandosi in una visione del mondo, poiché «ogni avvicinamento ha già assunto preliminarmente una direzione nella prossimità, lungo la quale il dis-allontanamento si avvicina e risulta determinabile nel suo posto». <sup>200</sup>

Ecco che allora Heidegger può sostenere che il *Dasein* diviene spaziale solo grazie alla Cura e non si limita a occupare uno spazio perché sta su di una base, vi si trova, ma:

Occupare spazio nel senso letterale che se lo prende. Esso non è mai semplicemente presente in quella porzione di spazio occupato dal suo corpo. Esistendo esso si è già sempre dato un lasco spaziale. [...] Al darsi spazio, proprio dell'Esserci, appartiene la scoperta auto-orientativa di qualcosa come la *prossimità*. [...] L'essere-nel-mondo prendentesi cura è orientato-orientantesi. <sup>201</sup>

L'orientamento direttivo e, di conseguenza, il dis-allontanamento sono resi possibili dalla costituzione temporale dell'Esserci: «*L'entrata dell'Esserci nello spazio è possibile solo sul fondamento della temporalità estatico-orizzontale*». <sup>202</sup> Al contrario, come si è visto in precedenza, in Levinas il qui è innanzitutto spaziale e la sua temporalità è al presente nell'ipostasi, mentre è solo grazie all'Altro che si sviluppa una temporalità diacronica in cui si *presentano* passato e futuro.

*Porsi sulla terra – precede ogni relazione con un oggetto. Non soltanto perché bisogna porsi da qualche parte per orientarsi verso gli oggetti; ma perché nella mia relazione con la terra stessa, il fatto di sentirne il contatto <, > la tensione muscolare della posizione, non è solo l'oggetto della mia coscienza, ma anche ciò a partire da cui le esperienze sono accolte. La base che io “percepisco”, sostiene questa esperienza, questa percezione. Il luogo calpestato che mi resiste, sostiene la mia resistenza a questa resistenza. La relazione con la terra, in questo senso, non è un*

---

<sup>199</sup> M. Heidegger, *Essere e Tempo* cit., p. 133, § 23 *La spazialità dell'essere-nel-mondo*.

<sup>200</sup> *Ivi*, p. 137.

<sup>201</sup> *Ivi*, p. 435, § 70 *La temporalità della spazialità propria dell'esserci*.

<sup>202</sup> *Ivi*, p. 436.

atto. [...] Il corpo è l'evento in cui io coincido totalmente con me stesso – il presente assoluto del soggetto.<sup>203</sup>

L'orientamento verso gli oggetti è possibile a partire dalla determinazione spaziale del corpo, mentre l'orientamento temporale dipende, a sua volta, dall'incontro con l'altro, dall'essere di fronte all'altro. Che l'orientamento sia concepito spazialmente in termini di nutrimento (in relazione a un bisogno) o temporalmente come orientamento etico (di cui si tratterà in seguito), l'ipostasi non si auto-orienta primariamente, ma è costantemente e pre-originariamente trascesa nell'orientamento verso l'altro da sé, da un'alterità rispetto alla quale è sempre in ritardo.

Ancora una volta il problema della temporalità – o della deformatizzazione del tempo mirata a indicare nella relazione la scaturigine della temporalità umana – appare inscindibilmente legata all'alterità. Come sostenuto in precedenza, l'impianto argomentativo di *Essere e Tempo* subisce uno sbilanciamento, e talvolta un ribaltamento, nel pensiero levinasiano: nella riflessione sulla morte si passa da un'autentica assunzione della possibilità più propria a un'impossibilità di afferrare la propria morte anche solo nella forma dell'anticipazione. La morte è sempre a venire e in qualche modo dà il tempo, il tempo che rimane. Io ho *ancora tempo* rispetto alla mia morte:<sup>204</sup> il tempo proviene dall'altro, mi si *approssima* sia avvicinandosi minacciosamente, sia mostrandosi solo come morte dell'altro, del mio prossimo, sia manifestandosi sempre a distanza nella sofferenza.<sup>205</sup>

Levinas in *Totalità e Infinito* riprenderà la cornice concettuale nella quale l'angoscia per la morte è ritratta sotto forma di «impossibilità di cessare» o di «ambiguità

---

<sup>203</sup> E. Levinas, *I Nutrimenti* in Id., *Parola e Silenzio* cit., pp. 150-151 (corsivo mio).

<sup>204</sup> Ancora una volta l'esperienza della prigionia restituisce un'istantanea di ciò che sta a monte della riflessione di Levinas. La prigionia si configura infatti come attesa della morte, come non ancora: «se, per il deportato, il martirio era *immediato*, il prigioniero *aveva il tempo* di prepararsi ad esso. *Tra* l'uomo e la sua sofferenza, c'era come un *intervallo* che permetteva di assumere un atteggiamento nei confronti del dolore prima di esserne ghermito e straziato. In questo intervallo, si insinua la meditazione; è qui che la vita spirituale comincia. [...] abbiamo avuto il tempo di prestare attenzione alla nostra infelicità, di interrogarci» (E. Levinas, *L'esperienza ebraica del prigioniero* in Id., *Quaderni di prigionia* cit., p. 217).

<sup>205</sup> Per una più precisa trattazione dei tre passaggi in cui Levinas parla dell'avvicinarsi della morte sempre tenuta a distanza, in *Totalità e Infinito*, si veda il paragrafo "Il volto e la morte" in M. Vergani, *Levinas fenomenologo* cit., pp. 168-179.

di un tempo che viene meno e di un tempo misterioso che resta ancora».<sup>206</sup> La morte non è il semplice venire meno di un essere, il termine di un'esistente, ma istituisce un'anfibologia al cuore della temporalità umana tale per la quale ciò che «resta ancora»,<sup>207</sup> sottraendosi al potere, è completamente differente dal futuro che io progetto e traggo da me stesso, ma è anche, contemporaneamente, un tempo che *mi* resta ancora, in un doppio movimento di avvicinamento incolmabile della morte come minaccia (in forma di angoscia o di morte dell'altro)<sup>208</sup> che mi dà il tempo, sottraendomelo, e di allontanamento dalla morte nella resistenza del non ancora.

*L'esserci ancora* rispetto alla morte, nel movimento elastico appena citato, descrive la trascendenza che attraversa l'ipostasi e si radicalizza nella trattazione della fecondità espressa nella paternità:

La relazione con l'altro che è il figlio – non potere, ma fecondità – è relazione con l'avvenire assoluto, o tempo. Nel potere, l'indeterminazione del possibile non esclude la “ripetizione inutile” dell'io che <, > avventurandosi verso questo avvenire indeterminato, casca in piedi e <, > inchiodato a sé, confessa una trascendenza semplicemente illusoria. [...]. Nella fecondità [...] l'io è un altro senza che tuttavia l'ipseità che dava un senso e un orientamento all'essere si perda in questa rinuncia a sé. La fecondità è una relazione in cui l'io trascende il mondo della luce. Non per dissolversi nell'anonimato dell'*il y a* [c'è]. Poiché rimanere nella luce – vedere – cioè cogliere prima di cogliere – non è ancora “infinitamente essere”. Infinitamente essere, è prodursi sotto le specie di un io che è sempre all'origine, ma che non incontra ostacoli alla sua libertà, anche se dovessero provenire dalla sua stessa identità. *La relazione con il figlio nella fecondità non è questa distanza illuminata e finita, ma tempo. Usciamo dalle categorie della luce della conoscenza e del potere.*<sup>209</sup>

---

<sup>206</sup> E. Lévinas, *Totalità e Infinito* cit., p. 54.

<sup>207</sup> *Ibidem*.

<sup>208</sup> Fermo restando che la morte non si definisce dal sapere della morte perché essa «non viene da un punto preciso dell'avvenire», cioè non si situa in un orizzonte, né essa si «deduce per analogia» dalla morte dell'altro (*ivi*, pp. 238-239).

<sup>209</sup> E. Levinas, *Al di là del possibile* in *Id. Parola e Silenzio* cit., p. 302 (corsivi miei). Il brano si conclude con la constatazione che la fecondità altera il soggetto provocandone la transustanziazione ed compare praticamente identico nel capitolo di *Totalità e Infinito* dedicato alla fecondità in cui si legge: «Nella fecondità l'io trascende il mondo della luce. Non per dissolversi nell'anonimato del c'è, ma per andare più

La relazione con il figlio, differente dalla relazione con il prodotto del lavoro o con l'opera artistica,<sup>210</sup> permette a Levinas di accedere alla dimensione del pluralismo, di una moltitudine che non si riduce al rapporto frontale io-tu, né all'essere semplicemente a fianco o insieme ad altri, ma presuppone un terzo che non è semplice fondo indistinto dell'*il y a*, ma pudica sottrazione della femminilità che si ritira altrove,<sup>211</sup> che Levinas identifica nei termini di mistero e che «non appartiene all'essere e che non appartiene al nulla».<sup>212</sup>

Nella femminilità che si ritrae dalla luce, l'alterità esprime tutto il suo potenziale; Levinas, nei *Carnets*, non indaga appieno la categoria della maternità, che anzi si evidenzia come profonda lacuna nel pensiero giovanile dell'autore. La maternità, a cui dedicherà più spazio in *Totalità e Infinito*,<sup>213</sup> ma che verrà trattata esaustivamente solo in *Altrimenti che essere*, sembra funzionare, nelle conferenze, da “negativo” o da fondale per la messa in scena della paternità.

L'assenza del tema del femminile materno in queste pagine, se si fa eccezione per alcuni appunti sugli scritti e sulla poetica di Léon Bloy, potrebbe essere giustificata da due ordini di motivazioni: *in primis* l'intento di Levinas è quello di mostrare la fecondità

---

lontano della luce, per andare *altrove*. Stare nella luce, vedere, comprendere prima di comprendere, non è ancora “essere infinitamente”, è ritornare in sé, più vecchi, cioè più pieni di sé – essere infinitamente significa prodursi nelle specie di un io che è sempre all'origine, ma che non incontra ostacoli al rinnovamento della propria sostanza anche se dovessero provenire dalla sua stessa identità [...]. La relazione con il figlio nella fecondità [...] articola il tempo dell'assolutamente altro – alterazione della sostanza stessa di colui che può – la sua trans-sustanziazione» (E. Lévinas, *Totalità e infinito* cit., pp. 276-277).

<sup>210</sup> «Il figlio non è me, ma non è né la mia opera, né la mia proprietà. È ancora me» (E. Levinas, *Poteri e origine* in Id. *Parola e Silenzio* cit. p.128).

<sup>211</sup> Cfr. E. Levinas, *Il Tempo e l'Altro* cit., pp. 56-57.

<sup>212</sup> E. Levinas, *Quaderni di prigionia* cit., p. 154 (quaderno 5, p.2). Il mistero non è qui interpretato nella coppia oppositiva mistero-rivelazione, che appartiene all'ordine del finito, ma nella polarità dinamica di questi due termini, che danno vita a un movimento infinito per il quale il Volto appare come rivelazione di un mistero e rimane mistero anche nella rivelazione.

<sup>213</sup> Sebbene in una annotazione che con buona probabilità è da inserire tra gli scritti preparatori a *Totalità e Infinito* si legga l'intenzione di tentare un'ipotetica formulazione della paternità in cui non sia implicato il femminile: «Nella filialità l'estraneità della <madre?> Assurdità del figlio di Dio» (E. Levinas, *Note filosofiche varie*, in Id., *Quaderni di prigionia* cit., p. 352, Raccolta B, foglio 42).

*al di fuori* dei fatti biologici;<sup>214</sup> in secondo luogo, dopo aver evidenziato il carattere misterioso, nascosto e notturno del femminile,<sup>215</sup> sembra logico che l'autore voglia

---

<sup>214</sup> Sebbene il fattore biologico sembri giocare un ruolo fondamentale nel delineare la fecondità, la cui trattazione attinge abbondantemente al vocabolario della differenza sessuale, per Levinas è fondamentale non arrestarsi al puro piano della biologia, ma spiegare il rapporto con il figlio anche in termini differenti, per esempio in riferimento all'etica. L'aspetto problematico di questo tipo di discorso dipende dal fatto che Levinas voglia descrivere un soggetto incarnato e lavori sempre anche con il piano materiale del corpo, ma non approfondisca il rapporto tra incarnato e sessuato. Il corpo non è solo un fatto biologico, ma, se c'è fecondità, l'incarnazione non è estranea dalla sessuazione, pena la decadenza del desiderio e l'assimilazione dell'io incarnato a una sorta di macchina (tanto più che uno dei problemi più interessanti nell'attuale dibattito sulla differenza tra uomo e macchina, sorto con la riflessione di Deleuze e Guattari, riguarda proprio la possibilità, o meno, che ci sia una macchina sessuata, in grado di orientare il desiderio). Si vedano in merito: M. Carrouges, *Les machines célibataires* Arcanes, Parigi, 1954; G. Deleuze, F. Guattari, *Macchine desideranti. Capitalismo e schizofrenia*, con due *Commenti* su *L'anti-Edipo* di J. Donzelot e J.-F. Lyotard, a cura di U. Fadini, Ombre Corte, Verona, 2012.

<sup>215</sup> È interessante notare che il tema della morte e del femminile compaiono spesso accostati. Levinas, infatti, sostiene in diversi punti, nei *Quaderni*, che la morte non sia una soluzione, e lo fa sovente in riferimento alle figure femminili di Fedra, delle streghe e di Albertine, rispettivamente in *Fedra* di Racine o in *Macbeth* di Shakespeare o nell'opera proustiana. Levinas annota «La morte non è una soluzione. Essa non salva dall'impegno senza ritorno e senza sbocco, dall'essere assolutamente votata, dal non potersi sottrarre – che è l'esistenza. Si veda Fedra nel quarto atto. Nel <xxx> Il reale è popolato dei suoi parenti. Anche la morte la riconduce a suo padre Minosse. – Tuttavia la morte non è un fatto dell'esistenza come un altro. Promette qualcosa di eccezionale. Tuttavia è una possibilità estrema, una promessa di trascendenza [...]. Al pari della disperazione di Fedra che ritrova suo padre nel regno della morte. È il fatto che “il gioco è perduto”. È nell'ordine del compimento – “tutto è compiuto” – che la morte non è una soluzione» (E. Levinas, *Quaderni di prigionia* cit., pp. 73-74, quaderno 2 pp.1-2); non vi è compimento rispetto alla morte: «La morte non è un esito – libera dall'essere, ma vi si perde. Il gioco è compromesso. Da cui la disperazione di Macbeth: “*And might the staff of world to be undone.*”» (ivi, p. 179, quaderno 7 p. 5). La morte compare in relazione alla malattia e all'invecchiamento come qualcosa di esterno o limitrofo che pone fine in termini esclusivamente cronologici e biologici alla vita (malata), ma che in realtà è tenuta a distanza dalla malattia, citando Proust, Levinas riporta: «“Avevo esclusivamente pensato, in uno stato d'animo equilibrato dalla presenza di Albertine, a una partenza combinata da me una data indeterminata, vale a dire situata in un tempo inesistente; di conseguenza avevo semplicemente avuto l'illusione di pensare a una partenza, così come le persone si figurano di non temere la morte quando vi pensano mentre sono in buona salute, mentre in realtà non fanno che introdurre un'idea puramente negativa entro questa buona salute che, appunto, l'approssimarsi della morte altererebbe.” Proust – *Albertine disparue*, I, p. 15. 1). La malattia stessa è questo pensiero della morte (e l'invecchiamento e la noia)» (ivi pp. 83.84, quaderno 2, pp. 28-29). Figure femminili tratte dall'universo letterario concorrono all'espressione del mistero della morte e della fecondità nel cosmo levinasiano; in questa operazione si ravvisa; come si vedrà nel prossimo capitolo, la componente metaforica

mostrare come il soggetto “virile”, che alla luce del giorno cerca di imporre il proprio dominio sul mondo, veda compromesso tale potere proprio da un altro che è me, pur non coincidendo con me, in una «distinzione nell’identificazione – struttura imprevedibile nella logica formale». <sup>216</sup>

Levinas è estremamente chiaro sull’intenzione di non limitarsi a un’interpretazione biologizzante della fecondità:

Non si tratta di ricorrere alla biologia. In questa analisi, la nozione di fecondità è ricavata a partire dal rapporto io-sé. D’altronde la biologia non ha mai visto l’originalità della fecondità rispetto ai fenomeni della crescita: ~~del~~ la generazione e ~~del~~ la corruzione si mantiene nelle categorie della crescita <, > sia che quest’ultima venga interpretata come meccanicismo sia come finalismo. La fecondità in cui l’io smette di essere io nell’altro io che egli è ancora – non è né il passaggio dal genere alla specie – né un semplice evento di durata. <sup>217</sup>

Come rileva Vergani e come vedremo in seguito, in *Altrimenti che essere* la trattazione della maternità – della gravidanza e del parto – intesa come portare fisicamente il peso dell’altro subendo le trasformazioni e la sofferenza che questo comporta, è necessaria a mostrare che la fecondità (trascendenza) deve essere di nuovo incarnata nel concreto spessore di un corpo e non altrove: «Non c’è trascendenza se non nella relazione tra uomini, in carne ed ossa». <sup>218</sup> Tuttavia, anche a distanza di anni Levinas ribadirà l’importanza di non concepire la fecondità in termini biologici:

Nella fecondità biologica si ha un nuovo tempo, un tempo di novità assoluta. Un tempo, un futuro che quasi non è gravato dal peso del passato. [...] Ma naturalmente...anche questa paternità non può essere intesa in maniera semplicemente biologica. Nei confronti dell’altro

---

del linguaggio, impiegato non in termini descrittivo-fenomenologici, ma come *periplo* intorno a un nucleo espressivo (una dinamica poi abbandonata in favore della dirittura del faccia a faccia).

<sup>216</sup> E. Lévinas, *Totalità e Infinito* cit., p. 275.

<sup>217</sup> E. Levinas, *Poteri e origine* in Id., *Parola e Silenzio* cit., p. 128.

<sup>218</sup> M. Vergani, *Levinas fenomenologo* cit., p. 253.

uomo ci si può sentire come un padre. È possibile assumere sopra di sé la sua colpa [...] ecco in che senso è possibile essere padre.<sup>219</sup>

La fecondità e la paternità fanno saltare i cardini dell'ipostasi chiusa in se stessa o relegata al mondo rispetto al quale può esercitare un dominio: si tratta di categorie che fanno esplodere il principio di unità del soggetto instaurando una dualità nell'io e un ritmo nell'esistenza singolare. La trascendenza sprigionata dall'incontro con l'altro istituisce una simultaneità nella diacronia, definita nelle conferenze come «simultaneità del successivo»,<sup>220</sup> che istaura una sorta di eguaglianza tra i termini, che si pongono spazialmente in parallelo, ma si intrecciano nell'intrigo temporale.

Levinas può definire questa dinamica come società, che si realizza concretamente nel linguaggio, ma questo passaggio è possibile solo alla luce, o meglio all'ombra, di un terzo termine che è, qui, il fatto stesso che ci si una relazione che intercorre tra i due, un testimone assente che in qualche modo incombe. Indispensabile alla formulazione delle nozioni di discorso, socialità e giustizia, tale terzo termine, sotto il quale, nella tematizzazione della fecondità, si nasconde il femminile, la madre, si identifica allora come condizione di possibilità del linguaggio.<sup>221</sup> Nel prossimo capitolo si procederà con l'analisi linguaggio (e della metafora) a partire dall'orizzonte s-fondato del rapporto con l'altro e con il terzo, dell'Altro che eccede e precede l'intercorrere del linguaggio e del

---

<sup>219</sup> E. Levinas, B. Casper, *In ostaggio per l'Altro* cit., p. 28. È interessante notare come, poco oltre, Levinas azzardi addirittura che, a fronte del sovrappopolamento globale, la fecondità si debba estrarre dal piano prettamente biologico per significare anche la rinuncia, per ciascun uomo, alla propria paternità biologica, diventando fecondi in alti modi (cfr. *ivi*, p. 32). Un'ipotesi che, ancora una volta, non chiama in causa la maternità, ma che mette in evidenza la necessità di pensare la paternità in un orizzonte ampliato, pluralistico, in cui ci si deve fare carico dell'altro a un livello profondo ed ulteriore rispetto al semplice legame di sangue, in un "intrigo" carnale scevro di razzismi. Contro le letture che escludono un impegno etico in campo ecologico nella filosofia di Levinas, si potrebbe qui azzardare che l'autore anticipi, nell'intervista con Casper del 1981, una questione etica di forte attualità prospettando una possibile soluzione (o quanto meno una presa di posizione in merito) al sovrappopolamento, oggi considerato una delle cause principali dell'inquinamento e del surriscaldamento globale.

<sup>220</sup> E. Levinas, *Poteri e Origine* in Id., *Parola e Silenzio* cit., p. 137.

<sup>221</sup> Come si vedrà in seguito, tali considerazioni si collegano alla lettura di Chalier che individua nel femminile una *figura* e non un attributo, in modo da rendere possibile l'accostamento del femminile stesso al Dire pre-liminare alla base del detto, estraneo a ogni appropriazione e definizione (cfr. C. Chalier, *Figures du féminin. Lecture d'Emmanuel Levinas* Verdier, Paris, 1982, p. 73).

discorso, e che dischiude l'orizzonte del pluralismo come «pluralità nell'esistere stesso dell'essere determinato da quel momento dalla sessualità e dalla fecondità».<sup>222</sup>

---

<sup>222</sup> E. Levinas, *Poteri e Origine* in Id., *Parola e Silenzio* cit., p. 137.



### CAPITOLO III

#### GETTARSI VERSO LA LUCE, SENZA DIVENIRE SIGNIFICATO

Mario: «Mi so' sentito come una barca sbattuta in mezzo a tutte queste parole»  
Neruda: «Come una barca sbattuta dalle mie parole. Tu lo sai cosa hai fatto, Mario?»  
Mario: «No, che ho fatto?»  
Neruda: «Una metafora»  
Mario: «No...»  
Neruda: «Sì»  
Mario: «No...ma veramente? »  
Neruda: «Sì»  
Mario: «Vabbè però non vale perché non la volevo fare»  
Neruda: «Volere non è importante perché le immagini nascono casuali»  
Mario: «Cioè voi che volete dire allora, che il mondo intero no? Il mondo intero proprio...dico col mare, col cielo, con la pioggia, le nuvole...»  
Neruda: «Ora tu puoi già dire eccetera eccetera...»  
Mario: «Eh, eccetera eccetera...cioè il mondo intero allora è la metafora di qualcosa?»  
Neruda: «...[tace]»  
Mario: «Ho detto una stronzata...»  
Neruda: «No, per niente». <sup>1</sup>

#### 1. *Toccare la notte. Un'esorbitante materialità*

Il tema della materialità, come si è visto in precedenza, si declina dapprima in una descrizione della corporeità plasmata sui concetti di fatica, sforzo e via dicendo, in secondo luogo viene trattata come ipostasi che tenta di imporre il proprio dominio sul mondo, sviluppando una prima forma temporale nel movimento tra desiderio e godimento (temi che saranno approfonditi nelle prossime pagine di questo lavoro), e infine entra a contatto con l'alterità nella dimensione dell'*eros* e nell'incontro con l'altro. A questi tre momenti o livelli della materialità,<sup>2</sup> si vuole accostare, in questa ricerca, un piano ulteriore, quello della materialità della parola, che si manifesta nel linguaggio metaforico (se non, a tratti, simbolico) impiegato da Levinas.

---

<sup>1</sup> *Il postino*, M. Radford, M. Troisi, Spagna, Italia, Regno Unito, 1994.

<sup>2</sup> Già indicati da J.-F. Courtine in *Levinas. La trama logica dell'essere*, a cura di G. Pintus, Inschibboleth, Roma, 2013, pp. 47-72.

Prima di esaminare le modalità nelle quali la materialità si manifesta nel linguaggio e di comprendere quali siano le condizioni che inducono l'autore di *Totalità e Infinito* ad rifiutare la nozione di metafora nella sua elaborazione degli anni '50, è necessario soffermarsi sull'ipercorporalità rappresentata dall'alterità femminile, che Levinas definisce come «ultramaterialità esorbitante».<sup>3</sup> Con questa dicitura l'autore indica:

[...] la nudità esibizionistica di una presenza esorbitante [...] che profana ed è profanata come se avesse violato l'inviolabilità del segreto. *L'essenzialmente nascosto si getta verso la luce senza diventare significato.* Non il nulla ma ciò che non è ancora.<sup>4</sup>

Il non ancora che contraddistingue la materialità esorbitante del femminile viene descritto in termini di clandestinità, di segreto, di profanazione e di nudità. La descrizione della femminilità che si tiene nascosta diventa così una parodia dello svelamento della verità: ancora una volta Levinas propone una critica implicita alla concezione heideggeriana dell'*aletheia*. L'apertura (aprente) del *Dasein*, definita come *Erschlossenheit* (termine che sostituisce, in *Essere e Tempo*, la dicitura *Entdecktheit* come essere aperto nella scoperta, tributato all'Esserci nei corsi marburghesi del 1925), si tramuta nell'apertura indeterminata del femminile. L'appropriazione diventa profanazione di un segreto che «appare senza apparire»,<sup>5</sup> lo svelamento si traduce in nudità:

La nudità erotica è come un significato alla rovescia, un significato che significa falsamente, una chiarezza mutata in ardore e notte, un'espressione che cessa di esprimersi, che esprime la sua rinuncia all'espressione e alla parola, che si immerge nell'equivoco del silenzio; parola che dice non un senso, ma l'esibizione.<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> E. Lévinas, *Totalità e Infinito* cit., p. 263.

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 264.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 270.

Il femminile nell'*eros* rivela un carattere di clandestinità, proprio di quella «*no man's land*»<sup>7</sup> in cui non è possibile appropriarsi di qualcosa o appagare il desiderio. La *no man's land* rappresenta, da un lato, la terra di nessuno (*no man's land*), cioè il ritorno all'*il y a* in cui l'io non è ancora in propriamente relazione con un altro e con gli altri e non si misura in una dimensione sociale; dall'altro, portando alle estreme conseguenze la terminologia impiegata da Levinas, è la regione in cui l'uomo (*vir*) non ha accesso (*no man's land*). La *no man's land* non è un territorio sul quale stendere la mano, ma è una dimensione alla quale l'uomo non può che tendere. La tenerezza commossa della carezza assume una carica particolare, in queste righe, offrendosi come unica modalità di accesso a questa terra promessa tra l'essere e il non-ancora-essere.

Le considerazioni sul femminile contenute in *Totalità e Infinito* non sono semplicemente sovrapponibili a quanto l'autore espone negli anni precedenti, per esempio in *Il Tempo e l'Altro*, ne rappresentano, piuttosto, un approfondimento o un ampliamento (che sarà analizzato in seguito);<sup>8</sup> e tuttavia appare evidente che il femminile si presenta sin da subito come uno dei temi centrali del pensiero levinasiano, pur non essendo esente da controversie. Se, allora, nelle conferenze Levinas attribuisce al femminile il modo d'essere specifico della sottrazione alla luce, dell'esistenza nascosta e del pudore, è comunque indispensabile capire in che modo tali termini si rapportino alla nozione di fecondità.

La lettura del femminile presentata da Levinas e sviluppata nel corso degli anni ha sovente costituito un punto di imbarazzo per gli interpreti del suo pensiero, o quantomeno indica uno dei noccioli più indigesti anche per critici dalle mascelle forti come Derrida. I problemi sorgono con l'impianto che Levinas impiega per trattare il femminile, come sintetizza Simone De Beauvoir: «Quando [Levinas] scrive che la donna è mistero è sottinteso che ella è mistero per l'uomo. Cosicché questa descrizione che vorrebbe obbiettiva è in realtà un'affermazione del privilegio maschile».<sup>9</sup> De Beauvoir legge in Levinas la negazione, perpetrata dal maschile, dello statuto di soggetto al

---

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 266.

<sup>8</sup> Come riassume Derrida, in *Dall'esistenza all'esistente* e in *Il Tempo e l'Altro*, il femminile designa l'elemento di trascendenza che permette di aprire il soggetto e il mondo, per essere poi interpretato in *Totalità e Infinito* come alterità per eccellenza. Cfr. J. Derrida, *Addio a Emmanuel Lévinas* cit., pp. 102-103.

<sup>9</sup> S. de Beauvoir, *Il secondo sesso*, trad. it. di R. Cantini e M. Andreose, Il Saggiatore, Milano, 1999, p. 29.

femminile. Il maschile definisce il femminile in relazione a sé semplicemente proiettando su di esso i propri schemi teoretici senza ripensarli e risignificarli in maniera positiva.

L'analisi socio-politica di De Beauvoir, unita all'attenzione quasi esclusivamente indirizzata alla paternità negli scritti precedenti il 1961, effettivamente lascia trasparire un'immagine "maschilista" o androcentrica di Levinas.<sup>10</sup> Che la fecondità non sia concepita in termini esclusivamente biologici, non comporta, come si è visto in precedenza, che tali presupposti vengano meno o non debbano essere analizzati, soprattutto alla luce della posizione dell'eros alla base della molteplicità e della dimensione sociale: «la sessualità come origine del sociale. Perché c'è "intimità" del sessuale, c'è il fenomeno del sociale che è più della "somma di individui"».<sup>11</sup>

La differenza sessuale e lo scarto da essa operato diventano, per Levinas, il luogo in cui porre in connessione gli estremi, il luogo, cioè, in cui si gioca comunicazione ed espressione.<sup>12</sup> Pensare insieme il biologico e il metaforico permetterà, poi, di pervenire a una possibile interpretazione del femminile nei testi giovanili, ma – aspetto più rilevante

---

<sup>10</sup> Una prospettiva evidenziata anche da L. Irigaray che sostiene che il femminile, nella relazione erotica prospettata da Levinas, rivesta un ruolo non solo secondario, ma addirittura spregiativo. Per la pensatrice belga parlare del femminile in termini di alterità e di non ripetizione di sé, come fa Levinas, denota l'intenzione di non ridurre il femminile a un alter-ego del maschile, al suo negativo o al suo oggetto (cfr. L. Irigaray, *Questo sesso che non è un sesso*, trad. it. di L. Muraro, Feltrinelli, Milano, 1990, pp. 60-66). Tuttavia quel che Levinas manca di proporre è una vera e propria etica fondata sulla differenza sessuale: nel movimento della carezza, nel continuo rilancio del desiderio erotico, il maschile "usa" l'alterità femminile per aprire un avvenire per sé e per quell'altro da sé che è il figlio, sola alterità con la quale si può instaurare una relazione etica (cfr. L. Irigaray, *Questions à Emmanuel Lévinas sur la divinité de l'amour*, «Critique», n. 522, 1990, pp. 912-913). Non a caso la donna è sempre l'amata (passiva) e non l'amante (attiva) e quindi sempre compresa nell'ottica maschile: «l'uomo è il solo soggetto che esercita il suo desiderio e il suo appetito faccia a faccia con la donna, privata della soggettività eccetto che per sedurlo» (*ivi*, p. 917, trad. it. mia). In questa sede si ritiene che l'assenza di *prospettiva* femminile sia dovuto alla scelta levinasiana di escludere l'alterità da quell'ottica che contraddistingue il pensiero dell'essere. Il problema prospettico si corregge nel momento in cui si concepiscono maschile e femminile all'interno di una figurazione metaforica (concetto che sarà chiarito in seguito) tesa verso l'altro, come elementi ancora insufficienti a dire altrimenti il rapporto con l'altro – forse proprio a causa della loro eccessiva connotazione biologizzante.

<sup>11</sup> E. Levinas, *Quaderni di prigionia* cit., p. 78 (quaderno 2, p. 13).

<sup>12</sup> Cfr. J.-L. Nancy, *L'intrico letterario di Levinas. Prefazione* a E. Levinas, *Eros, letteratura e filosofia* cit., p. 24.

– consente di comprendere meglio l'ampio respiro della maternità in *Altrimenti che essere*.

La differenza sessuale interessa Levinas che sembra effettivamente partire dall'ambito biologico per poi ampliare il raggio delle sue riflessioni. Tutto il percorso concettuale si sviluppa a partire da alcune considerazioni sull'*eros* di natura ibrida tra filosofia, biografia e letteratura. Durante la prigionia, infatti, Levinas abbozza un romanzo, presumibilmente iniziato nel 1943 se non prima, intitolato alternativamente *Eros* o *Triste opulenza*.<sup>13</sup> La caratterizzazione della prosa levinasiana si potrebbe definire *esistenziale* o *filosofica*, come suggerisce Nancy non senza grande cautela; è, invece, molto più semplice capire quali tratti sono esclusi dalla narrazione.

Un'annotazione della fine del 1948 sulla scrittura di Blanchot è facilmente estendibile anche al progetto letterario di Levinas stesso:

La situazione di Blanchot: né romanzo di avventura, né romanzo psicologico, né romanzo allegorico – ma situazione ~~ente~~ con un'implicazione logica specifica.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> Contenuto nel terzo volume degli scritti inediti. Il romanzo fa parte del progetto [*œuvre à faire*] letterario di Levinas che idealmente doveva declinarsi nella stesura di *Triste opulence/Eros* e di un altro scritto dal titolo *L'irréalité et l'amour*. *Eros* sembra risalire al '43 poiché alcuni stralci e appunti sono presenti nel quaderno 3; non è però possibile stabilire una datazione precisa del racconto che non è stato presentato ad alcun editore al termine della guerra. Se è vero che le vicende del romanzo indicano chiaramente in Levinas una propensione maggiore a esprimersi “filosoficamente”, è altrettanto legittimo ravvisare nei tentativi letterari un intreccio insolubile tra dimensione narrativa e teoretica: «Levinas ha visto nella letteratura il luogo forse più proprio dell'intrigo dell'altro e del rapporto, dell'approssimarsi e del contatto» come rileva Nancy (J.-L. Nancy nella *Prefazione* a E. Levinas, *Eros, letteratura e filosofia* cit., p. 22). Il motivo che indusse Levinas ad abbandonare il campo della scrittura letteraria non è esplicitato dall'autore, che, semplicemente, sceglie di trattare il problema dell'*eros* dal punto di vista filosofico e con il rigore richiesto da questa disciplina, anche se la sua scrittura continua a manifestare una tensione “letteraria” peculiare (cfr. J. Derrida, *In questo momento in quest'opera eccomi* in Id., *Psyché. Invenzioni dell'altro* vol.1, trad. it. di R. Balzarotti, Jaca Book, Milano, 2008). Una simile scelta è forse imputabile più a fattori contingenti quali l'intenzione di entrare a pieno titolo nel mondo accademico francese e la conseguente necessità di dedicarsi a un lavoro squisitamente filosofico, nonché, forse, un sentimento di fallimento nei confronti della scrittura romanzesca (cfr. J.-L. Nancy nella *Prefazione* a E. Levinas, *Eros, letteratura e filosofia* cit., p. 27): non tutti possono essere Proust.

<sup>14</sup> E. Levinas, *Quaderni di prigionia* cit., p. 194 (quaderno 7, p. 53).

La situazione a cui si riferisce Levinas costituisce il materiale narrativo rispetto al quale è possibile dare avvio al racconto stesso: l'espressione linguistica abbisogna di tale dato narrativo situato e concreto. Tale dato non rappresenta però una singolarità da descrivere in maniera diretta (psicologicamente) o indiretta (allegoricamente), né è assimilabile a un eroe che attraversa una serie di peripezie che lo formano man mano (nell'avventura): la particolarità dell'implicazione logica, come rileva Nancy, non è un «problema logico», ma il *logos* articola in modo peculiare il «rapporto al mondo, all'altro, a sé, o ancora il gioco della presenza e dell'assenza, ecc.».<sup>15</sup>

Gli abbozzi di romanzi levinasiani condividono il progetto blanchotiano in cui «la realtà si srotola come un sogno. La fluidità delle cose e dello spazio. Le parole e i gesti colpiscono, ma non per quanto in essi è sorprendente»,<sup>16</sup> ma trasformano l'implicazione in un intrigo che unisce l'evento dell'ipseità all'apparizione dell'altro senza che la scrittura si riduca ad autobiografia. Se la scrittura per Blanchot si presenta come un modo per erodere gradualmente la soggettività e l'autorialità trasformando, pagina dopo pagina, la prima persona dell'io narrante in un egli, in terza persona del personaggio, altrettanto avviene per Levinas che non riesce, nei suoi lavori in prosa, a «fissarsi su di un personaggio»,<sup>17</sup> anche laddove il personaggio in questione viva, di fatto, episodi capitati all'autore, per esempio durante la prigionia.

In effetti il romanzo intitolato *Eros* ha forti tratti autobiografici, come rileva lo stesso Nancy,<sup>18</sup> ed è proprio in questa traduzione in parole della vita che si può rinvenire uno dei motivi – se non quello definitivo – alla base della diffidenza di Levinas per il linguaggio letterario: l'autobiografia trasforma la vita in finzione, e fa sì che l'io si trasformi in lui, abbandonando la posizione della soggettività e alienando la responsabilità che è sempre la *mia* responsabilità per l'altro. Ecco in che cosa l'istanza etica supera la scrittura in Levinas.

Ed ecco che, di conseguenza, laddove in Blanchot la parola è fondamentale per lo sviluppo della soggettività e per il rapporto con l'altro (il rapporto primo è con il linguaggio), in Levinas l'apertura del linguaggio dipende dall'aver incontrato l'altro:

---

<sup>15</sup> J.-L. Nancy, *Prefazione* a E. Levinas, *Eros, littérature et philosophie* cit., p. 24.

<sup>16</sup> E. Levinas, *Quaderni di prigionia* cit., p. 411 (Raccolta C, foglio 70).

<sup>17</sup> J.-L. Nancy, *Eros, le roman d'Emmanuel Levinas ? Conférence de clôture* in D. Cohen-Levinas (a cura di), *Levinas et l'expérience de la captivité* cit., p. 108 (trad. it. mia).

<sup>18</sup> Cfr. *ibidem*.

Blanchot: Il linguaggio si situa prima del rapporto con altri – in una estraneità di sé con sé. Io: Il linguaggio – è l'*Ansprächen* – l'invocazione. Il riconoscimento di altri come tale – L'insegnamento che non è maieutica.<sup>19</sup>

Queste parole dedicate all'evento del linguaggio denotano chiaramente la radicale divergenza che le posizioni che i due amici assumono, l'uno (Blanchot) pensa a partire dallo spazio linguistico-letterario in cui si attua la scrittura come processo di smantellamento di un certo tipo di soggettività e come indagine intorno al neutro, l'altro (Levinas) privilegia la dimensione relazionale nel legame umano, indice della preminenza dell'etica. Tuttavia per entrambi il femminile e la relazione erotica rappresentano un momento cardinale nell'espressione linguistica.

Blanchot ripercorre la vicenda mitica di Orfeo, coinvolto dall'entusiasmante ritmo della produzione artistica e dominato dall'istinto del desiderio, che pretende di arrivare all'apice del desiderio stesso, e di realizzarlo discendendo in direzione della fonte dell'ispirazione; tuttavia questa sua brama disperata non può che concretizzarsi, sul piano dell'espressione, nel canto quindi per mezzo del linguaggio.<sup>20</sup>

Nel rapporto con Euridice, ma ancor prima nel misurarsi con Ade per persuaderlo a restituire l'amata al mondo della luce, Orfeo si avvale della parola trasformata in arte – poiché si tratta di parola poetica e non scientifico-descrittiva. Credendo di padroneggiare il linguaggio, scopre a sue spese di esserne invece sottomesso: non potendo resistere alla tentazione di voltarsi per *vedere* cosa accade, per guardare al centro del linguaggio da cui Euridice (metafora dell'ispirazione dell'opera) proviene, per conoscere e dominare il cuore del linguaggio, rompe il ritmo del canto, interrompe cioè il rapporto con l'alterità con cui "dialoga".

Similmente all'Abramo tratteggiato da S. Kierkegaard in *Timore e tremore*, cavaliere della fede e limite che conferisce struttura a qualsiasi esperienza religiosa, Orfeo

---

<sup>19</sup> E. Levinas, *Quaderni di prigionia* cit., p. 419 (Raccolta C, p. 92, scritto sul retro di un biglietto da visita del 1953).

<sup>20</sup> A tale riguardo, Tommasi ricorda che proprio la padronanza del canto, quasi sotto forma di connivenza con il *medium* linguistico, da un lato, ma anche la volontà di avvicinarsi all'origine cercando di forzare tale mezzo per servirsene senza esserne "parlati", conducono Orfeo alla rovina. La potenza dell'arte permette al poeta di calarsi nel buio degli Inferi, ma «la fascinazione imperiosa lo divora e lo spinge a guardare in faccia questo estremo, la profondità della notte» (W. Tommasi, *Maurice Blanchot: la parola errante*, Bertani, Verona, 1984, pp. 61-62).

non ha scelta, il suo destino è volgere lo sguardo una sola, fatale, volta verso Euridice, in direzione cioè della notte da cui emerge il luore dell'opera.<sup>21</sup>

Abramo e Orfeo sono, in questo frangente, speculari: l'uno, infatti, mediante il sacrificio di Isacco, cioè di quanto gli è più caro, è pronto a perdere tutto, ma non dispera e, alla fine, guadagna la posizione più elevata nella fede senza rinunciare a suo figlio; l'altro invece, perde tutto proprio perché dubita e vuole eludere il divieto di guardare Euridice; Orfeo, in ultima istanza, si sottrae al sacrificio della sua ispirazione, ma l'uccisione rituale si consuma ugualmente e ciò che gli è più caro gli viene sottratto, anzi si dissipa.<sup>22</sup>

A causa di «quello sguardo ispirato e proibito, Orfeo è destinato a perdere tutto», egli scivola verso la paralisi dello scrittore, ma lo sguardo che il poeta rivolge alla sua amata, o meglio al fantasma dell'amata, lo proietta in prossimità dell'origine, in una vicinanza che rende impossibile l'opera, ma che consente di essere spettatori della sua sparizione, della sua sottrazione come amante tradita.<sup>23</sup>

Euridice si spegne, diviene invisibile e questa «eclissi improvvisa è come il ricordo lontano dello sguardo di Orfeo, il ritorno nostalgico all'incertezza dell'origine»,<sup>24</sup>

---

<sup>21</sup> S. Kierkegaard, in *Timore e Tremore*, individua in Abramo la figura limite della fede: il personaggio biblico, infatti, è chiamato a compiere un atto al quale non può sottrarsi, deve compiere l'innaturale gesto di uccidere il proprio figlio, sacrificandolo a Dio. Egli non può far parola di quanto gli è stato ordinato, qualsiasi giustificazione possa addurre per sgravarsi del fardello dell'azione terribile, sarebbe assurda perché estranea tanto alla ragione scientifica quanto alla morale. Il sacrificio deve consumarsi in silenzio, nel silenzio di chi è sottratto all'esperienza umana sempre inquadrata nel linguaggio (non a caso l'autore si ammanta dell'eteronimo di Johannes de Silentio). La formulazione di quattro soluzioni alternative alla vicenda mostra in realtà come esse non siano adeguate alla dismisura di Abramo e al suo rapporto con l'Altissimo, cioè con l'alterità assoluta. Cfr. S. Kierkegaard, *Timore e tremore* in Id., *Timore e tremore; Aut-Aut (Diapsalmata)*, a cura di C. Fabro, Rizzoli, Milano, 2007, pp. 31-45).

<sup>22</sup> Si cerca qui di sviluppare le suggestioni accennate da F. Collin in merito a *Timore e tremore*. Collin interpreta la figura di Isacco come se fosse l'opera di Abramo, sostenendo che egli abbia «immolato la sua opera, il suo unico figlio, immolando se stesso. E tuttavia, è soltanto tramite questa operazione che suo figlio gli è restituito. Salendo sul monte Abramo perde la parola, quella che trova spazio nel discorso generale». Abramo è quindi colui che, nel contatto con quanto di più terribile ci sia, perde tutto (compresa la parola) e non può comunicare se non attraverso un linguaggio che non parla, esprimendosi in una lingua che è prossima all'origine (F. Collin *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, Gallimard, Paris, 1971, pp. 66-68, trad. it. mia).

<sup>23</sup> M. Blanchot, *Lo spazio letterario* cit., p. 150.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

ma, riassorbendosi nella notte, l'opera rimette tutto in gioco, revoca la possibilità dell'autore di vedere l'opera compiuta, ma rievoca tutte le possibilità che debbono essere spese:

Lo sguardo di Orfeo è, così, il momento estremo della libertà, il momento in cui si rende libero da se stesso, e, avvenimento più importante, libera l'opera dalla sua preoccupazione, libera il sacro contenuto nell'opera. [...] interrompe l'incessante scoprendolo: momento del desiderio, della noncuranza e dell'autorità.<sup>25</sup>

Il desiderio divorante dell'opera si sfoga nella bramosia di cogliere l'intima essenza dell'origine, che di essenziale non ha nulla perché è indeterminata, indefinita e ineffabile, pullulante di voci sgranate: il brusio incessante dell'*il y a* al fondo ogni discorso. Lo scrittore, destinato a ripercorrere il sentiero sventurato di Orfeo verso la notte, non arriva mai alla fine del cammino del proto-poeta, tuttavia giunge alla comprensione della compresenza, nel mito, di due elementi: l'impossibilità dell'opera e della morte e l'includibilità dell'incontro, di conseguenza

L'esperienza della scrittura è incontro, vale a dire incontro di una figura umana, ma questa figura, essendo la morte stessa, è ugualmente l'incontro di una morte infinitamente assente, prova dell'impossibilità di morire.<sup>26</sup>

Secondo F. Collin, l'uomo e la donna intrattengono un rapporto differente con la morte, perché il primo è colui che esperisce realmente l'impossibilità di morire, mentre la seconda è sempre in uno spazio di morte, essa abita una zona proclive all'oscurità, al

---

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 151.

<sup>26</sup> A.-L. Schulte Nordholt, *Maurice Blanchot. L'écriture comme expérience du dehors*, Drosz, Geneve, 1995, p. 177. Secondo l'autrice, l'esperienza della scrittura regola l'esistenza delle cose in un futuro (*avenir*) che è sempre un non-ancora (*à venir*) e che è vuoto esattamente come il passato. Di conseguenza si può asserire che nulla è presente né può divenire presente in questo stesso avvenire: esso può essere vissuto solo nella forma dell'attesa, mentre il passato è sempre ricompreso nell'oblio. Questa attesa (*attente*) può essere vissuta in maniera gioiosa qualora sia improntata alla meraviglia dell'incontro con l'altro, o, al contrario, in tono cupo quando si concentra sul vuoto e sull'alterità assoluta della morte che non arriva.

dominio del senso e «preliminare rispetto al linguaggio».<sup>27</sup> In ogni caso, si prospetta un paesaggio dominato dal maschile che nega la differenza femminile.

Evidente è la coloritura sensuale nell'incontro tra le due regioni citate, regioni nelle quali si risveglia la scrittura che oscilla tra il volgersi (*retournement*) verso il femminile, che affascina e chiama dal *di fuori* (rispetto alla parola), e il distogliere (*détournement*) lo sguardo da esso.<sup>28</sup> Nel voltarsi in direzione di Euridice e nell'impossibilità di mantenere il contatto visivo con lei, Orfeo argina il brusio incessante e impone il silenzio: «si potrebbe interpretare questo *détournement*» come un «intervento a tonalità maschile».<sup>29</sup>

La medesima tonalità si riscontra anche in Levinas, che la accentua maggiormente nella descrizione dell'*eros* e del rapporto con la donna. Come la scrittura per Blanchot, per Levinas:

L'amore non si riduce a una conoscenza frammista ad elementi affettivi che le aprirebbero un piano d'essere imprevisto. Non afferra nulla, non finisce in un concetto, semplicemente non *finisce*, non ha né la struttura

---

<sup>27</sup> Cfr. *ivi*, p. 249. Schulte Nordholt riporta qui uno studio di F. Collin. È opportuno, comunque, precisare che si parla di spazio precedente al linguaggio in riferimento al femminile non connotato biologicamente, ma piuttosto come categoria simbolica afferente all'alterità del dominio maschile. L'aspetto biologico, dal quale la riflessione levinasiana non si esenta, passa decisamente in secondo piano nell'universo blanchotiano.

<sup>28</sup> La lingua francese evoca in maniera più efficace il doppio movimento grazie ai due termini che derivano dal verbo *tourner* (girare, volgere, ma anche tornire). Cfr. *ibidem*.

<sup>29</sup> Cfr. *ivi*, p.250. Schulte Nordholt individua in questo passaggio di Collin un punto problematico: sembra infatti che la scrittura subisca un vero e proprio superamento dialettico ed espella il femminile riconoscendosi nel linguaggio puro per abbracciare una nuova amante: il pensiero (che chiameremo idea in consonanza al femminile francese: *la pensée*), che è sempre *di qualcuno*. L'idea, astratta compare nei romanzi di Blanchot ponendo in secondo piano, o addirittura facendo sparire, i personaggi femminili che vengono idealizzati senza conservare la componente sensibile. I personaggi possono essere quindi ricondotti dialetticamente a un soggetto forte (p. 251). Si potrebbe ipotizzare, invece, che Blanchot voglia esprimere il processo hegeliano di metabolizzazione del non-io mediante la cancellazione del femminile, ma che quest'ultimo resti inquietantemente alle spalle del soggetto, nel silenzio da cui affiora il linguaggio e nella morte paradossale della donna come morto-vivente, come cadavere scisso tra una biografia facilmente collocabile nel tempo storico e un corpo troppo tangibile per essere del tutto abbandonato.

soggetto-oggetto, né la struttura io-tu. L'eros non si attua come soggetto che fissa un oggetto, né come una pro-iezione verso un possibile.<sup>30</sup>

L'*eros* rappresenta un rapporto impossibile con un'alterità che si sottrae costantemente e rispetto alla quale anche il rapporto diretto io-tu, inteso qui *à la* Buber, non è sufficiente. La dismisura del rapporto erotico dipende dal fatto che esso si dà nella differenza sessuale tra uomo e donna: ancora una volta la biologia che Levinas vorrebbe mettere in secondo piano (se non escludere) dalla sua argomentazione, istituisce un punto di partenza ineliminabile nella trattazione della sessualità. Il vocabolario dell'eros, che include termini quali fecondità, paternità (e maternità, specialmente in *Altrimenti* che essere), carezza, nudità è fortemente connesso alla materialità carnale e sensuale del rapporto amoroso. Questa operazione impedisce di pensare l'erotismo in senso astratto (e in seguito vedremo se e in che misura tale connotazione articoli un linguaggio metaforico o simbolico).

L'istituzione del senso dipende quindi da un livello preliminare in cui non vi è articolazione linguistica: nell'incontro con un'alterità che non significa *rispetto* a qualcosa, ma è fonte di significato. Per Blanchot l'uomo è sempre situato in un orizzonte neutro, anonimo che è origine del linguaggio e solo contro questo sfondo si dà la relazione tra individui che è sempre e comunque relazione de-individuante e impossibile con il neutro. Per Levinas «il fatto essenziale del significato»<sup>31</sup> è reso possibile da Altri, nell'incontro con l'altro: vi è una trascendenza del linguaggio, opposta a un'assoluta immanenza dell'umano nel linguistico di Blanchot.

Il linguaggio, fonte di ogni significato, nasce nella vertigine dell'infinito, che ci afferra quando siamo di fronte alla rettitudine del volto.<sup>32</sup>

La differenza tra i due pensatori, nel cosmo levinasiano si declina in due maniere: da un lato l'autore è indotto a introdurre la notte erotica oltre a quella dell'anonimato: la notte è il regno dell'anonimo, la sede dell'ancoraggio del soggetto al mondo, come si

---

<sup>30</sup> E. Lévinas, *Totalità e Infinito* cit., p. 268.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> *Ivi* p. 269.

evince già da un componimento poetico risalente al 1923, che abbozza diversi elementi che confluiranno nella tematizzazione della notte levinasiana:

Tramestio di camere vuote – invenzione d'insonnie –  
Ha strisciato lungo le pareti, s'è arrestato al soffitto.  
Io sono – semplice possibilità – il luigi d'oro  
Di una notte immensa in un portafoglio nero.

Il pensiero, questo valletto senz'anima in una casa vuota  
È con lui che vedrò la mia terra natia?  
Ma nel tiepido spazio del mio corpo  
Torno a me e dormo divagando.

Essere senza azione; tempo senza evento.  
Innocenza e gioia, innocenza e mondo.  
Dormendo non temo di perdere la partenza della nave  
Il mondo si è dissolto nella mia carne tenera.

In questo respiro regolare e maestoso  
Nel silenzio impercettibile delle parole dette  
Non una speranza violata, non un ritardo.  
Innocenza e Gioia, tiepide come il sangue<sup>33</sup>

Accanto alla notte dell'io sonnecchiante che si accoccola nel proprio corpo rispetto al quale il mondo dei progetti e delle preoccupazioni si rimpicciolisce fino a sparire, Levinas si accorge, con l'avvento del pensiero dell'altro, che c'è anche la notte erotica del mistero del femminile.<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> E. Levinas, *Il Sonno* in Id., *Eros, letteratura e filosofia* cit., p. 258 (trad. modificata).

<sup>34</sup> Anche in Blanchot vi sono due "notti", vi è la notte del negativo, opposta al giorno, e vi è la notte più radicale, il fondo neutro da cui emergono positivo e negativo. In Blanchot la differenza è sia "intensiva" che qualitativa, da un originario neutro indefinito emergono giorno e notte, senso e non senso: «È l'altra notte. La notte è l'apparizione del tutto è sparito. Essa è ciò che è presentito quando i sogni sostituiscono il sonno, quando i morti passano nel fondo della notte, quando il fondo della notte appare in coloro che sono scomparsi. Le apparizioni i fantasmi e i sogni sono un'allusione a questa notte è vuota [...]. Ciò che appare nella notte è la notte che appare, e l'estraneità non viene soltanto da qualcosa di invisibile che si farebbe vedere al riparo nella sollecitudine delle tenebre: l'invisibile è allora ciò che non si può cessare di vedere, l'incessante si fa vedere» (M. Blanchot, *Lo spazio letterario* cit., p. 139). L'altra notte «è il neutro, il "né giorno né notte", ciò che eccede la misura e la specularità reciproca dei due termini in gioco; l'altra notte è

A fianco della notte come ronzio anonimo del *c'è*, si apre [*s'étend*] la notte dell'erotico; dietro la notte dell'insonnia, la notte del nascosto, del clandestino, del misterioso, patria del vergine, che, nello stesso tempo, è scoperto dall'*Eros* e sfugge all'*Eros* – per esprimere in modo diverso la profanazione.<sup>35</sup>

In *Totalità e Infinito*, l'altra notte appare come scenario dell'erotismo, ma il rapporto tra le due non è del tutto chiaro. In parte sembra che le due notti scorrano in parallelo, che si possa essere insonni o profanatori di segreti, senza che, tuttavia, la soglia o il passaggio dall'una all'altra sia esplicitamente descritto; d'altro canto la notte erotica sembra avere precedenza su quella dell'insonnia, ponendosi “dietro”: una simile lettura riconfermerebbe la virilità del soggetto, ma proverebbe anche la riduzione del femminile a qualcosa di preliminare rispetto all'ipostasi. Courtine suggerisce cautamente che, sebbene l'ultramaterialità erotica del femminile sembri precedere quella anonima del *c'è*, le due notti, in fondo, coincidano.<sup>36</sup>

In questa sede, si ritiene che si possano considerare insonnia e mistero come due modalità di rapporto alla notte anonima e indistinta e che la prima dia vita all'evento dell'ipostasi (maschile), mentre la seconda all'evento “essenzialmente notturno” non destinato alla concettualizzazione o alla verità (femminile). Questa interpretazione elimina la problematica della soglia o del passaggio dall'una all'altra notte, ma non estirpa la grande accusa di “maschilismo” rivolta al pensiero levinasiano, dato che l'ipostasi impone il suo dominio sull'essere, gode dei nutrimenti, ma è anche il soggetto che profana, che carezza e che instaura il rapporto con un io che non è me nel figlio, mentre il femminile rimane legato a una passività assoluta e rinchiuso nella notte del non-senso. In seguito si cercherà di capire in che modo il pensiero dell'*altrimenti* possa correggere questa traiettoria speculativa e tutte le derive che da essa si possono trarre.

---

il passo indietro, il “passo al di là” del cerchio chiuso, il passo verso l'origine; ma dal momento che l'origine non può essere raggiunta, questo movimento a ritroso produce una degenerazione della dialettica per cui essa è indotta a proliferare insanamente e a produrre, nel suo arretramento vano, una congerie di frammenti moltiplicabili all'infinito» (W. Tommasi, *Maurice Blanchot: la parola errante* cit., p. 153).

<sup>35</sup> E. Lévinas, *Totalità e Infinito* cit., p. 266.

<sup>36</sup> Cfr. J.-F. Courtine, *Levinas* cit., p. 71.

In ogni caso, questa tematica ancora presente in *Totalità e Infinito* segnala una difficoltà o un «imbarazzo» di Levinas nell'eros di fronte al femminile,<sup>37</sup> che è sia modalità privilegiata dell'alterità, sia forma derivata e impura dell'alterità stessa. L'indecidibilità e l'ambiguità del femminile nella *Fenomenologia dell'eros* in *Totalità e Infinito* risultano problematiche, tanto che in *Altrimenti che essere* Levinas ripenserà il femminile in termini differenti. Sembra che l'abbandono della forma letteraria lasci un segno tangibile sulla scrittura di *Totalità e Infinito*, come se il linguaggio non fosse più (o non sia ancora) in grado di esprimere il femminile al di fuori della dimensione artistica:

Passività, evanescenza, morte, vertiginosa profondità, animalità e infanzia sono termini che suppliscono l'assenza di vocaboli che facciano tacere l'angoscia di fronte a questa "non esistenza" che non è affatto il contrario dell'essere, ma è altrimenti che essere, che non si rifà ad alcun progetto né ad alcuna idea. Solo delle *metafore* possono significare la vertigine della "non esistenza" in cui si perde l'amata.<sup>38</sup>

## 2. *Metafora e femminilità*

L'importanza del femminile, in Levinas, si riscontra in due piani interconnessi: da un lato in femminile come assolutamente altro viene descritto in termini metaforici (mistero, pudore, evanescenza, sottrazione, passività), dall'altro le metafore della femminilità innervano il linguaggio non immediatamente metaforico dell'ontologia occupandone gli interstizi, inserendosi cioè negli spazi vuoti che i concetti non sanno abitare. Come rileva Chalier:

Le metafore sul femminile, il femminile come metafora, rendono conto di una *défaillance* dell'ontologia, mettono in causa chi asserisce di esistere in una positività. L'idea d'incognito alla quale sono, per altro, legate – manifestazione senza manifestazione, intesa senza parole, linguaggio silenzioso – sottolinea la dimensione del segreto che è loro

---

<sup>37</sup> Per l'immagine del Levinas "imbarazzato" si veda F. Collin, *La peur. Emmanuel Lévinas et Maurice Blanchot* in C. Chalier e M. Abensour (a cura di), *Lévinas* cit., p. 322.

<sup>38</sup> C. Chalier, *Figures du Féminin* cit., p. 24.

congenita. Il femminile, parla, così, al di là del fenomeno e dell'essere, di un enigma: quello della prossimità dell'altro in quanto altro.<sup>39</sup>

La logica del paradosso evidenziata da Chaliier rivela la peculiarità del femminile, cioè la sua sottrazione alla comprensione concettuale e alle categorie dell'essere. Nell'*eros* l'incontro con l'alterità del femminile comporta che non si entri in un rapporto duale, ma che, nella fecondità, tale rapporto si sviluppi sullo sfondo di un terzo che è contemporaneamente promessa e «traccia dell'Altro, che è uno scombussolamento assoluto del mondo.<sup>40</sup>

La fecondità è sospesa tra il passato che non è mai stato presente, che permette il ritrarsi della femminilità in uno spazio refrattario al dominio del maschile, e il futuro del figlio che impedisce che l'*eros* si riduca a un rapporto con l'origine, con il neutro, con l'*il y a* e che l'ipostasi sia "riassorbita" nell'anonimato:<sup>41</sup>

L'amore erotico oscilla così tra l'Al di là del Desiderio e l'Al di qua del bisogno. È talmente al di là di ogni potere, al di là di ogni guerra con la libertà dell'Altro che come femminilità, come tendere, perde. {lo statuto di essente}. E tuttavia in questo al di là in cui nessun essente si offre ai poteri – l'io non si cancella in modo puro e semplice per abolirsi come origine, per confondersi di nuovo con il neutro, l'anonimo. Questo avvenire in cui sorgerà un essere è ancora, a suo modo, mio, e si riferisce dunque ad un io attuale, alla mia identità. Io sono, in qualche modo, questo avvenire – senza che questo modo sia possibilità o potere. Ha un altro nome – è fecondità. La relazione con l'avvenire al di là

---

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 99 (trad. it. mia).

<sup>40</sup> Cfr. E. Levinas, *Appendice I "Il significato"* in Id., *Parola e silenzio* cit., p. 352 (appunti preparatori a una conferenza tenuta nel 1961 intitolata *Il significato*).

<sup>41</sup> Già nelle conferenze è presente un'impostazione argomentativa mirata a deformalizzare il tempo, sganciandolo dai cardini di passato, presente e futuro, generando una «significazione d'un passato che non è stato il mio presente e che non comporta reminiscenze, quella di un futuro che mi si comanda a partire da una mortalità o dal volto d'altri – al di là dei miei poteri e della mia finitezza e del mio essere-destinato-alla-morte». Tale significazione non riguarda più una temporalità storicizzata, rappresentabile: una nuova concezione sformata del tempo che poggia sulla dia-cronia, mira a «de-formalizzare la forma più formale che ci sia, quella dell'unità dell'io penso» (E. Levinas, *Diachronie et représentation*, in Id. *L'éthique comme philosophie première* cit., pp. 466-467, trad. it. mia).

dell'anticipazione – è la relazione con il figlio. Figlio – ho detto – io lo sarò –; io sarò io nel figlio.<sup>42</sup>

In opposizione alla fusione narrata da Aristofane nel *Simposio* di Platone, ma anche alla semplice *libido* alla base dell'*eros* freudiano,<sup>43</sup> Levinas indica nell'*eros* la condizione per la fecondità e nel piacere sessuale l'espressione concreta della promessa. In *Il Tempo e l'Altro* si legge:

La nostra tesi, che consiste nell'affermare il piacere sessuale come l'evento stesso dell'avvenire, dell'avvenire puro privo di qualsiasi contenuto, del mistero stesso dell'avvenire, cerca di rendere conto del suo carattere eccezionale.<sup>44</sup>

Il corpo è, ancora una volta, elemento imprescindibile per la riflessione levinasiana, poiché rappresenta il luogo, ma anche il *modo* di contatto con l'alterità. Senza l'immanenza del corpo la trascendenza temporale sarebbe un vuoto *entretien* tra dimensioni comunicabili. Il fondamento materiale del bisogno che si appaga con i nutrimenti e che si attesta al livello degli elementi, è anche base della trascendenza dell'*eros* in cui il desiderio è inappagabile.

Se anche per Freud il piacere erotico in tutta la sua densità materiale fungeva da perno per l'indagine della sessualità, il problema che, per Levinas, si riscontra nell'approccio freudiano, è che la sessualità, pur concepita sul piano dell'umano, non sia esaminata alla luce del significato ontologico della voluttà, intesa come un dato empirico dal quale partire:

Cosa curiosa! La filosofia del biologico stesso, quando oltrepassa il meccanismo, ricade sul finalismo e su una dialettica del tutto e della parte. Che lo slancio vitale si propaghi attraverso la separazione degli

---

<sup>42</sup> E. Levinas, *Al di là del possibile* in Id. *Parola e silenzio* cit., p. 300.

<sup>43</sup> Levinas marca la propria distanza rispetto alla concezione freudiana di relazione erotica e di *Libido* già nei quaderni, in cui scrive: «Quando pongo il sessuale alla base del sociale – non pongo alla base di tutto il sistema: il piacere sessuale, {o} la libido di cui Freud non dice nulla di più che ~~la ricerca~~ “ricerca del piacere”. Ma un ordine di relazione che si può scoprire in questa relazione specifica tra persone che è l'amore sessuale» (E. Levinas, *Quaderni di prigionia* cit., p. 78, quaderno 2, pp. 13-14).

<sup>44</sup> E. Levinas, *Il Tempo e l'Altro* cit., p. 58.

individui, che la sua traiettoria sia discontinua – vale a dire che presupponga gli intervalli della sessualità e un dualismo specifico, nella sua articolazione – rimane senza una seria considerazione. Quando, con Freud, la sessualità è abordata sul piano umano, è abbassata al rango di una ricerca del piacere senza che mai il significato ontologico della voluttà e delle categorie irriducibili che mette in opera siano nemmeno subodorate. Si dà il piacere come costituito, si ragiona a partire da esso.<sup>45</sup>

Per Levinas invece non è sufficiente assumere il dato fattuale o biologico, ma occorre indagare il modo in cui tale dato si presenta e le conseguenze di esso. L'erotico «ritaglia la realtà in relazioni irriducibili ai rapporti di genere e specie»<sup>46</sup> e pone il soggetto in contatto con l'assolutamente altro al quale non è possibile avvicinarsi in termini logici: «Né sapere, né potere» possono afferrare e assoggettare il femminile nel rapporto erotico che costituisce la pluralità dell'esistere.

La carezza, allora, rompe il mondo dei nutrimenti e diviene una «sensazione bicefala» che è provata da due esseri senza che essi siano fusi insieme a causa dell'intrinseca irreciprocità della relazione.<sup>47</sup> Se è subito chiaro che il soggetto virile

---

<sup>45</sup> E. Levinas, *Gli insegnamenti* in Id., *Parola e Silenzio* cit., p. 178. Questo passo è ripreso riportato pressoché identico in *Totalità e Infinito* cit., p. 285.

<sup>46</sup> E. Levinas, *Gli insegnamenti* in Id., *Parola e Silenzio* cit., p. 178.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 179. La «rottura del mondo dei nutrimenti» a cui accenna l'autore corrisponde alla cesura del ritmo del godimento, di quel «vivere di...» in cui il verbo si sazia dei suoi complementi (cfr. E. Lévinas, *Totalità e Infinito* cit., pp. 110-111). Nel godimento il soggetto è solo apparentemente dipendente dai nutrimenti, egli infatti *gode di una pienezza* derivata dall'imporre il proprio dominio sul mondo in solitudine e felicemente mordendo «a pieni denti i cibi del mondo» nelle loro qualità elementali (*ivi*, p. 135). L'elementale a cui si attinge con la sensibilità, tuttavia, evidenzia la struttura del bisogno che apre una temporalità interna al soggetto giocata sugli intervalli del bisogno: «La visione e la conoscenza stesse sono concepite da me come ~~corrispondente~~ coricate nel letto del bisogno che è la categoria prima dell'esteriore. Bisogno = appetizione. Ma cos'è che caratterizza l'esteriorità del bisogno? È il fatto che manca qualcosa al mio essere? La penuria di Platone? Un asservimento a ciò che non ho – che è il mio padrone? Concezione capitalista – ne deriva l'insieme della teoria della proprietà che è una lotta con tale asservim<sup>to</sup> – una rinuncia al presente – [e un'impossibilità di sormontare tale asservimento – mostrare in cosa sussiste.] Alla penuria della concezione classica oppongo un godimento che è liberazione socialista. L'esteriorità è la felicità dell'intervallo e del vuoto: lo spazio. Le cose: quanto mi è dato. Ingombro di me stesso – ho un intervallo in cui “prendo” e in cui posso godere. *Non è un avvenire – poiché il mondo mi è coevo, ma è un avvenire nel presente*» (E. Levinas, *Quaderni di prigionia* cit., pp. 127-128, quaderno 4 pp. 25-27, corsivo mio).

prova questa sensazione bicefala,<sup>48</sup> non è altrettanto immediato comprendere come il femminile – passivo, carezzato, che si sottrae, enigmatico – sia toccato dalla carezza e provi la sensazione bicefala. Nel movimento non bidirezionale dell'accarezzare il femminile si oppone all'ipostasi che è costretta a un'esperienza di passività per certi aspetti simile a quella che si ha con la morte (mistero, assenza di *ratio* e di iniziativa),<sup>49</sup> ma radicalmente diversa nel contatto sensibile, carnale, che la caratterizza. Se non è legittimo, come rileva F. P. Ciglia, leggere la relazione erotica a partire da un termine come dall'altro (la direzione non è indifferente, visto che si basa sulla differenza sessuale),<sup>50</sup> allora si tratta ora di capire come il corpo femminile entri in gioco nella relazione erotica.

---

L'intervallo del bisogno, la sua dualità, si colma nel momento in cui il bisogno viene saziato, l'intervallo del bisogno allora si rivela più come intervallo spaziale che l'ipostasi può percorrere (colmare la distanza), nell'*eros* l'intervallo non riguarda la presenza dell'io nel mondo, ma la trascendenza temporale di un'alterità inafferrabile e in continua sottrazione.

<sup>48</sup> Una sensazione bicefala che si delinea chiaramente proprio mediante la corporeità, come evidenzia Levinas nella conferenza del '57 dedicata alla nozione di separazione: «La vita è corpo; non soltanto corpo proprio attraverso cui la vita è il dominio del luogo che abita, ma incrocio di forze fisiche, corpo-effetto. Nella sua profonda paura, la vita attesta questa inversione sempre possibile dal corpo-dominio in corpo subito, dalla salute in malattia. Il corpo è, da una parte, *sostenersi, essere padrone di sé* e, dall'altra, il corpo è *mantenersi sulla terra, essere in un altro* e, per questo, avere soltanto un corpo, essere raddoppiandosi e caricandosi di averi. Ma questo caricarsi non è pura dipendenza. Fa la felicità di chi ne gode. Quanto è necessario alla mia sussistenza, rallegra la mia esistenza. Io passo dalla dipendenza ad una indipendenza gioiosa, felice di respirare l'aria, di vedere l'erba <> di sentire i rumori, di leggere i libri. Non sono due punti di vista successivi sulle stesse realtà – è un'ambiguità essenziale il cui gioco costituisce il corpo. L'ultima parola non appartiene a nessuno degli aspetti che si rivelano volta a volta»; poco oltre l'autore aggiunge che: «L'ambiguità del corpo si gioca nel fatto che *quanto lo tocca lascia ancora del tempo*» (E. Levinas, *La separazione*, in Id., *Parola e silenzio*, cit., pp. 264-265). Da queste righe è facile intuire che il corpo di per se stesso non è immediatamente caratterizzato da mascolinità o femminilità, ma è ambiguo, anfibiologico. Il rifiuto di Levinas di riferirsi al dato biologico come dato primario nella sua analisi della fecondità assume allora un senso nuovo, poiché è solo nell'incontro con un altro corpo e nel desiderio che un corpo si decide per maschile o per femminile, mentre nel corpo solo entrambe le possibilità sono presenti, o meglio esse *si giocano* come un'unica possibilità ambigua di passività ed esposizione, ma anche di attività e potere.

<sup>49</sup> Cfr. E. Levinas, *Il Tempo e l'Altro*, cit., p. 58.

<sup>50</sup> Cfr. F. P. Ciglia, *Un passo fuori dall'uomo. La genesi del pensiero di Levinas*, Cedam, Padova, 1988, pp. 207-208.

Gli scritti giovanili e le conferenze presentano un'immagine lacunosa del corpo femminile, un tema che non verrà mai trattato esaustivamente dall'autore che andrà caratterizzando sempre più il femminile in termini prima di verginità e poi di maternità. Qualche scarso indizio per capire l'elaborazione concettuale del femminile corporeo si riesce a trarre dalle raccolte di appunti contenute nel volume dei *Quaderni di prigionia*, che potrebbero offrire alcune tracce ermeneutiche per un'ipotetica trattazione del corpo femminile. Sul retro di un biglietto d'invito del '53 si legge:

Il godimento = indipendenza nella dipendenza. Il lavoro procede da questa indipendenza – viene dall'interiorità per condurvi l'esteriorità che, da se medesima, si oppone all'indipendenza. Il lavoro è dunque la posizione dell'essere separato attraverso la quale l'Altro diviene lo Stesso. *Concretamente – questa posizione è corpo. È la proroga della scadenza in cui l'Altro inghiottirà lo Stesso. È coscienza. Dunque corpo = coscienza. Ma questa struttura di corpo = coscienza che si tratteggia nel lavoro, si concretizza come casa che mette in questione la mia posizione naturale sulla terra da parte dell'Altro anteriore alla Parola o il Femminile.*<sup>51</sup>

La dimora, la soglia di casa – luogo dell'ospitalità – si presenta come interruzione del mondo esteriore nel quale si muove e opera il soggetto corporeo cosciente. Il corpo femminile, nella metafora della dimora, fa sì che l'ipostasi non si trovi mai del tutto a casa propria, che nella dimora alberghi il mistero che la consegna a un'apertura che le è connaturata: l'apertura dell'accoglienza.

Levinas riprenderà queste riflessioni in *Totalità e Infinito*, in cui «l'uomo si situa nel mondo come se fosse venuto verso di esso partendo [...] da una casa nella quale può, in ogni istante ritirarsi»;<sup>52</sup> la dimora non si situa nel mondo oggettivo, piuttosto il mondo oggettivo si situa rispetto alla dimora.<sup>53</sup> Il ritirarsi o raccogliersi nella dimora è sempre e comunque un entrare in intimità con qualcuno che elude la solitudine dell'ipostasi, ma che non si esprime ancora in un discorso in cui non vi è vera intimità, ma misura della distanza tra l'io e l'altro:

---

<sup>51</sup> E. Levinas, *Note filosofiche varie*, in Id., *Quaderni di prigionia* cit., p. 273 (Raccolta A, nota 25, corsivo mio).

<sup>52</sup> E. Lévinas, *Totalità e Infinito* cit., p. 155.

<sup>53</sup> Cfr. *ivi*, p. 156.

L'abitazione non è ancora la trascendenza del linguaggio. Altri che accoglie nell'intimità non è il *voi* [...], ma appunto il *tu* della familiarità. Linguaggio senza insegnamento, linguaggio silenzioso, intesa senza parole, espressione nel silenzio. L'io-tu [...] non è la relazione con l'interlocutore, ma con l'alterità femminile. Questa alterità si situa su un piano diverso da quello del linguaggio e non rappresenta affatto un linguaggio monco, balbettante, ancora elementare. Al contrario, la discrezione di questa presenza comprende tutte le possibilità della relazione trascendente con altri.<sup>54</sup>

Il corpo levinasiano, come si è visto in precedenza, è fondamentale nella formulazione della posizione del soggetto come ipostasi e costituisce un primo modo di rapporto prima con l'*il y a*, poi con il mondo del quale nutrirsi o sul quale dominare. Il corpo risulta ambiguo: da una parte in esso si scoprono tratti in comune con il femminile quali passività, esposizione, vulnerabilità e insonnia; dall'altra nel divenire ipostasi il corpo si caratterizza come corpo virile. Che cosa succede al femminile? È tutto corpo materiale oppure non ha propriamente un corpo?

Escludendo il femminile tanto dalla categoria del *Körper* (corpo biologico), quanto da quella di *Leib* vissuto e, talvolta, “disincarnato”, dal momento che la carezza che lo sfiora non si appropria di un nutrimento, non manipola l'elemento e non esercita un possesso su di esso, il corpo femminile resta *verGINE*: non ancora toccato, è «men che nulla» e «sta come rinchiuso e sopito al di là dell'avvenire, e quindi, sopito in modo completamente diverso dal possibile che si offrirebbe all'anticipazione».<sup>55</sup> Ma la verginità – enigma e nascondimento – non è semplicemente sinonimo di purezza o di incontaminato.

In uno scritto dedicato alla relazione tra giudaismo e femminilità, Levinas sostiene che la relazione erotica nella Bibbia non sia concepita mai come pura ricerca del piacere, ma sia sempre inserita nella dinamica della procreazione, vale a dire in un tempo presente (ipostasi) che si apre al futuro (non ancora).<sup>56</sup> Anche in queste pagine il femminile è considerato in una duplice accezione: di impurità del corpo nudo, osceno, interamente

---

<sup>54</sup> *Ivi*, pp. 158-159.

<sup>55</sup> E. Lévinas, *Totalità e Infinito* cit., p. 265.

<sup>56</sup> Cfr. E. Levinas, *Il giudaismo e il femminile* in Id., *Difficile libertà*, trad. it. di S. Facioni, Jaca Book, Milano, 2004, p. 57.

impudico al punto che alcuni esegeti, riporta Levinas, sostengono che la donna fu creata insieme a Satana, e di dolcezza che offre un riparo dagli «spazi gelidi» del mondo esterno.<sup>57</sup>

In ogni caso il corpo femminile è sempre pensato in una sorta di *integrale interezza*: non è occhio che vede e conosce, non è mano che afferra, che manipola, che carezza, né il suo contrario il piede,<sup>58</sup> non è testa che ricade sulle spalle quando riposa. Il corpo femminile è integro, la femminilità si espone completamente fino nella «nudità del suo dito mignolo».<sup>59</sup> Di conseguenza, «la verginità è la definizione stessa del femminile – che è il fatto stesso dell’esistenza d’altri – il fatto primo della socialità»,<sup>60</sup> dal momento che, oltre a mostrare il non ancora, indica anche l’*intatto*, il toccato dalla carezza che sfiora la pelle lasciando intatto l’intatto, l’intera superficie non scalfita del corpo della donna – senza toccare una parte specifica.

Non si può vivisezionare il corpo femminile per conoscerlo: ogni conoscenza scientifica del femminile si ridurrebbe a un’autopsia – ancora una volta si percepisce la prossimità del femminile e della morte – su di un cadavere che non può più risponderci, che somiglia solo alla *persona*, ma ne è solo, in realtà, una maschera. Un morto non è fecondo. Il ritmo che lega contatto e inviolabilità non è interrotto dalla fecondità, ma aperto al terzo, al figlio, e costituisce la condizione di possibilità del sociale. Il femminile si presenta già come uscita dal regno della morte: Proserpina torna ogni primavera per donare la vita alla terra rendendola feconda.

La maternità non si sostituisce alla verginità, ma ne rappresenta un’espressione, il corpo materno è ancora integrale e, come rileva Chalier, «veicola l’idea che la passività, l’esposizione all’Altro fino alla sostituzione» come condizione per ogni significazione.<sup>61</sup> Per Levinas è indispensabile connettere il corpo femminile integrale al problema della significazione. L’integrità o la verginità istituiscono «il senso ultimo del femminile quello

---

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 59.

<sup>58</sup> «Il piede umano – la sua apparenza umile, povero animale. Sono le due “zampe” che nell’uomo hanno ancora la funzione dell’animale. Il contrario le mani» (E. Levinas, *Quaderni di prigionia* cit., p. 115, quaderno 3, p. 15).

<sup>59</sup> E. Levinas, *Il giudaismo e il femminile*, cit., p. 59.

<sup>60</sup> E. Levinas, *Notes philosophiques sur éros*, in Id. *Eros, littérature et philosophie* cit., p. 181 (premier ensemble, p. 46).

<sup>61</sup> C. Chalier, *Figures du féminin* cit., p. 42.

per cui colei che non dice vere parole si ripresenta nella sua possibilità di diventare colei grazie a cui l'essere significante della significazione *prende corpo*». <sup>62</sup>

La radicale passività del corpo femminile, che in *Altrimenti che essere* assume alcuni tratti in comune con il corpo del prigioniero (come si vedrà in seguito), è strettamente connessa alla produzione del significato e viene interpretata alla luce dell'infinita produttività di senso, o meglio come fonte di produzione di senso, il corpo materno «funziona come un sapere indefettibile – sapere di carne e sangue – della soggettività». <sup>63</sup>

In conclusione il corpo femminile ha due facce: quella inquietante e “satanica” dell'impudicizia e quella della passività e dell'accoglienza senza riserve della madre. *Breviter* il femminile è o l'amata della voluttuosa relazione erotica o la madre che permette l'apertura della fecondità (in cui la correlazione “o...o” ricorda il kierkegaardiano “*aut...aut*” come “*enten...eller*”, senza disgiunzione assoluta). Se nella maternità trattata in *Totalità e Infinito* e ritrattata successivamente in *Altrimenti che essere*, l'aspetto osceno della femminilità non viene mai eliminato del tutto dalla riflessione levinasiana, la doppia valenza del femminile marca un'irriducibile *ambiguità*, che lo rende irrisolvibile, lo rinserra nell'enigma.

Accogliere nell'intimità della casa significa sottrarre il soggetto al *fuori* bloccando l'alienazione nel mondo del bisogno e del possesso e scoprire

Lo spirito umano nella sua essenza mascolina, che *vive-fuori*, esposto al sole violento che abbaglia, ai venti che dal largo lo battono e lo abbattono, sopra una terra senza anfratti, spaesato, solitario ed errante e già alienato della cose prodotte che aveva fatto essere. <sup>64</sup>

La dimora (nella sua componente inquietante di apertura all'accoglienza dello straniero) e la donna «origine di tutta la dolcezza della terra», <sup>65</sup> figure metaforiche che abitano le nicchie segrete sottratte al mondo dei nutrimenti, offrono una via di fuga dalla totalità; esse non orientano l'essere, ma rendono possibile la separazione del soggetto dal mondo tramite il movimento di accoglimento-accoglienza.

---

<sup>62</sup> *Ivi*, p. 43.

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 44.

<sup>64</sup> E. Levinas. *Il giudaismo e il femminile* cit., p. 54.

<sup>65</sup> *Ivi*, p. 55.

Accoglienza umana in cui il linguaggio che tace resta una possibilità essenziale. Questo andirivieni dell'essere femminile che fa risuonare dei propri passi le segrete profondità dell'essere non è il conturbante mistero della presenza animale e felina di cui Baudelaire si compiace di evocare la strana ambiguità. La separazione che si concretizza attraverso l'intimità della dimora definisce dei nuovi rapporti con gli elementi.<sup>66</sup>

Tuttavia l'ambiguità resta, un'ambiguità sostanziale che coinvolge tutta la riflessione sulla femminilità, che non deve essere interpretata semplicemente come un limite del pensiero levinasiano tacciato di maschilismo, né acriticamente assunta una volta per tutte. L'ambiguità dell'apertura del femminile è mascherata dall'essenza metaforica del linguaggio impiegato per descriverla. Le metafore della femminilità non devono essere intese come impossibilità di significare definitivamente il femminile, ma come possibilità del Dire altrimenti, del condurre oltre il significato:

Si tratta di volgersi verso la metafora nella misura in cui sembra annunciare per il pensiero la possibilità di andare al di là della sua capacità – di trovarsi al di là del punto in cui essa si trova – trascendenza.<sup>67</sup>

### 3. ...cioè la filosofia intera allora è la metafora di qualcosa?

Prima di affrontare la concezione levinasiana di metafora per cercare di indicare prospettive, limiti e potenzialità della “metaforologia” di Levinas, è opportuno tracciare dei confini e fissare alcune indispensabili coordinate. Il concetto di metafora, infatti, ha una lunga e articolata storia, che supera la sua semplice applicazione come figura retorica impiegata come similitudine o analogia per esprimere un concetto diverso da quello immediatamente significato da un lemma o da una locuzione.

---

<sup>66</sup> E. Lévinas, *Totalità e Infinito* cit., p. 159.

<sup>67</sup> E. Levinas, *La Metafora*, in Id., *Parola e Silenzio* cit., p. 332.

Come evidenzia A. Ortony,<sup>68</sup> nessun lavoro concettuale sulla metafora può prescindere dal confronto con Aristotele e dalla sua teoria dell'analogia, alla quale lo stesso Levinas vuole opporsi risolutamente. Senza volere, in questa sede, ripercorrere e mettere in questione l'intera teoria della metafora aristotelica, si intende piuttosto elencarne i punti salienti al fine di chiarire la posizione di Levinas.<sup>69</sup>

Molti considerano la metafora aristotelica nel suo solo valore ornamentale o squisitamente retorico, sebbene concorra anche a formare la conoscenza per analogia; a tal proposito U. Eco sostiene: «Il suggerimento principale della *Poetica* è da individuare in 1459a8, dove si dice che la metafora è il migliore di tutti i tropi perché capire metafore vuole dire sapere scorgere il simile o il concetto affine. Il verbo usato è *theoreîn*, che vale per scorgere, investigare, paragonare, giudicare. Si tratta pertanto e chiaramente di un *verbum cognoscendi*».<sup>70</sup>

Prima di dedicare il dovuto spazio allo stagirita, è bene ricordare che, all'interno della moderna concezione della metafora, si possono ravvisare due filoni: da un lato la metafora è considerata classicamente come un fenomeno estetico di semplice *sostituzione*, ove un termine viene scambiato con un'espressione figurata e, di conseguenza, la metafora si attesta al solo piano lessicale affermandosi come ornamento del discorso; dall'altro, invece, una teoria della metafora più contemporanea indica nel metaforico non un semplice orpello bensì una forma conoscitiva vera e propria.

---

<sup>68</sup> Cfr. La *Prefazione* alla seconda edizione di A. Ortony, *Metaphor and Thought*, Cambridge University Press, New York 1993, p.3: «Dal momento che la retorica, da due millenni, è uno dei principali campi di ricerca umani, non dovrebbe sorprendere che ogni studio serio della metafora debba cominciare con l'opera di Aristotele. Aristotele si interessò della relazione tra metafora e linguaggio e del ruolo della metafora nella comunicazione».

<sup>69</sup> Sebbene Levinas non trascuri di nominare Aristotele, il punto di partenza delle sue riflessioni sulla metafora non è nelle parole dello stagirita proprio perché l'autore di *Totalità e Infinito* intende distanziarsi da una metafora intesa come figura retorica, come sostiene M. de Launay in *Le «miraculeux surplus»*. *Les notes de Levinas sur la métaphore* in D. Cohen-Levinas (a cura di), *Levinas et l'expérience de la captivité*, cit., p. 52.

<sup>70</sup> Si veda in merito la *lectio magistralis* pronunciata il 5 ottobre 2002 in occasione del conferimento della *Laurea Honoris Causa* a Umberto Eco da parte dell'Università di Siena e del decennale del corso di studi in Scienze della Comunicazione intitolata *Averroè e la metafora*, reperibile al link: [https://www.unisi.it/sites/default/files/allegatiparagrafo/eco\\_averro\\_e\\_metafora2b.pdf](https://www.unisi.it/sites/default/files/allegatiparagrafo/eco_averro_e_metafora2b.pdf).

Entrambe queste concezioni sono già presenti in Aristotele e spesso si è cercato di porle in contrasto all'interno dello stesso pensiero aristotelico<sup>71</sup> – un esempio illustre è, qui, quello di Ricœur, di cui si parlerà a breve, che gioca sulla doppia accezione di metafora per la quale o un termine ne sostituisce un altro oppure un'allocuzione funge da processo creativo nella conoscenza.<sup>72</sup> Secondo Laks la soluzione per uscire dall'aporia si trova, in Aristotele, precisamente nell'intento di coniugare le due dimensioni del metaforico in modo che la sostituzione sia alla base di un certo processo cognitivo.<sup>73</sup>

Nella *Poetica* si legge:

Ogni nome poi è o una parola comune, o è una parola forestiera, o è una metafora, o è una parola ornamentale, o è una parola conosciuta artificialmente, o una parola allungata, o accorciata, o alterata. [...] La metafora consiste nel trasferire a un oggetto il nome che è proprio di un altro [o di un nome estraneo a una cosa: *onòmatos allòtrion epiphorà*].<sup>74</sup>

Per usare una terminologia levinasiana, per ora solo provocatoriamente, la metafora è *sostituzione del nome proprio con un altro*, è dire l'altro indirettamente, è accogliere una parola estranea o *straniera* che si scambia con il nome proprio. Per tornare a termini più propriamente aristotelici, la metafora produce uno scarto linguistico rispetto all'uso comune di un termine, un'eccedenza che strappa il livello quotidiano producendo sorpresa, un fattore che la annovera tra le tecniche della lingua poetica.

Se nella *Poetica* la metafora viene classificata in quattro tipi,<sup>75</sup> nella *Retorica* Aristotele si limita a una tripartizione basata non sul contenuto logico, ma sul portato stilistico e formale. Il primo tipo descritto è quello per analogia, considerato dallo stagirita come il tipo più elevato di metafora, nonché il più adatto a veicolare la conoscenza. La metafora, infatti, non pertiene solo all'espressione in versi e non è puro stilema

---

<sup>71</sup> Come evidenzia A. Laks in *Substitution et connaissance. Une interpretation unitaire (ou presque) de la theorie aristotelicienne de la metaphore*, in D. J. Furley, A. Nehamas (ed), *Aristotle's Rhetoric: Philosophical Essays*, Princeton University Press, Princeton (NJ), 2015, pp. 283-305 (trad. it. mia).

<sup>72</sup> Cfr. P. Ricœur, *La metafora viva*, trad. it. di G. Grampa, Jaca Book, Milano, 1981, pp. 9-15.

<sup>73</sup> Cfr. A. Laks, *Substitution et connaissance* cit., p. 285.

<sup>74</sup> Aristotele, *Poetica*, 1457b, trad. it. di M. Valgimigli, in Id., *Opere* (vol. IV), a cura di G. Giannantoni, Laterza, Roma-Bari, p. 567.

<sup>75</sup> Cfr. *ibidem*. I quattro tipi di metafora descritti da Aristotele sono: dal genere alla specie, dalla specie al genere, da specie a un'altra specie e per analogia.

ornamentale definito da un canone poetico, ma è largamente impiegata anche nell'ambito dell'*ars oratoria* e permette una comprensione efficace dei concetti.<sup>76</sup>

Proprio nella *Retorica* la metafora assume in pieno il ruolo di elemento cognitivo, nel senso che all'origine dell'amore per la conoscenza vi sono la meraviglia e l'ammirazione e il metaforico produce effetti inaspettati nel linguaggio.<sup>77</sup> L'apprendimento è reso facile e piacevole quando si utilizzano metafore:

A tutti è piacevole apprendere facilmente. Le parole esprimono un significato, quindi quelle parole che ci fanno imparare qualcosa sono le più piacevoli. E noi apprendiamo le parole correnti, ma non quelle rare. Noi apprendiamo soprattutto dalle metafore. Quando infatti il poema chiama la vecchiaia "stoppia", realizza un apprendimento e una conoscenza attraverso il genere: entrambe le cose sono infatti sfiorite. Anche le similitudini dei poeti ottengono lo stesso effetto [...]. La similitudine è, infatti [...] una metafora che differisce perché vi è aggiunto qualcosa.<sup>78</sup>

La "dirittura" della metafora e la sua efficacia dipendono dal fatto che essa pone *pro ommàton* – davanti agli occhi – ciò che indica, una caratteristica evidenziata da Aristotele in tre passaggi della *Retorica*: in 1386a l'autore parla di una rappresentazione visiva offerta dalla metafora, come nella vividezza di una rappresentazione artistica; in 1410b la metafora ha invece il potere di *presentare* immediatamente o *presentificare* (mettere davanti agli occhi) le cose, senza preannunciarle o raccontarle come già accadute; infine a 1411b la metafora opera sui concetti, e li rende *attivi*.

---

<sup>76</sup> «Nell'elocuzione prosastica [il linguaggio comune] sono invece da usarsi soltanto le parole comuni, i nomi comuni e le metafore; ne è prova il fatto che tutti si servono solo di queste parole, tutti, infatti, nel conversare, usano le metafore, i nomi propri e i nomi comuni. Perciò è evidente che se uno compone bene un discorso, esso avrà qualcosa fuori dal comune [l'aggettivo usato è *xenos*], ma non dovrà essere manifesto, dovrà essere chiaro: la chiarezza abbiamo appunto detto essere la virtù del discorso retorico» (Aristotele, *Retorica*, 1404b, trad. it. di A. Plebe in Id., *Opere*, vol. IV cit., p. 466).

<sup>77</sup> Cfr. il celeberrimo passo di Aristotele, *Metafisica*, 982b-983a.

<sup>78</sup> Aristotele, *Retorica*, 1410b. Nei *Topici*, poi, Aristotele afferma: «la metafora rende in qualche modo noto l'oggetto indicato, attraverso l'analogia: tutti coloro che si esprimono metaforicamente operano invero una trasposizione secondo una certa analogia» (Aristotele, *Topici*, 140a, trad. it. di M- Gigante e G. Colli in Id., *Opere* cit., pp. 513-514).

Abbiamo detto che le frasi spiritose risultano dall'uso della metafora proporzionale e dal porre l'azione dinanzi agli occhi. Occorre specificare che cosa intendiamo per "dinanzi agli occhi" e come ciò si ottenga. Esso è l'effetto prodotto dalle parole che rappresentano le cose in azione.<sup>79</sup>

Quello che è interessante notare è che già in Aristotele la metafora non esaurisce il suo potere nel linguaggio, ma consenta una presentazione materiale tramite il linguaggio, un vedere sensibilmente il concetto rappresentato, conferendo una materialità a ciò che ci viene posto davanti agli occhi e una consistenza alla relazione di analogia o somiglianza.<sup>80</sup>

Tale materialità del metaforico si ritrova anche in un pensatore distante da Aristotele quale è Nietzsche, che rovescia la concezione aristotelica in *La nascita della tragedia*: la metafora non è più riferita a un concetto inizialmente non metaforico, come nella metafisica, ma il concetto è metaforico. Non si tratta più di un passaggio tra espressioni linguistiche, ma di un trasporto tra un luogo "proprio" a una figurazione.<sup>81</sup>

Se la definizione aristotelica riposava sul genere e sulla specie e mirava a identificare l'essenza, Nietzsche considera già *metaforiche* tutte queste classificazioni.

---

<sup>79</sup> Aristotele, *Retorica*, 1411b.

<sup>80</sup> L'idea della corporeità della metafora e della potenza attiva della parola metaforica e poetica sulla materia non si limita agli studi aristotelici, ma si riscontra, a diverso titolo, nella cultura popolare: dalle formule rituali o "magiche" fino ai timori dell'ostessa nel film *Il postino* nel dialogo con la nipote Beatrice. La zia domanda alla giovane cosa le abbia detto Mario, il postino, suo corteggiatore: «Zia: "Che cosa t'ha detto?" Beatrice: "Metafore." – e poco oltre la zia domanda – "E che metafore ti ha fatto?", Beatrice: "Fatto? Le ha dette!"». È curioso notare che la zia continua a chiedere che cosa i due ragazzi abbiano fatto «Perché il tuo postino, oltre alla bocca, tiene pure due mani!», mentre Beatrice insiste a raccontare le parole dette, i silenzi e le "metafore" pronunciate da Mario. Per la zia, però, «Quando un uomo inizia a toccarti con le parole, arriva lontano con le mani», mentre per Beatrice non c'è nulla di male nelle parole. Memorabile la battuta finale della zia: «Le parole sono la peggiore cosa che possa esistere, preferisco mille volte che un ubriacone al bar ti tocchi il culo con le mani piuttosto che ti dica che il tuo sorriso vola come una farfalla!» (*Il postino*, M. Radford, M. Troisi, cit.).

<sup>81</sup> Come sostiene S. Kofman in *Nietzsche e la metafora*, trad. it di M. Carassai, "Lo Sguardo. Rivista di Filosofia", n. 17, 2015 (I), p. 129. (originariamente comparso con il titolo *Nietzsche et la métaphore*, "Poétique", vol. 5, 1971, Éditions du Seuil, Paris, pp. 77-98).

Pensando il mondo, Nietzsche lo pensa come un testo. È una metafora? È una metafora. [...] Il mondo, il testo senza pretesto, l'intreccio senza trama e senza tessitura. Il mondo di Nietzsche, se non si legge in un libro, e ancor meno, in quel libro a lui attribuito per via di un'infatuazione della cultura sotto il titolo di *Volontà di Potenza*, è quel che noi chiamiamo fuori da questo linguaggio che è la metafora di una metafisica, parola in cui l'essere è presente nella doppia luce di una rappresentazione.<sup>82</sup>

Lo stesso trasportare della metafora è metaforico, per Nietzsche, in una *mise en abîme* frenetica che induce l'autore de *La nascita della tragedia* a estendere la nozione di metafora al livello di «trasfigurazione, trasformazione, estasi, spossessamento di sé, metamorfosi (possibile soltanto se la distinzione in generi e specie ben delimitati viene cancellata)»<sup>83</sup> in un vorticoso movimento che trascina con sé l'idea della verità innestandola in un gioco di linguaggi simbolici.

Il linguaggio non è metaforico, la metafora si esprime come linguaggio: un'operazione che condurrà poi alla strategia dell'interpretazione nelle opere successive. Nietzsche impiega un linguaggio deliberatamente sovraccarico di metafore, talvolta poetico: la filosofia stessa diviene una declinazione della poesia, cioè della più naturale delle espressioni linguistiche. La tecnica nietzscheana corrode il vocabolario filosofico per mostrarne l'intrinseca metaforicità.

Noi vogliamo trasporre per voi il mondo in immagini che vi faranno inorridire! [...] Tappatevi pure gli orecchi, ma i vostri occhi dovranno vedere il nostro mito.<sup>84</sup>

L'inatteso, il gioco di immagini, il lirismo, la sovrabbondanza di figure servono a smascherare l'essenza intrinsecamente metaforica dei concetti. Con Aristotele, infatti, secondo Nietzsche, la filosofia si è votata esclusivamente al culto del concetto, relegando la metafora alla sfera della retorica e dimenticandone la carica ermeneutica: tuttavia questa falsificazione in seno alla metafisica risponde a un impulso o a una dinamica

---

<sup>82</sup> M. Blanchot, *L'entretien infini* cit., pp. 248-249.

<sup>83</sup> S. Kofman in *Nietzsche e la metafora* cit., p. 139.

<sup>84</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi III. Estate 1872 – Autunno 1873*, trad. it. a cura di M. Carpitella e F. Gerratana, Adelphi, Milano 2005, 19 [69], p. 42.

propria della metafora stessa che crea finzioni per unificare il mondo in un sistema coerente.

Il punto è semplice: se la parola è «il riflesso in suoni di uno stimolo nervoso»,<sup>85</sup> allora è evidente che ogni designazione o espressione non può che essere metaforica:

Le diverse lingue poste l'una accanto all'altra, mostrano che nelle parole non ha mai importanza la verità, né un'espressione adeguata. In caso contrario non esisterebbero infatti così tante lingue. La «cosa in sé» (la cosa pura e priva di conseguenze consisterebbe appunto in ciò) è d'altronde del tutto inafferrabile per colui che costruisce il linguaggio [...]. Egli designa soltanto le relazioni delle cose con gli uomini e ricorre all'aiuto delle più ardite metafore per esprimere tali relazioni. Uno stimolo nervoso, trasferito anzitutto in un'immagine: prima metafora.<sup>86</sup>

Gli impulsi sono tradotti in parole in un'attività metaforizzante repentina per la quale anche la coscienza e il corpo non sono che metafore. Ogni parola (concetto) è indispensabile a ricordare un'esperienza primitiva «non ripetuta e perfettamente individualizzata», ma che si deve prestare a innumerevoli altre esperienze *simili* (quindi non uguali). Il concetto nasce per «l'equiparazione di ciò che non è uguale»,<sup>87</sup> si legge in *Verità e menzogna in senso extramurale*, così come per Levinas il discorso permette di comparare gli incomparabili. La concettualizzazione e la nominazione fissano un'immagine in un fonema in quella che per Nietzsche è la seconda operazione di metaforizzazione: «non possediamo nulla se non metafore delle cose che non corrispondono affatto alle essenze originaria».<sup>88</sup>

I concetti cristallizzano la spontaneità degli impulsi e formano metafore che si sedimentano nell'orogenesi della conoscenza. Il sapere scientifico che cerca la verità, per Nietzsche, ha dimenticato da tempo immemore la sua intrinseca metaforicità. La verità

---

<sup>85</sup> F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, in Id., *La filosofia nell'epoca tragica dei greci. E scritti 1870-1873*, nota introduttiva di G. Colli e M. Montinari, trad. it. di G. Colli, Adelphi, Milano, 2006, p. 230.

<sup>86</sup> *Ivi*, p. 231.

<sup>87</sup> *Ivi*, p. 232.

<sup>88</sup> *Ivi*, pp. 231-232.

stessa non è che la stabilizzazione di metafore che fungono da scheletro all'organismo del sapere.

Che cos'è dunque la verità? Un mobile esercito di metafore, metonimie, antropomorfismi, in breve una somma di relazioni umane che sono state potenziate *poeticamente e retoricamente*, che sono state *trasferite e abbellite*, e che dopo un lungo uso sembrano a un popolo solide, canoniche e vincolanti: le verità sono illusioni di cui si è dimenticata la natura illusoria, sono metafore che si sono logorate e hanno perduto ogni *forza sensibile* [...]. Essere veritieri, cioè servirsi di metafore usuali.<sup>89</sup>

La tesi nietzscheana è che un plesso di immagini primitive che sgorgano nella facoltà immaginativa umana a partire da un'esperienza si consolidi in metafore che vengono poi a fissarsi in concetti o verità. Tale sclerotizzazione deriva dall'uso continuativo di tali associazioni, in un procedimento imprescindibile che risponde a «quell'impulso a formare metafore, quell'impulso fondamentale dell'uomo».<sup>90</sup> La creatività metaforica risponde all'impulso apollineo di conferire una forma al caos dionisiaco – senza che l'uno debba essere preferito all'altro – e così la metafora *porta* l'informe ad assumere una forma, diventando operazione artistica, creativa e plasmatrice prima che irrigidimento concettuale e tematizzazione scientifica.

Come rileva Kofman, nell'arte, nel mito, nella menzogna e nel sogno si manifesta liberamente l'attività metaforica, consegnata alle parole di coloro che non temono di riconoscere la propria prospettiva sul mondo come una tra le varie prospettive.<sup>91</sup> Nietzsche abbandonerà la nozione di metafora per sostituirla con quella di maschera o di prospettiva perché metafora rappresenta già un'affermazione di *senso*, di parola che veicola il significato di un'essenza data una volta per tutte, mentre non c'è alcuna originaria essenza, rigida e inscalfibile, rispetto alla quale si dia un senso in un (con)testo umano (metaforico).

Se Nietzsche opera una distinzione nella metafora stessa tra la prima metafora (intuitiva, individuale, non soggetta a catalogazione e semplice riflesso di uno stimolo

---

<sup>89</sup> *Ivi*, p. 233 (corsivi miei); il riferimento principale di Nietzsche sembra essere qui proprio Aristotele.

<sup>90</sup> *Ivi*, p. 240.

<sup>91</sup> Cfr. S. Kofman, *Nietzsche e la metafora* cit., p. 142.

che si trasferisce in un'immagine) e la seconda metafora (l'immagine si cristallizza in un concetto), a questa distinzione si deve anche l'elaborazione del metaforico nel linguaggio espressivo di *Così parlò Zarathustra*, in cui figure, miti, simboli e metafore sono mezzi per intensificare la conoscenza. Nello *Zarathustra* il pensiero filosofico prende corpo in figure che lo esprimono in maniera visibile: «il corpo artistico del testo è il suo contenuto filosofico»,<sup>92</sup> similmente a come avviene in *Totalità e Infinito* in cui le metafore della fecondità, della femminilità, della dimora ecc. sono inscindibili dal loro senso materiale. Se, però, per Nietzsche la metafora non è il veicolo per un *altrove*, non serve per *dire altrimenti* un concetto, per Levinas essa, pur essendo espressione verbale, è in grado di condurre fuori dal linguaggio, o quantomeno cerca di portare verso l'altro.

L'abbandono o il superamento della metafora in *Altrimenti che essere* sembra così l'esatto opposto della *Bildschrift* nietzscheana e mira separare definitivamente il soggetto dall'altro anziché mostrare che la parola è «manifestazione di in-differenza tra soggetto e oggetto, tra cosa e nome».<sup>93</sup> È comunque curioso notare come all'operazione nietzscheana che sostituisce la metafora con la maschera, concetto più adatto a dare conto dell'espressività umana, corrisponda una scelta, in Levinas, di porre il volto oltre la metafora (come si vedrà in seguito), di far "dire" al volto qualcosa che il senso della metafora non riesce a dire perché si pone solo come trasporto e orientamento verso l'altro.

Chi riesce a compendiare la volontà di potenza nietzscheana – che si può esprimere solo metaforicamente e non concettualmente e che si afferma come gioco di forze, come danza di maschere e come fluire di prospettive diverse – e la plasticità poetica del linguaggio figurato di stampo aristotelico è Paul Ricœur che già negli anni '50, in *La filosofia della volontà*, vota il suo pensiero alla ricerca della volontà poetica, erigendo una teoria del segno in cui la metafora gioca un ruolo decisivo.

La metafora deve essere intesa qui come manifestazione della polisemia del linguaggio per la quale ogni segno non ha un unico significato unidirezionale, ma entra in una rete di rimandi e significazioni.<sup>94</sup> La metafora, in un simile assetto, non costituisce un semplice ornato del discorso, né è pura sostituzione di un lemma con un altro o di

---

<sup>92</sup> A. Giacomelli, *Simbolica per tutti e per nessuno. Stile e figurazione nello Zarathustra di Nietzsche*, pref. di G. Pasqualotto, Mimesis, Milano-Udine, 20012. p. 38.

<sup>93</sup> *Ivi*, p. 39.

<sup>94</sup> Ricœur elabora una teoria del nesso tra segno e simbolo in dialogo con quella di Ferdinand de Saussure, poi ripresa da Roman Jakobson,

un'esperienza con una figura. La metafora coinvolge la frase intera e pone in tensione il singolo termine con l'intero enunciato, spezzando il ritmo dell'atteso e dello scontato e generando immagini *vive* e originali. La metafora riscrive il reale aggiungendovi qualcosa.

Per Ricœur non si tratta di rielaborare una semplice teoria della sostituzione, ma di spostare l'asse sulla teoria della tensione, quella tensione in grado di sprigionare una capacità di referenza non letterale, vale a dire la referenza poetica che amplia l'orizzonte del dicibile.<sup>95</sup>

La metafora è il processo retorico in forza del quale il discorso libera la capacità, propria a certe finzioni, di ridescrivere la realtà. Connettendo, in questo modo, finzione e ridescrizione, restituiamo tutta la sua pienezza di senso alla intuizione di Aristotele nella *Poetica*, cioè che la *poiesis* del linguaggio procede dalla connessione tra *mythos* e *mimesis*. Da tale congiunzione tra finzione e ridescrizione ricaviamo la conclusione che il "luogo" della metafora, il suo luogo più intimo e radicale, non è il nome, né la frase e nemmeno il discorso, bensì la copula del verbo essere. L' "è" metaforico significa, ad un tempo, "non è" ed "è come".<sup>96</sup>

Così la verità assume un valore tensionale quando si afferma come metafora, la tensione generata dalla metafora ne rappresenta la potenzialità eversiva:

Per poter modificare una sola parola, la metafora deve sommuovere un'intera trama per mezzo di un'attribuzione insolita. L'idea di trasgressione categoriale permette, al tempo stesso, di arricchire quella di scarto.<sup>97</sup>

La metafora rompe le norme del codice, giocando però secondo le regole del codice stesso: il paradosso della metafora attraversa tutto il lavoro di Ricœur che si dibatte, appunto, tra l'inafferrabile vivacità del metaforico e la volontà di ricercarne la struttura operativa. *La metafora viva* si presenta, allora, come un'opera attraversata da

---

<sup>95</sup> Cfr. P. Ricœur, *La metafora viva* cit., pp. 4-5.

<sup>96</sup> *Ivi*, p. 5.

<sup>97</sup> *Ivi*, p. 29.

questa “aporia”, sviluppata a partire dalla concezione aristotelica di *epifora* del nome, quindi di trasferimento o di movimento verso.

L'intero processo ermeneutico si regge, quindi, su livelli di significazione messi in connessione dalla metafora, ma di per se stessi non conciliabili e non annullabili l'uno nell'altro. La metafora dischiude un universo nuovo in cui l'ordine del linguaggio è costantemente violato: il senso primo, considerato “proprio”, di un enunciato viene sospeso e lascia spazio a un senso “altro” (*allogrios*). La metafora comporta la presenza di diversi mondi con-possibili entro un nuovo universo di senso non univoco: essa è produzione di evento.

*Ogni discorso si produce come un evento, ma si lascia comprendere come senso. [...] Un sistema linguistico – proprio perché sincronico – ha, nello scorrere del tempo, soltanto una esistenza virtuale: la lingua esiste solamente quando un locutore se ne appropria e l'attualizza.*<sup>98</sup>

Non vi è temporalità reale che non sia innestata e innescata da un soggetto parlante unico (un individuo), ma l'evento di senso si catalizza in un discorso diventando ripetibile e condivisibile mediante il senso. Questo non comporta necessariamente l'iscrizione dell'evento nel sistema, ma solo la sua riproducibilità; come rileva M. Ghilardi, l'evento del dire resta al di là di una classificazione di senso, mantenendo intatto lo scarto tra la generalità del “si dice” e la particolare contingenza del detto. All'evento del senso si ha solo un accesso indiretto perché dicendolo lo si rende immediatamente significato e proprio per questa inaccessibilità la trascendenza non va perduta.<sup>99</sup>

La metafora è allora un evento semantico che si produce nei punti di inserzione tra diversi campi semantici. Tale costruzione è il mezzo attraverso il quale tutte le parole prese insieme ricevono senso. Allora, e solo allora, la torsione metaforica è ad un tempo un evento e un significato, un evento significante, un significato emergente creato dal linguaggio. [...] Solo le autentiche metafore, le metafore vive, sono al tempo stesso evento e senso.<sup>100</sup>

---

<sup>98</sup> *Ivi*, pp. 94-95.

<sup>99</sup> Cfr. M. Ghilardi, *Il vuoto, le forme, l'altro. Tra Oriente e Occidente*, Morcelliana, Brescia, 2015, p. 75.

<sup>100</sup> Cfr. P. Ricœur, *La metafora viva* cit., p. 131.

In conclusione la metafora rappresenta, per Ricœur, un'apertura nel linguaggio in grado di accogliere l'eccedenza rispetto al dato sensibile e linguistico, vero luogo di ospitalità in cui «il simile è percepito a dispetto della differenza, malgrado la contraddizione».<sup>101</sup> Nella metafora una cosa viene *vista come* un'altra senza esserne sostituita né esservi assimilata. Si tratta di un movimento *intensivo* di traslazione che permette un incremento della conoscenza mediante uno scarto prospettico.

Rispetto ai tre autori il cui pensiero della metafora è stato qui schematicamente riportato, Levinas assume una posizione diversa; inizialmente, infatti, egli ripone grandi speranze nella capacità eversiva della metafora che ha la facoltà di sorprendere e produrre *thauma* come avviene per Aristotele, insegnando un nuovo modo di concepire il mondo al di là dei dati sensibili, rivelando un modo differente di significare, come per Ricœur, ed elevando l'esperienza stessa, potenziandola come avviene nella figurazione metaforica di Nietzsche poiché «la funzione del linguaggio nella metafora non consiste nel rivelare o nello svelare ciò che si troverebbe al di là dell'esperienza, ma nell'elevare».<sup>102</sup>

Nella conferenza del febbraio del '52 la metafora viene concepita come tratto essenziale del linguaggio portato all'estremo, che conduce anche il locutore all'estremo. La Metafora porta verso Dio. Ogni significato è metaforico e dischiude la meravigliosa altezza della divina trascendenza cosicché il linguaggio significa sempre di più di quel che dice, in una vivacità che ricorda molto la concezione ricœuriana. La potenza vivificante del linguaggio metaforico dipende direttamente dalla trascendenza insita nel Dire che si esprime nel detto, senza che in esso si esaurisca l'esperienza umana.

Non si deve dire che l'oltrepassamento dell'esperienza sensibile si produce grazie al significato metaforico. Ogni significato – in quanto significato – è metaforico, conduce verso l'alto. Il linguaggio non è la traduzione della verità in segni – la sostituzione di segni a immagini percepite [...]. Condurre verso l'alto, non ha come termine la percezione o la designazione di tale alto; condurre verso l'alto, d'altronde, non ha termine.<sup>103</sup>

---

<sup>101</sup> *Ivi*, p. 260.

<sup>102</sup> E. Levinas, *Note filosofiche diverse*; in Id., *Quaderni di prigionia* cit., p. 240 (Raccolta A, foglio 7).

<sup>103</sup> *Ivi*, p. 238 (Raccolta A, foglio 5).

La metafora si presenta come movimento, come *epifora infinita* verso l'alto (e l'altro), come avvicinamento all'altro senza che la distanza si consumi mai definitivamente e senza che vi sia una possibile sostituzione dei termini. Sembra che vi sia uno scacco assoluto del linguaggio nella metafora, un'incapacità radicale a significare senza che la significazione sia costantemente delusa, ma è precisamente quest'inafferrabilità della metafora che impedisce la sterilità o l'*impasse* dell'anfibologia dell'essere e dell'ente.

Per sintetizzare la posizione di Levinas sulla metafora in via preliminare, è necessario indicare nell'iniziale speranza "salvifica" della metafora solo una tappa del pensiero dell'autore di *Totalità e Infinito*. La metafora come trasporto e accoglienza di un significato altro e come elevazione *grazie* a questa dinamica non è un concetto sufficiente a farsi carico della concretezza dell'istanza etica, o meglio, il termine "Metafora" non riesce a testimoniare fino in fondo la totale dedizione alla traccia, che non comanda solo di andare incontro all'altro, verso l'altro, ma di donarsi all'altro *per* l'altro.

Se ogni significato mantiene un nucleo metaforico, la scelta di Levinas di abbandonare la nozione di metafora si riflette nella scelta *stilistica* e *argomentativa* particolarmente evidente in *Altrimenti che essere* in cui la metafora si radicalizza al punto che non è più necessario parlarne, perché si parla già per metafore in un pensiero ormai trasformato e rivolto all'altrimenti che essere e impegnato a rispondere all'esigenza indifferibile dell'etica:

La metafora che frantuma il pensiero = pensare più di quanto si pensi.  
Ora, ciò non è possibile che come responsabilità morale = critica di sé  
prima della riflessione. A partire da un senso più alto che il mio...  
Altezza dell'infinito.<sup>104</sup>

#### 4. *Trasportati fuori dall'essere*

La nozione di metafora, come sostenuto in precedenza, risulta estremamente importante per comprendere in che modo si possa abbandonare il linguaggio dell'essere per formulare un vocabolario etico che non ricada sotto le leggi della metafisica. La

---

<sup>104</sup> *Ivi*, p. 337 (Raccolta A, foglio 210).

metafora, impiegata «come veicolo di senso o del linguaggio come sensorio della corporeità»,<sup>105</sup> compare molte volte negli scritti inediti e Levinas dedica ad essa una conferenza a due anni dall'uscita di *Totalità e Infinito*. La conferenza testimonia la resistenza di questa nozione anche dopo la pubblicazione di quella che, a detta di molti studiosi, è un'opera «conclusiva»,<sup>106</sup> rispetto alla quale gli scritti immediatamente successivi si pongono sostanzialmente in continuità.<sup>107</sup>

Il tema della metafora, tuttavia, pur mancando di una trattazione esplicita dopo la conferenza ad essa dedicata, sembra sopravvivere al cuore dell'argomentazione levinasiana, nonostante l'esplicito abbandono di questo concetto. Se è vero che la parola “metafora” compare sempre meno o che ad essa è tributato scarso valore, avviene comunque una metaforizzazione delle categorie e del vocabolario levinasiano,<sup>108</sup> che passa dalla metafora come chiave di lettura al *metaforico* come ipotetica modalità di espressione dell'altrimenti, in un progetto che però, se intrapreso e portato a compimento, metterebbe a repentaglio ogni possibile trascendenza.

Il passaggio dalla metafora al metaforico è determinato dallo spostamento dell'asse portante della proposta levinasiana: dal piano del significato a quello di un differente ordine di significazione nella relazione con l'altro. La differenza da indagare è quella tra metafora significativa (relativa) e metafora del senso (assoluta), come rileva Calin;<sup>109</sup> tuttavia in questa ricerca si intende operare un'ulteriore distinzione, cercando di aggirare il legame essenziale della metafora con il linguaggio e la sua origine nel nome proprio un'irriducibilità alla metafora e nella traccia la nuova modalità di relazione con l'altro, una modalità che sostituisce il metaforico senza cancellarlo e rielaborandone la

---

<sup>105</sup> S. Facioni, *Introduzione alla versione italiana* di E. Levinas, *Quaderni di prigionia* cit., p. 17.

<sup>106</sup> S. Petrosino, *La fenomenologia dell'unico. Le tesi di Lévinas* in E. Lévinas, *Totalità e infinito* cit., p. XVI.

<sup>107</sup> Cfr. G. Sansonetti, *L'altro e il tempo. La temporalità nel pensiero di Emmanuel Lévinas*, Cappelli, Bologna, 1985, p. 81.

<sup>108</sup> Come rilevano R. Calin e C. Chalier, la scrittura levinasiana non abbandona mai le metafore in favore di un maggiore rigore razionale nell'argomentare: «il rilancio e l'enfasi, il passaggio al superlativo e la sublimazione sono indissociabili dalla sua scrittura [...]. Così, se espressioni come “godere di uno spettacolo” o “mangiare con gli occhi” sono metafore, tuttavia non descrivono solo – meglio dell'astrazione concettuale – alcuni aspetti dello psichismo, non sono solo metafore, come amano dire gli artigiani del concetto preoccupati di svalorarle e di dimenticare il potere rivelativo del linguaggio» (R. Calin, C. Chalier *Prefazione* a E. Levinas, *Quaderni di prigionia* cit., p. 37-38).

<sup>109</sup> Cfr. R. Calin, *Prefazione* a E. Levinas, *Parola e Silenzio* cit., pp. 33-35.

potenzialità nella creazione della terminologia levinasiana a contatto con il corporeo e il materiale in un movimento che permette di «pensare oltre i dati del mondo».<sup>110</sup>

Prima di intraprendere un percorso verso l'altro, nella forma dell'accoglienza, che sarà sublimato nell'elezione per l'altro espressa dal nome proprio, è opportuno soffermarsi a indagare le due tesi sulla metafora che emergono dall'analisi dei frammenti inediti, ma anche da alcune vestigia della metafora che costellano il pensiero del Levinas maturo. L'asse concettuale lungo il quale si muove l'autore di *Totalità e Infinito* e, ancora una volta, di stampo fenomenologico e heideggeriano. L'intuizione del dato alla base della concezione husserliana del significato lascia il posto, in Levinas, alla volontà di ricondurre il dato stesso a un orizzonte di senso o a un mondo; tale mondo diventa allora l'orizzonte ultimo dell'apparire.

Riconducendo l'oggetto a un mondo in cui sono presenti altri oggetti, Levinas concepisce la parola non come depositaria di un unico significato o di un significato primo, bensì come significato che si produce in base ad altro, a partire da altri. Appare chiara la continuità con Heidegger, quando Levinas annota che, grazie alla metafora, è possibile liberarsi dalle catene dell'esperienza dei dati, perché per le parole non si dà un senso unico o primario, ma il significato di qualcosa è sempre di significato di questo *in quanto quello*, in modo tale che «ogni significato significhi in un contesto o, come dice Heidegger, in un mondo».<sup>111</sup>

La meraviglia delle meraviglie della metafora, è la possibilità di uscire dall'esperienza, di pensare più lontano dei dati del nostro mondo. Cos'è uscire dall'esperienza? Pensare Dio. Nonostante l'impossibilità della riflessione totale. La pretesa di essere al di sopra dell'esperienza, la messa tra virgolette di ogni esperienza – è pensare Dio. Il sospetto dell'al di là, è già al di là. Forza dell'argomento ontologico. Il sospetto dell'al di là – metafora. Miracolo. La messa tra virgolette dell'esperienza è possibile solo perché l'atto retto, prereflessivo, va verso l'Alto. La sfera immanente – senza miracolo.<sup>112</sup>

---

<sup>110</sup> C. Del Mastro, *La métaphore chez Levinas. Une philosophie de la vulnérabilité*, Lessius, Bruxelles, 2012, p. 28 (trad. it. mia).

<sup>111</sup> E. Levinas, *La Metafora* in Id., *Parola e Silenzio* cit., p.

<sup>112</sup> E. Levinas, *Note filosofiche* in Id., *Quaderni di prigionia* cit., p. 237 (raccolta A, foglio 4).

Nella metafora Levinas ravvisa la partecipazione dell'oggetto a quanto è altro da sé, e non una semplice somiglianza come avviene in Aristotele.<sup>113</sup> Levinas si inserisce quindi in una tradizione che mette in luce la metafora non come semplice trasferimento di senso, ma come vero e proprio potenziamento semantico verso un «miracoloso surplus»,<sup>114</sup> come elevazione della parola che coinvolge il linguaggio intero – che diventa interamente metaforico esso stesso.

Inserendosi in un filone interpretativo che lo collega a Heidegger e poi a Derrida, Levinas evidenzia la connessione profonda tra metaforico e metafisico, cercando di ricrearne il legame a dispetto dell'idea di *traslare* [*metapher*] e mediare tra elementi distinti,<sup>115</sup> vale a dire tra sensibile e non-sensibile, al punto che la *translatio* muta, a sua volta, in una *ultraductio* che arricchisce la funzione denotativa della parola.<sup>116</sup> La semplice mediazione tra sensibile e non-sensibile, invece, scrive Derrida citando Polifilo, non fa che depauperare la metafisica della coloriture che il mito lascia invece risplendere:

Ogni espressione di un'idea astratta non può essere che un'allegoria.  
Per un bizzarro destino, questi metafisici che credono di sfuggire al  
mondo delle apparenze, sono costretti a vivere in perpetuo

---

<sup>113</sup> La definizione aristotelica di metafora corrisponde, per Derrida, a una prima tappa del processo di occultamento del carattere eminentemente metaforico della metafisica in direzione di una mitologia bianca. Per Aristotele la metafora è il trasferimento a una cosa del nome di un'altra o dal genere alla specie o dalla specie al genere o dalla specie alla specie o per analogia; egli chiama, poi similitudine o analogia quella in cui il secondo termine sta al primo in modo simile a quello in cui il quarto sta al terzo (cfr. Aristotele, *Poetica*, 1457b). La metafora, inoltre, per Aristotele, produce piacere intellettuale perché, grazie alla sua concisione, riesce a mettere immediatamente a contatto, in modo inaspettato, due termini che eccedono, così, il proprio uso comune, vale a dire la referenza che per Aristotele collega nomi e cose, sostenendo che si apprenda soprattutto grazie alle metafore, per esempio quella della vecchiaia e della stoppia. La similitudine o analogia produce un effetto simile. La relazione tra termini che la metafora esprime immediatamente e in maniera “fresca e vitale” connette elementi estranei e *massimamente altri* (Aristotele usa infatti il termine *allogrios*) in virtù di una *somiglianza*. La conoscenza “metaforica” riesce a far vedere il simile anche in elementi differenti, tuttavia non perviene al grado di certezza e apoditticità di una conoscenza stabile.

<sup>114</sup> E. Levinas, *La Metafora* in Id., *Parola e Silenzio* cit., p. 309.

<sup>115</sup> Cfr. J. Derrida, *La mitologia bianca* in Id., *Margini della filosofia*, a cura di M. Iofrida, Einaudi, Torino, 1997, p. 295.

<sup>116</sup> Cfr. M. de Launay, *Le “miracoluex surplus”* cit., p. 52.

nell'allegoria. Poeti tristi, essi scoloriscono le favole antiche e non sono che dei raccoglitori di favole. Essi fanno della mitologia bianca.<sup>117</sup>

La metafisica impallidisce man mano che si elimina o si “gratta via” il «senso primitivo, la figura originale, sempre sensibile e materiale» da cui sono coniate le parole.<sup>118</sup> Questo senso non è immediatamente metaforico: lo spostamento dovuto al suo essere messo in circolazione da un discorso lo rende metaforico. L'errore della metafisica consiste nel dimenticare il senso della metafora, nel non rimarcare l'aspetto metaforico della parola come senso originario “spostato” e traslato, rendendo così il metaforico come originale; in questo modo «la filosofia sarebbe questo processo di metaforizzazione che da se stesso si toglie via. Costitutivamente, la cultura filosofica sarà sempre stata logora».<sup>119</sup>

La metafisica appare, così, costruita sulla scissione tra sensibile e non-sensibile e sul graduale distaccarsi della metafora dalla materialità nel dire filosofico. In questo modo si corre il rischio di iscrivere il metaforico nel linguaggio metafisico, operando quindi una gerarchizzazione che pone il primo all'interno e al di sotto del secondo, come avviene ne *Il principio di ragione* di Heidegger:

Avere stabilito tale scissione tra sensibile e non-sensibile, tra fisico e non-fisico è un tratto fondamentale di ciò che si chiama metafisica e che determina in modo decisivo il pensiero occidentale. Con la cognizione che la menzionata distinzione fra sensibile e non sensibile rimane insufficiente, la metafisica perde il rango di modo di pensare determinante. Con la cognizione dei limiti della metafisica viene a cadere anche l'idea determinante di “metafora”. Essa, infatti, determina la misura della nostra rappresentazione dell'essenza del linguaggio. Per questo la metafora serve spesso come ausilio nell'interpretazione delle opere poetiche e delle creazioni artistiche. *Il metaforico c'è soltanto all'interno della metafisica.*<sup>120</sup>

---

<sup>117</sup> Cfr. J. Derrida, *La mitologia bianca* cit., p. 280.

<sup>118</sup> *Ivi*, p. 277.

<sup>119</sup> *Ivi*, p. 278.

<sup>120</sup> M. Heidegger, *Il principio di ragione*, trad. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1991, pp. 89-90 (corsivo mio); citato in J. Derrida, *La mitologia bianca*, in *Id.*, *Margini della filosofia* cit., p. 295n.

La critica mossa da Derrida a Heidegger consiste nel non volere subordinare il metaforico, ma nel porlo sullo stesso piano della metafisica, in un rapporto, cioè, di coappartenenza e di codeterminazione, che comunque avvia un processo di significazione concettuale che mira a una universalizzazione del senso, fissato, appunto, in un concetto che si vuole candidamente ripulito e cristallino. In ogni caso, sia per Heidegger che per Derrida il nesso metafora-metafisica coinvolge l'intero pensiero filosofico occidentale ed entrambi i termini concorrono a consolidare la scissione tra sensibile e non-sensibile.

Differente appare la prospettiva di Ricœur, autore che non intende ricondurre l'intera tradizione filosofica a una prospettiva univocamente metafisica. La metafora non costituisce, secondo Ricœur, un elemento che è stato violentemente ridotto al silenzio dalla speculazione filosofica votata all'astrazione, essa ha continuato a offrire l'accesso a una riserva di senso o un'energia vitale che attraversa i filosofemi anche nella loro esasperata (e pretesa) univocità. Non esistono luoghi filosofici non metaforici e la metafora – definita *viva* – è la modalità di accoglienza dell'alterità stessa; in questo modo «*Ogni discorso si produce come evento, ma si comprende come senso*». <sup>121</sup> Ove soltanto le vere metafore, quelle vive, sono contemporaneamente evento e senso.

Il filone interpretativo che pone in continuità *mythos* e *logos* in modo tale che vi sia uno scambio, una coappartenenza, o quantomeno una tangenza, seppure gerarchizzata, tra i due differenti modi di “dire la verità”, può annoverare tra le sue fila anche l'idea levinasiana di metafora relativa.

Per Levinas infatti le metafore, nel corso della storia, hanno stratificato sulle parole una patina di senso che si ormai abituati a considerare come etimologia, che, come per Derrida, la speculazione vuole raschiare via per accedere al senso primo del termine; tuttavia questa stratificazione per Levinas testimonia la presenza di un cuore metaforico anche in seno al linguaggio più astratto:

“Stare bene, educare i figli, fare economie”, {ma anche} ~~e come pure~~ trascendenza, sostanza, accidente e metafora {in una metafisica puramente verbale} – Sono metafore. Tutte le parole della nostra lingua sono l'effetto di innumerevoli mutazioni metaforiche della storia e tuttavia lasciano l'impressione di termini presi in senso letterale. <sup>122</sup>

---

<sup>121</sup> P. Ricœur, *La metafora viva*, cit. p. 94.

<sup>122</sup> E. Levinas, *La Metafora* in Id., *Parola e Silenzio* cit., p. 313.

Le espressioni linguistiche di cui il pensiero – filosofico, certo, ma anche scientifico, così come il dire comune – si avvale conducono il pensiero al di là del pensiero stesso. Questo potere della metafora non è un semplice strumento per far dire di più alle parole, per renderle parole d’eccezione, ma è «un’intenzionalità originaria in cui il pensiero esce da se stesso»,<sup>123</sup> un’intenzionalità della trascendenza.

Il primo interrogativo che Levinas si pone riguarda la possibilità di considerare la metafora come una tra le espressioni del pensiero oppure come il suo tratto primigenio. È necessario di abbandonare la reazione sospettosa di fronte al dire metaforico dal quale generalmente si pensa non ci si debba far «abbindolare»;<sup>124</sup> la falsa trascendenza del senso letterale maschera una resistenza del senso alla fissazione definitiva in un significato, un movimento continuo del senso nel testo che è sempre in relazione con un con-testo. Ogni significato si dà in un mondo, in un contesto,

La parola non è un semplice nome di un unico significato, ma riunisce un gioco di significati possibili. La parola tavola ha il suo senso letterale quando indica il mobile su cui si mangia, un scrivania su cui si scrive, pasti che si prendono <> {quando si dice la tavola della Sig.ra X è pessima}. *Ogni possibilità si fissa in funzione del contesto e, di conseguenza, è a sua volta metaforica {}, da se stessa {}, debordando {in se stessa} in sensi diversi.* Si avrebbe torto a prestare ad un significato più abituale un senso primordiale.<sup>125</sup>

Non vi è alcun significato univoco originale che esiste a monte o a prescindere dalla sua articolazione in un linguaggio. Quel che Levinas intende evidenziare è il carattere eminentemente e universalmente metaforico del linguaggio, ma questa assunzione implica anche la riduzione della trascendenza al solo livello linguistico, escludendo immediatamente la possibilità che ci sia un’alterità capace di sottrarsi alla circolazione di senso:

Il carattere universalmente metaforico del linguaggio e del significato attesta, tuttavia, *ipso facto*, la svalutazione della trascendenza inscritta nella metafora. L’al di là stesso che si annuncia in essa non rappresenta,

---

<sup>123</sup> *Ivi*, p. 315.

<sup>124</sup> *Ivi*, p. 317.

<sup>125</sup> *Ivi*, p. 319 (corsivo mio).

per il linguaggio, il passaggio all'alterità interamente altra, poiché sarebbe un'astrazione, un'uscita fuori dal contesto{,} che proprio l'universalità della metafora constata. L'universalizzazione della metafora è una condanna della trascendenza. Dunque la metafora non può divenire una parola con un Dio. Questa metafora riabilita solo l'arte – una trascendenza del gioco, non una trascendenza reale.<sup>126</sup>

Ecco che sorge l'urgenza di superare la prima tesi sulla metafora che trasporta la trascendenza nella dimensione del gioco, ne dà *illusione* – nel senso etimologico del termine – nella dimensione artistica e letteraria.<sup>127</sup> L'unica via d'uscita dalla frenesia del gioco dell'arte è offerta da quell'alterità assoluta intorno alla quale Levinas ha iniziato a lavorare a partire da *Il Tempo e l'Altro*. Serve un altro ordine di significazione, serve un altro orizzonte al quale la metafora possa servire da tramite, serve una parola che elevi: la vera metafora, la metafora assoluta – o quello che in questa sede preferiamo denominare come *metaforico* – è il rapporto con l'altro.

L'interlocutore interrompe il falso ritmo della metafora relativa, spezza la catena metrica del poema della vita quotidiana e delle sue rime ripetute e *conclude* il gioco (per usare un gioco di parole non del tutto ingiustificato).<sup>128</sup> Se quindi l'arte sembra offrire

---

<sup>126</sup> *Ivi*, p. 324.

<sup>127</sup> L'arte ha qui per Levinas una duplice valenza: è positiva perché assume il metaforico a regola somma del suo gioco, e così facendo manipola la materia del significato (sempre dato in un mondo) senza restare intrappolata nelle reti del concetto, e facendo sì che il letterale sia sostituito dalla letteratura; tuttavia l'arte è concepita anche in senso dispregiativo come gioco che porta alla «evasione dal serio», cioè da «quanto costituisce il fondo dell'essere e della vita», come si legge in una nota del 1937 (E. Levinas, *Quaderni di prigionia* cit., p. 67, quaderno 1, p. 7). Tale uscita dal serio nel gioco artistico è dovuta a quello che in seguito sarà identificato come carattere metaforico del linguaggio (o metafora “relativa”) che dice un pensiero, dove però il pensiero non si esaurisce nella sua espressione linguistica, nemmeno se artistica: «L'espressione del pensiero – è sempre altra cosa dal contenuto oggettivo del pensiero. Già attraverso il semplice fatto dell'espressione – parole – interviene tutto l'essere che articola e tutto il “gioco” che comporta l'articolazione – il “pittresco” del linguaggio. È nel linguaggio – in questa “materia” del pensiero che opera l'arte. L'ultima forma di questo gioco della materia del linguaggio è il poema [...]. Il poema è una collaborazione dell'intelligenza e dell'arte che taglia nel linguaggio, che gioca con il linguaggio come materia, producendo i suoi effetti propri. (E. Levinas, *Quaderni di prigionia* cit., p. 125, quaderno 4, pp. 17-19).

<sup>128</sup> In alcuni appunti che risalgono probabilmente tra il 1951 e il 1953, Levinas riporta queste considerazioni: «Il senso è il fatto stesso che *l'essere è orientato* – che c'è Azione o Vita. Il senso, è il senso della vita. Avere un senso, è *situarsi in rapporto* a quanto dà un senso alla vita. Quanto dà un senso alla vita, è quanto

una forma di conoscenza eccezionale che riorganizza le coordinate del contesto espresso dal linguaggio, essa comunque si afferma come sistema di rimando di significati, per Levinas, come si apprende dalla lettura di alcuni appunti sul problema dell'estetica datati 1944. Infatti, se l'arte consiste nella separazione della sensazione dal rinvio oggettivo e nell'assunzione di tale sensazione a oggetto precipuo dell'estetica stessa,

Allora la sensazione rivela qualcosa che le è propria e si organizza in unità e secondo un ordine proprio. Da qui l'opera d'arte è una conoscenza di un genere particolare – non come intuizione opposta alla ragione – né come interiore all'esteriore. È ancora conoscenza? Non è essere? – Nella musica si comprende tale spoglio. Il suono musicale non è rumore. Forma delle totalità, dei ritmi indipendentemente dall'oggetto. – Il colore il cui legame con l'oggetto è più intimo, se ne distacca nella pittura moderna per formare degli insiemi che gli sono propri. – La parola non è separabile dal senso. Ma c'è anzitutto la materialità della parola che forma fenomeni quali ritmo, rima, allitterazione, metro. Ma la parola si distacca dal senso anche in un altro modo: in quanto si aggancia a una molteplicità di senso. [...] Allora funziona come il nudo fatto di significare senza significare un oggetto determinato. Ma si può andare ancora più lontano: il racconto, l'immagine, la metafora – possono separarsi dal loro significato oggettivo e funzionare in quanto funzione.<sup>129</sup>

Lo stesso concetto filosofico, secondo Levinas, si smaterializza e diviene una forma di arte esso stesso. Con la cesura da significato oggettivo, qui inteso come referente materiale e quindi sempre in un contesto o in un mondo, l'arte assume il carattere ludico di cui si parlava in precedenza. Gli eventi nella loro inevitabile situazione materiale nell'arte vengono sublimati, l'aspetto materiale dell'opera – dell'opera come evento artistico che si dà al fruitore, non istanzia una relazione etica, ma solo estetica: così, tutta «l'opera è in qualche misura senza conseguenze».<sup>130</sup> Nell'assenza di conseguenze o di

---

è al di sopra della vita. È al di sopra della vita, quanto fa sì che la vita sia interamente orientata verso ciò. *Essere orientato verso = agire e concludere (il non-gioco)*. Essere interamente orientato, è agire senza cercare di essere contemporaneo al successo dell'atto (cercare di essere contemporaneo al successo, è non essere orientato verso). Ciò verso cui l'essere è assolutamente orientato = l'Infinito rivelato nell'Altezza ecc. ecc.» (E. Levinas, *Note filosofiche* in Id., *Quaderni di prigionia* cit., p. 359, Raccolta B, foglio 51).

<sup>129</sup> E. Levinas, *Quaderni di prigionia* cit., pp. 139-140 (quaderno 5, pp. 2-4).

<sup>130</sup> *Ibidem*.

conclusioni il gioco dell'arte abbandona il serio (l'etico): si intravede in queste righe un primo tratto della "avversione" per l'arte compendiata in seguito nell'elaborazione del concetto di responsabilità, ma si riscontra anche un approccio alla metafora come funzione o come matrice strutturale del linguaggio.

L'opera d'arte *elude* il serio, lo mette, cioè fuori gioco e non lo pone in gioco; l'opera d'arte non rappresenta il luogo di manifestazione di una vera alterità rispetto alla quale io sono sempre immediatamente chiamato in gioco e "imbarcato".

Questa costante *delusione* in un'opera che, almeno nei moderni, si indirizza a noi, ma non tollera domande, parla come per sé – costituisce come il piacere proprio e la magia dell'opera d'arte. *Quest'alba di senso che non giunge a farsi sole, <è/questa?> Galatea che è pronta a parlare, ma non parla.*<sup>131</sup>

Se la metafora "relativa" non istituisce una relazione con l'alterità, recandone le vestigia nell'opera d'arte che "non mi parla", la metafora assoluta sembra offrire a Levinas la via per comprendere l'autentica trascendenza della relazione con altri che instaura un *altro ordine di significazione*. Oltre all'ordine dei significati che si traducono in parole, cioè «l'ordine della cultura, ordine dell'essere adeguato al pensiero e di conseguenza ricordo in questo pensiero, sempre capace di rivolgersi al suo passato, ordine del mondo in quanto gioco di significati che fa rilucere il significato da comprendere, {significato} compreso sempre attraverso il suo concreto anche nel contesto del significati»,<sup>132</sup> Levinas cerca un *interlocutore*.

La metafora assoluta è in grado di superare la capacità di colui che pensa di comprendere nell'ordine del linguaggio perché esiste un significato differente, «che è quello in cui riluce il volto stesso su cui si regge il linguaggio».<sup>133</sup> Il significato dell'interlocutore non è veicolato dalle parole, resta intraducibile e non inseribile nel contesto del mondo, rappresenta un surplus che eccede l'intenzionalità e trasporta l'io fuori dalla sua *comfort zone*, privandolo del potere di dominare, un trasporto che è

---

<sup>131</sup> E. Levinas, *Note filosofiche* in Id., *Quaderni di prigionia* cit., p. 271 (Raccolta A, foglio 20, scritto sul retro di un biglietto d'invito del 1954) (corsivo mio).

<sup>132</sup> E. Levinas, *La Metafora* in Id., *Parola e Silenzio* cit., p. 328.

<sup>133</sup> *Ivi*, p. 329.

«tutt'altra cosa che la comprensione. Ed è a questo trasporto che conviene riservare il senso assoluto della parola metafora». <sup>134</sup>

L'interlocutore non è un Tu che appare all'Io e che può essere descritto fenomenologicamente in tutti i suoi aspetti, bensì un'ingiunzione a rispondere – un essere già pascalianamente imbarcato, come detto in precedenza – rispetto a cui l'io non può scegliere:

Non che l'Io prenda coscienza di questa necessità di rispondere, come se si trattasse di un obbligo o di un dovere di cui può decidere, Egli è nella sua stessa posizione da parte a parte responsabilità. <sup>135</sup>

La metafora assoluta porta più lontano rispetto all'esperienza sensibile, diventa un gesto di tensione «verso un'esteriorità senza termine che oltrepassa [...] il registro delle referenze». <sup>136</sup> Nella delineazione della metafora assoluta Levinas, subito dopo la pubblicazione di *Totalità e Infinito*, cerca di trovare il mezzo per conferire senso alla trascendenza dell'Infinito, di mostrarne il senso irriducibile all'essere, grazie al fatto che ogni metafora rinvii al dire ad altri, a un alterità che non è riconducibile alla sfera dell'essere, in modo tale che l'essere non è il senso ultimo. Il sovrappiù della responsabilità costituisce la significazione etica (a cui, tuttavia, Levinas sostituirà il *sensu etico* due anni più tardi).

L'idea di infinito è la metafora per eccellenza. L'idea di infinito consiste precisamente e paradossalmente nel pensare più di quanto è pensato [...]. L'idea di infinito consiste nel cogliere l'inafferrabile garantendogli tuttavia il suo statuto di inafferrabile [...]. Se l'idea di infinito, ~~mirata~~ {mirasse in maniera} adeguata l'inafferrabile o l'impensabile, non sarebbe più idea di infinito <sic>. E tuttavia se il surplus o il sovrappiù inafferrabile o impensabile non riguardasse in niente [...] l' {Io}, non ci sarebbe stata più idea di infinito. La nostra analisi ha provato a mostrare che la metafora per eccellenza o l'idea di infinito è la significazione etica. <sup>137</sup>

---

<sup>134</sup> *Ibidem*.

<sup>135</sup> *Ivi*, pp. 329-330.

<sup>136</sup> C. Del Mastro, *La métaphore chez Levinas* cit., p. 78.

<sup>137</sup> E. Levinas, *La Metafora* in Id., *Parola e Silenzio* cit., p. 331.

Alla luce della conferenza sulla metafora è quindi possibile rileggere *Totalità e Infinito* sotto una lente inedita, che espone la struttura metaforica della terminologia utilizzata dall'autore e che reinterpreta la tesi levinasiana sull'esteriorità nei termini di una metafora intesa come accoglienza, di un'apertura intrinsecamente "metaforica". Una simile operazione appare legittima proprio in virtù dell'insufficienza o della falsa partenza verso l'altrimenti rappresentata dalla metafora (anche assoluta); la ricerca di un *sensu* etico oltre al significato e altro dal significato muoverà Levinas alla ricerca poi compendiata in *Altrimenti che essere*. Levinas abbandonerà la metafora o meglio la rielaborerà nella forma della traccia, ma non abiurerà le tesi di *Totalità e Infinito*, limitandosi a constatarne la "provvisorietà":

Il linguaggio ontologico impiegato in *Totalità e Infinito* non è assolutamente un linguaggio definitivo. In *Totalità e Infinito* il linguaggio è ontologico perché vuole soprattutto non essere psicologico. Ma in realtà è già questa una ricerca di ciò che chiamo "al di là dell'essere", la lacerazione di questa uguaglianza a sé che è sempre l'essere – il *Sein* – quali che siano i tentativi di separarlo dal presente.<sup>138</sup>

##### 5. *Tra desiderio e discorso*

L'indicazione espressa da Levinas, che vuole sottrarsi a una lettura psicologizzante della sua opera, lascia intendere come il "saggio sull'esteriorità" si presenti come il naturale coronamento di un percorso iniziato molti anni prima della pubblicazione di *Totalità e Infinito*. È infatti l'io, ancora una volta, a essere protagonista di un viaggio che lo condurrà dal mondo della totalità, della conoscenza e dell'essere, mondo totale ma *finito*, con-chiuso in sé, alla frattura della totalità stessa mediante l'infinita trascendenza del volto d'Altri.

Sulla scia dei grandi "dualismi da copertina",<sup>139</sup> Levinas si impegna a sviluppare la relazione tra l'io e l'altro da sé, sempre a partire da una soggettività; tuttavia nel corso

---

<sup>138</sup> E. Lévinas, *Di Dio che viene all'idea*, a cura di S. Petrosino, trad. it. di G. Zennaro, Jaca Book, Milano, 1999, p. 106.

<sup>139</sup> Titoli quasi di moda in quegli anni, a partire da *Essere e Tempo* o *L'essere e il nulla*, fino ad arrivare a *Differenza e Ripetizione*, in cui la congiunzione non è "neutrale": oltre a rappresentare alcune caratteristiche

della trattazione il suo argomentare va sbilanciandosi via via sul polo dell'alterità. Questo passaggio è possibile solo grazie all'utilizzo di un linguaggio che si fa sempre più metaforico, più ricco di immagini, più evocativo e meno asciutto via via che Levinas espone il suo pensiero.

Leggere *Totalità e Infinito* diviene allora il modo privilegiato per assistere al passare dalla metafora relativa a quella assoluta, dal linguaggio metafisico del detto (metaforico di per se stesso come sostiene Derrida, come si è visto in precedenza) verso il Dire che, lungi dal palesarsi nella metafora, le sfugge trasformando il linguaggio intero in piano metaforico. Ripercorrere i passi che portano fuori dalla totalità per comprendere uno degli aspetti meno indagati del pensiero levinasiano consentirà di capire come la dimensione etica abbisogni di un vocabolario specifico, di modalità peculiari per esprimersi *come* filosofia prima.

La congiunzione “e” del titolo si ritrova anche nella struttura dell'opera: è ripetuta nelle prime tre sezioni – “Il medesimo e l'altro”, “Interiorità ed economia”, “Il volto e l'esteriorità” – per essere abbandonata, o meglio superata, nella quarta parte: “Al di là del volto”. La mossa strategica esemplificata dalla ripetizione della struttura di accostamento di termini riflette il punto di partenza dell'autore: il soggetto è colui che si *separa*. Nel distaccarsi dall'*il y a* il soggetto diviene tale perché *c'è* dell'altro: ci sono io e *c'è* altro (qui inteso ancora come neutro, come “qualcos'altro”). Il bisogno, vale a dire il «primo movimento del Medesimo»,<sup>140</sup> è ciò che causa questa separazione e viene tematizzato da Levinas, in aperta opposizione a una logica utilitaristica, come motore della relazione dell'io sensibile con il mondo.

A uno schema strumentale in cui gli oggetti sono a disposizione o a portata di mano, si sostituisce, in Levinas, un mondo che è prima di tutto *nutrimento*.

Il godimento, contrariamente all'utilizzazione di strumenti, non rinvia a nient'altro, non è “in vista di” qualcosa. Godere è respirare, bere,

---

dei termini come endiadi, essa riflette la necessità di continuare a pensare la relazione stessa che i termini intrattengono l'uno con l'altro (si deve questa suggestione a R. A. Cohen, *Levinasian Meditations. Ethics. Philosophy and Religion*, Duquesne, Pittsburgh, PA, 2010, pp. 107-115). Non semplice accostamento, la congiunzione “e” rappresenta un elemento chiave anche per Levinas: l'apparente giustapposizione che separa i termini rivela un'asimmetria che li lega inesorabilmente, o meglio che espropria la totalità di ogni assolutezza, osteggiata e bloccata dalla trascendenza dell'infinito.

<sup>140</sup> E. Lévinas, *Totalità e Infinito* cit., p. 116.

mangiare, andare al museo, passeggiare ecc. I nutrimenti ai quali si riferisce il godimento non hanno altra finalità che il godimento stesso. Rappresentano un piano d'essere distinto sia dall'istinto sia dalla ragione – in cui la coscienza è semplicemente la gratuità di questo godimento, la sua chiarezza, la sua visione.<sup>141</sup>

Per Levinas gli enti intramondani sono innanzitutto nutrimenti; ciò implica che ogni oggetto o attività indirizzato a un fine è già di per se stesso un fine e, di conseguenza, genera godimento sensibile. Il godimento estrae l'oggetto dal suo fine e dal sistema di riferimento; in questo modo il godimento stesso si pone a monte del sistema di rimandi e del gioco di referenze che innerva il mondo, si pone cioè al principio del contesto e del gioco delle metafore. Levinas continua a concepire il mondo come «pieno di significati», ma l'insieme di tali significati «assume il significato elementare di nutrimenti».<sup>142</sup> Il bisogno non deve essere colmato come una *mancanza*, ma come si colma una *distanza*: solo così l'ipostasi può effettivamente distaccarsi del neutralizzante *il y a* e imporsi come soggetto.

La dinamica esposta in *Totalità e Infinito* chiarisce, mediante la nozione di nutrimento (il *vivere di...*), quanto già presentato in *Il Tempo e l'Altro* e in *I nutrimenti*. La separazione dell'ipostasi si genera dal bisogno che viene colmato dal godimento. La posizione inchiodata del soggetto si amplia e si trasforma grazie all'assorbimento dei nutrimenti vitali: «il soggetto si separa dall'esistenza anonima in quanto gode della vita. Lui gode della vita, il godimento è suo, solo il godimento è originariamente suo, immediatamente suo».<sup>143</sup> Il dominio del soggetto sul mondo si sostanzia nel rapporto con i nutrimenti che procura godimento:

Il “vivere di” non è semplice rappresentazione di qualcosa, “vivere di non rientra nelle categorie di attività e potenza [...]. Il godimento consiste nel mettersi in rapporto con un'altra cosa, questo rapporto non prende forma sul piano del *puro essere*. L'atto stesso che viene alla luce sul piano dell'essere, ha a che fare, inoltre, con la nostra felicità [...]. La relazione ultima è godimento, *felicità*.”<sup>144</sup>

---

<sup>141</sup> E. Levinas, *I nutrimenti* in Id., *Parola e Silenzio* cit., p. 144.

<sup>142</sup> *Ivi*, p. 155.

<sup>143</sup> S. Petrosino, *La fenomenologia dell'unico* in E. Lévinas, *Totalità e Infinito* cit., pp. XXXII-XXXIII.

<sup>144</sup> E. Lévinas, *Totalità e Infinito* cit., pp. 112-113.

Levinas introduce qui un'altra nozione, quella di felicità,<sup>145</sup> che gli serve per mettere in luce la portata liberatrice del godimento: la separazione originata nel bisogno e colmata dal godimento si riflette nella felicità. La felicità diviene un elemento cardine nell'elaborazione della "teoria del bisogno" contenuta in *Totalità e Infinito* ed entra a pieno titolo nel discorso economico dell'autore,<sup>146</sup> interessato a mostrare un soggetto *oikonomikos* cioè intrinsecamente e immediatamente *presso di sé*, localizzato in un corpo e dimorante in uno spazio. Il fatto che l'io sia ineluttabilmente presso di sé, che l'ipostasi abbia un'essenza domestica, non si riduce al suo ingombrare uno spazio con il suo corpo, ma consiste nell'essere – come corpo – presente nel mondo e separato da esso:

Il presso di sé è la condizione di questa distanza. L'io del bisogno è possibile solo se l'io è innanzitutto presso di sé. Essere presso di sé è essere nel proprio paese, nella propria casa, avere il proprio angolo, il proprio luogo. Qui il possessivo non indica una semplice appartenenza. Il mio luogo non è semplicemente mio come un oggetto che mi appartiene, è il mio presso di me. Presso di sé non è l'identificazione di uno spazio matematico occupato dal mio corpo con lo spazio oggettivo in cui si situa. Il presso di sé si compie come una "consumazione d'essere" tale che l'essente che consuma in questo modo il suo essere deve poter raccogliersi e accogliere il mondo. Poter accogliere il mondo facendo parte di esso è essere presso di sé. Il paese, la casa, l'angolo, il luogo non si aggiungono all'io come determinazioni che permettono all'esistenza privata {che sarebbe} inclusa in me di dispiegarsi.<sup>147</sup>

La felicità corrisponde all'appagamento dei bisogni, al colmare la distanza che l'io, essendo presso di sé, incarna rispetto al mondo dei nutrimenti. Solo il fatto che l'io sia separato dal resto del mondo, come una casa grazie alle mura, rende possibile il restare al mondo dell'io, che si nutre di e che vive di altro da sé. La separazione è sintomatica di

---

<sup>145</sup> In opposizione con la nozione di *felix culpa* di cui si parlerà in relazione al tempo messianico nell'ultimo capitolo di questo studio.

<sup>146</sup> Levinas annota: «Introducendo "economia" al posto di "struttura" – mostrare: carattere drammatico – carattere soddisfazione di un bisogno – "compimento = sazietà, saturazione". Ma tale bisogno lungi dall'essere una mancanza è l'espressione di una "felicità"» (E. Levinas, *Quaderni di prigionia* cit., p. 145, quaderno 5, p. 26).

<sup>147</sup> E. Levinas, *I Nutrimenti* in Id., *Parola e Silenzio* cit., p. 153.

una felicità dell'io che gode anche dei propri bisogni: avendo dei bisogni e muovendosi verso il mondo per appagarli (e appagandoli, infine), l'io si rende veramente indipendente.

La dinamica della felicità instaura una logica paradossale in cui l'appagare un bisogno, colmare una necessità, conduce all'indipendenza: «La felicità può essere interpretata come un momento della libertà – o la libertà come elemento della felicità».<sup>148</sup>

La felicità non è vuota. È la felicità di tutti i nutrimenti celesti e terrestri. La felicità della vita consiste nel vivere di... cose, vale a dire nel goderne. (Vivere di... è una relazione irriducibile alla contemplazione come all'utilizzazione.) Ciò di cui viviamo non ci sottomette, ne godiamo. Il bisogno non potrebbe interpretarsi come semplice mancanza. L'essere si diletta nei suoi bisogni – La follia di “vivere di qualcosa” è proprio nel compiacimento nei confronti di ciò da cui la vita dipende, {nella loro accoglienza o nell'approvazione delle cose} – Non dominio {,} da una parte {,} e dipendenza {,} dall'altra, ma dominio in questa dipendenza. È forse la definizione stessa del piacere. Vivere di... è la dipendenza che vira in sovranità, in felicità essenzialmente egoista. La vita che è la vita di qualcosa, è felicità. Vivere – è godere della vita. Disperare della vita ha senso solo perché la vita è originariamente felicità. [...] È il godimento [...] deformalizza la nozione di separazione che non è un'interruzione nell'astratto, ma l'esistenza a casa sua/presso di sé di un io autoctono. Felicità e sovranità attraverso le cose di cui vive l'essere separato [...]. Godimento è sempre un'indipendenza attraverso la dipendenza.<sup>149</sup>

L'elemento che permette tutto ciò è, ancora una volta, il corpo, che mi consente di possedere e lavorare i nutrimenti, di relazionarmi agli oggetti e al mondo e di superare la distanza. Il corpo scandisce il tempo del bisogno e del lavoro e diviene, a dispetto della tradizionale dipendenza alla quale comunemente è ridotta la carne umana, la chiave d'accesso per l'indipendenza, la liberazione del soggetto e il superamento dei suoi limiti. Il passaggio funambolico che Levinas attua connettendo corporeità e bisogno è estremamente interessante. Il bisogno come primo movimento del medesimo sfrutta l'altro, ponendosi in una dipendenza dall'altro, tuttavia il dipendere dall'altro è precisamente quello che permette al medesimo di staccarsi dal mondo:

---

<sup>148</sup> E. Levinas, *Note filosofiche* in Id., *Quaderni di prigionia* cit., p. 330, foglio 188.

<sup>149</sup> E. Levinas, *La separazione* in Id., *Parola e Silenzio* cit., p. 262

La parte dell'essere che si è staccata dal tutto nel quale affondavano le sue radici, dispone del proprio essere e ormai il suo rapporto con il mondo è solo bisogno. Esso si libera di tutto il peso del mondo, dei contatti immediati e continui. È a distanza. Questa distanza può convertirsi in tempi e subordinare un mondo all'essere liberato, ma bisognoso. C'è qui un'ambiguità che ha la sua articolazione proprio nel corpo.<sup>150</sup>

Il corpo è la modalità prima con la quale il medesimo possiede e lavora l'altro (come mondo), superando l'alterità dei nutrimenti dei quali si deve vivere. Grazie al corpo i bisogni materiali sono superati: l'io può rivolgersi al totalmente altro sul quale non ha presa. Il bisogno cede il passo al Desiderio sul quale si fonda e l'io

Distingue il materiale dallo spirituale, si apre al Desiderio. Il lavoro però richiede già il discorso e, quindi, l'altezza dell'Altro irriducibile al medesimo, la presenza d'Altri. Non si dà religione naturale; ma già l'egoismo umano, esce dalla pura natura *grazie al corpo umano che si erge dal basso verso l'alto*, che si impegna *nel senso dell'altezza*. Non è *l'illusione empirica, ma la produzione ontologica e la testimonianza incancellabile*: L'«io posso» procede da questa altezza.<sup>151</sup>

Il passaggio per mezzo del corpo dal bisogno al Desiderio consente a Levinas di mostrare che la mancanza costitutiva del Medesimo non è una falla da riparare, ma un elemento costitutivo del suo essere separato. Levinas concepisce il Desiderio nella sua purezza non come una deficienza, ma come un elemento che sovverte completamente la struttura egoica e si oppone all'ideale stoico della tendenza a perseverare nel suo essere, come a quello della cura di sé.

Il medesimo levinasiano è già completamente pago e indipendente (nel bisogno), ma si riconosce nel «bisogno di un Altro che sono gli Altri»;<sup>152</sup> così viene trasportato fuori dalla propria posizione (senza, tuttavia, abbandonarla) in un movimento verso gli Altri che «anziché completarmi o contentarmi, mi coinvolge in un caso che, per un verso, non mi riguardava affatto».<sup>153</sup>

---

<sup>150</sup> E. Lévinas, *Totalità e Infinito* cit., p 116.

<sup>151</sup> *Ivi*, p. 117.

<sup>152</sup> E. Lévinas, *Umanesimo dell'altro uomo*, a cura di A. Moscato, Il Melangolo, Genova, 1985, p. 68.

<sup>153</sup> *Ibidem*.

Il Desiderio assume una valenza positiva, a differenza di quella che ricopre, invece, in *L'essere e il nulla* di Sartre in cui si tratta di far lavorare una negazione interna.<sup>154</sup> il Desiderio non è positivo come il *conatus*, non è una forza che si conserva nel proprio essere, ma rappresenta una radicale generosità che non implica un ritorno a sé. Il Desiderio chiama all'avventura, il Medesimo nella trascendenza assoluta manifestata dal desiderio esce da sé e va "a senso unico" verso l'altro in un movimento asimmetrico e irreversibile.<sup>155</sup>

L'essenza metafisica del Desiderio si sottrae all'appagamento del medesimo, non colma la distanza, non permette il ritorno a Itaca o a casa «perché è il desiderio di un paese nel quale non siamo mai nati».<sup>156</sup> Introdurre il Desiderio come elemento rispetto al quale non ci si sazia e non si vedono punti fermi dinnanzi a sé,<sup>157</sup> corrisponde a permettere al medesimo un'evasione nella dimensione metafisica, ove però il corpo non è mai abbandonato, ma è sempre il punto primigenio per ogni invito all'avventura. Il corpo non può «inventarsi un gesto»<sup>158</sup> per misurare il Desiderio e colmarlo perché quest'ultimo si

---

<sup>154</sup> Sia Levinas che Sartre riconoscono che il desiderio mette in gioco il senso dell'esistere umano: il secondo sviluppa una nozione di desiderio come mancanza, il primo di desiderio affrancato dalla mancanza. Per Sartre, in *L'essere e il nulla*, la mancanza è rappresentativa della condizione umana nella sua contingenza irriducibile. La mancanza non è, però, una forma di vacuità, bensì, al contrario, essa è quanto costituisce la soggettività stessa. È solo tramite l'esperienza del desiderio che il soggetto si identifica come io, cosicché, attraverso il desiderio come mancanza, il negativo si installa al cuore del soggetto nella modalità di una negazione interna all'essere che lo prova. L'essere che prende coscienza di sé è immediatamente un essere che desidera e il desiderio è un'esperienza fondamentale che esprime la contraddizione insormontabile della condizione umana: il soggetto aspira a essere ciò che non è. Sartre, e prima di lui Platone e Hegel, sostiene Levinas, hanno mostrato che il desiderio non si riduce a una questione biologica, ma accompagna l'apparato culturale e mette in movimento l'immaginario del soggetto. Il desiderio ha a che fare con l'intero progetto di esistenza del soggetto. Levinas non nega la portata integrale del desiderio, ma ritiene che l'interpretazione sartriana si limiti ad assimilarlo alla struttura del bisogno; l'errore sta nel fatto che si distingue il desiderio dal bisogno solo sulla base della dimensione psicologica e mitologica. Lévinas vuole, dal canto suo, compiere un passo ulteriore mettendo in questione la struttura egoica del desiderio come mancanza. Per un'attenta disamina delle differenze tra il desiderio sartriano e quello levinasiano si veda P. Hayat, *La liberté investie. Levinas*, Kimé, Paris, 2014, pp. 113-121).

<sup>155</sup> Cfr. *ivi*, pp. 117-118.

<sup>156</sup> E. Lévinas, *Totalità e Infinito* cit., p. 32.

<sup>157</sup> Cfr. *ivi*, p. 117.

<sup>158</sup> L'incommensurabilità e l'invisibilità del Desiderio che si sottrae alla tematizzazione indicano un'impossibilità di situare l'Altro nel mondo, nel sistema di riferimenti e nel contesto in cui si pongono gli

mantiene su un piano differente. L'unico modo per relazionarsi con l'assolutamente altro diviene quello del linguaggio, capace di occupare lo spazio tra il medesimo e l'altro, di occuparlo senza annullarlo, mantenendo i termini separati.

Siamo il Medesimo e l'Altro. La congiunzione *e* non indica qui né addizione, né potere di un termine sull'altro. [...] il *rapporto* del Medesimo e dell'Altro è il linguaggio. Il linguaggio attua infatti un rapporto tale che i termini non sono limitrofi in questo rapporto, tale che l'Altro, malgrado il rapporto col Medesimo, resta trascendente al medesimo. La relazione del Medesimo e dell'Altro – o metafisica – si dispiega originariamente come discorso nel quale il Medesimo, raccolto nella sua ipseità di «io» – di ente particolare unico ed autoctono – esce da sé.<sup>159</sup>

Non vi è possibilità di sintetizzare il rapporto tra il Medesimo e l'Altro e la profondità di tale rapporto, la profondità del discorso e del Desiderio, non è assumibile per mezzo di un'operazione di pensiero ottenuta per mezzo di termini che si richiamino o si allineino. Concepire “metaforicamente” il dialogo tra l'uno e l'altro, in riferimento a queste pagine, consente di comprendere in che modo il linguaggio possa mantenere aperta la separazione tra il medesimo e l'altro senza ricadere in un discorso totalizzante, vale a dire in una concettualizzazione sistematica che fissi una volta per tutte il rapporto tra i due elementi in dialogo. In questo caso la metafora assoluta corrisponde a un linguaggio che è rapporto con l'altro, rapporto con il volto e con l'Infinito non riducibile alla catena dei rimandi.

Se, come si è visto in precedenza, la metafora è un “mezzo di trasporto” che oltrepassa la capacità del pensatore, essa suppone un ordine del significare che valica le strutture del pensiero concettuale:

L'altro ordine di significazione – capace della metafora assoluta{,} che oltrepassa la capacità del pensatore è l'ordine che rende possibile

---

oggetti (e di conseguenza di situarsi rispetto all'altro), ecco perché l'alterità sfugge anche al piano metaforico della metafora relativa e si pone «al di fuori della luce e della notte, al di fuori della conoscenza che misura gli esseri» (*ivi*, p. 32).

<sup>159</sup> *Ivi*, p. 37.

soltanto il linguaggio delle parole – che è quello in cui riluce il volto stesso su cui si regge il linguaggio.<sup>160</sup>

E tuttavia, l'interlocutore *non* è metaforico come lo sono gli oggetti in virtù del loro essere sempre inseriti nel contesto di un mondo di rimandi. L'interlocutore non può avere un significato mondano (metaforico in senso relativo), che, anzi, rifiuta categoricamente, ma istituisce un significato che trasforma la metafora (relativa) in un trasporto assoluto, in un «gesto di pensiero irriducibile, che Descartes ha chiamato idea di infinito».<sup>161</sup> Così:

Ogni linguaggio è linguaggio da uomo a uomo, nell'astratto che rompe la storia. Il trasporto è qui tutt'altra cosa che la comprensione. Ed è a questo trasporto che conviene riservare il senso assoluto della parola metafora.<sup>162</sup>

L'io è trasportato fuori dalla sua posizione appagata, in un movimento di trascendenza che interrompe il movimento del bisogno antepoendogli un altro movimento, quello del Desiderio. Alla temporalità dell'ipostasi che ha principio nell'ipostasi stessa, si oppone un'altra temporalità che sorge dall'esterno, dallo sporgere dell'altro indipendente da me e dalla mia iniziativa.<sup>163</sup> Nella sincronia della rappresentazione del soggetto nel *istante* (presente), si innesta il tempo dell'appello dell'altro nel futuro, nella *distanza*. Il flusso del tempo si interrompe in un intervallo che instaura un ritmo tra l'io e l'altro, ritmo che si sostanzia nel dialogo.

---

<sup>160</sup> E. Levinas, *La Metafora* in Id., *Parola e Silenzio* cit., p. 328.

<sup>161</sup> *Ibidem*.

<sup>162</sup> *Ivi*, p. 329.

<sup>163</sup> Come rileva Tura, il movimento del desiderio è descritto da Levinas come movimento di separazione che non è un distacco alienante, né un avvicinamento all'altro in vista di una conciliazione. La dinamica è, piuttosto, simile a quella dell'idea cartesiana di infinito per la quale l'eccedenza dell'infinito «fa sì che, muovendo verso di lui, il soggetto scavi uno iato incolmabile dalla sua mira intenzionale». In questa maniera, il soggetto separato, desiderando avvicinarsi all'altro, produce un allontanamento da parte di quest'ultimo, una distanziamento continua; appare chiaro perché, allora, l'infinito non debba essere pensato come un oggetto incommensurabile, ma come «quell'eccesso di pensabilità impensata (ma anche di pensato impensabile), di desiderabilità indesiderata (ma anche di desiderato indesiderabile) prodotti dal soggetto separato» (cfr. M. Tura, *Infinito e molteplici. Etica e religione in Emmanuel Levinas*, Mimesis, Milano 2015, pp. 51-52).

Il soggetto, cercando di colmare la distanza che lo separa dall'altro, nella dinamica del Desiderio, non fa altro che essere metaforicamente condotto fuori da sé senza riuscire a superare la distanza stessa (dal momento la relazione con l'altro non è spaziale, ma temporale e diacronica); paradossalmente, allora, l'unica modalità per "cogliere" l'altro è relazionarsi ad esso in termini di accoglienza (di cui si tratterà in seguito), rispondendo *in primis* all'altro, alla sua espressione nel volto.

Grazie alla nozione di volto, Levinas può quindi parlare di rottura della totalità e del mondo dei nutrimenti, abbattendo i cardini che allacciavano la filosofia occidentale a un'impostazione ontologica o egologica, a una forma di dominio e di esercizio di potenza in cui l'altro è sempre ridotto al medesimo. La frattura nel cosmo conchiuso della totalità è insaldabile, non è la semplice «lussazione» che accade nell'essere con la comparsa della soggettività.<sup>164</sup>

La messa in questione dell'Io da parte dell'Altro, si precisa a sua volta come un'ingiunzione a rispondere. Non che l'Io prenda coscienza di questa necessità di rispondere, come se si trattasse di un obbligo o di un dovere di cui può decidere, Egli è nella sua stessa posizione da parte a parte responsabilità. [...] {La responsabilità per l'altro} comporta un sovrappiù inadeguato all'intenzionalità. A causa di questo sovrappiù inassimilabile, abbiamo chiamato idea di infinito la relazione che lega a sé l'Io. *L'idea di infinito è la metafora per eccellenza*.<sup>165</sup>

Poiché l'idea di infinito coincide, per l'autore, con il cogliere l'inafferrabile nella sua inafferrabilità, lasciandolo rimanere inafferrabile, senza inserirlo in un quadro sistematico, il significato metaforico diviene quindi, in queste pagine, significato etico: «la metafora per eccellenza o l'idea di infinito, è la significazione etica».<sup>166</sup> Appare allora legittimo leggere la dinamica del Desiderio come motore del movimento metaforico: il Desiderio porta il medesimo fuori dal suo mondo verso un altro che lo chiama, ugualmente la metafora assoluta muove un linguaggio che non è dialettico, ma è la manifestazione di un *surplus* insito nel linguaggio stesso. In questo modo l'espressione del volto è manifestazione metaforica che chiama l'io. «Il volto parla»<sup>167</sup> – potremmo

---

<sup>164</sup> E. Levinas, *Ideologia e Idealismo* in Id., *Di Dio che viene all'idea* cit., p. 23.

<sup>165</sup> E. Levinas, *La Metafora* in Id., *Parola e Silenzio* cit., pp. 330-331 (corsivo mio).

<sup>166</sup> *Ivi*, p. 331.

<sup>167</sup> E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, p. 64.

aggiungere – *metaforicamente*: si esprime ed esprime una verità che non è svelamento, ma rivelazione. Si tratta di una trascendenza metaforica, come si vedrà in seguito.

Andare incontro ad Altri nel discorso significa accogliere la sua espressione nella quale egli va continuamente al di là dell'idea che un pensiero potrebbe portarne con sé. Significa dunque *ricevere* da Altro al di là della capacità dell'Io.<sup>168</sup>

## 6. *Portare in primo piano*

A questo punto è necessario chiarire il procedimento che connette il ricevere da altri con la formazione del linguaggio. Per Levinas, infatti, il problema del linguaggio chiama in causa il rapporto tra parole ed essere e dà vita a una peculiare concezione della verità. L'interesse primario dell'autore è quello di fondare un'etica a monte dell'ontologia, in un'operazione che comporta una riformulazione *etica* del linguaggio stesso.<sup>169</sup> La metafora permette di passare per il linguaggio e di trasformare il linguaggio da parola dell'essere a Dire altrimenti, al di fuori dell'essere, senza, però abbandonare il piano sensibile.

La grande potenzialità del metaforico nel suo doppio dinamismo, come sostiene C. Del Mastro, si sviluppa su due piani: a livello dell'astrazione la metafora permette il passaggio del significato letterale dal piano del concetto a un *surplus* di significazione non concettuale veicolando un'uscita dall'ontologia; a livello del concreto, inoltre, l'aspetto "sensoriale" dell'immagine o della suggestione metaforica dà espressione al passaggio dall'essere all'ente in un movimento di esposizione sensibile che introduce «un elemento concreto-personale (esistente, ente) nella neutralità impersonale dell'esistenza

---

<sup>168</sup> *Ivi*, p. 49.

<sup>169</sup> Del Mastro si riferisce a una struttura chiasmica della metafora per la quale il linguaggio di Levinas, tramite delle metafore, inverte il passaggio dall'essere all'ente. Solo la metafora è idonea alla descrizione di questo passaggio poiché permette di compiere un movimento che si eleva verso un al di là e contemporaneamente rimane legato "al di qua", e dà voce al sensibile (cfr. C. Del Mastro, *La métaphore chez Lévinas* cit., pp. 47-49).

e dell'*il y a*».<sup>170</sup> La metafora è una «strategia» che forza il linguaggio oltre il detto, facendogli aggirare gli argini definitivi del concetto.<sup>171</sup>

Il significare della metafora eccede la potenzialità del detto e la sua capacità di esprimere significati. L'eversione dei limiti del linguaggio si attua mediante l'espressione metaforica che coincide con un vero e proprio oltrepassamento: *meta-* traduce il *trans* della trascendenza. La sfida della metafora è precisamente quella di superare la verbalità del linguaggio giocando secondo le regole del linguaggio stesso: la metafora come figura retorica si trasforma in figura di pensiero nella filosofia leviansiana, per divenire, in seguito, pensiero per figurazioni.

Levinas ripercorre alcune tappe storia della metafora nel pensiero filosofico e le riassume nelle *Note filosofiche varie*, nelle quali si incontra dapprima Platone per il quale «il pensiero non dipende dal linguaggio scritto, né dal linguaggio verbale – è pura intellesione: il pensiero del cerchio = contemplazione del cerchio»,<sup>172</sup> e il pensiero verbale è quello che si connette ai segni perché il significato precede l'espressione linguistica. L'intenzionalità è immediatamente mirata all'oggetto, il linguaggio vi si aggiunge in un secondo momento.

Von Humboldt si distacca da questa impostazione grazie all'ipotesi di una visione originaria del mondo in cui «le parole appaiono sullo sfondo di un linguaggio»<sup>173</sup> che ci dà accesso alle cose stesse. Questo porta però a un interrogativo:

Parlare è semplicemente comunicare un pensiero del tutto formato e fornire punti fondamentali per analizzare il campo offerto al pensiero o parlare – è andare più lontano del pensiero che fissa semplicemente l'oggetto?<sup>174</sup>

Merleau-Ponty compie un ulteriore passo e collega il linguaggio alla funzione simbolizzante del corpo smarcandolo dalla relazione con l'oggetto, che si pone sempre in termini di percezione,

---

<sup>170</sup> *Ivi*, p. 50.

<sup>171</sup> Cfr. F. Wybrands, *Vers une signifiante hors contexte* in Id. (a cura di), *Exercices de la patience : Levinas*, 1, Obsidiane, Paris, 1980.

<sup>172</sup> E. Levinas, *Note filosofiche* in Id., *Quaderni di prigionia* cit., p. 233 (Raccolta A, foglio 1).

<sup>173</sup> *Ibidem*.

<sup>174</sup> *Ivi*, p. 234.

Perché accogliere l'oggetto non è né la passività del senso, né l'attività sintetica dell'intelligenza, ma attività culturale – v. a d. creatrice dell'espressione. L'intenzionalità specifica del linguaggio – tessere la mediazione culturale necessaria all'intellezione stessa dell'oggetto. La parola non è un nodo di riferimenti, ma un nuovo modo di riferirsi – non come segno ma come espressione.<sup>175</sup>

La nozione di espressione diviene centrale dal momento che Levinas la impugna per combattere la funzione esclusivamente nominale del linguaggio: la parola non ha solo un carattere definitorio, ma anche espressivo. Il nome designante un oggetto diventa intrinsecamente metaforico:

La metafora manda in frantumi strutture significanti che non procedono sempre dall'umano al <materiale?> per umanizzare il naturale, ma che procedono in direzione contraria: la resistenza di una coorte ad un attacco si paragona ad una roccia che resiste al mare, alla struttura pietrificata della resistenza; come inversamente può evocare l'elemento energetico e volontario di una situazione rigorosamente materiale. *La metafora si distacca dalla rappresentazione sensibile per liberare i significati che gli oggetti incarnano.*<sup>176</sup>

La metafora non realizza un concetto che possa essere definito solo all'interno di un orizzonte di significazione di una rappresentazione, ma estende la potenza del senso oltre la nozione di nome (generico, non proprio).<sup>177</sup> Il parlare non è più l'atto di nominare, non è un'operazione che permette di delucidare l'esperienza o il dato sensibile che si fissa in un enunciato, ma è «designare al di là di ciò che è designato, trasmutare, sublimando».<sup>178</sup> In sostanza, la metafora è sorpresa, irruzione di un senso altro nel significato di una parola:

La meraviglia: un significato ha potuto trasformarsi in un altro, come se tutto fosse in tutto, non che tutto formi sistema con tutto, ma come

---

<sup>175</sup> *Ibidem.*

<sup>176</sup> *Ibidem* (corsivo mio).

<sup>177</sup> Levinas spiega: «La metafora – è quanto sostituisco all'idea del nome. Parlare, non è il fatto di nominare, di associare un segno, un'indicazione a cose, qualità, azioni (verbi), relazioni» (*ivi*, p. 237).

<sup>178</sup> *Ibidem.*

se tutto fosse germe di tutto, ogni cosa porta in lei il disegno di tutte le altre.<sup>179</sup>

Il «*surplus* miracoloso» di cui parla Levinas è presente in molti passaggi salienti, nei quali il linguaggio metaforico impiegato dall'autore è segnalato con degli stratagemmi grafici quali l'uso della maiuscola, il corsivo e soprattutto la virgolettatura, che indica l'utilizzo di un termine "in quanto" altro non verbalizzabile, come se la parola riempisse uno spazio vuoto. Si tratta di dare voce al silenzio al quale Levinas si oppone strenuamente, quel silenzio dell'isolamento che sembra essere la dimensione privilegiata della ragione, alla quale bastano i segni – la scrittura – e che non si cura dell'insegnamento.<sup>180</sup>

La metafora rompe il silenzio cui il linguaggio è tenuto quando cerca di dire l'indicibile. Al di fuori del vocabolario ottico della luce, la metafora non fa chiarezza illuminando qualcosa, non è un significato inseribile in un sistema, ma è come una melodia, le cui acute mandano in frantumi la totalità:

Non la rottura nel mondo della luce e del silenzio – dove la rottura scopre una continuità più profonda, dove la lacerazione è sottintesa dalla continuità e dall'universalità dello spazio. Ma *rottura pura che non conduce a qualcosa di luminoso ma che fa risaltare la luce*. In quanto qualità sensibile, in quanto fenomeno, il suono è luce; ma è un punto di luce in cui il mondo brilla, in cui è sopravanzato. *Il sopravanzare se stessa della qualità sensibile, la sua incapacità di trattenere il contenuto* – è la sonorità stessa del suono. Ma la possibilità di uscire dal mondo della luce attraverso il suono non è l'apertura di una finestra da cui penetreremmo in un altro mondo di luce più vasto. Per vasto che sia, il mondo della luce è un mondo solitario. Il suono non annuncia a chi lo intende qualcosa che può essere inglobato nella sua solitudine, ma *nella gloria di un altro essere*.<sup>181</sup>

Il mondo della luce è il mondo della presenza simultanea di tutte le cose sulle quali l'ipostasi può imporre il proprio dominio. Il suono invece è qualcosa che richiede tempo per essere ascoltato: esso si sviluppa in un tempo e sembra una qualità accessoria, che

---

<sup>179</sup> *Ivi*, p. 236.

<sup>180</sup> Cfr. E. Levinas, *Parola e Silenzio* in *Id., Parola e Silenzio* cit., pp. 73-74.

<sup>181</sup> *Ivi*, p. 81 (corsivi miei).

Levinas definisce «di lusso»,<sup>182</sup> che si aggiunge alle cose (il rumore dei passi al camminare, quello dello sparo al cannone e via dicendo): l'immediatezza del fulmine che si abbatte sulla terra si accompagna al rombo del tuono.

Il suono non è una qualità pura e semplice – è una qualità che si riversa nel *tempo*, che *intrattiene con il tempo una relazione* che non assomiglia per niente a quella che caratterizza il colore. Anche il colore ha una durata, ma in qualche modo il tempo passa su di lui, mentre *il suono fa scorrere il tempo stesso*, come se fosse lo spostamento o il risuonare del tempo stesso, *come se fosse il tempo che diviene visibile*. Manifestazione di quanto, per essenza, non si manifesta – ecco la differenza tra intendere e vedere. Il suono è l'elemento conosciuto, la luce è l'elemento dell'intellezione e del potere.<sup>183</sup>

Ancora una volta l'alterità si manifesta come ritmo (in senso ebraico di cesura), cioè come temporalità e suono e non come immediatezza della luce. Il suono è il prodotto di un incontro, di un'interazione con la cosa che, se lasciata essere, solo osservata, svelata o rivelata, non emette alcun rumore. La metafora è emissione di suono nel mondo della chiarezza dell'espressione linguistica, è il modo in cui Levinas presenta l'alterità e la fa parlare nella sua riflessione, introducendo diciture quali trascendenza, voce di Dio, altezza e via dicendo. Al paradigma ottico si sostituisce, il Levinas, quello sonoro dell'appello con conseguenze che non risparmiano la concezione del linguaggio come descrizione o come catena di rimandi. Levinas si confronta, così, con Heidegger, ma anche con Merleau-Ponty e dimostra di non attestarsi semplicemente al piano fenomenologico.

Un linguaggio che è innanzitutto sonoro, infatti, dimostra che la catena dei rimandi non è sufficiente a descrivere il dialogo con l'altro che dipende dall'appello dell'altro, dalla chiamata, dall'assordante ingiunzione silente del volto dell'altro. Se in Heidegger la parola si aggiunge al significato secondo la «forma mondana d'essere, che ha il carattere di *Zuhandenheit*»,<sup>184</sup> nell'articolazione del mondo, comunque tra l'articolazione e l'utilizzazione dell'apparato sonoro e dell'apparato semantico l'appello diretto ad altri

---

<sup>182</sup> *Ivi*, p. 82.

<sup>183</sup> *Ibidem*

<sup>184</sup> E. Levinas, *Note filosofiche varie* in Id., *Quaderni di prigionia* cit., p. 382 (raccolta B, foglio 72).

non è fondamentale, il volto non gioca nessun ruolo. E l'autore prosegue con la sua annotazione citando l'autore della *Fenomenologia della percezione*:

Anche in Merleau-Ponty il linguaggio come condizione del pensiero – gioca il ruolo attribuito al corpo proprio nella percezione. Quanto in Heidegger è semplicemente *Zuhandenheit* – diviene corpo in Merleau-Ponty – non strumento, ma corpo, incarnazione del pensiero. Nondimeno nessun sospetto della relazione con altri. Altri – è il mondo nel quale sono immerso, una società in cui sono impegnato, come sono impegnato nel mio corpo. Sono già impegnato negli altri per parlare con gli altri. – Quanto oppongo a questa concezione – è *l'appello stesso ad altri nel linguaggio* che costituisce la società. L'utilizzazione dell'apparato sociale della linguistica è meno importante. Infine in Heidegger e in Merleau-Ponty c'è il problema “Chi parla?” quando “io parlo”. Il logos? *Parlare non è originariamente ascoltare?* Problema che per me si risolve precisamente con il fatto che *si parla davanti ad un volto e che l'unità dell'ascoltare e del parlare si compie nell'incontro del volto* – ed è precisamente per questo che *ascoltare non si confonde con vedere* – con la comprensione ed il potere.<sup>185</sup>

Il linguaggio – la metafora – ha un carattere eminentemente relazionale. Dall'esame di tale aspetto della metafora e dalla sua vicinanza con la nozione di suono appare chiara la posizione di Levinas sul linguaggio e sulla sua matrice relazionale. Come rileva S. Petrosino, infatti, il pensatore di Kaunas si oppone con decisione tanto al linguaggio del Neutro di blanchotiana memoria, quanto alla voce del silenzio come luogo privilegiato della ragione, quanto, infine, alla lingua dell'essere che non parla a nessuno; mentre «è necessario far emergere quel movimento del *rivolgersi-a* o quella *relazione all'altro* nella sua irriducibilità ad ogni contenuto o concetto espresso».<sup>186</sup> La metafora non è semplice andare verso l'altro, ma rivolgersi all'altro, all'altezza – altro termine metaforico – non riducibile esclusivamente all'emergere dell'ipostasi. L'orientamento del metaforico è all'alto: si delinea così un altro tratto distintivo dell'impianto etico della riflessione levinasiana che costituisce uno dei temi principali di *Totalità e Infinito*.

Se l'altezza rappresenta la posizione dell'altro per Levinas, una posizione che è sempre un non-luogo, l'eccedenza dal luogo, il non localizzabile nelle coordinate del

---

<sup>185</sup> *Ibidem* (corsivi miei).

<sup>186</sup> S. Petrosino, *Lévinas e l'essenza del linguaggio*, “Idee”, 3 (1993), p. 24.

mondo (termine di luogo per indicare eccedenza del luogo), una simile concezione si ravvisa in Blanchot che, nel romanzo intitolato *Le Très-Haut*, mette in risalto proprio lo stacco ineliminabile o la separazione tra l'io, rappresentato dall'impiegato Henri, e l'altro che non è mai identificato con precisione, ma di cui si percepisce la presenza inquietante leggendo gli interrogativi del protagonista sulla malattia o sulla trasgressione (che nel romanzo di Blanchot coincidono: gli appestati sono, infatti, i rivoluzionari che combattono il sistema statale e incarnano la differenza e l'errore).<sup>187</sup>

L'impiegato Henri Sorge (cognome che denuncia echi heideggeriani) coltiva un'esistenza completamente anonima,<sup>188</sup> ed è, quindi, un protagonista particolare, in quanto non ha nulla di eccezionale, di eroico, non gli capita assolutamente niente e potrebbe essere sostituito da chiunque; tuttavia egli è consapevole del fatto che il suo lavoro e la sua vita siano, nella loro ordinarietà, indispensabili alla vita della collettività. Egli si sente parte della società, giustifica ossessivamente la sua solitudine grazie ai propri incarichi professionali, si consacra a prendersi cura della comunità e tramite il suo lavoro si sente riconosciuto. Un riconoscimento che però lo conferma esclusivamente come pezzo (intercambiabile) di un ingranaggio e quindi, lo universalizza dis-identificandolo.

---

<sup>187</sup> Il romanzo, che risale al 1948, è ambientato in una città-stato ideale in cui tutto è perfettamente funzionante e inquadrato, in cui la malattia e l'errore sembrano essere stati cancellati per sempre e in cui ciascuno è tenuto a fare il proprio dovere per mantenere attivo il meccanismo indefettibile della società. Il più ligio impiegato, però, si ammala e si trasfigura in un "Altissimo" che è non solo l'anti-eroe (è il più banale degli uomini), ma anche l'anti-divinità (è il più debole, così debole che non riesce nemmeno a morire). Tutti i personaggi riflettono la dinamica che caratterizza Henri e che fa rovesciare il massimo asservimento nella suprema libertà (e viceversa) precipitando lo stato assoluto e perfetto nel caos selvaggio, quando anche solo il più infimo dei dettagli è fuori posto. I personaggi rappresentati sono riflessi di Henri: la sorella e l'infermiera sono i suoi doppi rovesciati, la vicina di casa è così simile a lui da rendere quasi impossibile una caratterizzazione precipua di ciascuno, il capo della ribellione in atto nella città rappresenta la legge (nuovamente, quindi, una figura dell'impersonalità) e Dorte, l'abietto, disumanizzato e trasfigurato dalla malattia, rappresenta il solo effettivo negativo del protagonista, quello che non si riassorbe nell'impersonalità perché è completamente estraneo alla dinamica di una personalità forte (il suo nome, infatti, evoca il sonno in un gioco di parole con il francese "*il dort*" e il non essere qui con il tedesco "*dort*") (cfr. M. Blanchot, *Le Très-Haut*, Gallimard, Paris, 1988).

<sup>188</sup> La scelta del cognome Sorge veicola una chiara allusione al concetto di cura espresso da Heidegger e richiama la dimensione del rapporto con le cose, dell'averne cura, ma l'apertura dell'esserci innescata dalla cura diviene, nel romanzo di Blanchot appiattimento sulle cose fino a perpetrare un'esistenza che Heidegger definirebbe inautentica.

Henri Sorge sprofonda nell'anonimato in un cammino che lo trasforma in un Altissimo parodistico (un'infermiera lo identifica con Dio e inizia a venerarlo): il quotidiano blanchotiano è il luogo che annulla ogni possibilità di trascendenza divina e precipita la parola nella parodia che esclude ogni relazione con l'altro in forma di dialogo. Tutto si uniforma e la dissimmetria della relazione di responsabilità si appiana. L'indifferenziazione del quotidiano impedisce di incontrare effettivamente qualsiasi alterità umana e di aprirsi a una relazione con gli altri. Il quotidiano, il mondo della chiacchiera, si connette quindi alle condizioni di esistenza del linguaggio che si sviluppa in assenza di referenti e, a partire da ciò, si snoda negli spazi vuoti tra l'uno e l'altro. La metafora non *porta* propriamente da nessuna parte.

Se la responsabilità è ciò che toglie l'io [*moi*] dall'io [*moi*], il singolare dall'individuale, il soggetto dal soggetto, la non-coscienza da quanto c'è di cosciente e incosciente per espormi alla passività senza nome, al punto che è solo tramite la passività che devo rispondere all'esigenza infinita, allora posso certamente chiamarla responsabilità, ma in senso improprio, e altrettanto posso chiamarla come il suo contrario, ben sapendo che il fatto di riconoscersi responsabile da parte di Dio non è che un mezzo metaforico per annullare la responsabilità (l'obbligazione [*obligation*] di esserne contrariati e rifiutarsi [*désobligé*]), in modo che, dichiarato responsabile fino alla morte (di ogni morte), io non posso più appellarmi ad alcuna etica, ad alcuna esperienza, ad alcuna pratica, qualunque essa sia – eccetto quella di una non-vita [*contre-vivre*], cioè di una non-pratica, cioè (forse) di una parola di scrittura.<sup>189</sup>

La metafora levinasiana permette di tutelare l'etica da questo assorbimento nel quotidiano, mantiene intatto il movimento verso l'altro senza precipitare la responsabilità nell'anonimato. Come rileva lo stesso Blanchot, la responsabilità di Levinas appartiene a un «linguaggio sconosciuto», parlato quasi «a malincuore» e ingiustificatamente, simile alla relazione con la morte dell'Altro: «sarebbe quindi necessario rivolgersi a un linguaggio mai scritto, ma sempre da prescrivere» così da udire la parola inaudita, in quella che Blanchot definisce la sua «pesantezza disastrosa», in una responsabilità che diviene, essa stessa, disastrosa che non mi sgrava mai dal peso d'Altri e mi priva delle

---

<sup>189</sup> M. Blanchot, *L'écriture du désastre*, Gallimard, Paris, 2011, pp. 46-47 (trad. it. mia).

parole per rispondergli.<sup>190</sup> L'io è derubato anche di quell'*eccomi* che è la sola risposta possibile e che, per Levinas, invece, permane al cuore del movimento della metafora (prima) e della traccia (poi).

Per Levinas il linguaggio ha certamente un potere livellante nella generalità del linguaggio dell'essere e nella sua funzione di comparare gli incomparabili, come si vedrà nel seguito di questo capitolo, ma è anche il luogo in cui si manifesta la separazione tra gli individui, una separazione che marca la possibilità di entrare in relazione con l'altro. La metafora nella sua dinamica chiastica e nel suo continuo portare verso l'altro di fissare la relazione in una forma definitiva, ricadendo nella critica che Levinas muove a Buber (sulle quali si ritornerà nel prossimo capitolo) di un rapporto in cui i termini sono messi in secondo piano per affermare un'assolutezza della relazione stessa. Il pericolo di assolutizzare il rapporto a discapito dei termini è ovviato dall'exasperazione del linguaggio stesso nella sua componente metaforica.

La fenomenologia del volto in *Totalità e infinito* mostra una *metaforizzazione esasperata*, che consuma la nozione stessa di metafora radicalizzandola in un costante trasportare oltre che non è struttura della relazione, ma movimento che coinvolge relazione e relati. Il linguaggio levinasiano diviene ancor più profondamente metaforico proprio perché radicalizza la metafora, la fa propria al punto che tematizzarla diverrebbe controproducente. Metafora diventa promessa dell'altro (traccia), è relazione etica (elezione e sostituzione), è rispondere "eccomi" per essere trasportati verso l'altro/verso l'alto (nome proprio).

Prima di compiere il passo verso la traccia e proseguendo il percorso ermeneutico qui presentato, dopo la trattazione della metafora (relativa e assoluta) si scopre anche una delle motivazioni che indurranno Levinas a mettere tra parentesi, momentaneamente, la metafora e a scegliere di concentrarsi sul senso, una nozione che per alcuni aspetti si sovrappone a quella di metafora e che si sviluppa in concomitanza con essa, come si evince da alcuni appunti degli anni '50:

Il senso non è semplicemente una finalità. Perché la ~~finalità~~ è una fine del senso. Insieme movimento {incessante} e orientamento – responsabilità d'Altri – ecco il senso.<sup>191</sup>

---

<sup>190</sup> *Ivi*, p. 50 (trad. it. mia). Il tema del disastro e il suo rapporto con la responsabilità sarà analizzato nel prossimo capitolo.

<sup>191</sup> E. Levinas, *Note filosofiche varie* in Id., *Quaderni di prigionia* cit., p. 307, Raccolta A, 112.

Il senso come orientamento radicalizza il metaforico, ne esaspera la dinamicità fino a trovare espressione nella manifestazione del volto in *Totalità e Infinito*, ove il volto stesso parla, la sua apparizione è già linguaggio; ma non si tratta di un discorso concettuale (o retorico) che tocca la forma, bensì di un «modo per disfare la forma adeguata al Medesimo» rispetto a cui «Altro è significare o avere un senso».<sup>192</sup>

L'apparizione del volto corrisponde in queste pagine al controcanto del Medesimo che si erge come ipostasi. Come si è visto in precedenza, è solo grazie all'altro che la sinfonia monocorde e monotona del medesimo acquisisce un vero e proprio ritmo. Tale ritmo si esplicita nel dialogo, in cui l'altro interpellato non risponde con la sua funzione o il suo inserimento in un sistema di referenze come avviene per gli oggetti:

L'altro interpellato non è un rappresentato, non è un dato, non è un particolare, da un lato già offerto alla generalizzazione. [...] Il linguaggio presuppone degli interlocutori, una pluralità. [...] Il rapporto del linguaggio presuppone la trascendenza, la separazione radicale, l'estraneità degli interlocutori, la rivelazione dell'Altro a me.<sup>193</sup>

Il linguaggio intercorre tra due estranei in assenza di un piano comune nel quale la posizione dell'io non riesce a imporsi sullo spazio occupato dall'altro. «La presenza d'Altri equivale a questa messa in questione del mio indisturbato possesso del mondo», sostiene Levinas, parlando di uno spossessamento del *mio* regno, della mia casa, che produce una «frattura nella carne viva della mia sostanza».<sup>194</sup> Il linguaggio si presenta allora, secondo la tradizione, come struttura relazionale che permette la costituzione di un mondo in comune che, grazie alla parola, presenta dei fenomeni e li traduce in parole. Il dato sensibile che primariamente appare alla coscienza si traduce in un enunciato e si fissa in un tema.

Mentre l'intenzione di Levinas, qui, è differente e chiara: indicare nell'espressione un principio antecedente la manifestazione e nel Volto una radicale ambiguità che si gioca

---

<sup>192</sup> E. Lévinas, *Totalità e infinito* cit., p. 64.

<sup>193</sup> *Ivi*, p. 71.

<sup>194</sup> *Ivi*, p. 74.

tra espressione e fenomeno; se l'espressione è innanzitutto Volto,<sup>195</sup> ciò significa che Altri è come un fenomeno che si nega al fenomeno, che si disfa nella propria fenomenicità, ed è poi esposizione in una frase (tematizzazione). Il volto si sottrae alla logica della fenomenicità mettendo in questione il mondo intero del medesimo, lo occupa clandestinamente inserendosi come una novità che destabilizza il dominio sull'essere e blocca ogni pretesa completezza della totalità del mondo stesso.

Ecco perché il volto manifesta l'Infinito, in cui le mie possibilità divengono limitate per la presenza traboccante di un altro che mi si para innanzi, mi si presenta di fronte.

Il volto si sottrae al possesso, al mio potere [...]. Questo mutamento è possibile solo grazie all'apertura di una nuova dimensione. Infatti la resistenza alla presa non si produce come una resistenza insormontabile, come la durezza della roccia contro cui è inutile lo sforzo della mano, come lontananza di una stella nell'immensità dello spazio [...]. Il volto, ancora cosa tra le cose, apre un varco nella forma che per l'altro lo delimita. Il che significa concretamente: il volto mi parla e così mi invita a una relazione che non ha misura comune con un potere che si esercita, foss'anche godimento o conoscenza.<sup>196</sup>

L'irruzione del volto dell'altro manifesta l'istanza etica al di fuori dai limiti del conoscere e del godere, al di fuori del mondo dei nutrimenti e di quello dei referenti. I termini che l'autore impiega in associazione al volto come roccia o distanza siderale sono metafore, tuttavia esse non sono direttamente impiegate per descrivere il volto, ma per dire che cosa il volto *non* sia. Si delinea qui una metaforica negativa che si può annoverare tra i prodromi dell'abbandono della metafora stessa a partire da *Il significato*, la metafora

---

<sup>195</sup> Per Levinas l'essenza dell'espressione originale significa l'auto-presentazione di un essere che manifestandosi assiste alla propria manifestazione. L'espressione non esprime un contenuto, non lo rende visibile, è essa stessa il contenuto: «La manifestazione del *kath'auto*, in cui l'essere ci concerne senza sottrarsi e senza tradirsi [...] consiste per l'essere nel dirsi a noi, indipendentemente da qualsiasi posizione che noi potremmo aver preso nei suoi confronti, *nell'esprimersi*. Qui [...] l'essere non si situa nella luce di un altro ma si presenta da sé nella manifestazione che deve soltanto annunciarlo, è presente come colui che dirige questa manifestazione stessa [...]. *L'esperienza assoluta non è svelamento ma rivelazione: coincidenza di ciò che è espresso e di chi esprime*» (*ivi*, pp. 63-64).

<sup>196</sup> *Ivi*, pp. 202-203.

è incapace di mettere in luce il volto, non *porta ad* esso, ma in qualche modo allontana una comprensione errata, *porta fuori* da un orizzonte insufficiente ad accoglierlo.

Nello stesso tempo, però, è solo per metafore che nel mondo si può dare accoglienza del volto, che ci si dispone eticamente a lasciare apparire il volto e che è possibile rapportarsi con un'alterità trascendente nella modalità etica. Resta il problema di comprendere in che modo si articoli un linguaggio che permetta il trasporto nel rapporto etico – linguaggio, in tal senso, eminentemente metaforico – in cui vi sia anche un passaggio di contenuti che si produca senza violenza. Levinas si concentra sulla nozione di insegnamento:

L'Altro non è per la ragione uno scandalo che la metta in movimento dialettico, ma il primo insegnamento. Un essere che *riceve* l'idea dell'infinito – che *riceve* in quanto non la può trarre da sé – è un essere istruito in modo non maieutico, un essere il cui esistere stesso consiste in questa incessante ricezione dell'insegnamento, in questo incessante superamento di sé (o tempo).<sup>197</sup>

### 7. *Figurazione e composizione*

La strategia della metafora si traduce, negli scritti levinasiani e in particolare in *Totalità e Infinito*, in un racconto dell'altro sempre “balbettante” e parziale, a causa dell'insufficienza o della provvisorietà del linguaggio del *Saggio sull'esteriorità*; se la scrittura non riesce a esplicitare il rapporto con l'altro, Levinas decide di abbracciare la metafora come tecnica per avvicinarsi all'altro e trasforma la sua argomentazione in un sorta di *figurazione metaforica* in cui diversi “personaggi” entrano in campo e permettono di andare verso l'altro, lasciando emergere l'istanza etica.

Per figurazione, in questa sede, si intende sia la rappresentazione “estetica” (il modo in cui una figura appare negli scritti di Levinas come se fosse un personaggio di una storia), sia l'insieme delle figure che compongono un quadro più ampio e concorrono alla sua composizione. Come nella tecnica cinematografica del primo piano (*Aufmachung*) di cui si è parlato in precedenza, la *figurazione metaforica* di Levinas non è solo tecnica retorica o estetica per scattare un primo piano dell'altro, ma consente

---

<sup>197</sup> *Ivi*, p. 209.

l'espressione dell'altro in quanto altro, fuori da un contesto o a monte del suo ingresso in un contesto (nel mondo della comparazione e dello scambio di significati).

La figura del maestro, connessa a quella del giudice, è una delle metafore centrali di *Totalità e Infinito*, insieme a quella della dimora e del volto. Si badi che non si intende, qui, ridurre tali figure a semplici metafore, in quanto esse concretizzano la possibilità di una relazione metaforica (nel senso della metafora assoluta) come trasporto verso l'altro e dicono l'alterità "metaforicamente" portando il pensiero verso di essa. Tali figure, in sostanza, innescano delle dinamiche che hanno caratteristiche e luoghi peculiari quali l'altezza e la separazione (per il volto), l'insegnamento e la giustizia (per il maestro e per il giudice), la dimora e l'accoglienza (per la donna). È quindi possibile leggere tali figure come "metafore dell'Altro", ove per metafora si intende l'essere condotti all'altro o provocati dall'altro stesso, per una forza gravitazionale che si può definire *à la fois* responsabilità o amore.<sup>198</sup>

Dire metaforicamente l'altro non significa esaurirne il senso e definirne l'espressione, ma approssimarsi ad esso (senza assumerlo) nella sua infinita distanza, una distanza che marca incessantemente la separazione, come Achille che si lancia all'inseguimento della tartaruga in una corsa verso i baratri infinitesimali. La prossimità è un'infinitesimale separazione tra l'io e l'altro, la trascendenza dell'infinito infinitesimale nella prossimità più prossima dell'altro.

In questo interstizio si inserisce il linguaggio, la possibilità di rivolgermi all'altro è presupposta dalla separazione di ogni individuo unico: da una sorta di contrazione dell'altro che ispira per potere, in un secondo momento parlare, da un silenzio che è già parola, dall'*alef* della prima scintilla nera contro lo sfondo bianco del rotolo, il linguaggio trova spazio, la scrittura fiammeggiante della parola dell'altissimo si esprime. Ma la scrittura è, per Levinas, secondaria rispetto alla parola orale, la sonorità del ritmo precede il suo fissarsi in scrittura. Levinas non abbandona mai questa tematica, che anzi sviluppa fino a esporla come distinzione tra Dire e detto in *Altrimenti che essere*. Proprio la figura

---

<sup>198</sup> La responsabilità si va configurando, in Levinas, come il nome severo dell'amore, dal momento che la parola amore. Appare sempre fortemente connotata, l'autore sceglie di cancellarne i tratti più sensuali – troppo compromessi con la sfera dell'eros – per definirlo come responsabilità, che è amore senza concupiscenza e senza reciprocità (cfr. E. Lévinas e P. Ricœur, *Giustizia, amore e responsabilità. Un dialogo tra Emmanuel Lévinas e Paul Ricœur*, in E. Lévinas, G. Marcel, P. Ricœur, *Il pensiero dell'altro*, a cura di F. Riva, trad. it. di M. Pastrello, Edizioni Lavoro, Roma, 2008, pp. 77-78).

del maestro rappresenta una delle chiavi ermeneutiche per comprendere il Dire e il detto e, a monte, la distinzione tra oralità e scrittura.

a) *Il maestro*

Due sono i gangli tematici che si collegano alla figura del maestro: il rapporto tra parola scritta e orale e quello della giustizia. Nella conferenza pronunciata al *Collège* nel febbraio del '52, Levinas espone una teoria della verità non intesa come svelamento, ma come rivelazione e insegnamento e la pone al vaglio di alcune considerazioni su scrittura e oralità.

Nello scritto la verità si presenta al lettore che, nel 20° secolo, è irrimediabilmente filologo. L'importanza della filologia dipende, a sua volta, dall'importanza assunta dagli scritti in una società unita dalla letteratura. Lo stesso nostro mondo riposa su dei testi e delle scritture. Siamo una società di lettori.<sup>199</sup>

Essere lettori denota un carattere filologico, una tendenza a ricercare la verità nella parola scritta, volgendosi ad essa come se fosse relativa al suo orizzonte;<sup>200</sup> rintracciare accuratamente tale orizzonte coincide con la comprensione dell'intenzione dell'autore: «L'atto libero di scrivere, atto che sfocia in un'opera è anche liberamente voluto come espressione. Sicuramente in quanto opera – in quanto prodotto – lo scritto esprime il suo autore».<sup>201</sup>

È evidente che il rapporto con il testo scritto implica che il lettore sia in una situazione di dialogo, ma in una strana forma in cui l'interlocutore è “muto”, o meglio, sordo alle sue domande.<sup>202</sup> La lettura filologica della parola è intrinsecamente connessa a

---

<sup>199</sup> E. Levinas, *Lo Scritto e l'Orale* in Id., *Parola e Silenzio* cit., p. 191.

<sup>200</sup> *Ivi*, p. 202.

<sup>201</sup> *Ivi*, pp. 195-196.

<sup>202</sup> Come rileva M. Tura, lo scritto, che Levinas considera come la parola di un morto o «parola senza appello» (*ivi*, p. 209), si presta alle medesime critiche indirizzate all'arte espresse nel saggio *La realtà e la sua ombra* risalente al 1948. Per Levinas l'arte ha struttura formale compiuta, chiusa con l'ultima pennellata o con il punto fermo alla fine di un romanzo. La conclusione segna un istante che dura senza avvenire, senza mutamento, eternamente sospeso e “irresponsabile”; di conseguenza l'arte non è rivelazione che continua a comunicare incessantemente una verità, né creazione di un essere a venire (cfr. M. Tura, *Infinito e molteplice* cit., pp. 231-232). Diversa è invece l'impostazione blanchotiana che celebra proprio

una nozione di verità come svelamento, come ricerca di un origine a cui è possibile attingere: si cerca l'apparizione di un fenomeno. E d'altro canto,

Ogni situazione d'apparizione rinvia ad una presenza in sé – in cui la differenza stessa del nascosto e del rivelato non ha più significato. Questa presenza del pensiero stesso, al di fuori di ogni relatività – è la sua presenza nella parola del maestro perché quando il maestro parla, il pensiero ha un volto.<sup>203</sup>

Appellarsi al maestro significa ricercare una parola che egli rivela come volto in una incommensurabile eccezionalità: rivolgendomi al maestro non cerco una verità definitiva, ma una modalità peculiare di espressione della verità. Non si tratta di interpretare un fenomeno dato una volta per tutte, ma di coglierne l'apparire stesso, il movimento, che resiste alla definizione. Mettersi in ascolto richiede una sincronizzazione di esseri singolari mediante il linguaggio in un'armonia di ritmi differenti, quella dell'insegnamento, che non conduce a mettersi in rapporto con una verità storica come quella della parola scritta (senza avvenire). L'ascolto è già sotto il comandamento etico poiché:

Udire una voce che vi parla è come accettare, *ipso facto*, l'obbligazione nei confronti di colui che parla. L'intelligibilità non comincia nella

---

l'incompiutezza dell'opera d'arte, e in particolar modo dell'opera letteraria. L'espressione dell'autore, di colui che scrive o che "fa" arte, non si ritrova nell'opera nemmeno con un'attenta analisi filologica. Blanchot ritiene che lo scrittore, che è mosso dall'esigenza incontrollabile di scrivere, sia costantemente consegnato al dramma dell'impossibilità di vedere compiuta la sua opera poiché, nel momento in cui questa viene alla luce, come ogni nuovo nato, si stacca definitivamente dal genitore acquisendo vita propria e impedendo a chi l'ha portata ad essere di esercitare un qualche potere definitivo su di essa. L'autore quindi comprende che «l'esercizio del suo potere lo costringe ad immolare tale potere. L'opera che compie significa che non vi è opera compiuta. L'arte di cui fa uso è un'arte in cui devono apparire insieme la perfetta riuscita e il completo fallimento, la pienezza dei mezzi e l'irrimediabile decadenza, la realtà e il nulla dei risultati» (M. Blanchot, *Passi falsi*, trad. it. di E. Klersy Imberciadori, Garzanti, Milano, 1973, p. 11). Il fallimento dell'autore, nella figura emblematica dello scrittore che si avvale del linguaggio per esprimersi, è connaturato all'arte stessa, sorge nel momento in cui egli si prefigge di riportare al giorno e alla luce il centro oscuro della sua opera, come nella narrazione mitica della vicenda di Orfeo ed Euridice.

<sup>203</sup> E. Levinas, *Lo scritto e l'Orale* in Id., *Parola e Silenzio*, cit. p. 203.

certezza di sé, nella coincidenza di sé con sé, partendo dalla quale si può prender tempo.<sup>204</sup>

La parola orale è quindi “viva”, non voce di un morto, e richiede che ci sia l’altro che parla, che mi parla e a cui sono tenuto a rispondere.<sup>205</sup> La parola vivente rende manifesta la propria origine senza ricoprirla con la maschera mortuaria della scrittura, solo l’oralità lascia risuonare fino in fondo il suo carattere prescrittivo e crea una comunità tra gli individui, comunità interamente dipendente dall’alterità dell’interlocutore.<sup>206</sup> Se la scrittura, la parola definitoria, costituisce un *orizzonte* di significati e un mondo di rimandi in cui questo è “in quanto questo”, l’orale *orienta*, insegna a guardare in una direzione. L’oralità *pre*-scrive, lo scritto scrive.

Il maestro incarna una delle metafore dell’oralità prescrittiva, fa parte della *figurazione* metaforica levinasiana. Il maestro veicola la possibilità di costituire una relazione di comunità etica che non dipende dalla trasmissione del sapere (il maestro potrebbe ben essere sostituito da un libro), o da una modalità dell’interrogare, ma dall’interrogazione stessa. Il domandare ragione e il rendere ragione dipendono intrinsecamente da questa possibilità di rivolgersi ad altri domandando.

Il volto è una maniera particolare – ben distinta dal disvelamento – secondo cui l’essere si apre a noi nel verbo. Quanto è in relazione con noi senza essere oggetto di una attività pratica, senza essere visione in un orizzonte – è un volto. La parola è il pensiero in un volto. L’origine della verità è nell’insegnamento. Il volto è condizione della verità. La ragione è il maestro. L’insegnamento non è una semplice deposizione di idee in noi. L’insegnamento come maieutica è giustificato perché essa mostra il ruolo del discepolo nella conoscenza. [...]. Ma la teoria della maieutica misconosce il ruolo del maestro nell’insegnamento.

---

<sup>204</sup> E. Levinas, *Quattro letture talmudiche* cit., pp. 93-94.

<sup>205</sup> Levinas specifica che ci sono due modalità del domandare; vi è quella del lettore che si pone una domanda a cui può trovare risposta in uno scritto, e «ciò si chiama interpretare», cioè essere più intelligenti del testo e per il quale si attua una ricerca della verità attraverso le parole (filologia). In questo caso il lettore è maestro e ricerca la prospettiva della storia. Vi è poi «l’altro modo di interrogare – è essere un pensiero che sente ragione – che non si rapporta ad un orizzonte in cui l’idea si profila, ma all’idea stessa, come presente, come essa stessa, come volto, come insegnante, come cominciamento assoluto» (*ivi*, pp. 208-209).

<sup>206</sup> Cfr. M. Tura, *Infinito e Molteplice* cit., p. 234.

Socrate si sottostima. In realtà, il maestro e il discepolo contano perché il maestro è sempre anche discepolo e il discepolo sempre maestro. *Il pensiero si costruisce nel dialogo dell'insegnamento. Noi siamo a priori non davanti alle idee, ma di fronte a un maestro.*<sup>207</sup>

Il volto è portatore di verità, ma non di una verità come *aedequatio* o di una similitudine con l'idea o con il fenomeno. La verità assume uno statuto quasi materiale e “palpabile” nel volto che la incarna e la esprime come «presenza nella parola del maestro».<sup>208</sup>

Questa maniera, per la parola, di non divenire oggetto in un orizzonte, ma in se stessa, di non enunciare una cosa, ma un'idea – la chiamiamo ragione. {In questo senso – ma solo in questo senso – l'idea è incarnata}. L'insegnamento è il rapporto con la ragione come volto. *La ragione è un volto: {non è un insieme di principi formulati, è ciò verso cui} non si può essere che faccia a faccia.*<sup>209</sup>

Il maestro rappresenta la dimensione primigenia della parola non come rivolgersi a (che già corrisponderebbe a un *guardare a*), ma come trovarsi faccia a faccia, essere orientati verso ed essere chiamati dall'altro a rispondere senza violenza.<sup>210</sup> La caratteristica della parola orale, già parola come insegnamento e ingiunzione a rispondere – già morale – non è di *profilare* un'esperienza, coniando un concetto, e, di conseguenza, misurandolo in termini di valore;<sup>211</sup> udire la parola significa piuttosto trovarsi *di fronte* all'altro, non riuscire a superare il volto con lo sguardo per ammirare l'orizzonte:

---

<sup>207</sup> E. Levinas, *Lo Scritto e l'Orale* in Id., *Parola e Silenzio* cit., p. 210 (corsivi miei)

<sup>208</sup> *Ibidem*.

<sup>209</sup> *Ibidem* (corsivi miei).

<sup>210</sup> Levinas annota che la dimensione della parola è già da sempre corrispondente all'incontro con altri, con un maestro che non fa violenza perché non ci inserisce in un orizzonte di conoscenza (cfr. E. Levinas, *Note filosofiche varie* in Id., *Quaderni di Prigionia* cit., p. 303, Raccolta A, f. 97).

<sup>211</sup> Levinas sostiene che lo scritto fa vedere la verità solo di profilo e «già ricondotta all'uomo [...] ricoperto di tutti i suoi obiettivi – aggettivi, veicolo di un'influenza e di influenze, significate nelle parole, che diventano semplici mezzi» (E. Levinas, *Lo Scritto e l'Orale* in Id., *Parola e Silenzio* cit., p. 213), ove il riferimento esplicito è quello dell'essere a portata di mano heideggeriano che si richiama, a sua volta al *Cratilo* in cui il nome è anche uno strumento negli esempi della spola e del trapano.

Quanto al maestro non posso vederlo di profilo. Ma questo ci porta ad affermare che ogni parola non è parola. Solo il maestro parla. La parola quotidiana e la parola insufficiente dei professori che non sono maestri sono già degli scritti. Sono mezzi. La filologia è inevitabile. Il maestro si riconosce ~~per la qualità del suo~~ per un insegnamento che consiste proprio nella sua resistenza alla filologia, nella possibilità di lasciarsi intendere *de visu*, nell'essere ricevuto a partire da un volto. Si dirà che divinizziamo il maestro? Ma questa obiezione deve permetterci di precisare l'ultimo punto di questa esposizione. In effetti solo Dio parla.<sup>212</sup>

In questo passaggio della conferenza si presentano due aspetti interconnessi tra loro che saranno approfonditi nelle prossime pagine e che per ora ci si limita a indicare: Levinas equipara l'altro a Dio, "divinizza" l'alterità per garantirle una vera trascendenza e per indicare tale trascendenza utilizza una terminologia estrema; così facendo collega la verità rivelata all'apparizione del volto, mostrandone quindi il carattere eminentemente morale prima che epistemologico ed elevando l'altro al grado di "altissimo", tuttavia contemporaneamente utilizza anche la parola Dio come una metafora dell'alterità, come un essere rivolti all'altro come a-Dio che non è ancora, a questo livello, maturato nell'estrema formula dell'a-Dio come *per-l'altro* di cui si tratterà in seguito, in riferimento ad *Altrimenti che essere*.

Per tornare però al ruolo dell'insegnamento, esso si compie nel Dialogo (termine che potrebbe identificare prematuramente il fluire del Dire nel detto) che non compendia un sapere, ma che *crea* una relazione, che apre uno *spazio-tempo comune* che permette all'io di uscire dalla propria posizione ipostatica per entrare in una dimensione temporale, come sostenuto in precedenza.

Dopo aver enunciato che è solo Dio che mi parla, Levinas tocca un punto nevralgico che pare supportare l'ipotesi che Dio sia impiegato, all'interno dei testi filosofici levinasiani, come una metafora e che indichi anche l'exasperazione del metaforico stesso. L'autore infatti sostiene:

Solo il maestro parla. Ma nella misura in cui *la parola vivente produce la nostra situazione nel mondo* e marca i nostri rapporti con gli uomini – non è tutto filologia nei nostri rapporti con gli uomini. *Udire* "non

---

<sup>212</sup> *Ibidem*.

ucciderai” guardando i volti degli uomini è già *uscire* dalla filologia.  
Altri è sempre in qualche modo il mio maestro.<sup>213</sup>

Lo scambio terminologico tra Dio, maestro e Altri funziona qui come il gioco delle tre campanelle che inizialmente ci fa vedere cosa le campanelle celano per poi farlo perdere di vista. Come nel più classico esempio, è impossibile indicare sotto quale “campanella” o termine stia il contenuto del volto, sempre nascosto e sempre in movimento. La maestria di Levinas consiste nel riuscire a mantenere intatto tale contenuto: si sa che c’è, ma non lo si trova mai sotto una campanella. Non per truffare, ma per mettere in evidenza l’inafferrabilità d’altri.

Se nella scrittura si espone la totalità del contenuto esplicitato, nell’oralità o nell’insegnamento si sviluppa di un processo di esplicitazione, un processo contemporaneamente rivelativo e creatore: rivelando la presenza d’altri che si manifesta parlando ed esprimendosi secondo un tempo (l’ascolto richiede il tempo di udire, con la vista si ha tutto davanti agli occhi), si crea lo spazio comune, la comunità dei parlanti che è tempo in cui si annodano tempi differenti: armonia nella diacronia dei tempi, che si trasforma poi in sintonizzazione in una società. Il passaggio dal *non ancora detto* al dialogo si attua secondo un doppio movimento: il volto ingiunge di parlare, di domandare, l’io è tenuto a chiedere. In tal modo si attua il passaggio dall’inespresso all’espressione linguistica:

Il passaggio dall’implicito all’esplicito – non è più un evento soggettivo del maestro, ma quanto compie come maestro [...]. La domanda dell’allievo è assoluta – domanda aiuto – si rivolge ad altri. – Mira l’incompletezza dell’esplicito, il suo carattere problematico.<sup>214</sup>

Il volto ci presenta un mondo “problematico” in cui non è possibile semplicemente assumere dati e inferirne le proprietà. Nel dialogo si è messi in discussione, l’intero mondo è messo in questione, di conseguenza il domandare, attività che Levinas assimila al pensare *tout court*, non è l’interrogarsi su, ma il «porre una domanda a qualcuno»<sup>215</sup>

---

<sup>213</sup> *Ivi*, p. 214 (corsivi miei, traduzione leggermente modificata).

<sup>214</sup> E. Levinas, *Note filosofiche varie* in Id., *Quaderni di prigionia* cit., p. 365 (Raccolta B, foglio 60).

<sup>215</sup> *Ivi*, p. 366.

trovandosi nella situazione in cui sia chi parla che chi ascolta fa parte della medesima dinamica di espressione e di creazione.

In questo modo Levinas può affermare, in *Totalità e Infinito*, che la parola scritta sia priva di «maestria», sia solo segno, mentre la parola (parlata) sia carica del senso magistrale e capace di *presentare* le cose al pensiero, renderle cioè *presenti*: «l'oggetto *si offre* quando abbiamo dato accoglienza a un interlocutore». <sup>216</sup> Dare accoglienza significa condividere uno spazio che non è riducibile al luogo dell'ipostasi, rendere tale spazio comune rispondendo all'istanza suprema che risuona nell'apparizione dell'altro sotto forma dell'ingiunzione del non uccidere. Il maestro è allora la figurazione dell'alterità che dà voce a un linguaggio non violento e che per primo permette l'apertura dello spazio sociale. L'altro è il maestro di giustizia, colui che ingiunge di essere giusti e da cui dipende la figura del giudice (figurazione, a sua volta, del terzo).

La presenza del maestro che con la sua parola dà senso ai fenomeni e consente di tematizzarli non si offre a un sapere oggettivo: essa è, in forza della sua stessa presenza, in società con me [...], è, *ipso facto*, associazione. <sup>217</sup>

L'associazione è frutto della rivelazione offerta dal volto che scardina le certezze del sapere solipsistico e totale in cui il soggetto è libero e padrone del mondo. Accogliere, o, ancora prima, trovarsi di fronte all'altro, al maestro mette l'io nella situazione nella quale la libertà è messa in questione, l'io non ha l'ultima parola. <sup>218</sup> «E allora diremo che *solo la coscienza morale esce da sé*», <sup>219</sup> cioè che è solo a causa dell'altro che l'io può uscire dalla propria situazione contingente per *situarsi* nella relazione: il Maestro non insegna un sapere, ma è tale perché dà vita alla dinamica dell'insegnamento, dinamica sempre sbilanciata, non reciproca, che innerva la parola viva.

#### L'essenza del linguaggio

Risiede nell'irreversibilità della relazione tra Me e l'Altro, nella Maestria del Maestro che coincide con la sua posizione di Altro e di

---

<sup>216</sup> E. Lévinas, *Totalità e Infinito* cit., p. 68.

<sup>217</sup> *Ivi*, p. 99.

<sup>218</sup> Cfr. *ivi*, p. 100.

<sup>219</sup> *Ibidem* (corsivo mio).

estriore. Il linguaggio, infatti, può essere parlato solo se l'interlocutore è il principio del suo discorso, se resta, quindi, al di là del sistema, se non è *sul mio stesso piano*. [...] L'esteriorità coincide quindi con una maestria. La mia libertà è così messa in causa da un Maestro che può investirla. Allora la verità, esercizio sovrano della libertà, diventa possibile.<sup>220</sup>

*b) Il giudice (il terzo)*

La relazione con l'altro per Levinas non è mai esclusivamente duale nel momento in cui si opera sul piano linguistico. L'istituzione del linguaggio implica la presenza del terzo come di un termine di resistenza alla totalità e di garanzia del pluralismo umano. Il tema del terzo compare in diversi punti nella filosofia levinasiana e permette la mediazione tra l'io e l'altro, senza che, tuttavia, tale mediazione venga trattata in modo capillare dall'autore.<sup>221</sup>

La relazione etica coinvolge sempre anche un terzo che interviene nell'apparente immediatezza del faccia a faccia con l'altro. Il faccia a faccia infatti non potrebbe, per Levinas, essere completamente immediato: dalla zona d'ombra dietro al volto, il terzo vigila sulla relazione duale. Il passaggio di *Totalità e Infinito* in cui questa presenza fantasmatica del terzo compare in scena complica lo scenario della relazione a due:

Tutto quello che accade qui "fa noi" riguarda tutti, il volto che lo guarda si situa in pian luce ed in pubblico, anche se me ne separo e ricerco con l'interlocutore la complicità di una relazione privata ed una clandestinità. Il linguaggio come presenza del volto, non invita alla complicità con l'essere preferito. All' "io-tu" auto-sufficiente e dimentico dell'universo; nella sua sincerità sfugge alla clandestinità dell'amore [...]. Il terzo mi guarda negli occhi d'altri – il linguaggio è giustizia.<sup>222</sup>

Il linguaggio instaura la comunità umana ed è già presente nel momento del faccia a faccia in un modo del tutto peculiare e apparentemente paradossale. Levinas infatti sostiene che io sia chiamato a rispondere all'apparire del volto dell'altro: l'incontro con

---

<sup>220</sup> *Ivi*, pp. 100-101.

<sup>221</sup> Come rileva M. Tura che sostiene che tale mediazione rimanga addirittura parzialmente impensata in *Totalità e Infinito*, ma anche nei testi successivi. Cfr. M. Tura, *La legge prima della legge* cit., p. 38.

<sup>222</sup> E. Lévinas, *Totalità e Infinito* cit., pp. 217-218.

l'altro non dà vita a una relazione intima d'amore, questo amore ha già un «nome severo»<sup>223</sup> che è quello di responsabilità. La responsabilità è “insegnata” dal maestro e tale insegnamento prende poi forma nel linguaggio, la nascita del linguaggio lascia scorgere l'avvento di un terzo. Il linguaggio – anche nella sua espressione come metafora – compara gli incomparabili, mette in prossimità termini che differiscono a dismisura.

L'etica e l'espressione incommensurabile del volto d'Altri, nel momento in cui chiamano l'io a rispondere, lo sovraccaricano. La parola del maestro conferisce un senso ai fenomeni senza essere oggettivabile in un sapere concettuale poiché il Maestro “parla” solo mediante la propria presenza; così facendo si pone in società con me perché limita la mia libertà. L'ipostasi, libera di dominare il mondo, ritrova la propria limitatezza:

Se definiamo coscienza morale una situazione nella quale la mia libertà è messa in questione, l'as-sociazione o l'accoglienza d'Altri è la coscienza morale. [...] nella coscienza morale faccio un'esperienza che non ha misura comune con nessuno schema a priori – un'esperienza senza concetto. Ogni altra esperienza è concettuale, cioè diventa mia o è legata alla mia libertà.<sup>224</sup>

L'insegnamento del Maestro è transitivo poiché non si esaurisce nell'insegnare *qualcosa*, ma estende la propria azione e si esprime nell'insegnare *a qualcuno*: «così inizia il linguaggio».<sup>225</sup> Di conseguenza la comunicazione delle idee e la forma dialogica divengono strutture della manifestazione dell'essere, vale a dire discorsi di verità, ma questa dinamica è garantita esclusivamente dall'estraneità, o meglio dalla limitrofia,<sup>226</sup> dell'Altro o del Maestro che è fonte del linguaggio stesso:

---

<sup>223</sup> E. Lévinas, P. Ricœur, *Giustizia, amore e responsabilità*, in E. Lévinas, G. Marcel, P. Ricœur, *Il pensiero dell'altro* cit., p. 77.

<sup>224</sup> E. Lévinas, *Totalità e Infinito* cit., pp. 99-100.

<sup>225</sup> *Ivi*, p. 100.

<sup>226</sup> Da leggere nel senso che le ascrive Derrida di ciò che avvicina i limiti e che contemporaneamente li alimenta, di ciò che sta al limite e di questo limite si nutre: «nella semantica di *trephe*, *trophe*, o di *trophos*, troveremo tutto ciò che ci serve per parlare di quello di cui dobbiamo parlare [...] il nutrire, il nutrimento, la nutrice, la generazione, i rampolli, la cura e il sostentamento degli animali, l'allevamento, l'educazione, la cultura, il vivere e il far vivere dando da vivere». Derrida costruisce questa galassia concettuale per affrontare il tema dell'animalità e dell'autobiografia, tuttavia la nozione di *limitrofia* si presta bene anche a definire la “posizione” dell'altro rispetto al mondo dominato dall'ipostasi e alle possibilità del linguaggio dell'essere. (J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, ed. di M.-L. Mallet, a cura di G. Dalmasso, trad. it. di

Il linguaggio, infatti, può essere parlato solo se l'interlocutore è il principio del suo discorso, se resta, quindi, al di là del sistema, se non è *sul mio stesso piano*. L'interlocutore non è un Tu, è un Lei, Si rivela nella sua signoria.<sup>227</sup>

In *Totalità e Infinito* il maestro e il giudice hanno talvolta descrizioni simili e confini fumosi e spesso le due figure si accavallano. Questa confusione dipende dalla concezione della giustizia presentata nel saggio del '61 in cui l'autore indica come giustizia una relazione etica con l'altro nel faccia a faccia, relazione sempre paradossalmente sbilanciata e dissimmetrica; contemporaneamente, però, l'atto di giustizia è ciò che produce «un varco che porta a Dio – e la “visione” coincide con questo atto di giustizia»,<sup>228</sup> in modo tale che la metafisica stessa «entra in gioco nei rapporti etici»<sup>229</sup> in cui la struttura riceve significato – un significato che scaturisce dall'altro. Eppure tale significato si manifesta nella parola posta all'origine della verità e quest'ultima dipende dal rapporto con l'altro come giustizia, dal momento che la presenza d'altri fa sì che il mondo sia oggetto (tematizzabile) e che io possa parlarne con qualcuno, istituendo equivalenze e valori.<sup>230</sup>

In *Totalità e Infinito* la giustizia orbita intorno all'altro, ma il maestro di giustizia tiene sempre l'io in ostaggio, di conseguenza in *Altrimenti che essere* Levinas è costretto a riformulare il concetto di giustizia spostandolo sull'asse del terzo, in cui giustizia diventa – per usare una sorta di slogan - il modo (del) giusto di rispondere all'ingiustizia,<sup>231</sup> un tentativo di allentare la presa dell'altro sotto l'occhio dell'altro dell'altro, vale a dire del *terzo*. La giustizia è sigillo di un vero pluralismo.

---

M. Zannini, Jaca Book, Milano, 2006, p. 68). La costellazione terminologica costituita dagli astri del nutrimento, della generazione, del dare di che vivere, dell'educazione e della cultura (facilmente sostituibili con: nutrimenti, fecondità, vivere di, insegnamento, socialità, ecc) funziona altrettanto bene nel cosmo levinasiano in cui queste stelle orbitano intorno al “buco nero” dell'alterità – che, come ogni buco nero, modifica lo spazio-tempo, lo concentra sempre più fino a farlo collassare.

<sup>227</sup> E. Lévinas, *Totalità e Infinito* cit., p. 100.

<sup>228</sup> *Ivi*, p. 76.

<sup>229</sup> *Ivi*, p. 77.

<sup>230</sup> Cfr. *ivi*, p. 98.

<sup>231</sup> Ove l'ingiustizia, compare anche in relazione alla nozione di discorso nel paragrafo intitolato *Retorica e ingiustizia* in cui Levinas si misura con un discorso che veicola una disparità. Tale disparità nel discorso

Come rilevano sinteticamente Calin e Sebbah, il conflitto tra le due nozioni di giustizia (quella verso l'altro e quella verso gli altri) è solo apparente, mentre vi è un mutuo richiamo della dissimmetria etica e della simmetria istituita dalla giustizia, e parimenti il terzo mi consente di non soccombere alla potenza della persecuzione d'altri. In questo modo il terzo – il giudice – dischiude uno spazio in cui si possono effettuare scambi e produrre temi, che è lo spazio stesso in cui l'ingiunzione dell'etica si può formulare e condividere.<sup>232</sup>

All'unicità incommensurabile incarnata dalla figura del Maestro di giustizia, grazie alla comparazione mediante il linguaggio, si affianca il terzo, il testimone, colui che trasforma il comando diretto «Tu non ucciderai», nell'universale «Non (si deve) uccidere» e che consente il passaggio dall'etica alla giustizia. Il terzo si presenta nella metafora del giudice. Come chiarisce l'autore nel colloquio con Ricœur dedicato a temi di giustizia, amore e responsabilità:

Io non sono *con un solo altri*, c'è il terzo c'è il «lui». In realtà il «lui» ha più diritti e di conseguenza la situazione iniziale in cui il diritto risale al diritto dell'altro viene complicata dal fatto che ci sono degli uomini. [...] Da parte mia parlo di uno stadio dell'umano che *precede la reciprocità e che diventa reciprocità* precisamente *per il fatto che c'è una molteplicità di persone e che piuttosto di essere dedito ad altri più che a me stesso, sono costretto a confrontare i molteplici altri*, devo cioè ridurli alla mia conoscenza e a me stesso.<sup>233</sup>

Il passaggio per la responsabilità che precede l'amore erotico è necessario; si tratta di un presupposto per la giustizia che universalizza e generalizza. Altrove Levinas sostiene esplicitamente che «la giustizia sorge dall'amore»,<sup>234</sup> Per chiarire meglio la dinamica: ci sono due stadi che non si pongono in successione cronologica, ma sono

---

retorico (per esempio nel caso della pedagogia o della psicagogia) è data dal fatto che si vada verso l'altro di lato e non di fronte, usandogli violenza. Rinunciare alle lusinghe della retorica significa invece andare incontro all'altro frontalmente in un discorso vero e giusto, lasciando essere l'altro (cfr. *ivi*, p. 70).

<sup>232</sup> Cfr. R. Calin, F.-D. Sebbah, *Le vocabulaire de Lévinas*, Ellipses, Paris, 2005, pp. 42-44.

<sup>233</sup> E. Lévinas, P. Ricœur, *Giustizia, amore e responsabilità* cit., p. 76 (corsivi miei).

<sup>234</sup> Nell'intervista dedicata a *Filosofia, giustizia e amore*, raccolta da R. Fornet e A. Gomez il 3 e 8 ottobre 1982 e contenuta in E. Lévinas, *Tra noi* cit., p. 142, ove per amore Levinas intende la carità, l'espressione austera dell'amore per il prossimo dove l'aspetto passionale è subordinato a quello etico (cfr. *ivi*, p. 137).

sempre co-implicati. Ci sono, infatti, la società erotica a due e la società molteplice: l'amore (erotico) è la modalità logica che precisa il genere e le coordinate di un individuo (rispetto a me) e la relazione sociale con la pluralità degli individui, che vengono messi a paragone, nonostante la loro incommensurabilità, sulla base di distinzioni generiche. Per Levinas, allora, come si è appena visto, l'unicità singolare precede la generalità, ma è già compresa, fin da subito nella pluralità infinita degli esseri separati. Nella compresenza della due dimensioni che trova il proprio fondamento nel linguaggio: c'è un obbligo, una vocazione, dietro al linguaggio, c'è un comandamento che precede il comando: l'altro esige dicendo tu prima che l'io risponda dicendo io.<sup>235</sup>

Il linguaggio è espressione del terzo, un terzo che, pur nella sua assenza, o meglio non immediatezza, è presente anche nella relazione duale e soprattutto che «non è là per caso».<sup>236</sup> Se il rapporto con l'alterità si riducesse a un rapporto diretto con l'altro, cioè a una relazione a due, il problema del linguaggio ridurrebbe notevolmente la sua portata; invece, dal momento che io sono responsabile della persecuzione e della sofferenza dell'altro sia quando questa dipende da me direttamente, sia quando dipende da altri, sia quando è causata dall'altro stesso, io sono chiamato a giudizio (a giudicare e a essere giudicato).

Il giudicare è un'operazione assimilabile a quella dello scambio economico, a cui Levinas dedicò un intervento al Colloquio degli intellettuali ebrei di lingua francese intitolato *Socialité et argent*. Lo scambio di denaro rappresenta l'operazione per la quale si possono paragonare e scambiare oggetti differenti, similmente il linguaggio fissa il valore di elementi diversi e permette che li si accosti e li si giudichi: il linguaggio è la moneta di scambio, il *nomisma* che traduce il *nomos*, che in *Totalità e Infinito* si esprime nella sfera economica. Scrive, infatti, Levinas, richiamandosi al *Fedro* platonico:

Gli interlocutori non sono uguali; giunto alla verità, il discorso è discorso con un dio che non è nostro "compagno di servitù": La società

---

<sup>235</sup> Come sostiene J. Bloechl, l'etica levinasiana si presenta come se fosse un trauma che avviene secondo due tempi: l'appello concreto del volto presuppone un appello preoriginario rispetto al quale le mie orecchie sono già aperte e pronte a udire la voce vedendo il volto dell'altro. Si esercita. Così, una sorta di violenza che si abbatte sul narcisismo dell'io che è già da sempre ferito; cfr. J. Bloechl, *Ethics as First Philosophy and Religion* in Id. (ed.), *The face of the other and the trace of God. Essays on the philosophy of Emmanuel Levinas*, Fordham, New York (NY), 2000, pp. 136-137.

<sup>236</sup> E. Lévinas, *Filosofia, giustizia e amore* in Id., *Tra noi cit.*, p. 140.

non deriva dalla contemplazione del vero, la relazione con altri nostro maestro rende possibile la verità. La verità è così legata al rapporto sociale che è giustizia [...]. L'uguaglianza tra persone non significa nulla di per se stessa. Ha un senso economico e presuppone il denaro.<sup>237</sup>

La struttura economica rappresenta anch'essa una delle metafore levinasiane per esprimere la struttura della socialità, e già in alcune annotazioni del 1958 si legge:

Economia – struttura della creazione

L'io non è né soggetto, né amore attraverso i quali tenderebbe all'essere. Il dialogo non riassume la società – perché non include il terzo. La condizione di un io nel mondo non si definisce né con la sua struttura di soggetto – che pensa il mondo come oggetto – né con la sua struttura d'essere che ama scegliendo un essere ma dimenticando gli altri. L'io si definisce con la giustizia. Il rapporto tra uomini – non va da me a te, ma passa attraverso di essi. Il rapporto con loro, non è possibile che attraverso la relazioni economiche – attraverso le quali gli uomini costituiscono una totalità – e attraverso la quale il vero rapporto di me con te – che è riconoscimento ma anche comandamento di servire – diviene possibile. L'uomo non affronta un altro di faccia che per un'opera. In questo senso l'io – libertà infinita – si riferisce già a del pre-esistente, è creatura: l'essere non è trasparente all'io che, in quanto io è tuttavia libero.<sup>238</sup>

In queste righe si intende immediatamente il portato dell'economia che troverà poi piena trattazione in *Totalità e Infinito*; il passaggio qui espresso, sintetizza con chiarezza la posizione dell'autore sullo statuto dell'io, rispondendo contemporaneamente sia a quelle obiezioni che imputano a Levinas l'inefficacia del suo tentativo di smantellare la struttura egoica, sia a quanti lo annoverano nella schiatta dei “pensatori dell'alterità” che si sono, bene o male, limitati a ribaltare il pensiero idealista, opponendovisi solo in negativo (quindi ripercorrendone le tappe in senso contrario).

La mossa di Levinas è più sottile: da un lato l'io non è ridotto alla sua costituzione soggettiva di dominio sul mondo oggettuale né è solo in balia di un altro in un rapporto

---

<sup>237</sup> E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, cit., p. 70.

<sup>238</sup> E. Levinas, *Note filosofiche varie* in Id., *Quaderni di prigionia* cit., pp. 428-429 (Raccolta C, foglio 125).

duale amoroso, ma è anche e innanzitutto una creatura in un creato, vale a dire in rapporto con un creatore che può conoscere solo per frammenti (nelle opere). La creazione rappresenta quindi il modo in cui l'io è in rapporto con gli altri e con l'altro. Ogni creatura è incommensurabile nella propria unicità, ma è insieme ad altre creature che testimoniano la pre-esistenza del creatore.

La creatura allora non è contraddistinta dalla propria finitezza, ma dall'essere intrinsecamente trascesa poiché è sempre in rapporto con il Creatore. Per Levinas vi è sempre rapporto tra finito e Infinito e questo rapporto si riverbera nella società. In breve l'economia governa il rapporto di un individuo con la collettività. In questo modo, per l'autore:

La giustizia è rapporto di una parte con il Tutto tale che la parte non si trova annientata nel tutto (io = oggetto dell'universale), né assorbe il tutto (io = soggetto idealista del mondo), né entra nel tutto dapprima pensato e successivamente pensantemi (ritmo). La parola è la distruzione del ritmo [anonimo] – e la giustizia è la mia presenza nel tutto e contro il tutto – è il modo in cui un essere che parla coesiste con altri esseri che parlano – il tutto della società. Giustizia è più che parola. Nella parola rapporto tra due – בצניעות [betziniut, con modestia, in privato]. La giustizia – rapporto in un tutto.<sup>239</sup>

Il linguaggio deve essere speso, allora, in opere di giustizia che non avvantaggino arbitrariamente un elemento o un altro, ma esprimano al meglio la necessità di istituire equivalenze valoriali. Il giudice, il terzo, come testimone e garante dello scambio permette anche all'io di diventare un altro tra gli altri. L'istituzione del linguaggio è anche istituzione della società che il terzo nella figura emblematica del giudice riassume. Tale figura che di per se stessa non è molto presente negli scritti di Levinas, è comunque rilevante poiché permette di comprendere il ruolo del terzo, vale a dire il suo essere operatore di istituzione e mediazione. Infatti, come si è visto in precedenza,

Altri mi è estraneo. Ma io credo di possedere qualcosa *in comune* con lui – lavorare in comune con lui – *scambiare* con lui prodotti e servizi. È intorno a qualcosa di comune – ma *intorno a un terzo termine* – che

---

<sup>239</sup> *Ivi*, p. 477 (Raccolta B, p. 5).

si costruisce la socialità. [...] Si tratta di una collettività fondata sulla spartizione [...] che si annoda intorno a un terzo termine.<sup>240</sup>

Il nodo della socialità che tiene insieme gli individui è garantito dalla testimonianza del terzo. Solo grazie al terzo si può effettivamente istituire un sistema di valori, ecco che allora la relazione duale sbilanciata e asimmetrica si trova riequilibrata nella giustizia che, con la sua bilancia, può e deve porre a paragone gli unici. Il problema, se si fa fede alla duplice accezione di giustizia qui riportata è il seguente: la giustizia nel rapporto con il Tu ricade interamente tra i doveri dell'io, mentre la giustizia del giudice (terzo) viene a ricalibrare lo sbilanciamento come se si opponesse a un'ingiustizia (quindi come se l'asimmetria fosse ingiusta).

Il problema non è del tutto risolto in Levinas, che sembra presupporre una Giustizia (assoluta) prima della giustizia (istituita dal terzo, *relativa* alla relazione duale ma esterna ad essa). Se sul piano degli scritti "canonici" questo slittamento concettuale resta insoluto, in un'intervista assume maggiore chiarezza – Levinas infatti nelle interviste e nei colloqui sembra concedersi di più ai suoi ascoltatori, senza arroccarsi nell'esposizione filosofica in cui molti riferimenti restano taciuti.

In dibattito con un eccellente interlocutore, Ricœur, Levinas pone il punto sulla giustizia: «Secondo me il problema consiste nel sapere se altri ha tanto valore quanto me stesso o se altri è fonte di valori».<sup>241</sup> L'interrogazione verte sullo "statuto" dell'altro (e di conseguenza sul rapporto con l'io) e sul suo valore. Il tema del "valore dell'altro" accompagna anche il successivo sviluppo del dibattito tra i due, che prosegue nel 1990 in *Sé come un altro* in cui Ricœur si rapporta al pensiero levinasiano in diversi punti e dove, anche solo nel titolo, è evidente una certa discrepanza nelle posizioni dei due filosofi. Lo stesso anno vede la pubblicazione di un carteggio tra i due che riprende alcuni temi di *Sé come un altro*, in particolare quello del pronome io (tra *ipse* e *idem*). Nel 1997, infine, Ricœur redige una critica dettagliata di *Altrimenti che essere* nel saggio *Altrimenti* (in cui si percepisce chiaramente una netta divergenza tra i due).

La risposta di Levinas non sarebbe mai potuta arrivare, il filosofo infatti muore l'anno prima, ma un'esplicitazione della posizione nei confronti delle critiche di Ricœur comunque non trovò mai spazio in uno scritto specifico. In effetti il punto di contatto in

---

<sup>240</sup> E. Levinas, *Gli insegnamenti* in Id., *Parola e Silenzio* cit., p. 167 (corsivi miei).

<sup>241</sup> E. Lévinas, P. Ricœur, *Giustizia, amore e responsabilità* cit., p. 73.

cui il confronto è più chiaro è *Giustizia, amore e responsabilità*, in cui il problema consiste, come si è accennato, nel sapere se altri ha tanto valore quanto me stesso o se altri è fonte di valori.

Levinas propende per la seconda ipotesi, che non si riferisce a un dato di fatto e non descrive una situazione così com'è, ma risponde alla vocazione umana per la quale la decisione di un'azione da intraprendere tra una serie di possibilità è uno tra *i valori* – al plurale – in rapporto al “valore primo” che è la presenza d'altri. Il valore è ciò che permette all'io di *valere* come l'altro sul piano della giustizia e con la mediazione del terzo (sovra-scrivendosi sulla diacronia assoluta, sulla totale dis-misura tra io e altro.) La giustizia non è immediata, ma è instaurata dal terzo. Come si legge in *Altrimenti che essere*, il terzo uomo interrompe il faccia a faccia dell'accoglienza dell'altro uomo ed è colui attraverso il quale comincia la giustizia.<sup>242</sup>

L'io e l'altro sono radicalmente “separati” ed emergono nella loro assoluta diacronia. Solo un tipo di simultaneità è possibile, quella che Levinas definisce “opera della giustizia”: la giustizia non fa inter-venire una mediazione preesistente, la sincronizzazione è invece un atto di coscienza che, mediante il detto, istituisce (l'autore aggiunge tra virgolette “con l'aiuto di Dio”) il *luogo originario della giustizia*. Un terreno comune a me e agli altri fra cui sono *contato* e dove ho diritti e doveri *misurati* e misurabili. L'opera della giustizia fa valere uguali gli incomparabili.<sup>243</sup>

L'equiparazione effettuata dalla giustizia instaura il regime dei segni: la responsabilità stessa per Ricœur è iscritta in un regime di segni (rispondere di presuppone il funzionamento dell'enunciazione con un soggetto che si impegna in ciò che dice), mentre per Levinas a monte di ogni espressione di linguaggio c'è la responsabilità che

---

<sup>242</sup> Cfr. E. Lévinas, *Altrimenti che essere* cit., p. 188.

<sup>243</sup> Cfr. *ivi*, pp. 200-201. Dio è inteso come punto fisso esteriore alla società da cui verrebbe la Legge negli anni '50; negli scritti successivi Levinas prende meno precauzioni quando si tratta – e quando tratta – di Dio e concepisce la mediazione tra gli incomparabili sul piano contemporaneamente simbolico e dell'istituzione. Per Ricœur i per il terzo invece corrisponde a tre istanze diverse: quella dell'in-comune della società, quella dell'istituzione dello stato e quella del concreto terzo uomo). Esso è presupposto nell'apertura di uno spazio di discussione (come si legge in P. Ricœur, *Sanzione, riabilitazione, perdono*, in Id. *Il giusto I*, trad. it. a cura di D. Iannotta, Effatà, Torino, 2005, p. 195) perché: «Se non fossi costituito responsabile del mio dire, soggetto di enunciazione, [...] io non potrei capire ciò che l'altro esige e vuole da me, per la semplice ragione che io posso comprendere l'idea stessa dell'altro soltanto come un altro io, un *alter ego*. Ciò significa che è necessario che io possa trasferire il segno *ego* sulla seconda persona affinché sia una persona».

fonda e struttura la possibilità di rispondere a (e rispondere di). La generalità della lingua raggruppa gli enti sotto generi e specie e li iscrive in un discorso nel quale non ci sono più i singoli che fanno eccezione: per Ricœur bisogna poter *trasferire il segno ego* sulla seconda persona perché essa sia persona. Per Levinas, invece, questa operazione è impossibile e l'incontro con l'altro non è mai parificante. Egli infatti dice:

Io non penso che l'altro sia un *alter ego*, non penso che l'incontro con l'altro cominci in questa uguaglianza perfetta. In quanto essere umano, e non come essere tra gli altri esseri, altri ha il diritto di esigere tutto da me; il mio obbligo nei confronti di altri *non è simmetrico*; la relazione con l'altro uomo è la *dissimmetria per eccellenza*, al contrario tutto ciò che fa parte del mio *diritto* e tutto ciò che costituisce la mia forza sono *derivati da questo obbligo primo*.<sup>244</sup>

Per Levinas vi è una dissimmetria di fondo per la quale l'altro è l'origine dei valori (l'etico precede l'ontologico);<sup>245</sup> la filosofia levinasiana è sotto costante sforzo di deduzione dell'ontologico dall'etico. L'irreciprocità e la dissimmetria della responsabilità per l'altro danno vita un rapporto "ingiusto", sbilanciato e anarchico, che solo l'irruzione del terzo (che poi può diventare lo stato o l'istituzione) sospende, garantendo una reciprocità non originaria, ma indispensabile (la violenza è indispensabile e in questo senso c'è una violenza giusta). Levinas dice

Io non sono con un solo altri, c'è il terzo c'è il «lui». In realtà il «lui» ha più diritti e di conseguenza la situazione iniziale in cui il diritto risale al diritto dell'altro viene complicata dal fatto che ci sono *degli* uomini. [...] Da parte mia parlo di uno stadio dell'umano che precede la reciprocità e che diventa reciprocità precisamente per il fatto che c'è una molteplicità di persone e che piuttosto di essere dedito ad altri più che a me stesso, sono costretto a *confrontare* i molteplici altri, devo cioè ridurli alla mia conoscenza e a me stesso. Bisogna che [...] io faccia delle considerazioni sulla necessità della giustizia, sulla quale si

---

<sup>244</sup> E. Lévinas, P. Ricœur, *Giustizia, amore e responsabilità* cit., p. 73.

<sup>245</sup> Mentre per Ricœur vi è un parallelismo tra il piano ontologico e quello etico, tale per cui: «C'è una specie di primato epistemologico dell'io» e «un primato etico del tu. E allora mi sembra che sia necessario mantenere l'equivalenza di queste due dissimmetrie» (*ivi*, p. 75).

costituiscono la ricerca, l'oggettività ed il sapere. Di conseguenza l'epistemologico, secondo me, deriva dall'etica.<sup>246</sup>

Per Levinas la responsabilità per l'altro è il fatto che «io non posso farmi sostituire» (eccomi significa manda me), è una immediatezza anteriore alla questione: precisamente prossimità”, mentre la giustizia instaura una distanza. La responsabilità, in ogni caso, è dell'io che si trova in uno stato di “ingiustizia”, ma essa non è sufficiente a istanziare la giustizia, occorre anche una responsabilità di secondo grado imposta dal terzo, la società. L'altro mi ingiunge di essere giusto perché non si limita a lasciarmi sentire la dissimmetria, ma la pone in prospettiva: l'altro da me diventa l'altro dell'altro e di ogni altro; la testimonianza del terzo “formalizza” o registra questo appello all'essere giusto dell'io e stabilisce un ordine (di valori, di norme) entro il quale la giustizia si possa esercitare (azione).

Appare chiaramente allora lo sviluppo *temporale* della giustizia: il suo ontologico ritardo nel cercare di coordinare in un'unica azione giusta i diversi anelli del tempo e nel cercare anche, con la pena, di “riavvolgere” le spire del tempo. Ma questo è, ovviamente, impossibile e la giustizia diviene solo il punto nodale, il *Knoten der Zeit*, che è «prima di tutto diacronia che si può scoprire nella dissimmetria della mia relazione che va, irreversibile, in un solo senso».<sup>247</sup>

Quando parlo di nodo voglio dire che le dimensioni del tempo di cui parla lei sono raccolte nella relazione etica come la intendo io cioè come relazione che si riferisce all'unicità, di conseguenza tutto ciò che è collettivo viene dopo la relazione etica prima.<sup>248</sup>

La giustizia è il nodo che tiene insieme tempi assolutamente diacronici in un certo spazio di coesistenza simultanea (la mia responsabilità, ma anche la responsabilità dell'altro e di tutti gli altri); essa crea, cioè, uno spazio di sincronizzazione che è la società.

---

<sup>246</sup> *Ivi*, p. 76 (corsivi miei).

<sup>247</sup> *Ivi*, p. 89.

<sup>248</sup> Per Ricœur il nodo rappresenta il punto d'incontro dei molti nella trama della storia: «Mi piace molto l'immagine del nodo, perché in generale i punti nodali si trovano in una trama. C'è una grande storicità che mi attraversa e alla quale non attribuisco d'altronde necessariamente un senso lineare [...] c'è una sorta di contrazione nella relazione reciproca di responsabilità, c'è anche un'espansione in una relazione in cui io sono in relazione con tutti gli uomini e tutti gli sconosciuti» (*ivi*, pp. 92-93).

Levinas curiosamente tra il 1955 e il 1960 (circa) – quindi proprio a ridosso dell’uscita di *Totalità e Infinito* – alterna nei suoi appunti riflessioni sulla simultaneità e il tempo a considerazioni sulla giustizia. In *Altrimenti che essere*, inoltre, si legge:

In nessun modo la giustizia è [...] una degenerazione del per l’altro [...] che si produrrebbe man mano che per ragioni empiriche il duo iniziale diventerebbe trio ma la contemporaneità del multiplo si annoda intorno alla diacronia di due.<sup>249</sup>

Per Levinas io porto il peso del mondo, sono responsabile dell’umanità intera, sono responsabile di ieri senza essere stato ieri: la mia responsabilità è immemoriale. Responsabilità gratuita immemoriale che, in presenza del terzo, del testimone o del giudice, riceve una struttura e si conserva in una memoria, in una storia che iscrive il rapporto di responsabilità in un sistema.

È necessario acconsentire a comparare gli incomparabili in un ordine che nega la misericordia, ma – dice Levinas – è chiamato dalla misericordia. La giustizia e lo Stato giusto costituiscono la maniera in cui può darsi la carità nella molteplicità umana. Il giudice rappresenta allora una figurazione metaforica in quanto converte la Giustizia sprigionata dalla responsabilità per l’altro in senso del giusto, le conferisce un significato condivisibile tra tutti gli uomini.

In conclusione, il terzo, il giudice o il testimone da un lato appaiono secondariamente rispetto alla relazione duale, tuttavia permettono una mediazione tra l’infinita dissimmetria dell’altro e la totalità comparativa della *ratio* senza che l’una sia ridotta all’altra e viceversa. Senza il terzo non sarebbe possibile alcun «movimento dell’Identico che va verso l’Altro senza mai ritornare all’Identico».<sup>250</sup> L’Altro presentato dalla figura del maestro e gli altri incarnati dal terzo si rapportano, come si è visto, in maniera differente al linguaggio. Il linguaggio dapprima è scaturigine della parola sotto forma di oralità a partire dall’apparire del volto, poi si scrive in un significato generale condivisibile e interscambiabile:

La generalità della parola instaura un mondo in comune. Il fatto etico situato alla base della generalizzazione è l’intenzione profonda del

---

<sup>249</sup> E. Lévinas, *Altrimenti che essere* cit., p. 198.

<sup>250</sup> E. Levinas, *La traccia dell’altro*, a cura di F. Ciaramelli, Pironti, Napoli, 1979, p. 30.

linguaggio. [...] Il linguaggio non esteriorizza una visione preesistente in me – esso mette in comune un mondo fino ad allora mio. Il linguaggio *effettua* l'entrata delle cose in un etere nuovo in cui esse ricevono un nome e diventano concetti [...]. La "visione" del volto non si separa da questa forma offerta, costituita dal linguaggio.<sup>251</sup>

Il volto si presenta allora come punto estremo della figurazione, come assoluto del primo piano che però non può essere ridotto alla prospettiva del "regista" (dell'io). Lo "zoom" sul volto dell'altro non è una scelta del macchinista. Il volto fora la pellicola, brucia ogni prospettiva, catalizza la sequenza e la riduce a un fermo immagine. È necessario cercare di capire se il volto rientri nella composizione della figurazione metaforica dell'altro o se assuma, invece, uno statuto eccezionale, che lo esclude dalla *metaforologia* levinasiana.

### c) *Il volto*

La connessione indissolubile tra la relazione sensibile con altri nell'altezza del volto e l'itinerario verso l'alto veicolato dal pensiero metaforico è prospettata in alcune annotazioni redatte da Levinas nelle sue *Note filosofiche*. In una di esse, concernente l'idea di responsabilità, si legge:

Primo stadio: opporsi all'astrazione del preteso *sorvolo* dell'essere. L'incarnazione sarebbe un modo di essere libero nella non-libertà. Ma allora radicamento, abitazione, luogo, xenofobia, priorità della cultura che modifica la terra nella posizione sulla terra (Antigone: l'uomo ferisce con l'aratro la dea Terra). Da cui il secondo stadio: un certo spaesamento, nessun sorvolo, ma liberazione nei confronti del luogo. Concetto solido di Dio distinto da ogni altro correlato. Senza rimanere *indifferente al mondo* che vi culla e vi dà riparo, *innalzarsi al di sopra di questo mondo*. Altezza distinta del faccia-a-faccia attraverso contemplazione, ma *volto*.<sup>252</sup>

Levinas impiega la figura dell'abitare per mostrare l'ambivalenza della posizione dell'io nel mondo e per manifestare tanto l'essere a casa propria dell'io nel mondo, quanto

---

<sup>251</sup> E. Lévinas, *Totalità e Infinito* cit., p. 177.

<sup>252</sup> E. Levinas, *Note filosofiche varie* in Id., *Quaderni di prigionia* cit., p. 256 (Raccolta A, foglio 5, corsivi miei).

la separazione dell'io rispetto al mondo stesso e ad altri. Se si prende “letteralmente” – concettualmente o idealmente – la nozione di abitare, si corre il rischio di trasformare l'inchiodamento alla carne in radicamento sulla terra. L'evasione si consuma solo erroneamente nell'esaltazione xenofobica di alcuni valori a dispetto di tutti gli altri, rispetto ai quali si guadagna una posizione elevata di sorvolo predatorio. La nottola del pensiero dell'essere dispiega le ali sul mondo, dominandolo con lo sguardo, pronta ad affondarvi gli artigli.

Se invece l'abitare viene concepito nell'orizzonte della metafora (in cui il linguaggio non è nominazione appropriante e sapere oggettivo, ma espressione della relazione con l'altro) diventa dimora. La dimora è il luogo privato dell'io che lascia fuori il mondo per ritirarsi nell'intimità domestica, ma la nascita del mondo si produce a partire dal raccoglimento nella dimora,<sup>253</sup> cioè dalla separazione, visto che «essere separato significa dimorare da qualche parte» nella modalità del corpo,<sup>254</sup> come si è precedentemente detto.

Se la dimora è corporea, significa che io non posso mai, propriamente, “uscire di casa”, ma il fatto che la dimora sia separazione dal mondo significa che vi entra qualcosa che non è parte del mio mondo manipolabile. Mi posso chiudere in casa, l'io si rinchiede nella dimora: la dimora è, quindi, necessariamente aperta.

È necessario che io sia stato in relazione con qualcosa di cui non vivo.  
Questo fatto è relazione con Altri che mi accoglie nella casa, la presenza discreta del Femminile.<sup>255</sup>

Il femminile rappresenta, nella dimora, quell'alterità propria dell'io stesso, quell'avere l'altro nella propria pelle: «l'io è tale *in quanto* alterità. La soggettività è *insieme* identità ed alterità. L'alterità non è né il contrario né il limite dell'identità».<sup>256</sup> Vi è sempre un in quanto “metaforico”, un andare verso l'altro nell'io, così come vi è un essere insieme, già una scintilla di pluralità. In questo modo il medesimo non ha mai il controllo totale del mondo – del suo mondo – ma è sempre in ostaggio di Altri.

---

<sup>253</sup> Cfr. E. Lévinas, *Totalità e Infinito* cit., p. 160.

<sup>254</sup> *Ivi*, p.171.

<sup>255</sup> E. Lévinas, *Totalità e Infinito* cit., 174.

<sup>256</sup> A. Ponzio, *Responsabilità e alterità in Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano, 1995, p. 61 (corsivi miei).

Altri – assolutamente altro – paralizzava il possesso che contesta con la sua epifania nel volto. Può contestare il mio possesso soltanto perché mi viene incontro, non dall'esterno, ma dall'alto.<sup>257</sup>

In virtù di questa altezza incolmabile io non posso uccidere l'altro, non posso negarlo e l'incontro schiude la dimensione etica dell'impossibilità di commettere omicidio. Il comandamento dall'alto, come si è detto, è l'insegnamento che istanzia il linguaggio: «definiamo linguaggio la messa in questione dell'io coestensiva alla manifestazione d'Altri nel volto».<sup>258</sup>

Levinas intende, così, scoprire un movimento di elevazione, un «orientamento senza ritorno» verso l'alto, che solo il pensiero metaforico garantisce, mostrando così sia la trascendenza all'interno del linguaggio sia, simultaneamente, l'insufficienza della significazione.

Vedere il volto significa parlare del mondo. La trascendenza non è un'ottica ma il primo gesto etico.<sup>259</sup>

Rimane sempre un'essenziale impossibilità di staccarsi dal linguaggio (e dal mondo) nell'incarnazione, tuttavia, nello stesso tempo, la trascendenza della responsabilità guarda verso l'alto e risponde "eccomi" come Abramo. Il sacrificio per l'altro è assoluto: Abramo sta per calare la lama su suo figlio sacrificando quanto ha di più caro, ma la mano si ferma all'improvvisa irruzione dell'angelo del Signore.

In che modo si connettono metafora e volto? Se, come ricordano Calin e Chalier, nelle note conclusive, è lo stesso Levinas a esprimere «la preoccupazione di giungere a mostrare in che modo la relazione sensibile, esigente e insistente, con altri come *altezza* e *volto*, e il pensiero della metafora come cammino verso *l'altezza*, siano indissociabili»,<sup>260</sup> è indispensabile cercare di comprendere se esiste una particolare declinazione etica della metafora e se il volto si può annoverare tra le figurazioni metaforiche di *Totalità e Infinito*.

---

<sup>257</sup> E. Lévinas, *Totalità e Infinito* cit., 174.

<sup>258</sup> *Ibidem*.

<sup>259</sup> *Ivi*, p. 177.

<sup>260</sup> C. Calin e C. Chalier, *Prefazione a E. Levinas, Quaderni di prigionia* cit., p. 37.

Il volto infatti, per esplicita dichiarazione di Levinas, non può ridursi solo a metafora in virtù di quella che si potrebbe definire la sua consistenza carnale, la sua durezza. Il volto non è idea, non è concetto, non è parola, ma è fonte di significato.

Il volto non è un'idea, ma l'interlocutore – l'essere in un senso nuovo – colui che parla. Ciò non vuol dire che si rivela – Perché allora sarebbe ~~volto~~ idea. Acquisisce la durezza stessa del suo essere – nel parlare – (nell'esteriorità che la rende possibile). Ma parola è etica.<sup>261</sup>

Il volto incarna e sposta, oltrepassandolo, l'intero piano del discorso dal livello ontologico a quello etico: esso è il *modo d'essere* per il quale l'essere d'Altri si presenta, modo «che impedisce di ricondurre l'essere di ciò che così si esprime al contesto della sua manifestazione».<sup>262</sup> Se la metafora relativa, come sostenuto in precedenza, rappresenta il passaggio dall'essere all'esistente come gioco di significati che edificano l'universo dell'*in quanto* (trascendenza ludica dell'arte), la metafora assoluta porta verso l'altro, aprendo un nuovo ordine di significazione il cui centro non è più l'esistente, ma l'Altro, l'interlocutore secondo il principio per il quale: «La sostanza di colui che parla dà sostanza a quanto dice.  $\text{H} \rightarrow \text{P}$  Il pensiero nella parola – esposto direttamente, senza retropensiero».<sup>263</sup>

Il linguaggio nella metafora assoluta è *ultraductio*, come detto in precedenza. “Ultraduzione” intesa come traduzione in linguaggio di quanto è all'origine del linguaggio. Nel linguaggio si ha innanzitutto relazione con l'alterità, trascendenza, al di là: esso esprime un *movimento etico* anteriore alla formulazione di significati astratti e diversa dalla loro trasposizione o sostituzione dell'uno all'altro. Di fronte all'altro, nell'esperienza assoluta del faccia a faccia, l'interlocutore si presenta come essere assoluto, sottratto, cioè, all'ordine categoriale.<sup>264</sup> Di fronte all'interlocutore, al cospetto del volto, l'io non può sottrarsi alla responsabilità, che si radicalizza fino a diventare la sola, ma inconcussa, garanzia dell'unicità dell'io. Tragica certezza nell'enigma del volto: l'intera sorte dell'Altro è nelle mie mani e nessuno può rispondere al posto mio.

---

<sup>261</sup> E. Levinas, *Note filosofiche varie* in Id., *Quaderni di prigionia* cit., p. 284 (Raccolta A, foglio 49).

<sup>262</sup> S. Petrosino, *Emmanuel Levinas. Le due sapienze* cit., p. 84.

<sup>263</sup> E. Levinas, *Note filosofiche varie* in Id., *Quaderni di prigionia* cit., p. 464 (Raccolta C, foglio 240).

<sup>264</sup> Cfr. E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, cit., p. 69.

L'Altro ~~e~~ provoca {dunque} un movimento etico nella coscienza, {il solo che possa} scompiglia{re} la buona coscienza della coincidenza dell'Io con se stesso nel ricordo. {La responsabilità per l'altro} comporta un sovrappiù inadeguato all'intenzionalità. A causa di questo *sovrappiù inassimilabile*, abbiamo chiamato idea di infinito la relazione che lega a sé l'Io. *L'idea di infinito è la metafora per eccellenza.*<sup>265</sup>

La metafora conserva il surplus di pensiero, consente di pensare oltre il pensiero: per mezzo di essa si riesce ad attingere a un livello inedito del significato, ad andare al di là delle sue potenzialità, e si scopre, in una parola, la trascendenza. Quest'operazione che si consuma nel passaggio tra metafora relativa e metafora assoluta comporta, come rileva C. Del Mastro, un cambiamento di prospettiva sull'atto stesso del parlare.<sup>266</sup> Parlare è far evolvere semanticamente il linguaggio, accrescerne la potenza, far acquisire alle parole nuovo senso senza che il vecchio sia abbandonato:

Parlare, è dire l'essere, dire che ne è dell'ente – Ma parlare è anche esercitare un potere metaforico, trasportare al di là dell'essere e dell'ente. Così che nel linguaggio c'è questo *movimento verso l'infinito e non esiste linguaggio senza questo movimento*. E tale movimento *viene dall'altro*, in quanto il linguaggio è risposta a un altro e oltrepasamento di quanto è detto.<sup>267</sup>

Il linguaggio metaforico (e quindi, per Levinas, il linguaggio in generale) è già una posizione faccia a faccia, una situazione in cui non c'è ancora contestualizzazione, ma che non può prescindere dal linguaggio. In una nota del '61, proprio in concomitanza con la pubblicazione di *Totalità e Infinito*, Levinas presenta «alcune uguaglianze» tra metafora e al di là e scrive:

1° Ogni metafora resta nell'immanenza ~~poiché~~—Il pensiero è la definizione stessa dell'immanenza – ciò che non può stupire = pensiero. E in effetti: stupore = inizio della filosofia. La metafora – l'oltrepasamento metaforico – resta tuttavia a misura del pensiero.

---

<sup>265</sup> E. Levinas, *La Metafora*, in Id., *Parola e Silenzio* cit., p. 330 (corsivi miei).

<sup>266</sup> C. Del Mastro, *La métaphore chez Levinas* cit., p. 110 (trad. it. mia).

<sup>267</sup> E. Levinas, *Note filosofiche varie* in Id., *Quaderni di prigionia* cit., p. 246 (Raccolta A, foglio 12).

2° Niente potrà stupire il pensiero – Vale a dire ogni pensiero è già ricordo.

3° Ricordarsi = poter ritirarsi in sé – non essere assorbito dall’oggetto, dominarlo. Dunque avere tempo per voltarsi = riflettere.

4° Non avere il tempo per voltarsi = non riflettere. Non avere il tempo per voltarsi = essere immediatamente responsabile = essere davanti a ciò che è più alto. Essere infinitamente responsabile di... e per...

5° La metafora che frantuma il pensiero = pensare più di quanto si pensi.

Ora, ciò non è possibile che come responsabilità morale = critica di sé prima della riflessione. A partire da un senso più alto che il mio...

Altezza dell’infinito.<sup>268</sup>

Appare chiaro che la metafora è propria del pensiero, ma è altrettanto vero che è solo grazie al movimento metaforico che il pensiero stesso si frantuma e si oltrepassa per indirizzarsi verso l’altezza, in un movimento paradossale che è, contemporaneamente, un ritorno al “basso”, un movimento verso il concreto del volto per il quale le figure delle quali si è parlato in precedenza (giudice e maestro), ma anche straniero, donna, ebreo ecc, sono forme sensibili che portano all’in-forme dell’etica,<sup>269</sup> che imprimono al pensiero e al linguaggio una curvatura peculiare verso la dirittura del faccia a faccia. Queste “figurazioni metaforiche” modificano radicalmente il linguaggio, in modo tale che il termine metaforico non esaurisca il senso di ciò che indichi, ma lo metta in relazione con l’interlocutore che ad esso si volge.<sup>270</sup> In *Totalità e Infinito*, Levinas afferma:

La differenza [o *la metafora*] assoluta, inconcepibile in termini di logica formale, si instaura solo grazie al linguaggio. Il linguaggio attua una relazione tra termini che rompono l’unità del genere. I termini, gli interlocutori, si assolvono dalla relazione e restano assoluti nella relazione. Forse il linguaggio si definisce proprio come il potere di rompere la continuità dell’essere o della storia.<sup>271</sup>

---

<sup>268</sup> *Ivi*, pp. 336-337 (Raccolta A, foglio 210).

<sup>269</sup> Cfr. C. Del Mastro, *La métaphore chez Levinas* cit., p. 146.

<sup>270</sup> In quello che Del Mastro definisce un movimento che tiene in equilibrio la componente sensibile e materiale e il trasporto oltre il significato verso l’Altro (cfr. *ivi*, p.148).

<sup>271</sup> E. Lévinas, *Totalità e Infinito* cit., p. 200.

Il volto incarna questa significazione prima e senza contesto e mette interamente in discussione l'io,<sup>272</sup> instaurando l'universo etico della responsabilità.<sup>273</sup> La metafora relativa gioca con *molti significati* non esclusivi, la metafora assoluta, nella responsabilità, manifesta il *sensu unico* dell'orientamento del movimento verso l'alto.

Di conseguenza il volto non rappresenta solo uno degli elementi della figurazione metaforica dell'altro, ma si pone anche come prima e assoluta possibilità di comporre una figurazione metaforica. O meglio come sorgente figurativa senza essere figura: in sintesi il termine *visage* ha una fortissima carica metaforica come trasporto verso l'altro, ma, anche e soprattutto in virtù del suo essere movimento di approssimazione; il volto alimenta il trasferimento del senso verso il darsi di un significato in un linguaggio che non rimanda solo al pensiero – e qui Levinas si riferisce a Platone – ma è anche «mira di colui a cui il linguaggio si rivolge».<sup>274</sup>

---

<sup>272</sup> L'io è messo in questione, per Levinas, non nel senso di una domanda che attende una risposta teorica o uno scambio di informazioni, ma come appello alla responsabilità «che non è un ripiego pratico che dovrebbe consolare del fallimento del sapere incapace di uguagliare l'essere»; la responsabilità non è *deficit* del sapere, ma eccellenza della prossimità e dell'amore senza concupiscenza (E. Lévinas, *Tra noi* cit., p. 185).

<sup>273</sup> Proprio il concetto di responsabilità, tradizionalmente impiegato per definire al sommo grado un soggetto che deve rispondere del suo libero agire (si pensi, per esempio, al soggetto giuridico), in Levinas subisce un parabolico ribaltamento che esclude l'intenzionalità in favore di una situazione incondizionata in cui ci si trova a dover rispondere financo delle persecuzioni che si subiscono: «la responsabilità non è un semplice attributo della soggettività, come se quest'ultima esistesse già in se stessa prima della relazione etica. La responsabilità non è un per sé: ancora una volta essa è, fin da subito, per un altro. La prossimità d'altri è [...] il fatto che altri non è semplicemente vicino a me nello spazio, o vicino come un parente, ma si avvicina a me [*movimento, quindi temporalità*] essenzialmente in quanto mi sento – in quanto sono. Responsabile di lui. Si tratta di una struttura che non assomiglia affatto alla relazione intenzionale che, nella conoscenza, ci mette in contatto con l'oggetto [...]. La prossimità non si concilia con questa intenzionalità, in particolare non si riduce al fatto che altri mi sia conosciuto» (E. Lévinas, *Etica e Infinito* cit., p. 94).

<sup>274</sup> E. Levinas, *Note filosofiche varie*, in Id., *Quaderni di Prigionia* cit., p. 243 (Raccolta A, foglio 10). Per riprendere una citazione precedentemente riportata, queste considerazioni seguono alcune righe sulla metafora in cui si legge: «Nella metafora – un senso al di là, un assoluto, un superamento di ogni limite. In ogni metafora, al di fuori del termine nuovo o del significato accomunato o del significato comune in cui si finisce – c'è la trasgressione stessa, lo spostamento stesso verso l'al di là; il fatto che ogni termine è in partenza. Questa trascendenza del significato verso un altro significato è altrettanto essenziale anche per questo significato che la sua stessa posizione» (*ibidem*, Raccolta A, foglio 9).

Il volto prepara il campo a una tensione all'etica del linguaggio a causa della sua concretezza. Esso è «ancora cosa tra le cose»,<sup>275</sup> appartiene al mondo dei rimandi tra gli oggetti, ma contemporaneamente, parlando, spalanca un'altra dimensione e mi comanda di corrispondermi, in una caratterizzazione che Levinas gioca sempre sul filo del paradosso tra potere e spossessamento, tra etica e ontologia, tra conoscenza e responsabilità, sebbene il piano etico sia preesistente a quello ontologico.<sup>276</sup>

L'apparire del volto risveglia il pensiero con la sua irriducibile differenza e manifesta una *vocazione* del linguaggio che viene meno alla sua funzione *nominativa*:<sup>277</sup> l'emergenza della nominazione è preceduta dall'urgenza dell'esclamazione vocativa (che è già risposta all'imperativo).

Il senso delle parole dipende dal contesto del discorso e dal mondo comune degli interlocutori su cui tale discorso poggia [...]. Ma il rapporto stesso che cos'è? Surplus, da quali relazioni è costituito? Il fondo a cui si aggiunge tale surplus – cos'è? [...] Varco dello spirito umano da parte dello spirito santo. Esso sarebbe impossibile come tale salvo se comincia con l'ordinare – col mettere in questione. *È possibile come <morale?> che è così la fonte della metafora. Viene compreso filosoficamente a cose fatte.*<sup>278</sup>

Il discorso filosofico che si attua a posteriori rispetto a una breccia, a una radicale spaccatura, che il volto produce nell'ordine dei rimandi. La promessa totalità del cosmo comprensibile concettualmente è parola morta per Levinas. Come sostiene Chalier, solo la parola già indirizzata ad Altri è parola viva, in movimento – parola di cui i filosofi generalmente diffidano – spesso oscurata dalla «grande ombra di un'ambiguità semantica e di una disinvoltura teorica che si infiltrano ovunque, fin nelle cose gravi e temibili del quotidiano».<sup>279</sup>

Le parole vive e dinamizzanti, così come il volto, non si lasciano afferrare e mantengono sempre una dirompente carica enigmatica. Il volto allora si pone, in *Totalità*

---

<sup>275</sup> E. Lévinas, *Totalità e Infinito* cit., p. 203.

<sup>276</sup> Cfr. *ivi*, p. 206.

<sup>277</sup> Cfr. E. Lévinas, *Tra noi* cit., p. 220

<sup>278</sup> E. Levinas, *Note filosofiche* varie, in Id., *Quaderni di Prigionia* cit., pp. 243-244 (Raccolta A, foglio 11) (corsivo mio).

<sup>279</sup> C. Chalier, *Prefazione* a E. Levinas, *Parola e Silenzio* cit., p. 37.

e *Infinito*, in maniera ambigua: da un lato esso è figurazione metaforica dell'Altro, unico modo per "dirne" l'apparizione e sola manifestazione visibile (al limite del visibile); dall'altro esso resiste alla metafora e non può essere inteso semplicemente come metaforico perché è genesi del linguaggio e quindi genesi del metaforico tutto.

Il volto (tra)sforma il linguaggio, che non è più esplicativo, ma, si potrebbe azzardare, *espositivo*: esso diventa esposizione intesa contemporaneamente come manifestazione e come vulnerabilità. Il volto, nei suoi tratti sensibili – quasi come la figura del prigioniero – testimonia la possibilità di una parola libera da ogni riduzione al substrato empirico o ai dati fattuali della percezione. Nell'esposizione si ha un parlare etico: una «esposizione patica all'Altro [che] è essa stessa vulnerabilità, soffrire e godere di colui che ode le tracce parlanti del povero e del prigioniero ai quali bisogna rispondere».<sup>280</sup>

Questo carattere di esposizione può essere scoperto solo se si tiene conto della sensibilità del *visage*, à *savoir* della sua vulnerabilità. La carnalità del volto, in un movimento di ritorno rispetto a quanto prospettato nei primi due capitoli di questo lavoro, è il nodo, o meglio il punto nevralgico, che permette di uscire dal discorso concettuale e dal pensiero dell'essere per formulare un linguaggio intimamente etico di presa in carico dell'altro nella sua materialità sofferente. La prospettiva levinasiana che, si potrebbe azzardare, inizialmente appariva *corpo-centrica* e in seguito *metaforico-centrica* si focalizza sul volto che non è solo un fatto biologico, né un oggetto nel mondo, né un fenomeno conoscibile, né un semplice movimento metaforico, né un elemento di un sistema di segni.

Il volto diviene l'elemento per la «deformalizzazione o la concretizzazione di quella nozione, assolutamente vuota in apparenza, che è l'idea dell'infinito»<sup>281</sup> dal momento che ha la *concretezza* di un *suono*<sup>282</sup> che si ode e al quale, solo per averlo udito, si è chiamati a rispondere, ma ha anche la consistenza dell'esposizione, della sofferenza

---

<sup>280</sup> C. Del Mastro, *La métaphore chez Levinas* cit., è. 148:

<sup>281</sup> E. Lévinas, *Totalità e Infinito* cit., p. 48.

<sup>282</sup> Levinas, per descrivere la manifestazione del volto, distingue la manifestazione tra visibilità e annuncio, scegliendo quindi una terminologia sensoriale che disgiunge la vista dall'udito e che fa del secondo il senso principe nell'accoglienza dell'altro. Tale preponderanza dell'aspetto uditivo su quello ottico si rispecchia anche nell'attenzione per l'oralità a discapito della scrittura privilegiata, invece da Blanchot e Derrida (cfr. *ivi*, p. 64).

dell'universo patico.<sup>283</sup> Nel volto si esprime la più estrema forma di vulnerabilità dell'altro, ma anche dell'io all'altro nella dissimmetria della relazione etica: nella carnalità sensibile il volto rivela l'invisibile.<sup>284</sup>

Il volto è una forma che eccede ogni forma, esattamente come la metafora è un significato che sborda e supera ogni significazione. Il volto è un surplus del sensibile come la metafora è surplus di senso: è per questo che Levinas può prospettare, alla fine del saggio del '61, delle «relazioni che situiamo al di là del volto, [...] degli eventi che non possono essere descritti come noesi che intenzionano dei noemi».<sup>285</sup>

L'eccezionalità del volto ne rivela anche il lato paradossale, esso infatti è un elemento visibile (si distinguono i tratti di un volto, se ne scorgono i volumi alla luce, lo si riconosce ecc), ma si manifesta come se fosse suono, si annuncia.

*L'esperienza assoluta non è svelamento, ma rivelazione: coincidenza di ciò che è espresso e di chi esprime, manifestazione, per ciò stesso privilegiata, di Altri, manifestazione di un volto al di là della forma. La forma che tradisce incessantemente la sua manifestazione – fissandosi in forma plastica, in quanto adeguata al Medesimo, aliena l'esteriorità dell'Altro. Il volto è una presenza viva, è espressione. La vita dell'espressione consiste nel disfare la forma nella quale l'ente, che si espone come tema, finisce, per ciò stesso. Con il nascondersi. Il volto parla. La manifestazione del volto è già discorso.*<sup>286</sup>

La rivelazione risuona nell'apparire del volto e di conseguenza il volto può essere considerato metaforico, poiché, inserendosi nel discorso e come discorso fin dalla sua manifestazione esso trasporta fuori dalla dimensione del discorso; *l'occhio, che vede il volto, può ascoltarlo.*<sup>287</sup> L'epifania del volto «consiste nel sollecitarci attraverso la sua

---

<sup>283</sup> Cfr. C. Del Mastro, *La métaphore chez Levinas* cit., p. 143.

<sup>284</sup> Cfr. R. Calin, F. D. Sebbah, *Le vocabulaire de Lévinas* cit., p. 60.

<sup>285</sup> E. Lévinas, *Totalità e Infinito* cit., p. 26n.

<sup>286</sup> *Ivi*, p. 64.

<sup>287</sup> Non a caso Paul Claudel sigilla i suoi funambolici scritti sull'arte sotto l'immagine dell'occhio che ascolta, indicando in questo paradosso la modalità d'accesso privilegiata al mistero del divino (cfr. P. Claudel, *L'Œil écute*, Gallimar, Paris, 1946). In Levinas si potrebbe arguire che nel faccia a faccia l'occhio ascolta (e non assolve al suo destino ottico come nella teoria): solo così è possibile abbandonare la visione appropriante del dominio per porsi, nei confronti dell'altro, in un'accoglienza intima come quella presupposta dall'ascolto.

miseria nel volto dello Straniero, della vedova, dell'orfano»,<sup>288</sup> come il suono della voce della rivelazione ci giunge inaspettato, *a nostra insaputa*, chiamandoci all'ascolto:

La parola del Dio Uno, è precisamente la parola che non può non essere ascoltata, parola a cui non si può non rispondere. È la parola che obbliga a entrare nel discorso.<sup>289</sup>

Per questi motivi l'autore può sostenere che il volto umano apre la dimensione del divino, vale a dire la trascendenza genuina da cui sgorga il senso. Il volto dell'altro è allora una figurazione metaforica impiegata per dire (cioè per portare verso) l'ulteriorità dell'istanza etica. Dio stesso, lo si vedrà meglio in seguito, diviene metafora di questo *surplus indicibile* esprimibile solo per metafore e che senza il linguaggio metaforico non potrebbe entrare in relazione con il soggetto. Dio ha bisogno di rivelarsi, l'altro deve *parlare* (anche tacendo, solo ingiungendo di rispondere) perché si dia effettivamente un soggetto che ode – e di conseguenza un mondo di rimandi, di metafore, di questo in quanto quello, insomma di un mondo plurale che non sia solo l'allucinazione onirica di un cervello in una vasca.

La parola è inevitabile nella rivelazione poiché garantisce l'apparizione del rivelato. Solo la rivelazione dell'altro può mandare in pezzi la sfera conchiusa del mondo del soggetto sempre vissuta come un enigma insolubile: grazie alla parola, il sistema di rimandi acquista direzione e principio di funzionamento:

L'eccezionalità del linguaggio consiste nel fatto che esso assiste alla propria manifestazione. La parola consiste nello spiegarsi sulla parola. È insegnamento [...]. L'apparizione rivela e nasconde, la parola consiste nel superare, con una franchezza totale, sempre rinnovata la dissimulazione inevitabile di ogni apparizione. Proprio per questo si dà un senso – un orientamento – ad ogni fenomeno [...]. La parola scioglie dall'incantesimo, infatti, in essa, l'essere che parla garantisce la propria apparizione e si aiuta [...]. Il suo essere su attua in questa assistenza. La parola che comincia a spuntare nel volto che mi guarda guardare introduce la franchezza principale della rivelazione.<sup>290</sup>

---

<sup>288</sup> E. Lévinas, *Totalità e Infinito* cit., p. 76.

<sup>289</sup> E. Levinas, *Difficile libertà* cit., p. 224.

<sup>290</sup> E. Lévinas, *Totalità e Infinito* cit., p. 97.

La rivelazione dall'alto/dell'altro nel volto mette radicalmente in questione l'io, lo pone *nella questione*, nella domanda prima e più profonda che è quella dell'etica. Il linguaggio proviene dall'altro/dall'alto, dove la metafora spaziale dell'altezza sembra porsi in perfetta simmetria rispetto alla "gravità" dell'ipostasi inchiodata alla sua posizione.

L'altezza da cui proviene il linguaggio la designiamo con il termine insegnamento [...]. Questa voce che viene da un'altra riva insegna proprio la trascendenza. L'insegnamento significa tutta l'infinitezza dell'esteriorità. E tutta l'infinitezza dell'esteriorità non si produce in un primo tempo per insegnare in un secondo – l'insegnamento è appunto la sua produzione. Il primo insegnamento insegna proprio questa altezza che equivale alla sua esteriorità, l'etica.<sup>291</sup>

Vedere il volto significa essere esposti, nella propria radicale separazione, all'insegnamento, alla parola divina, al comandamento, all'etica, ma sempre *nell'azione plasmatrice ed effettiva del linguaggio*: «vedere il volto significa parlare del mondo».<sup>292</sup> Solo l'apparizione d'altri consente che l'io possa parlare e possa, quindi, esercitare un dominio razionale sul mondo, costruire un sistema di verità, affacciarsi sull'impersonale che non è più puro neutro: il soggetto può rispondere al mondo in termini razionali, organizzando e orientando in molti sensi la propria esistenza, ma il volto tollera solo una risposta *diretta e personale*, vale a dire un'azione etica.

Tale atto etico è certamente chiesto in prima persona all'io, ma non si esaurisce in un'azione unilateralmente rivolta al volto: il terzo è già pre-visto quando il volto mi riguarda e mi guarda. Per Levinas non vi è esclusiva dualità come se il linguaggio si riducesse a un *dialogo*, ma la rivelazione di Altri è anche rivelazione degli altri, di tutti quei terzi che sembrano esclusi dalla relazione in virtù della separazione radicale dell'io, del suo dimorare nella sua porzione di spazio, e del rapporto di *dirittura* del faccia a faccia.

Se la pluralità espressa dal linguaggio non fosse intrecciata insolubilmente all'apparire del volto (e già implicata in essa), sarebbe possibile operare una sintesi della relazione duale o ridurre i termini a una sterile opposizione. Solo il fecondo affacciarsi di

---

<sup>291</sup> *Ivi*, p. 174.

<sup>292</sup> *Ivi*, p. 177.

terzi nel faccia a faccia permette di andare al di là del volto, senza che il lavoro di Levinas si esaurisca in una sorta di parodistica contemplazione o fusione mistica nella smisurata altezza del volto:

Il volto – è l'in sé in mezzo ad altri uomini. È la società in cui a fianco dell'io-tu – esiste l'egli. Per questo il volto è parola – parla del terzo uomo.<sup>293</sup>

Il volto, in conclusione, è l'elemento che origina e permette la relazione con l'alterità, apre al linguaggio come parola indicando la pluralità dell'essere, che «si produce come multiplo e come scisso in Medesimo e Altro [...]. È società e, quindi, tempo».<sup>294</sup> La trascendenza, intesa come movimento verso l'altro e come tempo dell'accoglienza appare quindi intrinsecamente metaforizzante: ogni movimento metaforico avviene nella trascendenza.

L'unico elemento che si sottrae al movimento della metafora è l'Altro stesso, indicibile, ma sorgente del Dire da cui fluisce ogni detto. L'io può solo rispondere all'altro, ma prima di rispondervi deve *lasciar essere l'Altro in quanto Altro* (l'infinito): il dire “questo *in quanto* altro” della metafora, il suo trasportare verso altro subisce una battuta d'arresto, un vero e proprio corto circuito logico – che la sottrae dalle spire della cattiva infinità del circolo vizioso – nell'Altro che, come altro, è già “in quanto altro”.

Le figurazioni esaminate nell'ultima sezione di questo capitolo, compendiate nell'epifania del volto come grado zero della figurazione metaforica non sono semplici immagini paradigmatiche dell'Altro, ma sono metafore che portano verso l'altro in un movimento ascensionale che innesca il tempo come tempo della relazione, dell'etica e della giustizia. Non vi può essere relazione – per quanto asimmetrica – con l'Altro che si sottrae alla trama dei rimandi dell'*in quanto* senza che si instauri un linguaggio. Ma, essendo il linguaggio intimamente metaforico, si può aggiungere che non vi è relazione con l'alterità che non sia “metaforica”, che non consegni e indirizzi il medesimo alla metaforizzazione dell'altro, sola via d'accesso (di approssimazione) all'altro nel linguaggio senza che ad esso si esaurisca.

Ma Levinas sostiene che si possa andare al di là del volto, come si apprende nella sezione conclusiva di *Totalità e Infinito*: allora il progetto di *Altrimenti che essere* appare

---

<sup>293</sup> E. Levinas, *Note filosofiche varie* in Id., *Quaderni di prigionia* cit., p. 436 (Raccolta C, foglio 152).

<sup>294</sup> E. Lévinas, *Totalità e Infinito* cit., p. 277.

indispensabile e alla luce di quanto detto finora appare anche comprensibile l'abbandono della metafora, che non scompare del tutto, ma si trasforma in *traccia*, come si vedrà nel capitolo seguente.

Il volto come traccia – traccia di se stesso, traccia espulsa nella traccia – non significa un fenomeno indeterminato; la sua ambiguità non è l'indeterminazione di un noema, ma un invito al bel rischio dell'approssimarsi in quanto approssimarsi. All'esposizione dell'uno all'altro, all'esposizione di questa esposizione, all'espressione dell'esposizione, al dire. Nell'approssimarsi del volto la carne si fa verbo, la carezza Dire.<sup>295</sup>

La metaforologia levinasiana resta valida finché ci si muove nell'orizzonte del linguaggio, del Dire che si esprime nel detto, ma non ha senso nel momento in cui si parla della fonte del senso stesso. Il questo *detto in quanto* quello rappresenta la traccia di un passaggio, di un passato immemorabile che non è mai stato presente e deve quindi essere radicalizzato nel *dire altrimenti*.

---

<sup>295</sup> E. Lévinas, *Altrimenti che essere* cit., p. 118.



## CAPITOLO IV

### ALTRIMENTI CHE METAFORA

<sup>1</sup>ט

Ma egli è stato trafitto per le nostre trasgressioni, schiacciato per le nostre iniquità; il castigo per cui abbiamo la pace è caduto su di lui, e per le sue lividure noi siamo stati guariti.

[...]

Ma piacque all'Eterno di percuoterlo, di farlo soffrire. Offrendo la sua vita in sacrificio per il peccato, egli vedrà una progenie, prolungherà i suoi giorni, e la volontà dell'Eterno prospererà nelle sue mani.

Egli vedrà il frutto del travaglio della sua anima e ne sarà soddisfatto; per la sua conoscenza, il giusto, il mio servo renderà giusti molti, perché si caricherà delle loro iniquità.

(Isaia, 53)

#### 1. *La distruzione della metafora: il disordine del tempo memorabile*

La nozione di volto in *Totalità e Infinito* mantiene una radicale ambiguità che permette a Levinas di traghettare i concetti del linguaggio dell'essere verso una nuova declinazione del pensiero che nel saggio del '61 non trova ancora piena espressione. È precisamente a partire dall'orizzonte che si scopre *oltre* il volto che l'autore di *Altrimenti che essere* sceglie di intraprendere un nuovo viaggio speculativo. Le basi per il salto nella

---

<sup>1</sup> *Tet*, lettera che, nei sogni, rappresenta un buon augurio a causa del suo legame con il bene: essa compare in *toiv*, buono, quando Dio crea la luce e vede che è cosa buona, parola che costella tutto il racconto della creazione. «La bontà, significata dalla *tet*, connette infatti a Dio, che solo è veramente buono e fonte di bontà (Gen 33, 11), ma la sua fragilità, alla mercé della violenza umana, deve essere protetta dal disastro che la sua distruzione rappresenterebbe» (C. Chalier, *Le lettere della creazione* cit., p. 39). La *tet* racconta di una bontà senza testimoni e senza certezza per l'avvenire, bontà che coloro che si trovarono al fondo dell'abisso seppero trovare compiendo un gesto che placasse il dolore: bontà "disarmata" interamente consegnata alla fragile lettera *tet*: «Pensata nella prospettiva di una bontà incancellabile, la *tet* dice la speranza dell'avvento dell'umano nell'uomo» (*ivi*, p. 41).

dimensione dell'*altrimenti* affondano le radici nella tematica della fecondità e di un amore che «va al di là dell'amato» e tende ad Altri.<sup>2</sup>

La fecondità rappresenta il modo per esistere al di là del puro *conatus essendi* e «in una dimensione diversa dalla perdurazione della totalità»<sup>3</sup> secondo una temporalità che affianca piani differenti ed esistenti diversi, ponendoli l'uno accanto – e di fronte – all'altro, armonizzandone i ritmi e mostrando come la totale sincronia sia impossibile: la diacronia rappresenta il superamento dell'essere nella relazione con Altri. In questa sede si ritiene che la diacronia e la temporalità costituiscano il vero grimaldello per scardinare la metaforologia, o meglio per non restarne intrappolati e trasformarla in una proposta più radicale, che si riflette certamente in un linguaggio metaforico, ma che trascende la metafora e che conduce più lontano.

La chiave per comprendere questa metamorfosi della metafora è intuibile già dalle primissime righe dell'opera del '74:

Se la trascendenza ha un senso, essa può solo significare il fatto, per l'avvenimento d'essere – per l'esse – per l'essenza – di passare all'altro dell'essere [...]. Passare all'*altro* dell'essere, altrimenti che essere.<sup>4</sup>

Si tratta sempre di un passaggio, ma non è più semplice evasione dall'essere, compiuta con la proposta dell'etica come filosofia prima: Levinas vuole raggiungere un superamento *temporale* dell'essere, un passaggio oltre le spire del tempo dal *passato* dell'essere al passaggio della traccia.

Il problema, in poche parole, è il seguente: è vero che la metafora supera il pensiero concettuale e restituisce un linguaggio differente capace di condurre all'altro senza intenzionalità e senza volontà di dominio, ma essa assolve al suo ruolo in una diacronia ancora interna a una nozione di tempo che attende di essere superata e deformalizzata essa stessa. Lo smantellamento della temporalità in *Altrimenti che essere* poggia sulla distinzione tra il Dire e il Detto che in *Totalità e Infinito* non era ancora giunta a piena maturazione.

Se infatti nel saggio del '61 il Dire si pone all'origine del detto – l'epifania del volto mi ingiunge di rispondere – tredici anni più tardi la situazione si complica. Non è

---

<sup>2</sup> Cfr. E. Lévinas, *Totalità e Infinito* cit., p. 262.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 310.

<sup>4</sup> E. Lévinas, *Altrimenti che essere* cit., pp. 56.

più l'apparizione dell'altro a generare il linguaggio, non solo l'io non si trova semplicemente di fronte all'altro che si manifesta in un registro speculativo che eccede la fenomenicità, ma vi è anche un continuo sottrarsi del volto alla sfera del visibile, un incessante disdirsi del Dire.<sup>5</sup> «L'*altrimenti che essere* si enuncia in un dire che deve anche disdirsi per strappare così l'*altrimenti che essere* al detto in cui l'*altrimenti che essere* si mette già a significare un *essere altrimenti*».<sup>6</sup>

Non è più sufficiente la semplice ambiguità dei termini che alludono all'altro e portano all'altro nella metafora, né, per Levinas, ci si deve semplicemente attestare al livello dell'anfibologia dell'essere e dell'ente: il linguaggio stesso che l'autore impiega per andare "al di là dell'essenza" diventa iper-metaforico, sovraccaricandosi in una serie di espressioni abissali e iperboliche quali "infinizione dell'infinito", "obbedienza che precede l'ascolto" del comando, "gloria" che supera la visione, passato (memoria) "immemoriale" e via dicendo.

L'operazione che Petrosino definisce come «sovradeterminazione delle categorie ontologiche che le trasforma in termini etici»<sup>7</sup> non comporta un semplice ritorno su una terminologia insufficiente a significare l'etica, ma una strategia precisa che mira a smantellare il negativo, incapace di rompere effettivamente con il sistema. Il solo modo di evadere è in questa esasperazione delle categorie, nell'accrescerne il portato per usarle come meccanismo di innesco per l'ordigno che fa saltare la filosofia dell'essere.

Levinas non si limita a negare l'essere, ma nell'ambiguità costitutiva del rapporto essere-ente intende eliminare la continuità temporale e pensare il tempo in termini inediti. È indispensabile eliminare anche quel residuo di continuità diacronica tra il Dire a monte e la sua espressione nel detto – anche nel detto metaforico – per mostrare un'antiorità dia-cronica, an-archica o pre-originale che scardina la nozione stessa di tempo. A un tempo che sorge dalla relazione con l'altro che innerva l'ipostasi e il suo "avere luogo"

---

<sup>5</sup> Il verbo *disdirsi* non compare in *Totalità e Infinito*, mentre in *Altrimenti che essere* evidenzia fin da subito (nell'*Argomento*) la sua connessione con la temporalità: «Questo *dire* e questo *disdirsi* possono raccogliersi, possono essere allo stesso tempo? In realtà, esigere questa simultaneità è già ricondurre all'*essere* e al *non-essere* l'*altro* dell'essere. Noi dobbiamo ancorarci alla situazione estrema di un pensiero diacronico [...] perché una diacronia segreta governa questo parlare ambiguo o enigmatico e, in generale, la significazione significa al di là della sincronia» (*ivi*, p. 11).

<sup>6</sup> *Ivi*, pp. 10-11.

<sup>7</sup> S. Petrosino, *Introduzione* a E. Lévinas, *Altrimenti che essere* cit., p. XXI.

di cui si è parlato in precedenza, si vuole sostituire un tempo ricevuto dall'altro, un tempo dell'altro rispetto al quale l'io è totalmente passivo.

Il tempo del *detto* e *dell'essenza* lascia intendere il dire pre-originale, risponde alla trascendenza, alla dia-cronia, allo scarto irriducibile che qui si apre tra il non-presente e ogni rappresentabile, scarto che [...] indica il responsabile.<sup>8</sup>

Come è possibile una risposta che non sia sincronizzazione e che non sia subito iscritta nel detto? Occorre pensare una struttura temporale che non si articoli come passato, presente e futuro, ma come esposizione *malgré moi* del presente dell'ipostasi a un passato di cui non può avere memoria per un futuro che non è progetto, ma è promessa. Come rileva Courtine, Levinas intende proporre una nozione di tempo come pazienza, come passività estrema, come *pathos* che riconfigura interamente lo statuto del soggetto stesso:<sup>9</sup>

Il soggetto non si descrive dunque a partire dall'intenzionalità, dall'attività rappresentativa, dall'oggettivazione, dalla libertà e dalla volontà. Esso si descrive a partire dalla passività del tempo. [...] La temporalizzazione prima del verbo – o in un verbo senza soggetto, o nella pazienza del soggetto che giace come “all'inverso” dell'io attivo, la pazienza dell'invecchiamento – non è una presa di posizione rispetto alla propria morte, ma una stanchezza: esposizione passiva all'essere senza assunzione, esposizione alla morte, invisibile, prematura, sempre violenta.<sup>10</sup>

Ritorna, in queste righe, l'idea che la temporalità si abbatta sull'io nella sua materialità, in una vulnerabilità più profonda della semplice ricettività che non è certo la nobile sofferenza morale, ma il concretissimo patire, inutile e ingiustificabile.<sup>11</sup> La

---

<sup>8</sup> E. Lévinas, *Altrimenti che essere* cit., p. 15.

<sup>9</sup> Cfr. J.-F. Courtine, *Levinas. La trama logica dell'essere* cit., p. 103.

<sup>10</sup> E. Lévinas, *Altrimenti che essere* cit., pp. 68-69.

<sup>11</sup> Concetto già espresso da Levinas in *Il Tempo e l'Altro* in cui si legge: «Mentre nel dolore [*douleur*] morale è possibile mantenere un atteggiamento di dignità e di compunzione, e di conseguenza è già possibile liberarsi, la sofferenza [*souffrance*] fisica in tutte le sue gradazioni, è un'impossibilità di distaccarsi dell'istante dell'esistenza. Essa è l'irrevocabilità stessa dell'essere [...]. C'è nella sofferenza

sofferenza rifiuta il senso, rifiuta di essere paragonata, eccede cioè la logica dello scambio e della comparazione degli incomparabili: la sofferenza eccede la logica della metafora perché è radicale esposizione dell'io, che risulta schiacciato sul suo essere in *Il Tempo e l'Altro*, e addirittura depauperato dell'essere – a sua volta inutile – a fronte dell'eccezionalità del Dire. La sofferenza si trasforma a partire da *Altrimenti che essere* fino ad arrivare a smantellare la teodicea in *La sofferenza inutile*, scritto contenuto in *Tra noi*; essa diviene costitutiva del sé senza poter essere assumibile dal sé:

La soggettività è vulnerabilità, la soggettività è sensibilità. La sensibilità, assoluta passività del dire, è irriducibile ad un'esperienza che farebbe il soggetto, anche se essa rende possibile una tale esperienza. Esposizione all'altro, essa è significazione, è la significazione stessa, l'uno-per-l'altro fino alla sostituzione; ma sostituzione nella separazione, cioè responsabilità.<sup>12</sup>

In queste parole si scopre la scelta di ritornare a un'ermeneutica della sofferenza fisica e della materialità che si manifesta come radicale passività. La sofferenza è l'elemento non-metaforico perché non porta all'altro e non viene dall'altro: essa è esposizione pre-originale, senza motivo, senza impiego, senza possibilità di essere elusa e scambiata, è «*il luogo stesso del per l'altro*»,<sup>13</sup> tensione che non è trasporto, ma vocazione irrevocabile, «una vocazione che ferisce».<sup>14</sup>

La sofferenza intesa, quindi, come passività totale, vulnerabilità, esposizione e donazione senza riserve diventa sinonimo di una responsabilità che Levinas vuole totale, inassumibile – a sua volta “inutile” come la sofferenza stessa. La sofferenza e la passività non possono essere piegate e inserite in un sistema perché rifiutano una significazione, non possono essere *impiegate* per un fine, non possono entrare in un progetto, in un futuro che dà forma al presente. Esse restano esterne tanto al tempo, o meglio affondano le radici

---

l'assenza di ogni rifugio [...]. Il dolore in se stesso comporta una specie di parossismo, come se qualcosa di più lacerante ancora della sofferenza fosse sul punto di prodursi» (E. Levinas, *Il Tempo e l'Altro* cit., p. 41); similmente nel *Quaderni* ritorna questa svalutazione della sofferenza morale: «Sofferenza morale – molto bello, comodo. C'è dignità ecc. Ma fisica è la vera sofferenza – senza frottole» (E. Levinas, *Quaderni di prigionia* cit., p. 109, quaderno 3, p. 5).

<sup>12</sup> E. Lévinas, *Altrimenti che essere* cit., p. 69.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 96 (corsivo mio).

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 97.

in un tempo definito immemoriale. Prima di dare conto del ruolo della sofferenza, dell'esposizione e dell'essere ostaggio che innervano il tempo presente del soggetto, però, è necessario definire bene il passato immemoriale, mai stato presente e sottratto al ricordo.

In *Totalità e Infinito* si scoprirebbe una dinamica per la quale il detto metaforico riusciva a convogliare la responsabilità assoluta di fronte all'altro che si manifesta nel volto verso una responsabilità capace di articolarsi in giustizia verso gli altri, cioè di fronte all'altro dell'altro. La socialità diventava così il risvolto concreto della responsabilità in modo che, in grado di fare appello al linguaggio che «fa intendere ragione *comparando*» e che dà vita alle istituzioni (lo Stato, per esempio).<sup>15</sup> Si ha un tempo che viene dall'altro, ma che consente di costruire una “sincronia” dell'io e dell'altro per mezzo del terzo, come detto in precedenza.

In *Altrimenti che essere* il tempo diventa esclusivo patrimonio dell'altro e il soggetto vi si trova già da subito immerso, involontariamente e immediatamente coinvolto. Questo tipo di temporalità si sottrae fin da subito alla struttura economica e di paragone degli incomparabili, a monte del detto e del linguaggio che costituisce un ponte tra l'io e l'altro, quindi, si scorge un Dire che si radicalizza nel saggio del '74: se precedentemente la temporalità si manifestava con l'incontro con l'altro, ora, invece, l'io ne è già da sempre invischiato, impossibilitato a coglierne l'origine. In questo modo il rispondere all'altro diventa an-archico, privo di un principio perché è già da sempre e senza principio. Io sono già sempre in debito.

Anteriorità della responsabilità che non è quella di un'idea a priori interpretata a partire dalla reminiscenza, cioè riferita alla percezione, alla presenza intravista come intemporale a partire dall'idealità dell'idea, a partire dall'eternità di una presenza che non passa [...]. Nell'anteriorità etica della responsabilità per-altri, nella sua priorità sulla deliberazione – un passato irriducibile a un presente che esso sarebbe già stato.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> E. Lévinas, *Tra noi* cit., p. 200. Nel testo dedicato a Ricœur intitolato *Diacronia e rappresentazione* (1985) vi è, certamente un piccolo scarto rispetto alle posizioni espresse in *Totalità e Infinito*, scarto dovuto all'elaborazione della nozione di socialità sul fondamento della dimensione interumana che istanzia la giustizia, tuttavia rimane intatta la comparazione degli incomparabili (e la necessità di tale paragone) che “unifica” la diacronia del tempo in vista della giustizia mediante la rappresentazione.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 205.

In queste parole si ode il comandamento a una responsabilità per qualcosa che non è – e non è mai stato – in mio potere, che non dipende in nessun modo da me, ma alla quale sono tenuto perché il passato mi riguarda e mi concerne: «mia partecipazione *non-intenzionale* alla storia dell'umanità, al passato degli altri». <sup>17</sup> Quello che impallidisce nella concezione levinasiana del tempo da *Altrimenti che essere* al saggio *Diacronia e rappresentazione* (1985), passando per *Dio, la morte e il tempo* (1975-76) è l'orizzonte del tempo pensato a partire dal presente rispetto al quale il sapere costituisce l'orizzonte trascendentale.

Vi è una sorta di primato del presente che emerge anche nel *Dasein* heideggeriano che attende di ricevere autenticità dalla decisione anticipatrice della morte. Il presente è la via d'accesso alla verità del sapere sotto forma di comprensione. Tale comprensione che deriva da una visione, dall'aver "davanti agli occhi" qualcosa di cui si fa esperienza, si cristallizza in un'operazione di concettualizzazione in grado di presentare i concetti. Il linguaggio, in questa prospettiva, sorge dall'esigenza di nominare e fissare per ri-presentare alla memoria quanto visto in passato; di conseguenza la scrittura assume un ruolo cardinale:

La scrittura riunisce il passato e l'avvenire nella presenza di un libro – “cosa” sotto la rilegatura – o di una biblioteca unita tra le tavole degli armadi. Ecco qui, l'unificazione di una storia nella presenza di una cosa, unificazione dell'essere dell'ente in un ente!<sup>18</sup>

Se questa impostazione si rivela insufficiente perché non riesce a scagionarsi dall'aporia agostiniana della tripartizione del tempo, aporia nella quale ricade anche, secondo Levinas, la concezione husserliana della ri-presentazione, occorre individuare un'alternativa che non sia compromessa con l'impianto egologico e con la supremazia del sapere. Levinas fonda il tempo sul passato (immemoriale).

Il passato immemoriale è l'orizzonte da cui emerge il volto, si tratta di un al di là del volto che ne garantisce l'asimmetria assoluta e che ne fonda l'impossibilità di essere rappresentato e concettualizzato. Il volto mi guarda da un passato che mi riguarda, e tale è la configurazione del rapporto con l'altro mutuata dal volto.

---

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 206.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 197.

L'alterità ha luogo come uno scarto e un passato che nessuna memoria potrebbe rendere di nuovo presente. E tuttavia lo scompiglio non è possibile senza alcun intervento! Ci vuole, dunque, uno straniero, venuto, sì, ma partito prima d'essere venuto, as-soluto nella sua manifestazione.<sup>19</sup>

Si fa strada qui la nozione di traccia a cui si dedicherà spazio nelle prossime pagine e che per il momento ci si accontenta di caratterizzare in termini di un' anteriorità senza principio, non “vestigiale”, di una trascendenza infinita e abissale. Il passato non rappresentabile che occhieggia nel volto dell'altro investe interamente la struttura del soggetto come presente trasformandolo in responsabilità primaria (non in vista di qualche cosa o in seconda battuta).

Io sono responsabile a monte di ogni scelta, di ogni ponderazione, di ogni esperienza: una responsabilità incondizionata a cui Levinas dà il nome di Bontà.

Questa anteriorità della responsabilità in rapporto alla libertà significherebbe la Bontà del Bene: la necessità del Bene di eleggermi per primo, prima che io sia in grado di eleggerlo, cioè di accogliere la sua scelta. È la mia *susceptio* pre-originaria. Passività anteriore ad ogni recettività. Trascendente. *Anteriormente anteriore ad ogni anteriorità rappresentabile*: immemorabile. Il Bene prima dell'essere. *Diacronia*: differenza insormontabile tra il Bene e me, senza simultaneità dei termini divisi. Ma anche non-in-differenza in questa differenza.<sup>20</sup>

Apparentemente il passato immemorabile investe il soggetto come una valanga alla quale è impossibile sottrarsi, come una violenza solo subita dall'io, ma in realtà occorre ricordare che non si darebbe soggetto al di fuori di questa responsabilità: il passato immemorabile istanzia il soggetto stesso, conferendogli una nuova forma che esula da quella precedentemente prospettata, di dominio sul mondo. La *creazione* del soggetto avviene dall'an-archia del passato immemorabile. Il soggetto non “è” per essere “responsabile”, ma “è responsabile” e quindi “è”: esiste solo come responsabile. Sotto questa lente, il *presente* stesso assume una nuova connotazione.

---

<sup>19</sup> E. Levinas, *La traccia dell'altro* cit., p. 57.

<sup>20</sup> E. Lévinas, *Altrimenti che essere* cit., pp. 154-155.

## 2. *Un presente sofferente*

Con la proposta di un soggetto che è tale nel senso più proprio del termine dal momento che è *soggetto ad Altri*, soggiogato ad esso e immediatamente passivo, anche la nozione pregressa di *ipostasi* assume nuove caratteristiche. Se, infatti, il passato è la dimensione del *passaggio* di qualcosa che non è mai stato presente, allora si conferma come tempo dell'alterità d'Altri (mentre il futuro si riproporrà come futuro dell'altro, lo si vedrà a breve) e si pone in completa discontinuità con il presente. Il presente è segnato, ferito, dal passato immemorabile che lo tiene in ostaggio e lo obbliga.

Il passato immemorabile è inattuabile al presente della conoscenza (della rappresentazione e della memoria); il presente del soggetto, invece, o si configura come tempo della totalità che esclude il vissuto individuale inscrivendolo in un orizzonte di comprensione e riproducibilità grazie alla scrittura (tempo della storia) oppure si presenta come tempo Infinito (già, quindi, sformato o deformalizzato) dell'etica che istanzia un presente solo nel momento preciso in cui "compare" l'altro, spezzando l'oggettività con il «segreto che interrompe la continuità storica».<sup>21</sup>

Questa interruzione o questo intervallo – per citare il termine impiegato da Levinas nelle prime pagine del saggio del '61 – racchiude un potenziale estremo: solo la spaccatura della sfera della totalità fa sperare in un tempo diverso, solo rompendo il guscio della storia si può consegnare il tempo a una dimensione escatologica. Solo così

La storia e il divenire hanno un senso positivo e una fecondità imprevedibile: l'istante futuro è assolutamente nuovo, ma perché sorga sono necessari la storia e il tempo.<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> E. Lévinas, *Totalità e Infinito* cit., p. 56.

<sup>22</sup> E. Levinas, *Difficile libertà* cit., p. 93. Levinas si pone in continuità con Scholem, per il quale «la redenzione non è l'esito di uno sviluppo immanente», bensì «della trascendenza che irrompe nella storia, di un'intrusione in cui la storia stessa perisce» (G. Scholem, *Per comprendere l'idea messianica nell'ebraismo*, cit., pp. 21-22). Una posizione che però Scholem radicalizza nell'apocalittica messianica coniugandolo con il carattere disastroso della redenzione comune anche al pensiero di Benjamin, che nel disastro della storia e tramite i suoi frammenti scorge, nel momento particolare, il cristallo dell'accadere totale (per una più attenta analisi della caleidoscopica visione della storia di Benjamin si veda: G. Gurisatti, *Costellazioni. Storia, arte e tecnica in Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata, 2010, pp. 75-79 e pp. 183-226).

Non vi è incongruenza tra tempo storico e tempo infinito, tra storia e speranza messianica. L'orizzonte cronologico è necessario affinché la trascendenza del tempo altro irrompa e, come rileva Sansonetti, è nella situazione contingente che la promessa del tempo altro impone la responsabilità a ciascuno al di fuori di soluzioni finalistiche e provvidenzialistiche.<sup>23</sup>

Un presente non finalizzato, né in attesa di essere salvato, un presente senza un passato di cui appropriarsi, un presente interamente investito della responsabilità, chiamato alla Bontà, passivo è, in sostanza, un presente anarchico e non auto-fondato. Per evidenziare questa prospettiva sul presente Levinas gioca, ancora una volta, sul filo della metafora, superandola, di fatto. L'autore infatti impiega figurativamente il tema della sofferenza per spiegare la radicale esposizione all'Altro, contemporaneamente intende la sofferenza anche come quel *surplus*, quell'eccedenza che innesca il movimento metaforico che conduce verso l'altro; in ogni caso, sobbarcarsi la sofferenza dell'altro, infine, porta a superare la metaforizzazione mediante l'insostituibilità della sofferenza.

La sofferenza è essenzialmente ambigua: in un certo senso essa è, come coscienza, sempre ancora l'avvenire del male, ma d'altra parte essa è già il presente del male che agisce sul per sé della volontà. Per questo la sofferenza è il limite del sentimento [...]. È disperata.<sup>24</sup>

È quindi necessario, ora, tratteggiare il quadro entro il quale la sofferenza si iscrive dopo *Totalità e Infinito* per comprendere quali elementi della riflessione giovanile siano mantenuti e come siano riletti dal Levinas maturo. Come sostiene J.-L. Lannoy, gli scritti levinasiani sono condotti sul filo di «metafore della vita e

---

<sup>23</sup> Cfr. G. Sansonetti, *Emmanuel Levinas. Tra filosofia e profezia* cit., p. 81.

<sup>24</sup> E. Levinas, *Il Volere* in Id., *Parola e Silenzio* cit., p. 234. L'ambiguità della sofferenza è strettamente connessa a quella del corpo ed è quindi estranea ad ogni astrazione, come sostiene Levinas nella conferenza dedicata alla separazione. L'intima ambiguità dipende dal fatto che le forze esteriori del mondo, che toccano il corpo infiltrandosi in esso, sono originate sempre dall'essere che soggiogano «come una sofferenza». La sofferenza (la pazienza per eccellenza) allora si struttura in modo tale che la violenza esercitata dall'esterno ci giunge dall'interno. Si tratta di «pura passività e allo stesso tempo apertura sulla durata» che, nella sofferenza, minacciano una disfatta imminente, mantenendo però una distanza mai colmata. Dire che il corpo è ambiguo significa dire che quanto lo tocca «lascia ancora del tempo» senza che vi sia una dualità tra corpo proprio e corpo fisico e senza concentrarsi sull'unificazione di questi due aspetti (E. Levinas, *La Separazione* in Id., *Parola e Silenzio* cit., p. 265).

dell'entusiasmo» e contemporaneamente di una *mise en abîme* «di quelle della morte e della passività del soffrire».<sup>25</sup> Ne risulta un'immagine dura e segnata dal dolore, da cui si sarebbe portati a distogliere lo sguardo se non fosse che la sofferenza lascia trasparire un'ulteriorità, una speranza. Resta il fatto che per la salvezza ci si deve impegnare senza riserve.

Ancora una volta entrano in scena le figure dell'ebreo, del prigioniero e dello straniero che si fondono e conferiscono concretezza al volto nella stesura di una

Fenomenologia della traccia: vera relazione con la trascendenza. Il passato. Nel volto, il passato è avvenire. È sempre passato e sempre avvenire. Eternità che non è un residuo del tempo.<sup>26</sup>

La figura dell'ebreo diviene allora metafora bifronte: da un lato porta all'altro, indica l'estrema concretezza del volto e il suo obbligarmi e tenermi in ostaggio, dall'altro è impiegata da Levinas anche per mostrare la situazione dell'io rispetto alla sofferenza e al patire. Questo slittamento o trasferimento operato grazie all'ebreo è particolarmente evidente nello scritto intitolato *La sofferenza inutile* in cui l'autore sostiene che:

Ogni male si riferisce alla sofferenza. Essa è il vicolo cieco della vita e dell'essere, la loro assurdità in cui il dolore non si “colora di affettività, e in qualche modo innocentemente, la coscienza. Il male del dolore, la nocività stessa, è l'esplosione e come l'articolazione più profonda dell'assurdità.<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> J.-L. Lannoy, *Question d'humeurs : Levinas et la mélancolie* in M. Dupuis (ed.), *Levinas en contrastes*, De Boeck, Bruxelles, 1994, p. 50 (trad. it. mia). Lannoy si riferisce alla melanconia come a un sentimento sempre vissuto al passato che soggioga chi lo prova. Il passato è irrevocabile e tiene sotto scacco il presente, impedisce di vivere il presente e ottunde l'orizzonte del futuro; tanto la melanconia quanto la situazione di ostaggio, di persecuzione e di passività descritta in *Altrimenti che essere* sono strettamente connesse alle nozioni di colpa, dove la colpevolezza è sempre rivolta a un passato irreversibile e irreparabile. La relazione con Altri, tuttavia, non è solo marcata da una passività vertiginosa e “inutile” come avviene per il nero astro della melanconia, ma è anche votata all'eccesso, al surplus della vivacità della vita, all'esaltazione. In questo modo un futuro altrettanto assoluto e inimmaginabile si affaccia sul presente e prende parola nel tempo straordinario della profezia e della promessa, come si vedrà in seguito.

<sup>26</sup> E. Levinas, *Note filosofiche varie* in Id., *Quaderni di Prigionia* cit., p. 269 (Raccolta A, foglio 8).

<sup>27</sup> E. Lévinas, *La sofferenza inutile* in Id., *Tra noi* cit., p. 125.

La sofferenza, in una parola, è *inutile*, cioè non è giustificabile e non è inseribile in un sistema di segni. Sebbene si possa risalire alle cause empiriche del dolore, esso resta ingiustificabile, non si può trovare una risposta alla domanda “perché proviamo dolore?”. L’apparente banalità delle considerazioni levinasiane esposte nella fenomenologia della sofferenza mascherano un intento molto preciso: aprire sulla «prospettiva etica dell’interumano».<sup>28</sup>

In tale prospettiva è indispensabile tracciare una netta distinzione tra la sofferenza “in altri” e la sofferenza “in me”, ma è solo grazie a questa differenza che la sofferenza stessa può diventare «il nodo stesso della soggettività umana»<sup>29</sup> (uno dei molti nodi, insieme a quello della giustizia di cui si è parlato in precedenza, a cui ricorre Levinas per intessere la propria prospettiva filosofica) e insieme l’unico, incontrovertibile e supremo principio etico.

L’argomento messo in campo da Levinas intende smantellare la teodicea, inaccettabile alla luce degli eventi della seconda guerra mondiale, denunciando lo scandalo della sofferenza fisica, uno scandalo che permane anche al fondo di ogni giustificazione razionale à *la πάθει μάθος* o della funzionalizzazione del dolore per motivi pedagogico-sociali della teologia politica. La teodicea, da sempre impiegata nelle arringhe dei filosofi per far assolvere un Dio crudele, appare, agli occhi di Levinas, inaccettabile: «la sproporzione tra la sofferenza e ogni teodicea apparve ad Auschwitz con una chiarezza che cava gli occhi».<sup>30</sup>

Torture e patimenti subiti da Levinas, dai suoi familiari e dai milioni di prigionieri nei campi inficiano definitivamente la possibilità di giustificare la sofferenza negli altri: l’Olocausto nella sua capillare organizzazione si trasforma nella falla della ragione stessa: dove tutto è rigorosamente razionale, non c’è più ragione di uccidere le vittime. Si uccide per il solo scopo di uccidere. L’ebreo diventa allora la figura capace di eccedere questa abissale aporia e uscire dalla logica del significato.

Come rileva D. Arbib, l’ebraismo consiste nel volgere la sofferenza in felicità senza bisogno di teodicea perché la felicità è già contenuta nella sofferenza stessa.<sup>31</sup> La prigionia, alla luce di *Totalità e Infinito* e di *Altrimenti che essere*, si sposta di asse e non

---

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 127.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 130.

<sup>31</sup> Cfr. D. Arbib, *L’Élection del la souffrance* cit., pp. 31-47.

rappresenta solo una modalità dell'essere inchiodati a sé, ma anche una chiave di accesso all'etica che consacra l'evasione come vera trascendenza ed elezione. È impossibile sottrarsi alla sofferenza dell'ebreo imprigionato che, però, nella sofferenza senza speranze continua ad amare Dio:

Ma per un istante, un breve istante, si poteva faticosamente salire ancora un gradino e uscire dal cerchio magico in cui lo si trasformava. Si poteva trovare a questo amore di Dio una conferma terribile nel dolore e nel dubbio stessi. Nella passività totale dell'abbandono, nel distacco da tutti i legami – sentirsi come tra le mani del Signore, provare la sua presenza. Nell'ustione della sofferenza distinguere la fiamma del bacio divino. Scoprire il misterioso rovesciamento della sofferenza suprema in felicità.<sup>32</sup>

Se la sofferenza – il male che trova la sua massima espressione al Auschwitz – resta ingiustificabile, quindi inservibile e inutile, cioè senza significato, ciò non comporta che non possa avere un *sensu*. Essa rende «impossibili e odiosi»<sup>33</sup> pensieri e progetti rivelando il carattere incancellabile e irremissibile dalle sofferenza nell'altro uomo: da un lato non posso eliminare l'assurdità della sofferenza in me, dall'altro proprio questo tratto indelebile rende scandalosa la sofferenza dell'altro:

Così che il fenomeno stesso della sofferenza nella sua inutilità è, per principio, il dolore d'altri [...]. Accusarsi soffrendo è senza dubbio la ricorrenza dell'io a sé. Forse è così che il per-l'altro – il rapporto più diretto ad altri – è l'avventura più profonda della soggettività, la sua intimità ultima.<sup>34</sup>

Il presente del soggetto non è più presente della rap-presentazione e della conoscenza, ma si trasforma nel presente sofferente e *offerente*. La sofferenza non è pura ricettività, ma, come rileva M. Tura, esprime anche una significanza che si attua nelle

---

<sup>32</sup> E. Levinas, *L'esperienza ebraica del prigioniero* in Id., *Quaderni di Prigionia* cit., p. 219.

<sup>33</sup> E. Lévinas, *La sofferenza inutile* in Id., *Tra noi* cit., p. 132.

<sup>34</sup> *Ibidem*. Un'intimità che deve essere intesa come *discrezione*, che non può, quindi, tradursi e raccontarsi come discorso o predicazione. L'intimità presentata da Levinas è l'essere rivolti all'altro e passivamente pronti ad accogliere l'altro.

forme del dare:<sup>35</sup> «la sofferenza (*sub-ferre*), quale modalità dell'etero-affezione, è al tempo stesso offerenza (*ob-ferre*), movimento attraverso cui il soggetto ex-pone la propria soggezione offrendola all'altro».<sup>36</sup> L'*ob-ferre* della "s'offerenza" traduce il *trans-ferre* della *metafora*. Il trasferimento si radicalizza rivelando, nella significanza e nell'orientamento del senso la traccia di una passività che fa segno di sé stessa facendosi segni, e tali segni superano l'andare verso l'altro della metafora e indicano un più profondo per-l'altro.<sup>37</sup>

L'esposizione-offerta della sofferenza (soffrire per altri), dischiudendo l'ordine interumano che in *Altrimenti che Essere*, prova una passività del Dire oltre il Dire correlativo del detto.<sup>38</sup> Tale Dire è già responsabilità per altri connessa al passato immemorabile, irrecuperabile e irrappresentabile, «che si temporalizza secondo un tempo a epoche separate, secondo la sua diacronia»;<sup>39</sup> avviene così che il soffrire – già dolore d'altri – è correlativo di una responsabilità smisurata che istanzia il soggetto stesso, ma lo presenta immediatamente come passivo. La risultante di questo gioco di forze della sofferenza che si incanala nel Dire come responsabilità assoluta è un soggetto destituito o deposto, ma comunque insostituibile.<sup>40</sup> La massima rovina del soggetto, l'esposizione assoluta, si trasforma nella sola salvezza per il soggetto stesso che "esiste" solo in quanto responsabile.

L'insostituibilità del soggetto è ciò che lo rende *presente*, investendo interamente il suo tempo e dandogli un senso (il *verso altri* della responsabilità) e infondendo *sensò* anche alla sofferenza inutile in altri che diventa «sensata in me» per superare «la sua concretezza immanente e selvaggia di male».<sup>41</sup> Il presente diviene consistente al di fuori del suo avere luogo, superando così la presenza dell'ipostasi:

Il soggetto nel Dire si approssima al prossimo esprimendosi, espellendosi (nel senso letterale del termine) fuori da ogni luogo, non *abitando* più, non calpestando più nessun suolo. Il Dire scopre, al di là

---

<sup>35</sup> Cfr. E. Lévinas, *Altrimenti che essere* cit., p. 64.

<sup>36</sup> M. Tura, *Infinito e molteplice* cit., p. 388.

<sup>37</sup> Cfr. E. Lévinas, *Altrimenti che essere* cit., p. 179.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 47n.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 59.

<sup>40</sup> Cfr. *ivi*, p. 60.

<sup>41</sup> E. Lévinas, *La sofferenza inutile* in Id., *Tra noi* cit., p. 134.

della nudità, ciò che vi può essere di dissimulazione nell'esposizione di una pelle messa a nudo. Il Dire è la *respirazione* stessa di questa pelle prima di ogni intenzione il soggetto non è *in sé*, presso di sé per dissimularsi o dissimularvisi fin sotto le proprie ferite e sotto il proprio esilio come *atti* del ferirsi o dell'esiliarsi. Il proprio raggomitolarsi è una messa alla rovescia. Rovescio senza diritto, Il soggetti del *Dire* non dà segno, si fa segno, se ne va in obbedienza.<sup>42</sup>

La pelle vulnerabile del soggetto è la metafora carnale della sua completa esposizione al Dire che lascia traccia di sé come una ferita. Il presente è, esso stesso, ferito, dolente senza motivo: Levinas indica nella sofferenza la possibilità incombente di un non-senso che minaccia costantemente la significazione.

Senza questa follia ai confini della ragione l'*uno* ritornerebbe in se stesso, e nel cuore della sua passione, ricomincerebbe l'*essenza*. Ambigua avversità del dolore! Il *per-l'altro* (o il senso) arriva fino *all'attraverso-l'altro*, fino a soffrire per una scheggia che brucia nella carne, ma per *niente*. Solo così il *per-l'altro* – passività più passiva di ogni passività, enfasi del senso – si astiene dal *per-sé*.<sup>43</sup>

La sofferenza trasfigura il presente dell'ipostasi e lo trasferisce in un non-luogo, in un'assenza di luogo, nella trascendenza dell'*a-lieu* (con alfa privativo) che è già orientata all'*a-Dieu*. L'elemento che inizialmente, in questo lavoro, rappresentava la sola garanzia per il soggetto, la materialità sensibile del corpo, subisce una rilettura sostanziale grazie a un percorso di metaforizzazione in cui dalla materialità si passa all'accoglienza dell'altro e si è trasportati oltre il livello economico dello scambio nella relazione.

L'aver luogo del corpo è concepito come radicalmente passivo e già votato a una temporalizzazione che è il "contrario" dell'intenzionalità e il rovescio del soggetto tematizzante.<sup>44</sup> È necessario che vi sia un soggetto che si compiace di se stesso in un egoismo plasmato dalla sensibilità e dal godimento perché ci sia anche un soggetto vulnerabile, passivo, istanziato dalla relazione con l'altro, ferito, preso in ostaggio:

---

<sup>42</sup> E. Lévinas, *Altrimenti che essere* cit., p. 62.

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 64.

<sup>44</sup> Cfr. *ivi*, p. 68.

Senza l'egoismo che si compiace in se stesso la sofferenza non avrebbe senso, così come perderebbe la passività della pazienza se non fosse in ogni momento un eccedere del senso attraverso il non-senso. Il godimento e la singolarizzazione della sensibilità in un io tolgono alla passività suprema della sensibilità [...] l'anonimato della passività insignificante dell'inerte; la possibilità di "soffrire per niente", impedisce che in essa la passività diventi Atto. E così il per-l'altro contraria il soggetto e lo intacca nella sua intimità: attraverso il dolore.<sup>45</sup>

Il soggetto, nel ripiegamento su di sé costituito dal godimento, impedisce che il suo essere corpo sia *semplicemente passivo*. Il soggetto non *subisce* e basta, ma *soffre*.<sup>46</sup> La sofferenza comporta, allora, un *surplus* di passività, una vulnerabilità radicale che fa sì che il volto dell'altro mi colpisca e mi ferisca prima ancora che io possa prenderne coscienza, che io lo oda ancora prima che inizi a parlarmi, in un anacronismo che mostra un'altra temporalità rispetto a quella scandita dalla coscienza. Questo tempo *altro*

Smonta il *tempo recuperabile* della storia e della memoria in cui la rappresentazione si svolge. [...] Nella prossimità si ode un comandamento venuto da un passato immemoriale: che non fu mai presente, che non è cominciato in alcuna libertà. Questo *modo* del prossimo è volto. [...] La mia reazione manca una presenza che è già il passato di se stessa. Passato non *nel* presente, ma come fase trattenuta. [...] Esso mi reclamava prima che io venissi.<sup>47</sup>

La prossimità che mi ferisce e che io manco di afferrare, rispetto alla quale non è possibile una contropartita, ma solo una risposta tardiva che attesta il mio essere responsabile per l'altro ancora prima di averne coscienza, implica anche un soffrire [*souffrir*] per l'altro, un offrirsi [*s'offrir*] all'altro: un offrirsi che è sofferenza.<sup>48</sup> La sofferenza inutile assume una direzione di senso quando è investita dalla generosità del per-l'altro: in questo modo il presente si apre a un futuro che nulla ha da spartire con un orizzonte progettuale e che, invece, si configura come ascolto e attesa, come parola profetica che sovverte l'an-archia del tempo.

---

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 92.

<sup>46</sup> Cfr. *ivi*, p. 110.

<sup>47</sup> *Ivi*, pp. 110-111.

<sup>48</sup> Cfr. *ivi*, p. 69.

### 3. *L'avvenire del corpo*

Come si è visto, la sofferenza è in grado di smantellare il soggetto e di assoggettarlo alla minaccia del dolore che si fa presente e trasforma la volontà in sottomissione totale all'altro. Il presente della sofferenza sembra chiudersi su se stesso, ripiegarsi e attorcigliarsi, direbbe Levinas, ostacolando la comparsa di un orizzonte futuro e mettendo sotto scacco la libertà, invece «attraverso la sofferenza l'essere libero cessa d'esser libero, ma, non libero, è ancora libero».<sup>49</sup>

La sofferenza infatti muta la passività insensata del dolore in pazienza orientata,

La sofferenza è ancora ambigua. È già il presente del male che agisce sul per sé della volontà ma, in un certo senso, è già dopo questo male e può virare in volontà eroica. Questa situazione in cui la coscienza è privata di ogni libertà di movimento, ma in cui è già liberata dalla morte; questa passività ultima che si trasforma tuttavia disperatamente in quanto è al di là di ogni atto e in speranza – è la pazienza – [...]. Nella pazienza si compie un disimpegno in seno all'impegno – che non è né l'impassibilità di una contemplazione che sorvola sulla storia, né l'impegno senza ritorno nella sua oggettività visibile.<sup>50</sup>

La pazienza, l'assunzione su di se del male e della sofferenza dell'altro, come sostiene Chalier, definisce il tratto distintivo dell'io umano di fronte all'infinita distanza del prossimo, fino a diventare l'ultimo gradino per pensare “al di là del possibile” e intuire

---

<sup>49</sup> E. Lévinas, *Totalità e Infinito* cit., p. 215. La fondazione di un soggetto e della sua libertà dalla passività vulnerabile non coincide con un semplice ribaltamento di un io che è scaturigine di se stesso come nel pensiero di Fichte; se infatti Levinas operasse in tale direzione farebbe precipitare la sua proposta nel determinismo o nella fatalità che l'opzione uomo libero/non libero immediatamente implicano. La passività levinasiana si colloca, piuttosto, su di un piano anteriore a quello ontologico, il cominciamento dell'essere è, esso stesso, preceduto an-archicamente da un altro grado, da un *malgrado* dell'essere stesso che non si può nominare e non si lascia afferrare dal detto, così «l'indicibilità dell'ineffabile si descrive come il preoriginario della responsabilità per gli altri, come responsabilità anteriore ad ogni libero impegno, prima ancora di descriversi come incapacità di apparire nel *Detto*» (E. Levinas, *Umanesimo dell'altro uomo* cit., p. 105).

<sup>50</sup> E. Levinas, *Al di là del possibile* in Id., *Parola e Silenzio* cit., p. 294.

quanto si sottrae alla logica economica della progettualità, come la speranza e la fede.<sup>51</sup> Nella pazienza è esclusa ogni conoscenza di quel che si attende e l'attesa diventa una pura esposizione al tempo che verrà senza che vi siano calcoli o progetti. Non si aspetta il possibile, lo si oltrepassa sperando nell'impossibile: «alla pazienza occorre un rapporto positivo con l'avvenire, senza che ciò sia all'avvenire dei possibili».<sup>52</sup>

La costellazione entro la quale Levinas iscrive la pazienza è precisamente quella creata dalle nozioni di attesa, di avvenire e di speranza. Si attende con speranza l'avvenire di un tempo nuovo e assolutamente altro. Due sono le declinazioni del futuro per Levinas che da un lato interpreta l'infinito del tempo come relazione con il figlio, dall'altro come attesa messianica. Si intende qui procedere dapprima con l'esposizione del futuro nel figlio per poi passare al tempo messianico della speranza e del Dire altrimenti.

Il vero dipanarsi del tempo non è, per Levinas, né semplice traccia del passato immemorabile, né ferita del presente esposto al dolore: l'apertura infinita nel tempo si dà solo verso il futuro, un futuro in carne e ossa nella relazione di paternità.

La relazione con il figlio, cioè la relazione con l'Altro, non potere ma fecondità, mette in rapporto con l'avvenire assoluto e con il tempo infinito.<sup>53</sup>

La fecondità archivia la storia come memoria e la supera senza generare invecchiamento e senza conferire la vita eterna a un soggetto che resterebbe immobilizzato e incastonato nella linea del tempo. Tramite la relazione con il figlio il tempo è «*migliore* attraverso la discontinuità delle generazioni, ed è scandito dalle inesauribili giovinezze del figlio».<sup>54</sup> Il figlio *rinnova* il tempo che non fa più il suo corso in un individuo, ma ricomincia sempre nell'altro in una discontinuità che è infinito diacronizzarsi del tempo stesso, mai riassumibile a un'origine. L'importanza della

---

<sup>51</sup> Cfr. C. Chalier, *Prefazione a Parola e Silenzio* in E. Levinas, *Parola e Silenzio* cit., p. 52. Una speranza che, malgrado tutta la reticenza a trovarle un qualche senso o spazio nel quotidiano, sostiene Chalier, compare nel momento in cui si fa spazio una nuova vita, una nascita, cioè un passaggio dal mio tempo al tempo altro, un miracolo che è la salvezza (messianica?) del mondo (cfr. C. Chalier, *Présence de l'espoir*, Seuil, Paris, 2013, pp. 150-151).

<sup>52</sup> E. Levinas, *Al di là del possibile*, in Id., *Parola e Silenzio* cit., p. 295.

<sup>53</sup> E. Lévinas, *Totalità e Infinito* cit., pp. 246.

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 276.

fecondità e della relazione con il figlio si afferma già in *Totalità e Infinito*, così come in numerose annotazioni di Levinas. Quel che sembra opportuno, ora, è comprendere in che modo il figlio sia capace di liberare il futuro dalle spire del destino e della progettualità e che cosa la fecondità comporti nel panorama di un'escatologia nuova in *Altrimenti che essere*.

Innanzitutto è bene precisare che la fecondità stessa viene letta in termini passivi e non attivi:

Quanto è essenziale in tutta la teoria della fecondità: l'io definito a partire da essa non è possibile che a partire dall'Altro.<sup>55</sup>

Il soggetto è profondamente modificato nella fecondità: l'avvenire della fecondità infatti porta a compimento il movimento del desiderio di cui si è parlato in precedenza non perché quest'ultimo venga appagato, ma perché si sublima in desiderio "puro" «poiché genera il potere di generare».<sup>56</sup> Nella fecondità si trovano caratteri simili a quelli della *dépense* di Geroges Bataille,<sup>57</sup> ma essa non si esaurisce nel dispendio perché resta

---

<sup>55</sup> E. Levinas, *Note filosofiche varie*, in Id., *Quaderni di prigionia* cit., p. 395 (raccolta C, foglio 17 corsivo mio).

<sup>56</sup> E. Levinas, *Al di là del possibile*, in Id., *Parola e Silenzio* cit., p. 301.

<sup>57</sup> Bataille inizialmente sviluppa il concetto di *dépense* in consonanza con il fenomeno del *potlâc*, che regolamentava lo scambio e il dono in alcune civiltà arcaiche; il *potlâc* veniva offerto in vista di una restituzione, in futuro, o dell'assoggettamento "fino a nuovo dono" di chi riceveva il dono stesso, poiché colui che ha la potenza di privarsi di qualcosa è più forte di chi la riceve. Ciò che interessa a Bataille è il dispendio non finalizzato, l'elargizione completamente gratuita, che avviene quasi per emanazione della potenza in eccesso: la forma paradigmatica di questa esperienza è il sacrificio. Tramite l'uccisione sacrificale – che non corrisponde necessariamente all'eliminazione fisica – la cosa sacrificata viene strappata alla dimensione dello scambio "economico" che la rende oggetto destinato alla produzione e al consumo. Il sacrificio devia il rapporto che intercorre tra soggetto e oggetto in direzione di una modalità diversa di relazione tra i due termini, restituendo la vittima al mondo sacro, ammantandola, quindi, dei caratteri d'ineffabilità, d'inconoscibilità, e di estraneità a quanto è assimilabile e scambiabile (si veda G. Bataille, *La parte maledetta preceduto da La nozione di dépense*, trad. it. di F. Serna, Bollati Boringhieri, Torino, 2003). La *dépense* entra in gioco anche nell'*eros*, infatti, nelle prime pagine de *L'erotisme* Bataille sostiene che la filosofia si sia allontanata a torto dalla vita tralasciando di sondare a sufficienza l'abisso dell'erotismo e ignorando i processi riproduttivi. Secondo l'autore: «La riproduzione mette in gioco degli esseri discontinui. Gli esseri che si riproducono sono distinti gli uni dagli altri e gli esseri riprodotti sono distinti tra loro come lo sono da quelli dai quali sono nati». Ogni essere «nasce solo. Solo muore. Tra un

legata a una trascendenza infinita che la proposta batailleana non contemplava. Se la *dépense* è una conflagrazione della pletora di tutte le possibilità che convergono orgiasticamente in un generoso dispendio fine a se stesso, la fecondità non è fine a se stessa perché già votata all'infinito, oltrepassamento di tutte le possibilità.<sup>58</sup> In Bataille vi è, appunto, la *conflagrazione* totale del soggetto che si trasfigura in pura potenza che sperpera, in Levinas si individua piuttosto una *contrazione* del soggetto passivo che apre un avvenire radicalmente nuovo.<sup>59</sup>

La fecondità non indica tutto ciò che posso cogliere – le mie possibilità – ma tutti coloro che posso divenire. Non annuncia un nuovo avatar – vale a dire, in fin dei conti, una storia e degli eventi che possono accadere ad un residuo di identità, ad un'identità che dipende da un filo sottile, da un io che assicurerebbe la continuità degli avatar. E tuttavia la fecondità è la mia avventura e, di conseguenza, in un senso decisamente nuovo, nonostante la discontinuità, il mio avvenire. La nozione dell'io deve essere ripensata a partire dalla fecondità e non essere mantenuta nella struttura della posizione di un io potente e che si afferma attraverso la potenza. Poiché la fecondità<,> relazione con l'avvenire, oltre il possibile<,> non è soltanto in sé{,} visibile

---

essere e un altro c'è un abisso, c'è una discontinuità». L'abisso non può mai scomparire, ma può essere colmato nella vertigine condivisa di una morte definitiva affascinante. L'uomo, gravato dalla nostalgia della continuità mancante si pone "eroticamente" nei confronti dell'alterità nella modalità del dispendio, volto a colmare il vuoto: ciò è particolarmente evidente nel sacrificio tale per cui alla vittima viene sottratta la propria morte (la traccia della discontinuità) e consegnata a una morte sacra. Mediante il dispendio dell'energia questa stessa morte diviene collettiva e rituale, l'energia spesa, invece entra a far parte (e costituisce), insieme alla vittima, della continuità dell'essere (cfr. G. Bataille, *L'eroticismo*, trad. it. di A. Dell'Orto, SE, Milano, 2009, pp., 18-25; 91-93). Anche nella fecondità levinasiana entrano in gioco esseri discontinui, tuttavia tale discontinuità si presenta come temporale e il dispendio di energie fine a se stesso si trasforma in generosità per l'altro. In entrambi i casi c'è uno spossamento del soggetto, ma in Bataille esso si manifesta come *conflagrazione* totale del soggetto stesso che si trasfigura in pura potenza che sperpera, in Levinas si individua piuttosto una *contrazione* del soggetto.

<sup>58</sup> E. Levinas, *Al di là del possibile*, in Id., *Parola e Silenzio* cit., p. 302.

<sup>59</sup> Tale contrazione non è un ritorno a sé, ma un'apertura all'infinito perché «l'essere separato è separato perché non può vederlo {l'Infinito} che di fronte. Può vederlo solo indirizzandosi a lui e può indirizzarsi a lui solo servendolo. Il pensiero che giunge all'infinito è la bontà. E questo riscatta quanto c'è di diminuzione nella contrazione creatrice dell'Infinito. L'uomo può riscattare la creazione» (E. Levinas, *La separazione* in Id., *Parola e Silenzio* cit., p. 269).

unicamente allo storico e, di conseguenza, da fuori{,} visibile sempre come un passato.<sup>60</sup>

Il figlio rappresenta un tempo senza io, che tuttavia riguarda l'io. La filialità deve infatti smarcarsi dal sospetto di essere espressione di egoità che si sente minacciata e che ricade in un universo metafisico; per fare ciò Levinas ricorda che «il figlio non è mai figlio unico»,<sup>61</sup> che vi è una contingenza, una gettatezza che non è conseguente al non scegliere di nascere, ma dipende dal fatto che «non sono il solo investito – che mio padre esiste ancora e che è altro da me e non è svuotato dalla mia investitura». <sup>62</sup> Il padre *investe* il figlio del suo amore paterno, ma il figlio è anche *uno tra* i fratelli, è quindi subito inserito in una prossimità plurale che si afferma come giustizia.<sup>63</sup>

Se Levinas in *Totalità e Infinito* privilegia la relazione di paternità, non interpretata alla luce del concetto di causa di matrice aristotelica, ma intesa come relazione originaria e come forma di generosità, in *Altrimenti che essere* l'asse si sposta verso una riabilitazione del rapporto di maternità, la «gestazione dell'altro nel medesimo»,<sup>64</sup> che di questa generosità diviene massima espressione. Il padre e la madre nella fecondità investono il proprio tempo per l'altro, per il figlio, che viene al mondo debitore di un passato di cui non ha memoria – quello dei genitori – ma al quale deve tutto.

La generosità per l'altro malgrado se stessi nel rapporto corporeo della maternità assume una nuova connotazione capace di riportare il metaforico al piano dell'incarnazione. Come rileva D. Franck, da un lato la sensibilità corrisponde alla vulnerabilità dell'esposizione ad altri ed è senza riserve, anteriore a ogni fenomeno e a ogni presente; dall'altra essa rientra in un psichismo che non si definisce più a partire dall'intenzionalità, ma dall'altro in me, psichismo per il quale l'io è innanzitutto responsabile – è in carico – per l'altro.<sup>65</sup> La maternità esemplifica questa dinamica assimilando il corpo alla carne ed è il luogo in cui l'intrigo interumano del senso si incarna

---

<sup>60</sup> E. Levinas, *Al di là del possibile*, in Id., *Parola e Silenzio* cit., pp. 302-303.

<sup>61</sup> E. Levinas, *Note filosofiche varie*, in Id., *Quaderni di prigionia* cit., p. 393 (raccolta C, foglio 11).

<sup>62</sup> *Ivi*, p. 394.

<sup>63</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>64</sup> E. Lévinas, *Altrimenti che essere* cit., p. 94.

<sup>65</sup> Cfr. D. Franck, *L'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*, Puf, Paris, 2008, pp. 56-57.

nella soggettività che si compie come l'uno-per-l'altro: «l'esperienza sensibile come ossessione per altri – o maternità – è già corporeità».<sup>66</sup>

La vulnerabilità, nella maternità, è già da sempre una sofferenza orientata al futuro, un *soffrire* e *offrirsi* senza riserve in vista di un avvenire, quello del figlio, che è sempre altrimenti rispetto a me. Già in alcuni passi di *Umanesimo dell'altro uomo* Levinas allude alla relazione di maternità come vera figura dell'altrimenti quando si riferisce ai tre significati del termine “apertura”: il primo, individuabile nella terza analogia dell'esperienza della *Critica della ragion pura*, riguarda l'apertura di ogni oggetto agli altri oggetti; il secondo investe l'intenzionalità della coscienza in Husserl e l'estasi dell'ex-sistenza in Heidegger; il terzo, quello a cui è interessato Levinas, è inteso come «denudamento della pelle esposta alla ferita e all'oltraggio».<sup>67</sup>

È interessante notare come questa nudità non sia caratterizzata semplicemente in termini di sofferenza, ma sia sinonimo di una nudità “femminile”; l'autore infatti si riferisce ad essa non nei termini del corpo sofferente – per esempio del prigioniero nel campo – ma del corpo come voluttà:

L'apertura è la vulnerabilità di una pelle offerta, nell'oltraggio e nella ferita, al di là di tutto ciò che si possa mostrare, al di là di tutto ciò che, dell'essenza dell'essere, possa esporsi alla comprensione e alla celebrazione. Nella sensibilità, “si pone allo scoperto”, si espone un nudo più nudo di quello della pelle che, forma e bellezza, ispira le arti plastiche; nudo di una pelle offerta al contatto, alla carezza che sempre – persino equivocamente, nella voluttà – è sofferenza per la sofferenza dell'altro.<sup>68</sup>

L'eco dei termini usati per descrivere il femminile in *Il Tempo e l'Altro* e in *Totalità e Infinito* risuona forte e chiara nella descrizione dell'apertura della vulnerabilità, si può quindi azzardare una prima formulazione di quello che in *Altrimenti che essere* sarà la maternità. Essa si configura come una vera e propria *alterazione* del presente sofferente in cui si produce un per-l'altro, una vulnerabilità essenziale che “senza ritegno” si oppone al *conatus essendi* e che nell'assenso senza riserve al portare – anche

---

<sup>66</sup> *Ivi*, p. 72 (trad. it. mia).

<sup>67</sup> E. Levinas, *Umanesimo dell'altro uomo* cit., p. 127.

<sup>68</sup> *Ibidem*.

letteralmente – il peso dell’altro si traduce in una *alter-azione*: non l’atto di offrirsi o la *dépense* che conflagra nel puro sperpero tutte le sue risorse, ma una vera inversione dell’agire, un *altrimenti che atto*, che toglie da sé per dare all’altro.

Ma allora l’inquietudine del perseguitato non sarebbe che una modificazione della maternità, del “gemito nelle viscere” ferite in coloro che esser portavano o porteranno? Nella maternità significa la responsabilità per gli altri – che arriva fino alla sostituzione agli altri e fino alla sostituzione agli altri [...]. La maternità – il portare per eccellenza – porta ancora la responsabilità per il perseguitare del persecutore. Piuttosto che natura – ancor prima della natura – l’immediatezza è questa vulnerabilità, questa maternità, questa pre-nascita o pre-natura a cui risale la sensibilità.<sup>69</sup>

Da un lato quindi la maternità è anarchia dell’esposizione all’altro fin nelle viscere, esposizione nel presente perché porta il peso dell’altro, ma già aperta al futuro nella diacronia del figlio; dall’altro essa è strettamente connessa con il concetto di verginità che rappresenta la promessa della fecondità e della maternità, la possibilità stessa di una *alterazione*. In qualche modo si potrebbe azzardare che la maternità diventa centrale per descrivere la traccia dell’altro che verrà insieme a me e dopo di me.<sup>70</sup> La verginità conduce verso l’alterità del femminile, che tramite la maternità dà il suo assenso all’accoglienza, cessa di essere un elemento quasi secondario e di essere escluso dal discorso sulla formazione del soggetto.

---

<sup>69</sup> E. Lévinas, *Altrimenti che essere* cit., p. 94.

<sup>70</sup> Per Chalier la maternità è la sola figura del femminile legata alla responsabilità in modo diretto ed esplicito, di conseguenza è anche la sola femminilità propriamente etica. L’amata nella relazione erotica è definita in termini di irresponsabilità e di assenza di significato; nella dimora la donna non è portatrice di parola d’insegnamento, ma parla il linguaggio intimo e silenzioso che le è proprio. Chalier rileva, però, che anche nel momento in cui l’etica e il femminile convergono nella maternità, tale convergenza espone una differenza. Sebbene la maternità sia altrettanto generosa quanto la fecondità maschile, essa non può insegnare, non può istituire un senso da donare all’altro, donandogli anche il mondo, e rimane di fatto, incapace di parlare. Il maschile resta il prototipo dell’umano, mentre il femminile fruisce di un’umanità di derivazione, come nella lingua ebraica in cui la parola *Ishah* (donna) si forma a partire da *Ish* (uomo) (cfr. C. Chalier, *Figures du féminin* cit., pp. 81-84). Tale derivazione rimane, per Chalier, nonostante Levinas se ne avvalga per mostrare l’uguale dignità di uomo e donna.

Lo stesso Levinas, parlando con Philippe Nemo, ammette le criticità legate alla concezione dell'*eros* e della femminilità in *Il Tempo e l'Altro*, poi ampliata in *Totalità e Infinito*, e ridimensiona l'interpretazione di maschile e femminile come fatti biologici o esclusivamente di genere:

Tutte queste allusioni alle differenze ontologiche tra il maschile e il femminile sembrerebbero forse meno arcaiche se esse, anziché dividere l'umanità in due specie (o in due generi), significassero che la partecipazione del maschile e del femminile è propria di ogni essere umano. Sarebbe, questo, il senso dell'enigmatico versetto di Genesi 1, 27, "maschio e femmina li creò"?<sup>71</sup>

Il corpo materno, come il corpo sofferente del prigioniero e forse in maniera ancor più incisiva, concorre alla creazione di un nuovo tipo di soggetto a causa della sua naturale apertura al futuro: l'avvenire non è un'attesa e un'anticipazione della morte, ma una presa in carico dell'alterità che "dribbla" l'essere-per-la-morte e genera una nuova temporalità, aperta, anch'essa senza un termine, quindi indeterminata e infinita «al di là della cura e più forte della morte».<sup>72</sup> Se l'umano è incondizionatamente tale a partire dall'infinita alterità, allora «la madre *porta e trasmette* di generazione in generazione il mistero per sempre tale dell'infinitamente altro, dell'avvenire al di là di tutti i possibili».<sup>73</sup> Portando e trasmettendo, quindi, in senso *ultrametaforico* tutto il peso dell'altro, non verso l'avvenire, ma offrendosi all'avvenire.

Non più assunzione di della possibilità più propria, ma dono di tutti coloro che costituiscono le mie possibilità, a un altro che frattura il tempo (ritorna il ritmo nella sua accezione di stampo ebraico):

La soggettività della sensibilità, come incarnazione, è un abbandono, senza ritorno, la maternità, corpo che soffre per l'altro, corpo come passività e rinuncia, puro subire. Vi è certo un'ambiguità insuperabile: l'io incarnato – l'io di carne e di sangue – può perdere la propria significazione, può affermarsi animalescamente nel proprio *conatus* e nella propria gioia. È un cane che riconosce come padrone Ulisse che

---

<sup>71</sup> E. Levinas, *Etica e Infinito* cit., p. 77.

<sup>72</sup> E. Levinas, *Quattro letture talmudiche* cit., p. 94.

<sup>73</sup> M. Vergani, *Levinas fenomenologo* cit., p. 255.

viene a prendere possesso dei suoi beni. *Ma questa ambiguità è la condizione della vulnerabilità stessa, cioè della sensibilità come significazione* [corsivo mio]: è nella misura in cui la sensibilità si compiace in se stessa – “si aggroviglia su di sé”, “è io” – che, nella sua benevolenza per l’altro, *resta per l’altro, malgrado sé*, non atto, significazione *per l’altro* e non *per sé*.<sup>74</sup>

In conclusione si può asserire che la maternità non è relegata esclusivamente al «passato irrecuperabile, pre-ontologico»<sup>75</sup> che rappresenta per il figlio, ma è vera apertura alla diacronia del tempo futuro a cui – generosamente, senza riserve, malgrado sé – il corpo materno si offre. Sebbene molte critiche a Levinas si siano concentrate sul fatto che la donna assurge all’etica solo diventando madre, imparando dall’uomo il senso della passività e dell’apertura, in modo che non ci sia, per le donne, altra possibilità di evadere dall’etichetta di fragilità e insignificanza se non facendo del proprio corpo il luogo della responsabilità grazie all’uomo,<sup>76</sup> in questa sede si ritengono tali interpretazioni parziali perché troppo connesse a una lettura unilaterale, simile a quella imputata all’autore in questione.

Le critiche possono certo suonare sensate alla luce di *Totalità e Infinito*, ma vanno infrangendosi contro la descrizione della maternità in *Altrimenti che essere* per la quale la maternità non è l’unica possibilità *per la donna* di assurgere al ruolo dell’umano, ma è *condizione dell’umano stesso* in quanto Dire pre-originale, in quanto passività e generosità. Non si può comprendere – né, tantomeno, ripensare – l’umano in chiave etica se non attraverso la deformalizzazione del tempo e l’origine del Dire nella maternità.<sup>77</sup>

---

<sup>74</sup> E. Lévinas, *Altrimenti che essere* cit., p. 99.

<sup>75</sup> *Ivi*, p. 98.

<sup>76</sup> Cfr. C. Chalier, *Figures du féminin* cit., pp. 39-40.

<sup>77</sup> Di conseguenza anche le critiche di A. Cavarero, basate su di una geometria-posturale, e quindi su metafore spaziali, perdono di efficacia se lette nell’ottica di una metaforologia che da spaziale (andare verso) si fa temporale (nella traccia) (cfr. A. Cavarero, *Inclinazioni. Critica della rettitudine*, Raffaello Cortina, Milano, 2013, pp. 180- 217). Se la spazialità è riferita esclusivamente a un soggetto ipostatizzato (per quanto virile e determinato a imporre il suo dominio sul mondo) e viene radicalmente messa in discussione dell’innesto temporale della relazione con l’altro, tutta la tematica della fecondità va considerata in senso temporale, rispetto al quale le metafore spaziali indicano un *movimento non spaziale*, un andare verso o essere trasportati che è *etico*.

Il dono di sé all'altro e il piegare la propria sofferenza per l'altro senza impiegarla "economicamente" in un progetto permettono a Levinas di portare in salvo il soggetto da derive essenzialistiche che, anche nella sofferenza, tramite «una compiacenza che si gonfia di sostanza e d'orgoglio»,<sup>78</sup> rinverrebbero anche a fondo della passività una certa sostanzialità dell'io.

L'obbligo a donarsi all'altro incarnato dalla maternità si traduce in una significazione a sua volta senza riserve, una dedizione completa all'altro e una esposizione "senza futuro" (cioè senza progetto):

Questa passività della passività e questa dedica all'Altro, questa sincerità è il *Dire*. Non comunicazione di un Detto che subito ricoprirebbe ed estinguerebbe o assorbirebbe il Dire, ma Dire che mantiene aperta l'apertura, senza scuse, senza evasioni né alibi, abbandonandosi senza dire niente di Detto [...]. È l'estrema tensione del linguaggio, il per-l'altro della prossimità.<sup>79</sup>

La maternità consente il passaggio dal piano corporeo a quello della significazione incarnando un Dire del quale non è metafora, ma "esposizione" ed espressione concreta. In questo modo il passato immemoriale e l'avvenire dell'infinito nell'altro si incontrano e arrivano a coincidere in quella che solo apparentemente è una chiusura circolare del tempo. Il tempo levinasiano della traccia, inteso come tempo deformalizzato, non è rappresentabile né come una linea, né come un circolo, né come una spirale: si tratta, piuttosto, di riprendere l'immagine veterotestamentaria del tempo delle generazioni (cfr. Numeri, 1, 5-15), un tempo frammentario e discontinuo che ricomincia ad ogni nuova generazione (che rinnova il patto con l'Altissimo), ma che continua una storia comune, quella del popolo, orientata a un avvenire messianico.<sup>80</sup>

Sebbene, il tempo delle generazioni sia quello che va esplicitamente dal padre al figlio e che coinvolge, al limite, i fratelli, ma mai le madri, le figlie e le sorelle, esso è esplicitamente citato in *Totalità e Infinito* in occasione della descrizione della fecondità.

---

<sup>78</sup> E. Lévinas, *Altrimenti che essere* cit., p. 179.

<sup>79</sup> *Ibidem*.

<sup>80</sup> Tempo per cui l'Infinito rappresenta un'eccedenza che prolunga la storia, la amplia, ne elimina la linearità: il tempo storico si annoda alla discontinuità creaturale connotata da un continuo ricominciare (cfr. M. Tura, *Infinito e molteplice* cit., pp. 210-211).

Diversamente, la fecondità come generazione dal padre al figlio non compare in *Altrimenti che essere*, dove in effetti manca completamente il tema della paternità. È quindi possibile, forse, rileggere il tempo delle generazioni al di fuori dell'orizzonte in cui paternità e maternità restano separati e considerarlo, per estensione, un modo di concepire la temporalità semplicemente al di fuori della cronologia storica, come tempo della discontinuità e dell'apertura generosa al per-l'altro nell'avvenire.<sup>81</sup>

Da questo punto di vista, allora, è ora opportuno capire che genere di avvenire messianico sia presente – anche se, forse, in modo occulto – nel pensiero levinasiano e come la nozione di traccia, “metafora temporalmente connotata” (secondo l'idea del tempo deformalizzato), si riveli indispensabile per ripensare l'intero assetto filosofico dell'autore.

#### 4. *Verso il futuro: paziente attesa*

La fecondità rappresenta l'apertura al futuro che la maternità incarna appieno; tale futuro è qualificato da Levinas in termini di «infinitamente avvenire la cui “venuta” si produce come un accrescimento costante di [...] come un avvenire puro non delimitato da contenuti».<sup>82</sup> Il concetto di avvenire puro è già presente in *Il Tempo e l'Altro*, ma si evolve da una purezza come assenza di contenuto nella voluttà della carezza a purezza dell'incondizionato dell'etica. L'avvenire puro eccede il presente dell'io e lo rende infinitamente responsabile: responsabile al di là dei miei limiti, per un passato che mi riguarda e verso un futuro che non è in mio potere. Questa responsabilità dell'avvenire puro prende corpo nella fecondità e permette di evadere dalle strettoie dell'ipostasi:

Il fatto che il termine comune all'uno e all'altro – il figlio – sorga posteriormente ai termini in relazione è la sola possibilità ontologica dell'evasione da sé. La fecondità è l'affrancamento dell'ipostasi rispetto alla sua propria identità, fondamento della trascendenza.<sup>83</sup>

Ma qual è l'orientamento di tale direzione se l'avvenire puro non è in mio potere e non mi *promette* alcuna salvezza? Levinas intende ripensare radicalmente le nozioni di

---

<sup>81</sup> Cfr. E. Lévinas, *Totalità e Infinito* cit., p. 276.

<sup>82</sup> E. Levinas, *Poteri e Origine* in Id., *Parola e Silenzio* cit., p. 127.

<sup>83</sup> *Ivi*, p. 128.

futuro e di escatologia messianica al di fuori di una prospettiva esclusivamente storica, riformulando anche, di conseguenza, la nozione di utopia. L'evasione infatti trasporta il soggetto in un non-luogo, in una vera u-topia intesa come perdita della posizione per inserirsi nel tempo aperto e deformalizzato della relazione inassumibile con Altri. Il fatto che l'io abbandoni la posizione comporta anche la possibilità della sostituzione. Possibilità che si esprime come *felix culpa*:

*Felix culpa* non suppone solo il tempo. I due atti del tempo non bastano: perché la cima può essere disputata. È necessario per la *felix <culpa>* che ci sia una cima non oltrepassabile – il Messia. Il tempo si compie in un certo modo e apporta qualcosa che distrugge la pesantezza del presente. Il tempo del compimento.<sup>84</sup>

Il dovere felice trascende il presente, il gravame dell'ipostasi: solo potendosi affrancare dal suo essere luogo ed essere solo radicato al luogo, solo espropriandosi, l'io può diventare veramente responsabile per l'altro fino a cercare di sostituirsi all'altro offrendosi all'altro:

Ogni individuo è virtualmente un eletto, chiamato ad uscire [...] dal concetto dell'Io, dalla sua estensione nel popolo, a rispondere di responsabilità: *io*, vale a dire *eccomi per gli altri*, che perde radicalmente il suo posto – o il suo riparo nell'essere – che entra nell'ubiquità che è anche un'utopia.<sup>85</sup>

L'utopia dell'umano non rappresenta il vagheggiamento di un futuro idilliaco, ma, come rileva Abensour, una forma di pensiero non orientata all'essere e dall'essere che deve declinarsi entro l'orizzonte dell'incontro con l'altro.<sup>86</sup> Dall'utopia dell'incontro si sprigiona un'utopia della parola che deve essere parola etica, non descrittiva e non metaforica: l'utopia deve oltrepassare il concetto di metafora, insufficiente a spiegare l'incontro con l'altro in prospettiva etica. La metafora infatti è ancora legata a un trasporto verso l'altro mentre l'incontro è *per* l'altro.

---

<sup>84</sup> E. Levinas, *Quaderni di prigionia* cit., p. 93 (quaderno 2, pp. 51-52).

<sup>85</sup> E. Lévinas, *Altrimenti che essere* cit., p. 228.

<sup>86</sup> Cfr. M. Abensour, *Penser l'utopie autrement* in *Cahier de l'Herne. Lévinas* cit., p. 479 (trad. it. mia).

Se anche Martin Buber pensa l'utopia in termini di relazione Io/Tu,<sup>87</sup> Levinas intende comunque distanziarsi dalle posizioni dell'autore de *Il principio dialogico*. Le due prospettive, entrambe fortemente sbilanciate sul piano dell'umano, differiscono per l'impianto che appare votato alla reciprocità in Buber, mentre Levinas si sforza costantemente di smantellare ogni simmetria evidenziando l'incolmabile irreciprocità dell'altro. Il Tu che riempie la volta del cielo per Buber istanzia una conoscenza non oggettiva, un sapere relazionale non solo conosciuto ma vissuto dall'Io che, nel rapportarsi al Tu ritorna anche a Sé.

Per Levinas, invece, non si può concepire la relazione etica in termini di reciprocità per non incappare nella tentazione di ridurre l'altro al medesimo o di metterlo sotto controllo. L'intera critica levinasiana all'autore de *Il cammino dell'uomo* si concentra su quello che viene definito il «formalismo di Buber» che consiste nel fatto che l'incontro sia formalmente strutturato in modo che la posizione dell'Io e quella del Tu siano intercambiabili e la relazione si possa ribaltare e leggere da sinistra a destra e viceversa. Per Levinas

Nell'etica in cui l'altro [*autrui*] è contemporaneamente più alto di me e più povero di me, si distingue l'io dal tu, non per la diversità di qualunque "attributo", ma per la dimensione di elevazione che rompe con il formalismo di Buber. Il suo primato, come la sua nudità e a sua indigenza, non caratterizzano la relazione totalmente formale con la sua alterità, ma qualificano già questa alterità.<sup>88</sup>

L'utopia levinasiana risiede in un deformalizzazione della storia nel tempo scandito dall'avvento dell'altro, un'utopia inscindibilmente legata al piano dell'umano per la quale si sospende ogni rapporto con il mondo per essere condotti *altrove* dall'incontro con l'altro. L'altro genera una vera u-topia in cui il luogo (la posizione) è

---

<sup>87</sup> La relazione Io-Tu è considerata da Buber come una relazione preoriginaria che pone l'io di fronte a un radicalmente altro di cui non è possibile farsi un'idea (l'averne idea di qualcosa è, invece, proprio della relazione Io-Ciò, vale a dire della relazione del soggetto con l'oggetto intenzionale). Nell'incontro con il tu è un contatto immediato, è relazione per eccellenza che supera i limiti del Sé e che costituisce essenzialmente l'Io: non si può affermare l'Io senza il Tu (cfr. M. Buber, *Il principio dialogico*, a cura di A. Poma, trad. it. di A. M. Pastore, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1993).

<sup>88</sup> E. Levinas, *Martin Buber e la teoria della conoscenza*, in Id., *Nomi propri cit.*, p. 45.

abbandonata. La vera evasione è, quindi, verso questo av-venire dell'altro, verso questo *luogo impossibile* in cui l'altro può essere altro.<sup>89</sup>

Il non-luogo dell'altro ricorre numerose volte in *Altrimenti che essere* – più del termine “utopia” – come se l'autore volesse precisamente indicare la non-sostanzialità dell'utopia etica. *Altrimenti che essere* è questa u-topia intesa come sradicamento dell'essenza: «Per andare dove? Per andare verso quale regione? [...]. Ma lo sradicamento dell'essenza contesta il privilegio della questione dove? *Esso significa il non-luogo*».<sup>90</sup> Il non-luogo non è la semplice contropartita dialettica dell'ipostasi all'interno dell'ordine dell'essere, esso significa un altrimenti che luogo, come si è detto anche in precedenza, uno svuotamento inquieto del luogo del soggetto che si fa passivo per l'altro.<sup>91</sup>

Il non-luogo è la passività e l'esposizione del soggetto che deve inaugurare un'umanità nuova, fondata sulla responsabilità infinita per l'altro. Ma, come ogni utopia, questo regime è innanzitutto impossibile, di conseguenza la prossimità come inquietudine del non-luogo, pur non irrigidita in una struttura, può fissarsi, grazie all'esigenza della giustizia, in una relazione stabilizzata.<sup>92</sup> L'orizzonte politico della riflessione levinasiana risulta fortemente connotato dall'anteriorità dell'utopia rispetto alla possibilità della sua realizzazione. Per Levinas l'utopia, il non-luogo, è il punto di coincidenza dell'immemoriale e del futuro puro: in questo non-luogo il presente del soggetto è chiamato a presentarsi e a rispondere dell'altro, e contemporaneamente a farsi carico delle esigenze del terzo.

---

<sup>89</sup> Cfr. Lucy Sargisson, *Utopian Bodies and Politics of Transgression*, London, Routledge, 2000, p. 138.

<sup>90</sup> E. Lévinas, *Altrimenti che essere* cit., pp. 9-10.

<sup>91</sup> Si tratta comunque di un non luogo che, come rileva Petrosino, non rappresenta il vuoto di un'assenza: esso non è sintomatico di un “di meno”, ma di un sovrappiù che sta al di fuori dell'essere come un “oltre” (come un altrimenti). Cfr. S. Petrosino. *Emmanuel Levinas. Le due sapienze* cit., pp. 98-99.

<sup>92</sup> L'utopia serve a Levinas per istanziare un regime di giustizia necessario anche se non scevro di violenze: è necessario, ancora una volta, comparare gl'incomparabili, è necessario andare oltre le singolarità uniche, bisogna «giudicare e condannare» perché l'io è responsabile verso l'altro e verso gli altri, verso il terzo e non può restare sordo alle loro interazioni: «nella sua carità per l'uno non può liberarsi del suo amore per l'altro», ma è solo in nome della responsabilità del comandamento del volto che si può dare discorso di comando e di giustizia «che si deve rendere sempre più saggia in nome, in ricordo della bontà originaria dell'uomo verso il suo altro in cui, in un dis-inter-esse etico – parola di Dio – si interrompe lo sforzo interessato dell'essere bruto perseverante nell'essere» (E. Levinas, *L'Altro, utopia e giustizia* in Id., *Tra noi* cit., pp. 273-274).

La struttura che ne risulta – sebbene non si possa parlare di struttura in riferimento alla deformalizzazione che anima *Altrimenti che essere* – si esplicita in un Dire che è correlativo al detto, ma che è anche anteriore o preoriginario rispetto a qualsiasi possibilità di espressione come detto. Come spesso avviene, nella riflessione levinasiana si dà un’ambiguità nel Dire per la quale affiorano due livelli che si espongono in un’argomentazione in cui è complesso orientarsi e rispetto alla quale non è sempre chiara la posizione dell’autore stesso. Quanto avviene nel caso della Legge, in cui vi è una Legge del comandamento etico (smisurata) che si traduce in una legge che comanda di comparare gli incomparabili, ferma restando la Legge an-archica che non è modello, ma scaturigine della seconda; similmente si verifica per il Dire: un Dire *etico* an-archico lascia una traccia in quello che si potrebbe quasi per azzardo chiamare un “dire metaforico” (del *sensu* etico che porta all’altro) che poi si esprime in un detto.

In altri termini, qui non si indicano tre livelli differenti (Dire-dire-detto), contrariamente alla quanto mai esplicita “biforcazione” levinasiana tra Dire e detto, bensì si cerca di esprimere l’intrinseca ambiguità del Dire che è sì esposizione (per quanto parziale) nel detto, ma è anche continuo dis-dire il detto in un movimento (metaforico) inesausto di trasporto verso l’altro. La metafora arriva così a riflettere la struttura anfibologica della significazione: vi è un’eccedenza del Dire che, nel suo correlarsi al detto, «esige sempre un altro Detto, che non va concepito come un non-Detto, ma un sempre altrimenti detto perché scosso dal Dire». <sup>93</sup> Detto e non-detto, comunque, non esauriscono mai il Dire che si pone a monte della possibilità stessa di detto e non detto, che lascia traccia di sé e che, di conseguenza, genera quel movimento metaforico per il quale il dire stesso trae verso di sé (ecco perché si può eventualmente parlare di una sorta di dire metaforico).

L’utopia, il non-luogo, corrisponde alla traccia stessa che indica un passaggio e che mette in movimento un senso etico che deve essere rintracciato e che poi si traduce in significato nel detto. Come rileva Petrosino commentando il famoso *Addio* di Derrida al maestro e amico Levinas, bisogna interpretare la traccia nel suo *passare* sempre in relazione alla responsabilità per l’*avvenire*. <sup>94</sup> L’av-venire del Dire come traccia, il grado

---

<sup>93</sup> M. Tura, *Infinito e molteplice* cit., p. 258.

<sup>94</sup> Cfr. S. Petrosino, *L’umanità dell’umano o dell’essenza della coscienza. Derrida lettore di Levinas*, in J. Derrida, *Addio a Emmanuel Levinas* cit., p. 34.

zero del Dire è un ritrarsi o un contrarsi a cui fa immediatamente eco un'ispirazione del Dire che spira nel detto.

Il detto è sempre, per Levinas, un tradimento del Dire, e tuttavia tale tradimento è necessario perché si instauri un regime di giustizia e perché l'esorbitante potenza dell'etica "abbia luogo" tra gli uomini. Il non-luogo, lungi dall'essere un criterio orientativo di una storia o il veicolo di salvezza personale, trasforma l'evasione in una strana forma di escatologia priva di promessa, che non conduce al compimento della storia o a una qualche ricompensa nell'al di là.

La nozione stessa di promessa subisce così una riformulazione: in questo modo la metafora intesa come movimento verso l'altro diviene il correlativo di una traccia *per* l'altro che è la possibilità stessa, per la metafora, di orientarsi *verso*. Nella metafora si può ravvisare un orientamento verso l'alto dovuto alla rivelazione del volto, tuttavia «l'esperienza dell'altezza *spaziale*» presuppone un «Irrivelato – Egli – che non è l'Essere dell'Essente, ma l'Infinito» *temporale*.<sup>95</sup> Nel volto si scorge la traccia dell'Infinito di cui non è segno, ma di cui manifesta il senso

La traccia nel volto = avvenire al di là dell'avvenire. Fenomenologia della traccia: vera relazione con la trascendenza. Il passato. Nel volto, il passato è avvenire. È sempre passato e sempre a-venire. Eternità che non è un residuo del tempo.<sup>96</sup>

La traccia si manifesta nel volto, con un'espressione *corporea* che non necessita di mediazione dei segni, una mediazione che corrisponderebbe già a un tradimento. Il volto esprime un Dire che è, a sua volta, estraneo al regime della comunicazione e della trasmissione di informazioni che domanda da un passato senza memoria e comanda una responsabilità senza riserve, senza compenso, del tutto gratuita: per questo motivo la traccia è contemporaneamente traccia del passato e obbligo di "seguirla" al futuro. La traccia corrisponde a un Dire che testimonia un enigma,<sup>97</sup> un'ambiguità alla quale è votato

---

<sup>95</sup> E. Levinas, *Note filosofiche varie*, in Id., *Quaderni di prigionia* cit., pp. 268-269 (Raccolta A, foglio 8).

<sup>96</sup> *Ivi*, p. 269.

<sup>97</sup> Termine largamente impiegato da Levinas, soprattutto nei testi editi, di cui, invece, si trova scarso riscontro nei quaderni e nelle annotazioni inedite, nelle quali, talvolta, l'enigma è chiamato ambiguità, specialmente in riferimento al tema del corpo e della sofferenza. L'enigma, comunque, è impiegato in un'accezione differente da quella del linguaggio corrente ed è «il modo in cui l'Altro cerca il mio

l'intero vocabolario di *Altrimenti che essere* nella sua extra-metaforicità,<sup>98</sup> vale a dire nell'exasperazione del metaforico che, come si è visto, oltrepassa la metafora e ne costituisce la condizione di possibilità.

Per Levinas si tratta di rintracciare la

Traccia perduta in una traccia, meno di niente nella traccia di un eccessivo, ma sempre con ambiguità [...], il volto del prossimo mi ossessiona attraverso questa miseria [...]. Niente è più imperativo di questo abbandono nel vuoto dello spazio, traccia dell'infinito che *passa* senza poter entrare – in cui si delinea il volto come traccia di un'assenza [...]. Questa forza imperativa che non è necessità viene forse da questo enigma stesso, da questa ambiguità della traccia? Enigma in cui si tende e si distende l'infinito [...].<sup>99</sup>

La “respirazione” dell'infinito che si tende e distende, in queste parole, rappresenta proprio quel grado zero del Dire che precede l'emissione vocale che si traduce in un detto, in una non manifestazione dell'invisibile che si proferisce, poi nella parola. La traccia è intraducibile, è sempre una lingua altra, incomprensibile, che deve tuttavia essere tradotta, cioè accolta.

L'accoglienza «in cui l'etica interrompe la tradizione filosofica del parto»<sup>100</sup> è un concetto fondamentale del pensiero levinasiano, concetto con il quale si è largamente

---

riconoscimento pur conservando la sua incognita», un «manifestarsi senza manifestarsi» che si oppone ai all'apparire vittorioso del fenomeno. Nell'enigma «il senso eccedente si è già cancellato nella sua apparizione» (E. Lévinas, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger* cit., p. 242). Levinas si rifà apertamente all'etimologia della parola greca *αἴνιγμα*, che condivide il tema del verbale di *αἰνίσσομαι*: parlare copertamente, celarsi dietro le parole, esprimersi ambiguamente.

<sup>98</sup> Per Levinas l'Infinito parla enigmaticamente attraverso la testimonianza che io gli rendo, vale a dire nella sincerità del Dire, in una parola che anche nella sua enunciazione custodisce «la traccia dell'eccedenza della trascendenza, dell'al di là. Tematizzazione dunque inevitabile affinché la significazione stessa si mostri, ma sofisma in cui comincia la filosofia, ma tradimento che la filosofia è chiamata a ridurre. Riduzione sempre da tentare a causa della traccia di sincerità che le parole stesse portano e che hanno ricevuto dal Dire in quanto testimonianza» (E. Lévinas, *Altrimenti che essere* cit., p. 190, trad. modificata a causa di una svista che riporta «Testimonianza dunque inevitabile...» anziché « Tematizzazione dunque inevitabile...» che traduce l'originale «*Thématisation donc inévitable*»).

<sup>99</sup> E. Lévinas, *Altrimenti che essere* cit., pp. 116-117.

<sup>100</sup> J. Derrida, *La parola d'accoglienza* in Id., *Addio a Emmanuel Lévinas* cit., p. 79.

misurato anche Derrida, che si interseca con una riflessione sull'avvenire non scevra di conseguenze per una riflessione politica, che, tuttavia, in questa sede non si intende trattare in modo capillare.

Si ritiene rilevante, piuttosto, cercare di comprendere come l'apertura all'altro – che definiamo av-venire per l'altro – si fondi sull'*essere ospite* del soggetto (nel duplice senso di *host* e di *guest*) che, anche quando è *chez soi*, al suo posto, nella sua casa è ostaggio dell'altro e, contemporaneamente deve accogliere l'altro. Questa dinamica si riflette in una nuova modalità del discorso che, sempre in attesa di udire il Dire, si esplicita in un detto non ontologico, sempre sotto sforzo per essere giusto. L'attenzione, vale a dire l'attesa e l'accoglienza, impronta la riflessione levinasiana sulla "visitazione" del volto che si traduce in «una serie di metonimie: tensione verso l'altro, intenzione attenta, attenzione intenzionale, *sì* all'altro». <sup>101</sup>

L'io è in attesa della visita del volto, ma può essere disposto ad accogliere il volto solo perché anteriormente – pre-originariamente – egli è già stato ospite del volto: l'Altro è già passato lasciando la sua traccia, solo così si potrà accogliere l'altro e «la parola profetica *risponde* essenzialmente all'epifania del volto». <sup>102</sup>

La profezia è una risposta e un'esposizione, non un'anticipazione, un ascolto e non un enunciato, un farsi passivo parlando, un proferire un comandamento inaudito e uno sperare nell'impossibile. Si tratta di una parola messianica dell'eccedenza, di un futuro dell'impossibilità che «sconnette e *sconvolge*» il tempo: <sup>103</sup>

Il volto riluce nella traccia dell'Altro: ciò che vi si presenta si sta assolvendo dalla mia vita e mi visita come già as-soluto. Qualcuno è già passato. La sua traccia non *significa* il suo passato [...] è lo sconvolgimento stesso che s'imprime (saremmo tentati di dire *s'incide*) di un'incidenza irrecusabile [...]. Essere a immagine di Dio non significa essere l'icona di Dio, bensì trovarsi nella sua traccia. Il Dio rivelato della nostra spiritualità ebraico-cristiana conserva tutto

---

<sup>101</sup> *Ivi*, p. 84. Nella parte conclusiva di questo studio si tornerà sulla nozione di metonimia allo scopo di capire se tale concetto possa essere un'estensione o una rielaborazione della metafora levinasiana o se, invece, si tratti di una modalità d'espressione differente, in grado di significare più e meglio un pensiero filosofico (ed etico) dell'altrimenti che essere.

<sup>102</sup> E. Lévinas, *Totalità e Infinito* cit., p. 218.

<sup>103</sup> J. Derrida, *La parola d'accoglienza* in Id., *Addio a Emmanuel Lévinas* cit., p. 128.

l'infinito della sua assenza, che è nell'"ordine" personale stesso. Non si mostra che nella sua traccia, come nel capitolo 33 dell'Esodo.<sup>104</sup>

Accogliere e offrire ospitalità non sono *atti* dell'io, sono le sue condizioni di esistenza e le sue possibilità più proprie alle quali è impossibile sottrarsi. L'*essere per-l'altro* marca essenzialmente il soggetto levinasiano, ormai destrutturato, dislocato, spossessato e impotente. L'accoglienza non è decisione, è obbligo e comandamento che però appartiene già all'ordine messianico, apre a un futuro di redenzione (sempre "terrena", mai in un aldilà ipotetico o ultraterreno):

Si appartiene all'ordine messianico quando si è potuto ammettere altri tra sé. Che un popolo accetti coloro che vengono a stabilirsi in mezzo a lui, tutti stranieri, con le loro tradizioni e i loro costumi, la loro lingua e i loro odori, che conceda loro una *akhsania* per soggiornare e di che respirare e vivere: è un canto alla gloria del Dio d'Israele.<sup>105</sup>

La deformalizzazione del tempo si trasfigura, in questo modo, in una temporalità messianica in cui non si può prendere tempo per decidere per "la salvezza", ma si è già obbligati ad accettare il dono divino. Il tempo, allora, è «secondo il suo senso (se si può parlare di senso senza intenzionalità, senza visione e nemmeno senza mira), attesa paziente di Dio, pazienza della dis-misura (un ad-Dio come ora mi esprimo): un'attesa senza atteso».<sup>106</sup> È solo in virtù dell'assenza di Dio, dell'Altro esorbitante, dell'Altissimo, che la relazione etica può orientarsi infinitamente al futuro per l'altro.

Levinas intende instaurare un avvenire messianico al livello umano, concreto. Come evidenzia Facioni, «c'è un'implicazione strutturale tra Dio, la creazione, la passività e la sofferenza. [...] Le "sofferenze", per quanto misterioso resti il loro senso ultimo, appartengono all'economia della comunicazione tra Dio e l'uomo».<sup>107</sup> La sofferenza nella sua materialità rivela un ordine altro, un ordine etico e la salvezza non deriva da una scelta attiva, ma da un'assunzione su di sé dell'esposizione alla sofferenza che si trasforma da sofferenza per-niente a sofferenza per-l'altro.

---

<sup>104</sup> E. Lévinas, *Umanesimo dell'altro uomo* cit., p. 91.

<sup>105</sup> E. Lévinas, *Nell'ora delle nazioni. Letture talmudiche e scritti filosofico-politici*, a cura di S. Facioni, Jaca Book, Milano, 2000, p. 111.

<sup>106</sup> E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, cit., p. 315.

<sup>107</sup> S. Facioni, *Il pensiero in esilio* cit., p. 160.

Il futuro, in conclusione, è un tempo messianico “intimo”, tempo della relazione etica con l’altro che fa fondamento su di un Dire rispetto al quale non si può che attendere, ascoltare e ricevere – dono di ospitalità e obbligo che dal dono si origina – ma questo Dire deve anche concretizzarsi come correlativo a un detto, realizzando il tempo dell’altro.

L’io umano, così, è io della pazienza e della testimonianza di fronte all’Infinito di Altri che, come ricorda Chalier, Levinas descrive «come “fondamento ultimo” richiesto per pensare l’al di là del possibile, o ancora per intravedere quanto è irriducibile all’orizzonte del mondo: la fede e la speranza. È la *pazienza*, infatti, che svela l’io come bontà e come fecondità, ovvero come *passaggio* al tempo dell’altro».<sup>108</sup>

Questa situazione in cui la coscienza è privata di ogni libertà di movimento, ma in cui è già liberata dalla morte; questa passività ultima che si trasforma tuttavia disperatamente in quanto è al di là di ogni atto e in speranza – è la *pazienza* – la passività in senso eminente e{,} tuttavia{,} il dominio stesso. Nella pazienza si compie un disimpegno in seno all’impegno – che non è né l’impassibilità di una contemplazione che sorvola sulla storia, né l’impegno senza ritorno nella sua oggettività visibile. L’essere che mi violenta e che mi trattiene non è ancora su di me, continua a minacciare a partire dall’avvenire, non è ancora su di me, è solo cosciente e tuttavia {non} mi tocca più e in questo senso la pazienza è la nascita latente di una coscienza che è già al di là del possibile.<sup>109</sup>

##### 5. «La gloria è disastro»<sup>110</sup> o «La gloria dell’Infinito»?<sup>111</sup>

Il tempo messianico, come si è visto, in Levinas corrisponde a una deformalizzazione del tempo la cui naturale conseguenza è la deformalizzazione di ogni relazione con l’altro e, infine, la deposizione del soggetto e il suo abbandono a una radicale passività. Tale rapporto irreciproco con l’assolutamente altro resta esorbitante, eccessivo, sovrachante per il soggetto, sempre in soggezione. Il soggetto radicalmente

---

<sup>108</sup> C. Chalier, *Prefazione* a E. Levinas, *Parola e Silenzio* cit., p. 52.

<sup>109</sup> E. Levinas, *Al di là del possibile* in Id., *Parola e Silenzio* cit., 294.

<sup>110</sup> M. Blanchot, *L’écriture du désastre* cit., p. 74 (trad. it. mia).

<sup>111</sup> E. Lévinas, *Altrimenti che essere* cit., p. 191.

passivo è consegnato a un «movimento centrifugo del *per l'altro*».<sup>112</sup> Nella pazienza/passività del soggetto si attua l'evasione in direzione dell'altro uomo:

È davvero un'uscita? *Un passo fuori dall'uomo – ma che si dirige all'interno di una dimensione diretta verso l'umano, eccentrica.* È come se l'umanità fosse un genere che ammettesse, all'interno del suo spazio logico – della sua estensione – una rottura assoluta, come se andando verso l'altro uomo si trascendesse l'umano in direzione dell'utopia. E come se l'utopia non fosse il sogno e il destino di una erranza maledetta, ma l'apertura illuminata in cui l'uomo si mostra.<sup>113</sup>

Erranza maledetta (o divina, lo si vedrà a breve) o luminosa gloria nell'umano? Ecco le due possibilità estreme di un pensiero della passività e della pazienza, due uscite dall'essere apparentemente divergenti e senza dubbio differenti tra loro, ma che indicano un cammino comune. Ambo le vie partono da un soggetto decostruito, distrutto, ferito, sempre aperto, vessato dall'alterità ed eminentemente passivo. Entrambe rompono con la circolarità dell'essere. Entrambe si misurano con una contemporaneità frammentaria o molteplice in cui è impossibile ricomporre l'infranta totalità. Misurarsi con la desolazione dell'universo post-concentrazionista è l'ardua sfida della filosofia, una sfida anche etica raccolta da Levinas e da Blanchot e interpretata in maniera differente.

È tempo di capire come “esistere come soggetti” dopo Auschwitz:

Es ist Zeit, daß der Stein sich zu blühen bequemt,  
daß der Unrast ein Herz schlägt.  
Es ist Zeit, daß es Zeit wird.  
Es ist Zeit.<sup>114</sup>

a) (*disastro*)

La prospettiva presentata da Blanchot “a margine” della riflessione levinasiana in *L'écriture du désastre* concerne anch'essa la pazienza del soggetto, la sua passività, rispetto alla quale il pensatore de *Lo spazio letterario* si pone una semplicissima domanda:

---

<sup>112</sup> E. Lévinas, *Paul Celan* in Id., *Nomi propri* cit., p. 60.

<sup>113</sup> *Ivi*, pp. 60-61.

<sup>114</sup> «È tempo che la pietra accetti di fiorire,/che l'affanno abbia un cuore che batte./È tempo che sia tempo./È tempo» (P. Celan, *Corona*, in Id., *Poesie*, trad. it. di G. Bevilacqua, Mondadori, Milano, 1998, p. 59)

se Levinas parla di soggettività (come soggezione) del soggetto, è ancora opportuno mantenere la dicitura “soggetto”? «*Pourquoi? mais pourquoi non?*»,<sup>115</sup> cosa induce a tenere ferma questa parola?

Sarebbe più opportuno parlare, per Blanchot, di soggettività senza soggetto, di ferita aperta di un corpo non rivendicato da nessuno e di cui nessuno riesce più a dire “io” o il “mio corpo”.<sup>116</sup> Il corpo blanchotiano non riveste lo stesso ruolo rintracciato nella filosofia di Levinas ed è probabilmente questa differenza profonda – ultracorporalità dell’io che si fa carico della sofferenza dell’altro, extramaterialità e naufragio nel neutro dell’altro – l’elemento di maggiore frizione tra i due amici, una divergenza che si disloca anche nell’approccio alla parola – ascolto della voce che mi chiama e oralità in uno, scriversi della scrittura nell’altro.<sup>117</sup>

La distruzione di un soggetto connotato in termini di identità forte è, per Blanchot, correlativa della consapevolezza che la realtà sia ormai disgregata, in preda al disastro. Questo tema, già presente in *L’entretien infini* (1969), raggiunge l’apice una decina di anni dopo in *L’écriture du désastre* (1980); l’opera rende testimonianza di quella disgregazione che autori come Proust, Lautréamont, Faulkner o i surrealisti avevano voluto indicare per via negativa prospettando un linguaggio continuo e ininterrotto, un flusso di parole in grado di travolgere il lettore, abituato a doversi rapportare con un discorso che procede tappa per tappa secondo un’argomentazione ben scandita.<sup>118</sup> L’effetto destabilizzante proveniente dall’aver contemporaneamente tutto sotto gli occhi, dal non poter fare affidamento su punti di riferimento ben delineati e dal non avere il tempo e la forza necessaria a parcellizzare permette di evidenziare la necessità della discontinuità.

---

<sup>115</sup> M. Blanchot, *L’écriture du désastre* cit., p. 52.

<sup>116</sup> Cfr. *ivi*, p. 53.

<sup>117</sup> Sebbene entrambi condividano l’idea di uno scetticismo del linguaggio (cfr. *ivi*, p. 170 e E. Lévinas, *Altrimenti che essere* cit., p. 211).

<sup>118</sup> Il legame tra interruzione e continuità è messo in evidenza da Blanchot in *L’écriture du désastre* in maniera peculiare. L’autore sostiene che l’interruzione dell’incessante si riverberi nella forma frammentaria, ma che, proprio come il flusso, non ha una dimensione temporale di durata, ma esprime una contemporaneità concentrata (il flusso, invece, la mostra nella sua dilatazione). Il “non andare da nessuna parte” della scrittura corrisponde quindi a una deformalizzazione dello sviluppo temporale (cfr. M. Blanchot, *L’écriture du désastre*, cit., p. 40).

Questa esigenza del frammento soggiace all'intero rapporto umano con il linguaggio e con il mondo;<sup>119</sup> secondo Blanchot tanto il frammento o l'aforisma, quanto il flusso di coscienza, quanto – ancora – la scrittura automatica implicano un'assenza di dialogo che non diviene monologo messo in bocca a un eroe, a un personaggio o a un'identità definita, ma è intra-tenersi della parola tra gli individui discontinui. Blanchot sembra, in sostanza, prediligere una visione incentrata sulla discontinuità, tuttavia, a seguito di un'analisi più attenta, si scopre come questa concezione si opponga in maniera perfettamente speculare all'unità dell'essere, collocandosi in assoluta consonanza con la struttura del dialogo e prestando il fianco a una conciliazione sintetica.<sup>120</sup>

Per l'autore è indispensabile pensare in termini non-oppositivi, come accade per le sue categorie di giorno e notte, sempre tenendo sullo sfondo l'altra Notte, un terzo termine celato. La parola frammentaria riflette il neutro e sul neutro in due modi: in primo luogo essa riverbera la separazione nella quale i frammenti si collocano, che diventa letteratura, cioè "linguaggio" del neutro che si esprime mediante la differenza rispetto allo sfondo, fermo restando che la differenza non è la diversità implicita nel generale (così come il frammento non è una cellula dell'organismo-opera), ma la ripetizione e lo spostamento (*déplacement*) del medesimo verso il fuori, l'alterità (o meglio l'ulteriorità) neutra;<sup>121</sup> in secondo luogo, la frammentazione della parola corrisponde al rifiuto della consequenzialità logica.

A tale scomposizione della totalità corrisponde, anche in Blanchot, una modalità della parola che, come il Dire levinasiano, apre a un infinito non concettualizzabile. Nel caso di Blanchot si tratta di una parola letteraria o poetica ribelle a ogni forma identitaria, ivi compresa quella dell'autorialità, che resiste alla prensione del *logos*. Come rileva F.

---

<sup>119</sup> Si sposa qui la chiave interpretativa fornita da Schulte Nordholt, che cita, a esempi cardinali dell'esperienza della scrittura ininterrotta, il monologo di Molly Bloom nell'*Ulisse* di Joyce e la prima sezione di *L'urlo e il furore* di Faulkner (cfr. A.-L. Schulte Nordholt, *Maurice Blanchot. L'écriture comme expérience du dehors*, cit., p. 101). Joyce affida l'effetto straniante al flusso di coscienza di una donna di origini straniere, Faulkner ai pensieri di un uomo affetto da ritardo mentale: in entrambi i casi, il lettore entra in contatto con personaggi che non sono individui completi, soggetti marginali, cui non è concessa una partecipazione piena alla vita sociale.

<sup>120</sup> Come ricorda Schulte Nordholt, nella riflessione blanchotiana «paradossalmente, la discontinuità della parola si fonda anch'essa su di una continuità situata nel profondo e legata alla ripetizione» (A.-L. Schulte Nordholt, *Maurice Blanchot. L'écriture comme expérience du dehors* cit., p. 102).

<sup>121</sup> Cfr. F. Collin, *Maurice Blanchot e la questione della scrittura* cit., p. 220.

Jullien, la parola poetica reca in sé un potenziale che resiste alla tematizzazione: «L'essenza del poetico è [...] quanto della parola non si è dissolto nel *logos*».<sup>122</sup>

Nel frammento la scrittura spezzata e la parcellizzazione della *ratio* consegnano il discorso sistematico a uno stato di inquietudine derivante dall'incapacità di maneggiare il frammento senza che esso si polverizzi a sua volta rifugiandosi nuovamente nell'enigma del neutro e rifiutando qualsiasi assimilazione metabolica da parte del sistema. Nel suo essere parte senza tutto, parte assolutamente altra di una totalità messa alla berlina, il frammento indica la fragilità del *logos*. Non è possibile cor-rispondere al frammento, non vi è dialogo: il frammento è figlio del disastro e accompagna il *logos* verso il disastro.

Blanchot ci insegna che, a fronte della minaccia del disastro, l'esercizio del frammento espone a due rischi: quello di non dire niente e quello di ritrattare sempre quanto detto; tuttavia esso permette anche di pensare il disastro stesso e di accoglierlo come lo spazio di apertura serena alla differenza:

Il pensiero del disastro, se non estingue il pensiero, ci rende spensierati riguardo alle conseguenze che può avere, per la nostra esistenza, questo stesso pensiero, scarta tutte le idee di scacco e di riuscita, rimpiazza il silenzio ordinario, quello al quale manca la parola, con un silenzio a parte, al margine, ove c'è l'altro che si annuncia tacendo.<sup>123</sup>

Il disastro – nella sua paradossale redentività – è l'elemento che, nel pensiero blanchotiano, ricalca la traccia levinasiana: il disastro è connotato in termini di assenza, di non-manifestatività nell'ordine del visibile, di anarchia, di passato immemorabile, di alterità assoluta e via dicendo; tuttavia, come si è poc'anzi detto, non è possibile rispondere al disastro.<sup>124</sup> La passività blanchotiana è, anch'essa, pazienza e attesa dell'avvenire, ma non è responsabilità, non è un essere per l'altro. Il per-l'altro blanchotiano è,

---

<sup>122</sup> F. Jullien, *Parlare senza parole. Logos e Tao*, trad. it. di B. Piccioli Fioroni e A. De Michele, Laterza, Roma-Bari, 2008, p. 21.

<sup>123</sup> M. Blanchot, *L'écriture du desastre* cit., p. 27.

<sup>124</sup> Per Blanchot il disastro non mi mette in questione, bensì elimina la questione, facendola sparire «come se anche io dovessi sparire con essa nel disastro senza apparenza» e come se questa sparizione non fosse un fatto né un evento perché il disastro ha sempre luogo dopo essere già accaduto, dopo aver già avuto luogo (*ivi*, p. 50).

forse, ancora più passivo di quello levinasiano perché non implica un andare verso l'altro, ma un a-venire con alfa privativo, come *venire meno* dell'io per il quale – Blanchot lo dice tra parentesi – «(la responsabilità di cui sono caricato non è la mia e fa sì che io [*je*] non sia me [*moi*])». <sup>125</sup>

La pazienza mi apre da parte a parte fino a una passività che è il “non del tutto passivo”, che ha quindi abbandonato il livello della vita in cui passivo sarebbe solamente il contrario di attivo: come anche noi cadiamo al di fuori dell'inerzia (la cosa inerte che subisce senza reagire, con il suo corollario, la spontaneità vivente, l'attività puramente autonoma). “Sii paziente”. Chi lo dice? Nessuno che lo possa dire, nessuno che lo possa ascoltare. La pazienza non si raccomanda né si ordina: è la passività del morire per la quale un io che non è più io risponde dell'illimitato del disastro, quella di cui nessun presente si ricorda. <sup>126</sup>

Nessun comandamento, nessuna trascendenza che dall'altissimo dell'alterità ingiunga di essere responsabili: “tu non mi ucciderai” per Blanchot non ha *senso* perché non vi è più uno spazio in cui inserire un orizzonte di senso. L'Altro tace, il disastro mormora e singhiozza a fondo del silenzio. Non si può accogliere il disastro. Il comandamento “Sii paziente” non viene da una presenza dell'assenza, non vi è un passato che lasci traccia, passato e futuro nel disastro sono condannati all'indifferenza perché non c'è presente possibile: anche il presente dell'io che si consegna all'impersonalità mediante la scrittura è un presente che si frammenta. <sup>127</sup>

Per Blanchot non esiste una «differenza tracciata una volta per tutte», <sup>128</sup> il totalmente altro, quanto il presente, svapora; «l'io e l'altro non sono altro [...] che dei ruoli che l'uomo, divenuto un “egli” impersonale, un essere somigliante, può recitare momentaneamente, delle posizioni che momentaneamente occupa». <sup>129</sup> Il linguaggio mediante il quale, per Levinas, il medesimo e l'altro entrano in relazione, diventa, per Blanchot, gesto (senz'autore) della scrittura che tenta di seguire il disastro, parola

---

<sup>125</sup> *Ivi*, p. 35.

<sup>126</sup> *Ivi*, pp. 28-29.

<sup>127</sup> Cfr. *ivi*, p. 40.

<sup>128</sup> W. Tommasi, *Maurice Blanchot: la parola errante* cit., p. 157.

<sup>129</sup> A.-L. Schulte Nordholt, *Maurice Blanchot. L'écriture comme expérience du dehors* cit., p. 346.

inafferrabile ed erratica che obbliga lo scrittore a una sorta di forsennata teografia. Ecco perché Blanchot può fornire una torsione peculiare alla verità, interpretando un passo platonico (*Cratilo*, 421 b):

Per tornare all'etimologia di *aletheia* alla quale Heidegger si affida con una perseveranza degna di ammirazione, resta da capire perché, in riferimento al pensiero greco, essa sembri ignota ai greci – e perché Platone, forse per gioco, ma prendendo il gioco sul serio, legga *ale-theia*, scoprendo un senso che potremmo tradurre come *erranza divina* [...]. La verità (qualunque cosa si indichi comunemente con verità) vorrebbe dire, secondo questa etimologia: corsa errante, smarrimento degli dei; da ciò segue che è la parola “divino” – *theia* – che risuona in *aletheia* e che l'alfa privativo non funziona in una maniera privilegiata, ugualmente si dubita che la parola antica, *apeiron* non avrebbe potuto disfarsi diversamente se non mettendo in evidenza la negazione.<sup>130</sup>

Ciò che rende possibile la scrittura interminabile del disastro è la trasformazione dell'alterità in elemento impersonale, lontano dalla forma compromissoria del soggetto e dal suo egoismo, ma senza ricadere nell'“altruismo”:

*Atrui* non è, in effetti, una forma di cui ci si serva volentieri. E tuttavia viene da lontano, già era utilizzata nel registro epico. *Atrui* è il *cas régime* [nel francese antico, il caso che prendono in nome, un aggettivo o un pronome quando hanno funzione di complemento in una frase; spesso accomunato al complemento oggetto] di Altro, ricalcato sul modello di “lui” che in passato era usato solo in senso di complemento. Secondo certi grammatici pedanti *Atrui* non si dovrebbe mai usare alla prima persona. Posso avvicinarmi ad *atruii*, *atrui* non si avvicina a me. *Atrui* è dunque l'Altro quando non funge da soggetto. Se ci serviamo di questa particolarità linguistica come di un richiamo, potremmo dire che ad *atrui* manca l'ego senza che questa mancanza ne faccia un oggetto.<sup>131</sup>

---

<sup>130</sup> M. Blanchot, *L'écriture du désastre* cit., pp. 147-148.

<sup>131</sup> M. Blanchot, *L'entretien infini* cit., pp. 99-100 (trad. it. mia).

L'altro ne *L'entretien infini* è inqualificabile, inesprimibile, così come l'altro in *L'écriture du désastre*, esso è, come la divinità, fuori dall'universo umano.<sup>132</sup> Una delle caratteristiche del divino e della sua espressione è l'irreciprocità che imprime la forma all'incontro, consegnandolo alla dissimmetria, opposta all'armonia della dialettica, nel rapporto tra il medesimo e l'Altro per Lévinas; essa si ripete in Blanchot nella forma di una duplice dissimmetria, duplice infinita separazione elastica, che coinvolge i termini in un movimento ininterrotto e parossistico di avvicinamento e allontanamento.<sup>133</sup>

Se Lévinas impernia il suo ragionamento sul piano della preminenza dell'etica sulla base dell'ingiunzione del volto, Blanchot diffida della perentorietà del volto stesso: l'assoluta alterità, che esso incarna, che «conserva la sua trascendenza in seno alla storia»,<sup>134</sup> si iscrive nel problema della scrittura come risposta all'esigenza di mantenere non solo l'alterità, ma anche un'ambiguità “an-etica” generata dal disastro che occhieggia dietro al gesto della scrittura.

In conclusione, l'unica possibile responsabilità nell'universo dei paradossi blanchotiani è quella dello scrittore, “entità” frammentaria dislocata, nei confronti del neutro, dell'attesa, dell'inoperosità, del frammento: insomma del disastro. In Blanchot si assiste all'emersione di una (ir)responsabilità dello scrittore a fronte della (im)possibilità della scrittura.<sup>135</sup> L'etica impossibile che deriva dall'inesorabilità sempre a venire del

---

<sup>132</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>133</sup> Cfr. *ivi*, p. 112.

<sup>134</sup> E. Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 38.

<sup>135</sup> Forma paradossale che dipende dal movimento circolare che mette lo scrittore in un rapporto anticipante con la propria morte (trasformata in possibilità di affermarsi, tramite la scrittura, e di affermare la propria sovranità sull'inesorabilità della morte), ma anche in un rapporto di spossessamento e alienazione di sé attraverso la scrittura. Linguaggio e morte entrano quindi in un sodalizio che si sviluppa in quattro modalità differenti (ciascuna imprescindibilmente collegata alle altre): in primo luogo vi è la morte possibile come rapporto anticipante con la morte nella scrittura che poggia sul linguaggio che io parlo e padroneggio; in secondo luogo vi è il linguaggio come brusio indistinto e anonimo che non tiene conto di me che è testimoniato dall'impossibilità di morire la mia morte e dall'alienazione della mia presa sulla mia morte; poi vi è la morte come annichilimento della connessione vita-morte, per esempio nel suicidio, che produce un'impossibilità delle parole di dirsi, un ritirarsi e arrestarsi della circolazione del senso; infine vi è un'accoglienza della morte che è anche accoglienza dell'evento del linguaggio in quello scarto che permette la scrittura. La “responsabilità” dello scrittore si pone allora nella forma di una scrittura come esperienza del linguaggio, come accoglienza del neutro e del suo mistero. Cfr. A. Cools, *Langage et subjectivité. Vers un approche différend entre Maurice Blanchot et Emmanuel Levinas*, Louvain-la-Neuve, Leuven, 2007.

disastro comporta di abbracciare il disastro facendosi pazienti secondo una sorta di intelligenza del neutro, che lo scrittore deve intendere, sia nel senso di ascoltare con pazienza, sia come tentativo di “capire” il disastro e di scriverlo nonostante l’impossibilità di dirlo, di rispondervi, di completare l’opera fino ad approdare a una responsabilità disastrosa.<sup>136</sup>

- Il neutro, il neutro, quanto suona strano per *me*.
- *Me*: si può ancora parlare di me? Forse un Io senza me, una puntualità non personale oscillante tra nessuno e qualcuno, un’apparenza che solo l’esigenza della relazione esorbitante investe silenziosamente e momentaneamente di un ruolo o colloca nell’istanza dell’Io-Soggetto in cui si identifica per simulare l’identico, affinché così si annunci, attraverso la scrittura, la marca dell’assolutamente non identico nell’Altro.<sup>137</sup>

La passività blanchotiana, in conclusione, non ha propriamente luogo, non è la passività di un presente-ipostasi, ma è il punto di torsione del tempo che, essendo sempre già passato, torna sotto forma di non-presente e di non-futuro, sotto forma di pazienza o attesa di un’epoca *inenarrabile* segnata dall’intermittenza del linguaggio che va scaricando la parola, in cui il senso ormai eroso funziona solo come un gioco, in cui non vi è più nulla di proprio, di propriamente significativo, con cui coincide anche il silente arrestarsi di ciò a cui si deve rispondere senza comandamento e senza obbligazione.<sup>138</sup> Al tempo “messianico del disastro” si guarda con la «responsabilità di una scrittura che si marca smarcandosi, cioè forse – al limite – cancellandosi (immediatamente come a lungo termine – serve tutto il tempo); nella misura in cui essa sembra lasciare delle tracce eterne o vane».<sup>139</sup>

Non vi è nome proprio possibile per chi scrive,<sup>140</sup> non vi è elezione, ma costante destituzione:

---

<sup>136</sup> Cfr. A. Smock, *Disastrous Responsibility*, in «L’Esprit Créateur», 3, 1984, pp. 5-20.

<sup>137</sup> M. Blanchot, *L’entretien infini* cit., p. 102 (trad. it. mia).

<sup>138</sup> Cfr. M. Blanchot, *L’écriture du désastre* cit., p. 58.

<sup>139</sup> *Ibidem* (trad. it. mia).

<sup>140</sup> «L’orrore – l’onore – del nome che rischia sempre di diventare soprannome, ripreso vanamente dal movimento dell’anonimo: il fatto di essere identificato, unificato, fissato, fermato in un presente. Il commentatore – critica, lode – dice: ecco quel che sei, quel che pensi; il pensiero della scrittura, sempre

Il disastro è l'improprietà del proprio nome, la sparizione del nome proprio (Derrida), né nome né verbo, ma un resto senza risultato né residuo – ancora la pazienza, il passivo, quando si ferma l'*Aufhebung* ormai inutile.<sup>141</sup>

b) *L'elezione del nome*

Se il disastro blanchotiano è una delle risultanti della destrutturazione completa del soggetto, per Levinas è indispensabile ripensare il soggettivo altrimenti. Negli scritti giovanili l'autore si era dedicato all'analisi di un soggetto incarnato, di un presente come luogo di accadimento dell'io, che poi era stato trasceso dall'avvento dell'altro; in seconda battuta in *Totalità e Infinito* si era assistito a una vera e propria creazione dell'io sulla base della relazione con l'altro; infine in *Altrimenti che essere* Levinas vuole investire il soggetto – lacerato, sofferente, passivo fino all'estremo, aperto, responsabile ecc. – di un'elezione etica che lo rende unico. Tale elezione si manifesta come dovere *felix* che riscatta un'ipostasi già “colpevole” fino alla morte anche di tutto ciò che non ha fatto, già consegnato a una responsabilità illimitata.

La felicità della sofferenza, nella sofferenza stessa, nella sua elezione.  
E le prospettive che apre non vengono da una ricompensa che vi si aggiungerà, ma derivano dalla situazione stessa di sofferenza in quanto posizione della vita, del tempo e <di> la “*felix culpa*” che la domina.<sup>142</sup>

Se Blanchot vive l'elezione come una desaturazione, una cancellazione anche dei tratti dell'unicità irriducibile di ognuno, Levinas, dal canto suo, mediante la sofferenza e la sua apertura per l'altro come felicità (nozione già abbozzata, come si è visto in

---

dissuasa, attesa dal disastro, per come è resa visibile dal nome, soprannominata e quasi salvata, tuttavia consegnata alla lode o alla critica (che è lo stesso): vale a dire promessa a una sopravvivenza. Il carnaio dei nomi, le teste mai vuote» (*ivi*, p. 17). In questo denso aforisma emerge l'esigenza di Blanchot di legare il macello del linguaggio che uccide ciò che nomina alla sopravvivenza che diviene moralmente insopportabile dopo Auschwitz. La lingua francese, inoltre, evoca l'immagine della morte per opera del nome in maniera più efficace rispetto all'italiano mediante i termini *sur-nom* (sopra-nome) e *sur-vie* (sopra-vita).

<sup>141</sup> *Ivi*, pp. 68-69 (trad. it. mia).

<sup>142</sup> E. Levinas, *Quaderni di prigionia* cit., p. 76 (quaderno 2, p. 9).

precedenza, nella condizione del prigioniero israelita)<sup>143</sup> trasforma il senza nome in nome proprio.<sup>144</sup> La nozione di nome proprio non è presente in *Totalità e Infinito* (né negli scritti inediti), compare invece in *Altrimenti che essere* e diviene un elemento chiave per condurre la riflessione sull'elezione dell'io. Il riferimento costante quando si parla di elezione è quello alla figura di Dio, che non deve essere inteso in senso teologico, bensì come un riferimento metaforico, cioè come una delle figurazioni a cui Levinas ricorre, nei suoi testi filosofici, per portare ad Altri, per dire il radicalmente altro che si manifesta sempre sottraendosi alla manifestatività e lasciando traccia di sé.<sup>145</sup>

---

<sup>143</sup> Levinas parla di un'elezione che dà l'ebbrezza della sofferenza nella *felix culpa*. Non si tratta, qui, di scoprire una componente "masochistica" che innerva l'ebraismo, dal momento che nel masochismo tutto si gioca in termini di *Bildung* di un soggetto, ma di trovare un orientamento o un senso anche alla sventura e alla persecuzione, anche alla pre-originaria colpevolezza: «Nella persecuzione ritrovo il senso originale del g., la sua emozione iniziale. Non persecuzione qualunque – persecuzione assoluta, che dà la caccia all'essere ovunque per rinchiuderlo nel nudo fatto della sua esistenza. Ed è anche qui {(cap. 53, Isaia)} – in questo scoraggiamento che nessuno potrebbe comprendere – che si rivela la presenza divina. Situazione del "subire" puro in cui c'è un'elezione nel senso di ~~relazione~~ amore di una persona che vi sfiora {carezza}. O piuttosto rivelazione di un ordine differente dall'ordine naturale – reale nonostante tutti i fallimenti dell'ordine naturale. – Ebbrezza di tale sofferenza inutile, di questa passività pura attraverso cui si diviene come il figlio di Dio. Infanzia. Questo è molto importante: il "subire" puro non è una sensazione della prevaricazione del mondo. Può andare in questo modo quando gli occhi sono rivolti verso il mondo. Ma il subire diviene qui: filialità» (E. Levinas, *Quaderni di prigionia* cit., pp. 185-186, quaderno 7, pp. 25-26).

<sup>144</sup> Come riporta Vergani, diverse sono le accezioni di nome proprio e le teorie filosofiche ad esse collegate: in primo luogo c'è la teoria analitica presentata da Frege e rielaborata da Putnam e Kripke che intende il nome proprio come denotazione, sebbene anche il riferimento diretto denoti un'unicità di quanto espresso dal nome proprio. Una simile impostazione resta comunque contaminata da un assetto metafisico. *In secundis* il nome può essere inteso come denominativo, come avviene per Heidegger, il quale non si riferisce precisamente al nome proprio, ma analizza la parola poetica come quella parola che nomina senza appropriarsi di ciò che nomina, che indica ritraendosi rispetto all'essenza. Il versante fenomenologico della tradizione franco-tedesca infine si concentrano sulla dinamica della chiamata e della risposta per la quale il "proprio" del nome, lungi dall'essere una proprietà, è ricevuto da altri. È in questo filone che si innesta anche la riflessione di Levinas, pur nella sua declinazione peculiare (si veda in merito M. Vergani, *Dal soggetto al nome proprio. Fenomenologia della condizione umana tra etica e politica*, Mondadori, Milano, 2007, pp. 9-12).

<sup>145</sup> Dio non è una metafora per Levinas – si pensi alle *Lecture talmudiche* –, né lo si deve comprendere solo all'interno del piano della metafora del linguaggio, tuttavia l'impiego del termine Dio rientra nella metaforologia all'interno dell'orizzonte speculativo e filosofico dell'autore, che vuole mantenersi sul piano strettamente umano. Non a caso egli utilizza la parola "Dio" e non scrive il tetragramma del Nome, quando,

Se inizialmente la nozione di nome proprio non compare in modo esplicito nella riflessione levinasiana, ciò avviene proprio in virtù dello studio sulla «meraviglia delle meraviglie della metafora»,<sup>146</sup> che consente di uscire dall'esperienza e pensare più lontano dei dati.

Cos'è uscire dall'esperienza? Pensare Dio. Nonostante l'impossibilità della riflessione totale. La pretesa di essere al di sopra dell'esperienza, la messa tra virgolette di ogni esperienza – è pensare Dio.<sup>147</sup>

E ancora:

Senza metafora non si può intendere la voce di Dio. Senza metafora ogni pensiero sarebbe ciò che è e significherebbe alla fine quanto corrisponde alla capacità del pensiero. Ma forse non c'è voce di Dio? Occorre rovesciare la riflessione: senza Dio non ci sarebbe metafora. Dio è la metafora stessa del linguaggio – il fatto di un pensiero che si alza al di sopra di se medesimo (Questo non vuol dire che Dio non è che una metafora. Perché non c'è ~~nessuna~~ altra metafora che il movimento che porta verso di Lui).<sup>148</sup>

Nel momento in cui la metafora risulta insufficiente perché non è ancora un essere totalmente esposti all'altro, il nome proprio si carica di senso ed entra a far parte, a pieno titolo, delle coordinate teoretiche della filosofia levinasiana; esso infatti è in grado di significare al di fuori della significazione e certifica un'insostituibilità che la metafora, invece, preclude.<sup>149</sup> Il debito di questa tematizzazione del nome proprio è da tributare in

---

invece, il nome di Dio nella Torah non è pronunciabile e non corrisponde a *Théos* o a *Deus*, che non esiste come parola, dal momento che non esiste una specie divina "generica", ma solo Adonai.

<sup>146</sup> E. Levinas, *Note filosofiche varie* in Id., *Quaderni di prigionia* cit, p. 237 (Raccolta A, foglio 4).

<sup>147</sup> *Ibidem*.

<sup>148</sup> *Ivi*, p. 239 (Raccolta A, foglio 6).

<sup>149</sup> Cfr. E. Levinas, *Quaderni di prigionia* cit., pp. 181-182 (quaderno 7, p. 14). Inizialmente Levinas sembra attribuire alla nozione di simbolo la capacità di superare il metaforico che poi è, invece, sostituito dalla dinamica della traccia che passa e che chiama per nome e del nome proprio che porta a compimento il per l'altro. Il nome porta a compimento, nella *felix culpa*, l'elezione dell'io s'offerente. In ogni caso è interessante osservare anche il passaggio levinasiano per la nozione di simbolo, in un'annotazione si legge: «Compimento. Simbolo. Nozioni essenziali per l'evasione dall'esistenza. Sacramento. Figurazione» (*ivi*,

larga parte a Rosenzweig, e in effetti sorprende non ritrovarla anche in *Totalità e Infinito* in cui le citazioni e allusioni all'autore della *Stella della redenzione* sono innumerevoli, per ammissione dello stesso Levinas. Secondo Rosenzweig,

Nel nome proprio è collocata la breccia che interrompe il rigido muro della cosalità. Ciò che ha un nome proprio non può più essere cosa, non può più essere di tutti, è incapace di entrare senza residui nella specie, poiché non c'è specie a cui appartenga, è specie a se stesso. E così pure non ha il suo posto nel mondo, né un suo attimo nell'accadere, ma porta con se il suo qui e il suo ora.<sup>150</sup>

Levinas fa proprie queste considerazioni e considera il nome proprio come quella parte residuale che non patisce l'erosione del significato: non avendo un senso linguistico, non viene toccato dalla dissoluzione del senso.<sup>151</sup> Questa resistenza rivela un Dire che fa breccia nella «serenità delle categorie» dell'essere,<sup>152</sup> un movimento esasperato di rottura, un continuo destare l'io per mano dell'Altro e chiamarlo alla responsabilità rispetto alla quale non può sottrarsi. Chiamare per nome significa dire che proprio io sono chiamato – eletto – nella mia insostituibilità a farmi carico del peso dell'altro e di tutti gli altri. Chiamare per nome, donare il nome proprio, significa far esistere colui a cui si dona il nome nella sua unicità specifica.

---

p. 178). L'autore evidenzia anche «Il ruolo del simbolo e della *prefigurazione nel compimento* – la sua proprietà di donargli senso – di trasformare il sostantivo in compimento – spiega il ruolo della filosofia nella ricerca del Bene sovrano – evasione – apogeo – creazione – *felix culpa* – che è la nozione che pretendo riabilitare. È attraverso la filosofia che il compimento – il Messia – può essere ciò che è» (*Ivi*, pp., 182-183, quaderno 7, p. 14, corsivo mio). Il compito della filosofia (metaforologia) è preparare il terreno per quel compimento temporale che spezza le catene del tempo, e chiama ciascuno a un per l'altro che è sofferenza (corporale) che permette di evadere dal corpo nella fecondità. Il simbolo è intimamente legato al concetto di ospitalità, è già spezzato in due (solo se il pezzo di terracotta viene rotto è simbolo, altrimenti è solo una cosa): ecco il modo in cui l'io e l'altro, pur separati, possono incontrarsi in una comunità (*syn-bolon*) senza essere fusi in un sistema totalizzante *dia-bolico* che separa gli elementi e li rinchiede entro definizioni rigide).

<sup>150</sup> F. Rosenzweig, *La stella della redenzione* cit., p. 192.

<sup>151</sup> Cfr. E. Lévinas, *Nomi propri* cit., p. 12.

<sup>152</sup> *Ivi*, p. 14.

Il nome proprio è come il *tallit*,<sup>153</sup> che Derrida ricorda essergli stato donato dal nonno Mosè, che non si indossa, ma che è come un'altra pelle che avvolge l'ebreo in preghiera e nei momenti salienti della vita (la circoncisione, il bar mitzvah, il matrimonio e la sepoltura) e che non può essere prestato ad altri se non in circostanze del tutto occasionali. Il *tallit* non copre tutto il corpo, ne lascia una parte scoperta e vulnerabile, Derrida dice di appartenere al *tallit* che gli è stato donato prima di esserne il proprietario, esso rappresenta la relazione o l'alleanza con l'impronunciabile. Il dono del *tallit* precede l'enunciazione di ipseità facendo sì che il *tallit* sia *mio* e *di conseguenza* che io possa dire di essere *io*.<sup>154</sup>

Si può parlare di una elezione del nome proprio, un dono che investe completamente chi lo riceve che si sente chiamato per nome in un appello «senza dimissione possibile [...] una risposta ad una chiamata *diretta* come un colpo traumatizzante».<sup>155</sup> Avvolti nel *tallit* si è comunque vulnerabili, il *tallit* non protegge, non maschera e viene usato nei momenti di massima intimità spirituale e di più alta sacralità, non è qualcosa che si aggiunge a chi lo veste, a colui che coprendosi dice *moi* (o *à moi*) prima di dire *je*. Come avviene per il *tallit*, ricevere il nome proprio è il segno di un'elezione, è una denominazione incomprensibile come pronome o come individuazione in un genere: il singolo è l'unico.

---

<sup>153</sup> Il *tallit* è lo scialle di preghiera impiegato durante la liturgia ebraica. La tradizione del *tallit* risale probabilmente al tempo in cui fu codificata la Torah. Lo scialle è un ampio pezzo di tela bianca (generalmente di lana, lino o seta) ornato da strisce scure (blu o nere) e può avere delle frange o nappine che non devono sfiorare il suolo. Le strisce sulla bandiera di Israele si richiamano al *tallit* in cui la parte scura rappresenta il cielo – la giustizia divina – mentre la parte bianca la misericordia. È interessante notare come la misericordia sia più importante e occupi uno spazio nettamente superiore (la base bianca) rispetto al celeste della giustizia, cioè del rapporto di Dio col popolo. La misericordia è più importante della scrupolosa attinenza alle regole, tanto che una comune espressione idiomatica dell'ebraico moderno per indicare il proverbiale “perfettino”, che della purezza ha solo le apparenze, è “un *tallit* tutto blu”. Il *tallit* è uno degli elementi distintivi della religiosità ebraica e ha profonde radici nella cultura del popolo eletto; non sorprende, quindi, l'indignazione delle comunità ebraiche alla commercializzazione di una stola da 14.99 € “liberamente ispirata” al *tallit* da parte del colosso del *fast fashion* H&M nell'inverno del 2016. L'eccezionalità e l'intimità del *tallit*, utilizzato esclusivamente dagli uomini, risultò violata dalla vendita di una stola per uso quotidiano nella collezione femminile del brand svedese.

<sup>154</sup> Cfr. J. Derrida, H. Cixous, *Voiles*, Galilée, Paris, 1998.

<sup>155</sup> E. Lévinas, *Altrimenti che essere* cit., p. 68.

Unicità significa qui impossibilità di sottrarsi e di farsi sostituire, unicità nella quale si annoda la ricorrenza stessa dell'*io*. Unicità dell'eletto o del richiesto che non è elettore, passività che non si converte in spontaneità. Unicità non assunta, non sus-sunta, traumatica: elezione nella persecuzione.<sup>156</sup>

L'elezione consiste nell'essere scelti prima di essere individuati, essere chiamati alla bontà del Bene prima di potere prendere posizione rispetto al bene stesso. L'uno è l'unico che non può sottrarsi a questa elezione, che esiste solo in virtù dell'essere chiamato per nome e chiamato alla responsabilità e in questa pre-condizione di esistenza egli è nella sua pelle come se fosse nella sua seconda pelle di tela bianca e blu:

L'espressione "nella sua pelle" non è una metafora dell'*in sé*: si tratta di una ricorrenza nel tempo morto o nel frat-tempo che separa l'inspirazione dell'espiazione [...]. Contrazione che non è un'impossibilità di dimenticarsi, di separarsi da sé, nella cura di sé. È una ricorrenza a sé a partire da una esigenza irrecusabile dell'altro, dovere eccedente il mio essere [...]. La ricorrenza all'ipseità – l'incarnazione – lungi dall'appesantire e dal gonfiare l'anima, l'opprime e la contrae e l'espone nuda all'altro fino a fare esporre attraverso il soggetto la sua stessa esposizione che rischierebbe di vestirlo; fino a farsi scoperta di Sé nel Dire.<sup>157</sup>

La scoperta di sé nel Dire, la creazione per mezzo del dono del nome è chiamata al Bene, a una responsabilità prima della colpa che rende immediatamente colpevoli di tutto e per tutti. Tale responsabilità iperbolica, che coincide con un ritardo dell'*io* rispetto al comandamento della Bontà, altro non è che la creazione al di fuori dell'essere. Non più romanzo di formazione del soggetto o sorgere dell'ipostasi, ma nascita dell'unico che è già plurale e scisso. La creazione dell'unico in Levinas ricalca la creazione ebraica per mezzo della creazione delle lettere e delle parole:<sup>158</sup> la pura unità dell'*alef* è, di fatto, assente e sottratta allo sguardo, *alef* è ritirata nel passato immemorabile ed è l'appello a

---

<sup>156</sup> *Ivi*, p. 72.

<sup>157</sup> *Ivi*, pp. 136-137.

<sup>158</sup> Come sostiene Petrosino, l'idea di creazione non trova una trattazione capillare in Levinas che non vuole trattarla come se fosse una tesi filosofica, tuttavia essa compare in concomitanza con l'interrogazione sulla pensabilità dell'altrimenti che essere (cfr. S. Petrosino, *Fondamento ed esasperazione* cit., pp. 121-123).

ogni creatura, voce che parla a ogni uomo facendogli percepire, come traccia, la molteplicità sensibile:<sup>159</sup>

La Torà richiama Israele ad *ascoltare* la *alef* e la tradizione prescrive agli ebrei di alleggerirsi in questo istante di ogni sguardo sul mondo. Allora essi si coprono gli occhi col *tallit* o con la mano, non per dimenticare le creature e lasciarsi andare a un assai effimero sogno di unione, abbandonando il mondo alla sua fragilità, ma per prevenire ogni tentazione di credere che la *alef* assomigli a ciò che vedono.<sup>160</sup>

L'uno è innanzitutto creato dall'ascolto (dono del nome e responsabilità che viene dall'appello nell'immemorabile), ma è anche immediatamente duplice. L'elezione è infatti anche una bene-dizione, un rispondere al Bene, rivolgersi a Dio dicendo "*barùkh*" (benedetto). Come la lettera *bet* che sigla l'inizio della creazione consegnandola alla duplicità e alla separazione (cfr. Gen. 1,1), la via della bene-dizione è improntata alla dualità stessa. La vita umana non può nascere senza aver acconsentito alla separazione duale:

Come accogliere allora la lettera *bet* in ogni vita affinché sia fonte di benedizione? O anche come ricevere l'alterità di ciascuna creatura umana come una gioia che, lungi dal colmare un'attesa precedente, non cessi di sorprendere e di ravvivare infinitamente il desiderio della sua vicinanza? La benedizione dipende da questa meraviglia, da questo potere che ha l'altro, colui dal quale sono separato/a di rivelarmi le mie proprie capacità d'amare e di crescere al ritmo di questo amore.<sup>161</sup>

Impossibile non individuare delle evidenti convergenze tra la creazione dell'io passivo nel pensiero levinasiano di *Altrimenti che essere* e la tradizione ebraica. La terminologia stessa impiegata da Chalier ammicca al vocabolario di Levinas e consente di comprendere meglio la dinamica dell'elezione dell'unico, della sostituzione e del pluralismo.<sup>162</sup> L'investitura della libertà per l'altro e verso il Bene riflettono un ordine

---

<sup>159</sup> Cfr. C. Chalier, *Le lettere della creazione* cit., pp. 8-9.

<sup>160</sup> *Ivi*, p. 7.

<sup>161</sup> *Ivi*, p. 13.

<sup>162</sup> Forse è da ricercare proprio nell'appello al pluralismo uno dei messaggi più incisivi del pensiero levinasiano che, pur concependo l'umano in termini di nudità, debolezza, sofferenza, esposizione, lo chiama

creativo che non deve indurre a pensare che Levinas consegni al sua filosofia a derive teologiche o a scelte confessionali.

Il compito del pensiero è staccarsi dall'essere e dalla creazione ontologica, il cammino che porta altrove deve essere ricercato in un Dire privo di essere, all'oscuro dell'essere, come quello della lingua sacra (dal momento che in ebraico non esiste verbo essere). Il problema della creazione, allora, non verte sulla dicotomia essere-non essere, ma – come sostiene Petrosino – sulla chiamata all'essere a cui si risponde prima di essere e si risponde nell'ordine della Bontà che è «*altro* dall'essere»<sup>163</sup> e che non tiene più conto dell'essere.<sup>164</sup>

Il nome proprio al posto del pronome personale io è uno degli elementi grazie ai quali è possibile ri-pensare il “soggetto”, sempre incarnato e sempre esposto, sempre aperto e separato, per formulare una nuova concezione dell'umano come «modalità della manifestazione e dell'esito della Parola» e dimensione «in cui l'essenza profetica della Rivelazione si fa vissuto di una vita».<sup>165</sup> La creazione dell'uno che risponde al proprio nome significa la nascita di un io separato che già “sa” la verità della separazione, che già è esposto all'alterità, che già da sempre è nel regno dell'etica che gli comanda non solo la relazione con Dio, ma anche e soprattutto che lo pone in relazione con l'altro e con gli altri.

Ogni rapporto col volto dell'altro uomo entra di conseguenza anche in rapporto con Dio [...] secondo una relazione che ora può essere definita *creaturale* [...]. L'altrimenti che essere della *creazione* e l'altrimenti che essere della *responsabilità etica* si trovano legati in un rapporto di reciproca *traduzione e inveramento*.<sup>166</sup>

---

a cimento nella sfida etica. Questo aspetto dell'etica, vero motore per abbandonare le strettoie dell'essere dove l'afasia del dire l'altro si trasforma ben preso in asfissia del pensiero, consente di fare fronte alla disumanizzazione prodotta dalla razionalizzazione. La filosofia “oltraggiosa” di Levinas ci insegna che non si deve mai finire di donare e di donarsi all'altro e agli altri: l'umanità è al servizio dell'altro (cfr. R. A. Cohen, *Out of Control* cit., pp. 28-29).

<sup>163</sup> E. Lévinas, *Altrimenti che essere* cit., p. 24.

<sup>164</sup> Cfr. S. Petrosino, *Fondamento ed esasperazione* cit., p. 136.

<sup>165</sup> E. Lévinas, *Nell'ora delle nazioni*, cit., p. 73.

<sup>166</sup> S. Petrosino, *Fondamento ed esasperazione* cit., p. 139.

La creazione dà vita a un essere morale, passivo ed esposto che però non deve sperare in un futuro o in un al di là sovranaturale, ma mettersi in questione nella relazione con l'altro, con ogni altro, in quell'avvenimento «straordinario e quotidiano» che è la responsabilità.<sup>167</sup> In questo modo emerge un soggetto “messianico”, che viene da un'altra dimensione rispetto a quella del tempo storico, ma si realizza nel tempo storico, in un *presente messianico*:

Il Messia sono Io, ed Essere Io è essere Messia [...]. Designarsi da sé, non sottrarsi fino al punto di rispondere prima ancora che l'appello risuoni: tutto questo è essere Io [...]. Concretamente questo vuol dire che ognuno deve agire come se fosse il Messia. Il messianismo non è la certezza della venuta di un uomo che arresta la storia: è il mio potere di sopportare la sofferenza di ognuno.<sup>168</sup>

L'elezione – di Israele, di ogni uomo – è la mia responsabilità per l'altro, vale a dire il comandamento a comportarmi come se fossi il Messia per l'altro. Sostituirsi all'altro nella sua sofferenza, portare il peso incommensurabile della colpa dell'altro significa realizzare il tempo dell'etica, vero tempo fuori dalla storia, nel tempo quotidiano perché

Io soltanto posso, senza crudeltà, essere designato come vittima. L'io è colui che, prima di ogni decisione, è eletto per portare tutta la responsabilità del Mondo. Il messianismo è questo apogeo nell'Essere – ribaltamento dell'essere “che persevera nel suo essere” – che comincia in me.<sup>169</sup>

---

<sup>167</sup> E. Lévinas, *Altrimenti che essere* cit., p. 14.

<sup>168</sup> E. Lévinas, *Difficile libertà* cit., pp. 116-117.

<sup>169</sup> E. Lévinas, *Un Dio Uomo?* in Id., *Tra noi* cit., p. 92.



## CONCLUSIONE



La lettera *kaf* dell'alfabeto ebraico ha il valore numerico di venti, equivalente a quello di *yadàw*, “le sue mani” (scritta in forma difettiva senza la seconda *yod*), che si riferisce alle mani di Aronne che compie sacrifici e leva le mani al cielo per benedire il popolo (Lv 9, 22).<sup>1</sup> Le mani sono il segno dell'umanità, il segno dell'elezione dell'umano che lo differenzia del resto del creato: a differenza delle radici delle piante e delle zampe dell'animale, le mani non sono a contatto con il suolo. L'ipostasi, destandosi, si distacca dal mondo e libera le mani al lavoro, alla benedizione, alla carezza.

Il piede umano – la sua apparenza umile, povero animale. Sono le due “zampe” che nell'uomo hanno ancora la funzione dell'animale. Il contrario le mani.<sup>2</sup>

Le mani sono una benedizione per l'uomo che può manipolare la materia, costruire, dipingere, accarezzare e prendersi cura del prossimo, ma sono anche strumenti di tortura, di sfruttamento, di crudeltà. Levinas riporta una citazione da *Paris, Rome, Jérusalem* di J. Salvador:<sup>3</sup> ««Quanto distingue prima di ogni altra cosa la razza umana da quella animale, è proprio il fatto che l'uomo ha la facoltà e il potere di sfruttare l'uomo» e la chiosa scrivendo «solo l'uomo sfrutta l'uomo».<sup>4</sup> Le mani si presentano quindi come una delle figure metaforiche per la libertà umana per Levinas, che scrive che è libero colui

---

<sup>1</sup> Cfr. C. Chalièr, *Le lettere della creazione* cit., p. 47.

<sup>2</sup> E. Levinas, *Quaderni di prigionia* cit., p. 115 (quaderno 3, p. 15). Come si è detto in precedenza, il bisogno è la molla che fa “scattare in piedi” l'uomo e lo dispone al lavoro, ponendosi come elemento che lo distingue dall'animale: «L'essenza del bisogno è costituita dalla distanza che si frappone tra l'uomo e il mondo dal quale esso dipende. Un essere si è staccato dal mondo di cui per altro si nutre! La parte del mondo che si è staccata dal tutto nel quale si affondavano le sue radici dispone del proprio essere [...]. Il bisogno animale è liberato dalla dipendenza vegetale, da questa liberazione è dipendenza ed incertezza [...]. Ma il bisogno è anche il tempo del lavoro: relazione con un altro che cede la propria alterità» (E. Lévinas, *Totalità e Infinito* cit., p. 116).

<sup>3</sup> J. Salvador, *Paris, Rome, Jérusalem ou la question religieuse au XIXe siècle*, t. II, Calmann-Levy, Paris, 1880, pp. 270-271 (seconda ed. riveduta e corretta).

<sup>4</sup> E. Levinas, *Note filosofiche* in Id., *Quaderni di prigionia* cit., pp. 421-422 (raccolta C, foglio 100).

che «tiene interamente nelle sue mani la sua decisione, capace di trincerarsi nell'interiorità di una casa»,<sup>5</sup> ma anche in molti luoghi comuni: avere il destino nelle proprie mani, attingere a piene mani a qualcosa, conoscere dopo aver toccato con mano, ecc.

Ma la libertà deve essere investita dalla trascendenza del per-l'altro, deve passare dall'azione plasmatrice all'azione "passiva" del dono: la mano con cui si porge il pane tolto dalla propria bocca. Levinas potrebbe affermare che,

Nei tempi in cui sembra che Dio non tenda più una mano soccorrevole, talvolta basta che una persona sfiori, con amore, la mano di un'altra persona, per addolcirne le prove e ridargli speranza. [...] Questa speranza ultima, trasmessa dalla lettera *kaf*, freme in ogni istante in cui le palme di due persone si congiungono. Le illumina e i loro giorni ne sono benedetti.<sup>6</sup>

La mano si trasforma nella metafora capace di trasformare la libertà dell'ipostasi in dono per l'altro. Salta subito alla mente la celebre fotografia che ritrae un Levinas anziano dall'aria sorniona, ma bonaria che tende una mano verso l'obiettivo: un gesto di accoglienza sincera che in *Altrimenti che essere* non è un semplice attributo del Dire, è il Dire.

È il Dire che porta a compimento la sincerità, inseparabile dal dare in quanto apre le riserve alle quali attinge *la mano che dona senza poter nascondere nulla* [...]. La sincerità sarebbe dunque Dire senza Detto, apparentemente un "parlare per non dire niente", un segno che io faccio ad Altri di questa donazione di segno.<sup>7</sup>

Non semplice donazione del segno, però, ma donazione che coincide con un togliere da sé e a sé per l'altro, un senso che, come si è detto in precedenza, radicalizza e supera il movimento di trasporto verso l'altro della metafora nella traccia concretissima che la maternità incarna. La metaforologia levinasiana, mediante la rielaborazione del

---

<sup>5</sup> Come si legge in una nota sulla libertà finita del 1953 (E. Levinas, *Note filosofiche varie* in Id., *Quaderni di Prigionia* cit., p. 459, raccolta C, foglio 227).

<sup>6</sup> C. Chalier, *Le lettere della creazione* cit., p. 52.

<sup>7</sup> E. Lévinas, *Altrimenti che essere* cit., p. 180 (corsivo mio).

tema del volto e di quello della fecondità nello scritto del '74, può trasformarsi nella possibilità di ripensare l'etica come filosofia prima in direzione di due possibili ulteriori sviluppi in vista di una pratica della filosofia (come interrogazione dei suoi lemmi e concetti e come azione su di essi) che si traduce anche in una filosofia pratica (come concreta azione meditante i concetti). Coniugare questi aspetti per *offrirsi* responsabilmente all'altro e agli altri è, forse, un modo evitare che le parole *vive* delle palpitanti metafore di Levinas diventino parola morta.

In primo luogo è opportuno pensare la parole *vive* in un'etica come *filosofia* prima, cioè cercare di calibrare il vocabolario filosofico attuale rispetto all'istanza etica messa in luce da Levinas. Una possibile proposta in tale direzione si può rinvenire nella volontà di pensare il corpo, la carnalità e la sensibilità sia come quegli elementi altri che un processo di astrazione o "simbolizzazione" non riesce mai a scalfire, sia, però, come elementi che interrompono l'apparente precisione della tessitura del significato senza romperla, intromettendosi e partecipando del farsi detto del Dire an-archico.<sup>8</sup>

Il corpo mette in ombra il significato delle parole come in un fenomeno di eclissi che lascia scorgere l'«incerto bordo tra significante e significato attraverso cui la parola passa e ripassa»,<sup>9</sup> si trasferisce dall'uno all'altro e permette una relazione di genuina prossimità tra dialoganti. La metafora levinasiana, allora, diventa simile, in questo senso, ad un valore metonimico in cui il linguaggio si fa strada nell'esperienza concreta e come esperienza concreta.<sup>10</sup> Un linguaggio metaforico che non è solo un andare verso l'altro, ma possiede una forza trasformatrice in grado di far significare qualcosa in quanto realtà concreta.<sup>11</sup>

Pensare in termini metonimici, allora, corrisponde a sposare, almeno in parte, le cautele levinasiane nei confronti della metafora e ricalcarne le orme in un tentativo di creare un linguaggio al di fuori delle categorie dell'essere e sempre impiegato nel compito estremo di sciogliere il paradosso della rappresentabilità: «non c'è niente che il linguaggio non possa rappresentare e tuttavia c'è sempre qualcosa che non si rappresenta perché deve semplicemente essere presente».<sup>12</sup> L'enigma del corpo, dell'essere un corpo pesante del

---

<sup>8</sup> Cfr. L. Muraro, *Maglia o uncinetto. Racconto linguistico-politico sulla inimicizia tra metafora e metonimia*, introd. di I. Dominijanni, Manifestolibri, Roma, 2017, p. 127.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> Cfr. *ivi*, p. 46.

<sup>11</sup> Cfr. *ivi*, p. 136.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 157.

*Körper* e di dirsi e narrarsi come quel corpo, avvertendolo come proprio nel *Leib* si dovrebbe poter tradurre in un linguaggio cosciente della propria metaforicità (in senso levinasiano) o metonimicità, in una pratica linguistica e filosofica che si esprime in una parola che

Conosce nella sua natura il nostro essere insieme corpo e parola, e mentre asseconda ogni tentativo di risolvere l'enigma, lo accoglie, gli dà alloggio e che lo rende oltre che riconoscibile, praticabile.<sup>13</sup>

Si tratta di tornare, ancora una volta, a riflettere sul linguaggio di *Altrimenti che essere* in cui il corpo non è solamente immagine e figura di quanto messo a tema, ma, nella sua irremissibilità, afferma l'autore:

È una ricorrenza a sé a partire da una esigenza irrecusabile dell'altro, dovere antecedente il mio essere, dovere che si fa debito e passività estrema al di qua della tranquillità ancora completamente relativa, nell'inerzia e nella materialità delle cose in quiete, inquietudine e pazienza che sopportano al di qua dell'azione e della passione: dovuto che eccede l'avere, ma che rende possibile il dare. Ricorrenza che è "incarnazione".<sup>14</sup>

Il secondo possibile sviluppo del pensiero oltre la metafora in Levinas procede in direzione di una differente concezione del corpo, una concezione che prende le mosse dall'elezione del presente s'offerente di cui si è parlato nel quarto capitolo di questo studio. Levinas non ha mai separato la sua riflessione filosofica – ed Etica (in quanto filosofia prima) – da una meditazione sull'etica concreta, tuttavia non ha mai voluto proporre un qualunque insieme di massime né, tantomeno, elaborare delle regole di condotta definitive. Il problema della giustizia è senza dubbio uno dei più cari a Levinas, che lungi dall'intenderlo in senso strettamente giuridico, lo concepisce in termini di relazione di socialità, come si è detto in precedenza: è necessario moderare il privilegio d'Altri perché ci sono gli altri, la relazione interpersonale originaria (an-archica) modera la giustizia che, inevitabilmente, è esercitata dalle istituzioni.

---

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 158.

<sup>14</sup> E. Lévinas, *Altrimenti che essere* cit., p. 137.

Di conseguenza sembra indispensabile condurre il pensiero levinasiano oltre la semplice enunciazione dell'etica come filosofia prima per trasformarlo in un'etica come filosofia pratica in cui quanto vi è di filosofico non deve limitarsi a una semplice giustificazione di un comportamento o di un codice morale. Si intende piuttosto proporre una "filosofia pratica" che rifletta, nel mondo sfaccettato e plurale della concretissima relazione con gli altri, la luminosa gloria dell'infinito che risuona nell'elezione del nome.

Questa prospettiva non può prescindere dalla considerazione della corporeità come luogo primo e irriducibile della propria apertura sul mondo, come si è visto nel primo capitolo. Il corpo, nella sua materialità spaziale, rivela anche la possibilità, grazie alla fecondità, di aprirsi alla relazione con l'altro. Nel secondo capitolo si è esaminata la trascendenza temporale dell'incontro con l'alterità e la sua apertura come linguaggio. Grazie all'evento del volto, metafora liminale di quanto non è metaforico, si è potuta indagare la costituzione metaforica del pensiero levinasiano in *Totalità e Infinito* che propone un movimento verso l'altro grazie a una parola non definitoria e non appropriante.

La trascendenza dell'io che si orienta verso l'altro, però, è stata successivamente radicalizzata, nel quarto capitolo, nella potenza della parola come traccia: un elemento in grado di scompaginare il tempo cronologico in cui il discorso ancora si tiene in vista di una temporalità interamente "eterocentrica" a cui il soggetto è sempre assoggettato. Si è quindi potuto rielaborare la fecondità in vista di un a-venire che non è il futuro semplice dell'io, ma il suo futuro anteriore e il suo essere genuinamente per-l'altro.

L'incarnazione del soggetto è quindi la possibilità del significato, della donazione del senso e del senso della donazione e, lungi dall'essere incompatibile con la significazione, il materialismo, sotto il sigillo del nutrire, materialismo pre- o post- idealista, ne descrive la struttura.<sup>15</sup>

Generosità del donarsi, dell'offrirsi all'altro fin nella propria pelle per la quale presente dell'ipostasi è ancora un presente corporale, ma è trasceso e "trasumanato": l'io incarnato e sofferente diviene un io *offerentesi* agli altri. L'etica stessa prende corpo, in ciascuno di noi, e ci impone di essere giusti con ogni altro.

---

<sup>15</sup> D. Franck, *L'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*, cit., p. 74 (trad. it. mia).

L'incontro con l'altro nella sfera dell'etica si deve sempre poter tradurre in un rapporto di giustizia con gli altri (come il Dire si enuncia in un detto). Alle domande di Philippe Nemo: «è a partire da questa esperienza etica che lei costruisce un'etica»? In un secondo momento, infatti, l'etica è fatta di regole. Bisogna stabilire queste regole?»,<sup>16</sup> Levinas risponde

Il mio compito non è di costruire l'etica: tento soltanto di cercarne il senso. [...] Si può certamente costruire un'etica in funzione di ciò che ho appena detto, ma non è questo il mio tema specifico.<sup>17</sup>

Forse, però, dopo molti studi dedicati a capire “che cosa ha detto Levinas”, questo può diventare il nostro compito e il nostro tema, nella speranza che il pensiero levinasiano sia genuinamente *fecondo*, sottratto a una sterilità che si limita a replicarlo indebolendolo e facendolo sbiadire. Da un *dire altrimenti* che dalla metafora, fino al suo superamento, si possono elaborare nuove parole per la filosofia, parole forse capaci di lenirne la «durezza»,<sup>18</sup> deve accompagnarsi un agire altrimenti, cioè un tentativo, *peut-être provisoir*, di formulare un'etica. Come si è cercato di dimostrare, da un lato la filosofia levinasiana si appella a un vocabolario che, come la letteratura, «realizza una lacerazione nell'essere che non è riconducibile a qualche voce intima oppure all'astrazione normativa dei “valori”»,<sup>19</sup> dall'altra essa, attraverso il volto dell'altro, realizza questo squarcio minando la fiera indipendenza degli esseri nella loro identità. Egli sostiene:

Penso che nella responsabilità per altri si sia responsabili in ultima analisi della morte dell'altro. La rettitudine dello sguardo dell'altro non è un'esposizione per eccellenza, vale a dire l'esposizione alla morte? La morte mira, “a bruciapelo”, proprio al volto e alla sua dirittura. Quello che nel volto viene detto come domanda significa certamente un appello al *donare* e *servire* – ossia il comandamento di donare e servire – ma al di sopra di questo, e includendolo, *si dà l'ordine di non lasciare solo altri, fosse pure di fronte all'inesorabile* [corsivo mio].<sup>20</sup>

---

<sup>16</sup> E. Levinas, *Etica e Infinito* cit., p. 90.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 103.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 105.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 107.

Ecco, per Levinas, il fondamento della dimensione della pluralità sociale sulla base di una responsabilità che è amore senza *eros* e senza concupiscenza. *Donare e servire: s'offrir*. Offrirsi ad altri anche nell'inesorabile, anche al fondo della disperazione e non lasciarlo solo, cioè non escluderlo dalla sfera dell'umanità e della socialità: che siano questi i presupposti per un'etica del per-l'altro?<sup>21</sup> Come la *kaf* che parla all'orecchio

---

<sup>21</sup> Se il *conatus essendi* non è più la fonte di ogni diritto e di ogni senso, ciò significa un soffrire e offrirsi all'altro e per l'altro anche nelle condizioni più disastrose, anche quando il volto non può parlarmi, non perché è volto cadaverico che non mi parla più, ma perché si riduce all'osso, perché gli occhi lentamente si chiudono o lo sguardo si spegne, quando il corpo non è più un corpo proprio (*Leib* o *corps vécu*), ma non è nemmeno mera estensione del *Körper* o *corps étendu*. Da Levinas si potrebbe apprendere un atteggiamento etico, una filosofia pratica e una pratica della filosofia. Una delle possibili piste ermeneutiche che si sviluppano nel solco della concezione del corpo sofferente di Levinas si potrebbe riscontrare, per esempio, nell'etica "palliativa" tratteggiata da Emmanuel Falque, e dalla sua concezione di corpo «steso» (*corps épandu*). Questa definizione di corpo *steso* si pone tra corpo *extenso* come *Körper* [*corps étendu*] e il corpo *vissuto* come proprio, [*corps vécu*]. Si tratta di un corpo come organismo che non riconosco come mio, ma che è il mio «il mio corpo al di là di ogni significazione, nel più intimo caos», estraneo al mondo della coscienza intenzionale, muto, materiale, simile alla carcassa distesa del Bue macellato di Rembrandt o di Soutine, alle figure dipinte nei *Tre studi per una Crocifissione* di Francis Bacon, ai corpi raggomitolati di Lucian Freud, ma è anche il «corpo che Cristo viene ad assumere con l'eucaristia» (E. Falque, *Passare il Rubicone. Alle frontiere della filosofia e della teologia*, introd. di C. Canullo, trad. it di L. Bottacin Cantoni, Morcelliana, Brescia, 2017, p. 179; per una completa trattazione si veda: E. Falque, *Les noces de l'agneau. Essai philosophique sur le corps et l'eucharistie*, Cerf, Paris, 2011). Il corpo *steso* è: nausea, astenia, rossori, cefalee, convulsioni, cicatrici, cancrena, tumefazioni, infezioni, tracheotomia, sonde corporee, allucinazioni, sedazione, secrezioni, metastasi, sanguinamenti, affanni, paraplegia, piaghe da decubito, gemiti, allucinazioni, afasia (E. Falque, *Éthique du corps épandu*, «Revue d'éthique et de théologie morale», 2016/1 (n° 288), p. 59. Emmanuel Falque ha elaborato questa definizione di corpo steso durante un periodo di servizio presso il centro di cure palliative di Luynes sotto la direzione del Dott. D. Malet) Le parole [*mots*] del corpo sono le sue sofferenze, i suoi mali [*maux*] «al di fuori del senso» (M. Blanchot, *L'entretien infini*, cit., p. 376) in una perfetta equivalenza che sembra creare il punto di coincidenza o di contatto più intimo tra Dire e detto. Allora «L'etica del corpo disteso non cercherà delle norme [...]. Non perché la ricerca di valori, fossero anche consensualmente condivisi, non sia necessaria, ma perché esiste sempre un substrato che non è quello della comunicazione né dell'interazione, ma quello dell'"essere-lì" o meglio dell' "essere di fianco" o "al fianco", mediante il quale il paziente viene accompagnato o almeno assistito. Una simile etica particolare [...] dirà il "residuo della carne" quando, alla fine, la "parola significante" tace – caos del corpo e per mezzo del corpo» (E. Falque, *Éthique du corps épandu* cit., p. 67, trad. it. mia). In questo modo l'etica si sviluppa a partire da una situazione concreta, situazione irrimediabile del corpo che è disteso e buttato lì a occupare uno spazio senza sapere come abitarlo. Corpo di sangue e di carne – di una carne più simile alla *viande* che alla *chair* – che ci ricorda sempre la nostra componente di animalità, è

di «coloro che sono piegati, *kefufim* (Sal 146, 8), sotto il peso della tristezza o della sventura».<sup>22</sup> Le mie mani – la sinistra associata al principio di giudizio, la destra alla grazia – sono chiamate ad prendersi cura dell’altro, ad alleviarne le sofferenze anche dove non è più possibile, come quando Mosè, nella cavità del monte, nell’oscurità, apprende di non poter contemplare la luce di Dio faccia a faccia: «è precisamente in questo istante che egli si sente sfiorato, in modo senza dubbio quasi impercettibile, dal palmo (*kaf*) della mano divina che già si ritira. Ma la forza che gli dà [...] questa carezza gli basta».<sup>23</sup>

L’evasione dall’essere per una nuova via significa anche infondere alle nuove “categorie” del pensiero, proposte da Levinas, il soffio vitale del concretissimo donarsi all’altro, passando dall’*esser-ci* all’*eccomi* che il comandamento esige a gran voce:

A questo comando, teso senza pausa, non si può che rispondere “eccomi” in cui il pronome “io” è all’accusativo, declinato prima di ogni declinazione, posseduto dall’altro, malato, identico. Eccomi – dire dell’ispirazione che non è né il dono di belle parole, né di canti. Astrictio al *dare*, a mani piene, e di conseguenza, alla corporeità.<sup>24</sup>

---

come il *Bue macellato* di Rembrandt e di Soutine, è simile ai corpi adagiati e contratti dei dipinti di Lucian Freud, ma è anche come il corpo di Cristo nella deposizione e nella *Crocifissione di Grünewald*. Il corpo *disteso* incarna un’alterità assoluta dell’uomo all’uomo, la sofferenza diviene disordine e caos, il volto si deforma, la dirittura dello sguardo non è che smorfia di dolore. Carne e ossa che dicono che mostrano una potenza del corpo anche nella sofferenza più estrema, anche quando non c’è più nulla da fare, una potenza che mi ordina e mi comanda di essere lì e al fianco dell’altro prima di esser-ci. Il corpo steso è il “grado zero” del comando, incarna la massima passività dell’altro al quale sono chiamato a rispondere diventando io stesso passività estrema. Non vi è più tempo per una cura di tipo eziologico, non vi è spazio di manovra nel mondo come nella cura di tipo heideggeriano. Ogni progettualità è fuori gioco: la sola cura possibile è la cura palliativa che nella dinamica della carezza cerca di riparare all’assurdità del caos del corpo steso. L’etica “palliativa” consiste nel prendersi cura dell’altro fin nella propria pelle: offrirgli riparo, coprirlo con il proprio *tallit* che diventa, così, un *pallium*. L’etica palliativa obbliga a trasformare il proprio tempo umano di progetti in tempo *per l’altro*.

<sup>22</sup> C. Chalier, *Le lettere della creazione* cit., p. 49.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 51.

<sup>24</sup> E. Lévinas, *Altrimenti che essere* cit., p. 178. Il termine *astrictio* che il traduttore calca, in latino, dal francese *astriction*, non indica solo una costrizione o una legatura. In francese *astriction* è, curiosamente, un termine usato in campo medico per significare l’azione astringente, quindi una contrazione di un tessuto organico.

## BIBLIOGRAFIA

### OPERE DI EMMANUEL LEVINAS

*Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Alcan, Paris, 1930; trad. it. *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, trad. di V. Perego, Jaca Book, Milano, 2002.

*De l'évasion*, in «Recherches Philosophiques», V (1935/36), pp. 373-392, riedito in volume da J. Rolland, Fata Morgana, Montpellier 1982; trad. it. *Dell'evasione*, a cura di G. Ceccon e G. Francis, Elitropia, Reggio Emilia, 1983.

*De l'existence à l'existant*, Fontane, Paris 1947; Vrin, Paris, 1978; trad.it. *Dall'esistenza all'esistente*, a cura di F. Sossi, con una premessa di P.A. Rovatti, Marietti, Casale Monferrato (Al), 1986.

*Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Rivages, Paris 1997; trad. it. *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, trad. di A. Cavalletti, intr. di G. Agamben, con un saggio di M. Abensour: *Le mal elemental* (trad. di S. Chiodi), Quodlibet, Macerata, 1996.

*Le Temps e l'Autre*, in J. Wahl e altri, *Le Choix, Le Mond, L'Existence (Cahiers du Collège Philosophique)*, B. Arthaud, Paris-Grenoble 1947; seconda edizione immutata con l'aggiunta di una nuova *Préface*, Fata Morgana, Montpellier 1979; trad. it. *Il Tempo e l'Altro*, a cura di F. P. Ciglia, il melangolo, Genova, 1993.

*En Découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1949, seconda ed. aumentata del 1967 ; tadr. it. *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, trad. di F. Sossi, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1998.

*Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité*, Nijhoff, La Haye, 1961; trad. it. *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, a cura di A. Dall'Asta, introd. di S. Petrosino, Jaca Book, Milano, 1980.

*Difficile Liberté. Essai sur le Judaïsme*, Albin Michel, Paris, 1963, seconda ed. rifusa e completata 1976; trad. it. parziale *Difficile Libertà. Saggi sul giudaismo*

(*scritti scelti*), trad., introd. e note a cura di G. Penati, Editrice La Scuola, Brescia, 1986; trad. it. integrale *Difficile Libertà. Saggi sul giudaismo*, a cura di S. Facioni, Jaca Book, Milano, 2004.

*Quatre lecture Talmudiques*, Minuit, Paris, 1968, trad. it. *Quattro letture talmudiche*, pref. e trad. di A. Moscato, il melangolo, Genova, 2000.

*Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier, 1972,; trad. it. *Umanesimo dell'altro uomo*, intr. e tr. di A. Moscato, il melangolo, Genova, 1998.

*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye, 1974; trad. it. *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, a cura di S. Petrosino e M.T. Aiello, introd. di S. Petrosino, Jaca Book, Milano, 1983.

*Sur Maurice Blanchot*, Fata Morgana, Montpellier, 1972 ; trad. it. *Su Maurice Blanchot*, introd. di F. Fistetti e A. Ponzio, Palomar, Bari, 1994.

*Noms propres*, Fata Morgana, Paris 1976 ; trad. it. *Nomi propri*, introd. e trad. di F. P. Ciglia, Marietti, Casale Monferrato, 1984.

*Du Sacré au Saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Minuit, Paris, 1977; trad. it. *Dal sacro al santo. Cinque nuove letture talmudiche*, a cura di O. M. Nobile Ventura, con introd. di S. Cavalletti, Città Nuova, Roma, 1985.

*De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris 1982, seconda ed. rivista e aumentata, con una nuova *Préface*, 1986; trad. it. *Di Dio che viene all'idea*, a cura di S. Petrosino, trad. di G. Zennaro, Jaca Book, Milano, 1983.

*Ethique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Fayard et Radio France, Paris, 1982; trad. it. *Etica e Infinito. Dialoghi con P. Nemo*, a cura di E. Baccarini, introd. di G. Mura: *La provocazione etica di E. Levinas*, Città Nuova, Roma, 1984.

*L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Minuit, Paris, 1982 ; trad. it. *L'aldilà del versetto. Letture e discorsi talmudici*, a cura di G. Lissa, Guida, Napoli, 1986.

*Transcendance et intelligibilité*, Labor et Fides, Genève, 1984 ; trad. it. *Trascendenza e intelligibilità*, a cura di F. Camera, Marietti, Genova, 1990.

Dialogo con P. Ricœur del 1985 trad. it. *Giustizia, amore e responsabilità. Un dialogo tra Emmanuel Lévinas e Paul Ricœur* in E. Lévinas, G. Marcel, P. Ricœur, *Il pensiero dell'altro*, a cura di F. Riva, trad. it. di M. Pastrello, Edizioni Lavoro, Roma, 2008.

Avec A. Peperzak, *Ethique comme philosophie première*, Payot & Rivages, Paris, 1986; trad. it. *Etica come filosofia prima, testi di Levinas*, commenti di A. Peperzak, a cura di F. Ciaramelli, Edizioni Guerini e Associati, Milano, 1989.

*Hors Sujet*, Fata Morgana, Montpellier, 1987; tr. it. *Fuori dal Soggetto*, a cura di F.P. Ciglia, Marietti, Genova, 1992.

*À l'heure des nations*, Minuit, Paris, 1988; trad. it. *Nell'ora delle nazioni*, a cura di S. Facioni, Jaca Book, Milano, 2000.

*Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Figure Grasset, Paris, 1991 trad. it. *Tra noi. Saggio sul pensare all'altro*, a cura di E. Baccharini, Jaca Book, Milano, 1998.

*Dieu, la Mort et le Temps*, a cura di J. Rolland, Grasset, Paris, 1993, trad. it. *Dio, la morte e il tempo*, a cura di S. Petrosino, Testo stabilito e note di J. Rolland, Jaca Book, Milano, 1996.

*Les imprévus de l'histoire*, Fata Morgana, Paris, 1994

*Liberté e commandement*, pref. di P. Hayat, Fata Morgana, Montpellier 1994.

*Altérité et transcendance*, Fata Morgana, Montpellier, 1995; trad. it. *Alterità e trascendenza*, tr. di S. Regazzoni, il melangolo, Genova, 2006.

*Œuvres complètes* (3 tomi):

1) *Carnets de Captivité. Et autres inédits*, a cura di R. Calin e C. Chalier, *Prefazione generale* di J.-L. Marion dell'Académie française, Grasset/IMEC, Paris, 2009 ; trad. it. *Quaderni di Prigionia. E altri inediti*, a cura di S. Facioni, Bompiani, Milano, 2011.

2) *Parole et Silence. Et autres conférences inédites au Collège Philosophique*, a cura di R. Calin e C. Chalier, Grasset/IMEC, Paris, 2011; trad. it. *Parola e Silenzio. E altre conferenze inedite al Collège Philosophique*, a cura di S. Facioni, Bompiani, Milano, 2012.

- 3) *Éros, littérature et philosophie. Inédits*, a cura di J.-L. Nancy e D. Cohen-Levinas, testi in russo a cura di L. Kharlamov, Grasset/IMEC, Paris, 2013; trad. it. *Eros, letteratura e filosofia*, a cura di S. Facioni, Bompiani, Firenze-Milano, 2017.

#### STUDI CRITICI SU EMMANUEL LEVINAS

- D. ARBIB, *La lucidité de l'éthique. Études sur Levinas*, Hermann, Paris, 2014.
- E. BACCARINI, *Levinas. Soggettività e infinito*, Studium, Roma, 1985.
- G. BAIHLACHE, *Le sujet chez E. Levinas : fragilité et subjectivité*, Puf, Paris, 1994.
- R. BERNASCONI, S. CRITCHLEY, *Re-reading Levinas*, Athlone Press, London, 1991.
- J. BLOECHL, (ed.), *The face of the other and the trace of God. Essays on the philosophy of Emmanuel Levinas*, Fordham, New York (NY), 2000.
- R. BURGGRAEVE, *Emmanuel Levinas et la socialité de l'argent*, Peeters, Louvain, 1997.
- P. L. CABRI, *La lettura infinita. Interpretazioni talmudiche di E. Levinas*, Garamond, Roma 1993.
- R. CALIN, *L'exception du soi*, PUF, Epiméthée, Paris, 2005.
- R. CALIN, F.-D. SEBBAH, *Le vocabulaire de Lévinas*, Ellipses, Paris, 2005.
- F. CAMERA, *L'ermeneutica tra Heidegger e Levinas*, Morcelliana, Brescia, 2001.
- B. CASPER, *Evento e preghiera. Per un'ermeneutica dell'accadimento religioso*, a cura di S. Bancalari, Cedam, Padova, 2003.
- *Etica, religione e storia. Studi in memoria di Giovanni Moretto*, a cura di D. Venturelli, il melangolo, Genova, 2007
- *In ostaggio per l'altro*, a cura di A. Fabris, Ets, Pisa, 2012.
- C. CHALIER, *Figures du féminin. Lecture d'E. Levinas*, La nuit surveille, Paris 1982; nuova edizione aggiornata, Edition des femmes, Paris 2006.
- *Judaïsme e Altérité*, Lagrasse, Paris, 1982.
- *Levinas. L'utopie de l'humain*, Albin Michel, Paris, 1993.

- *La trace de l'Infini. Emmanuel Levinas et la source hébraïque*, Cerf, Paris, 2002.
- *Le lettere della creazione. L'alfabeto ebraico*, trad it. di D. Simeone, Giuntina, Firenze, 2011
- C. CHALIER, M. ABENSOUR, *Emmanuel Levinas*, Cahier de l'Herne, Paris, 1991.
- A. CHIAPPINI, *Amare la Torah più di Dio. Emmanuel Levinas lettore del Talmud*, pref. di J. Halperin, Giuntina, Firenze, 1999.
- F. CIARAMELLI, *Creazione e differenza ontologica nel pensiero di E. Levinas*, in «Archivio di Filosofia», 1985, n. 1-2, pp. 217-244.
- *Transcendence et étique. Essai sur Levinas*, Ousia-Vrin, Bruxelles-Paris, 1989.
- F.P. CIGLIA, *Un passo fuori dall'uomo. La genesi del pensiero di Levinas*, Cedam, Padova, 1988.
- *Fenomenologie dell'umano. Sondaggi eccentrici sul pensiero di Levinas*, Bulzoni, Roma, 1996.
- *Voce di silenzio sottile. Sei studi su Levinas*, Ets, Pisa, 2012.
- J. COHEN, *Alternance de la métaphysique. Essai sur Emmanuel Levinas*, Galilée, Paris, 2009.
- R. A. COHEN, *Elevations. The Heights of the Good in Rosenzweig and Levinas*, The University of Chicago Press, Chicago (IL), 1994.
- *Levinasian meditations. Ethics, philosophy and religion*, Duquesne University Press, Pittsburgh (PA), 2010.
- *Out of Control. Confrontations between Spinoza and Levinas*, SUNY Press, New York, 2016.
- D. COHEN-LEVINAS (a cura di), *Levinas et l'expérience de la captivité. Colloques di 4 octobre 2010 au collège du Bernardins*, Lethilleux, Paris, 2011.
- A. COOLS, *Langage et subjectivité. Vers un approche différend entre Maurice Blanchot et Emmanuel Levinas*, Louvain-la-Neuve, Leuven, 2007.
- J.-F. COURTINE, *Levinas. La trama logica dell'essere*, a cura di G. Pintus, Inschibboleth, Roma, 2013.

- S. CRITCHLEY, A. DIANDA (ed.), *The problem with Levinas*, Oxford University Press, Oxford, 2015.
- C. DEL MASTRO, *La métaphore chez Lévinas. Une philosophie de la vulnérabilité*, Lessius, Bruxelles, 2012.
- C. DAVIS, *Levinas, an introduction*, Polity Press, Cambridge, 1988.
- J. DERRIDA, *Addio a Emmanuel Levinas*, trad. di S. Petrosino e M. Odorici, Jaca Book, Milano, 1998.
- *Violenza e metafisica*, in Id., *La scrittura e la differenza*, trad. di G. Pozzi, Einaudi, Torino, 1990.
- *L'animale che dunque sono*, trad. di M. Zannini, Jaca Book, Milano, 2006.
- M. DUPUIS (ed.), *Levinas en contrastes*, De Boeck, Bruxelles, 1994.
- *Pronoms et visage : lecture d'Emmanuel Levinas*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1996.
- M. DURANTE, *Fenomenologia della legge. La questione del terzo nella filosofia di Emmanuel Levinas*, Theleme, Torino, 2002.
- S. FACIONI, S. LABATE, M. VERGANI (a cura di), *Levinas inedito. Studi critici*, Mimesis, Milano-Udine, 2015.
- E. FERON, *De l'idée de la transcendance à la question du langage. L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Levinas*, Million, Grenoble, 1992.
- G. FERRETTI, *La filosofia di Levinas, alterità e trascendenza*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1999.
- *Il bene al-di-là dell'essere. Temi e problemi levinassiani*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2003.
- B. FORTHOMME, *Une philosophie de la transcendance: la métaphysique d'Emmanuel Levinas*, La Découverte, Paris, 1984.
- D. FRANCK, *L'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*, Puf, Paris, 2008.
- N. FROGNEUX, F. Mies, *Emmanuel Levinas et l'histoire*, Le Cerf, Paris, 1998.

- B. GIACOMINI, *Relazione e alterità. Tra Simmel e Levinas*, Il Poligrafo, Padova, 1999.
- R. GIBBS, *Correlations between Rosenzweig and Levinas*, Princeton University Press, Princeton (NJ), 1992.
- J. GREISCH, J. Rolland, *Emmanuel Levinas. L'éthique comme philosophie première. Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle*, Cerf, Paris 1993.
- F. GUIBAL, *La gloire en exil. Le témoignage philosophique d'Emmanuel Levinas*, Cerf, Paris, 2004.
- J. HANSEN (a cura di), *Levinas. De l'Être à l'Autre*, Puf, Paris, 2006.
- P. HAYAT, *La liberté investie. Levinas*, Kimé, Paris, 2014.
- F. J. HERRERO HERNANDEZ, *De Husserl a Levinas. Un camino en la fenomenologia*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2005.
- E. HOUSSET, R. CALIN (a cura di.), *Levinas: au-delà du visible. Etudes sur les inédits de Levinas des Carnets de captivité à Totalité et Infini*, in «Cahiers de philosophie de l'Université de Caen», n. 49, 2012.
- S. LABATE, *La sapienza dell'amore. In dialogo con Emmanuel Levinas*, Cittadella, Assisi, 2000.
- F. LARUELLE (a cura di), *Textes pour Emmanuel Levinas*, Jean-Michel Place, Paris, 1980.
- M.-A. LESCOURRET, *Emmanuel Levinas*, Flammarion, Paris, 1994.
- S. MALKA, *Emmanuel Lévinas. La vita e la traccia*, trad. di C. Polledri, Jaca Book, Milano, 2003.
- J.-L. MARION, *Figures de phénoménologie: Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida, Vrin*, Paris, 2012.
- G. MOLE, *Levinas, Blanchot, Jabès. Figures of estrangement*, University Press of Florida, Orlando (FL), 1997.
- S. MOSÈS, *Al di là della guerra. Tre saggi su Levinas*, il nuovo melangolo, Genova, 2007.

- S. MOYN, *Origins of the other. Emmanuel Levinas between revelation and ethics*, Cornell University Press, Ithaca (NY), 2005.
- F. NODARI, *Il pensiero incarnato in Emmanuel Levinas*, Morcelliana, Brescia, 2011.
- A. PEPPERZAK, *To The Other: An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas*, Purdue University Press, West Lafayette (IN), 1993.
- S. PETROSINO, *La verità nomade. Introduzione a Emmanuel Levinas*, Jaca Book, Milano, 1980.
- *Fondamento ed esasperazione. Saggio sul pensare di E. Levinas*, Marietti, Genova, 1992.
- *Lévinas e l'essenza del linguaggio*, "Idee", 3 (1993).
- *Emmanuel Levinas. Le due sapienze*, Feltrinelli, Milano, 2016.
- I. POMA, *Le eresie della fenomenologia. Itinerario tra Merleau-Ponty, Ricœur e Levinas*, Esi, Napoli, 1996.
- A. PONZIO, *I segni dell'altro. Eccedenza letteraria e prossimità*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1995.
- *Responsabilità e alterità in Emmanuel Levinas*, Jaca Book, Milano, 1995.
- J. ROLLAND, *Parcours de l'autrement. Lecture d'Emmanuel Levinas*, Puf, Paris, 2000
- R. RONCHI, *Bataille, Lévinas, Blanchot, Un sapere passionale*, Spirali, Milano, 1985.
- P. A. Rovatti (a cura di), *A partire da Levinas. La passività del soggetto, l'ombra dell'essere, l'enigma dell'etica*, «Aut – Aut», i 209-210, settembre-dicembre 1985.
- F. SALVAREZZA, *Emmanuel Lévinas*, Mondadori, Milano, 2003.
- G. SANSONETTI, *L'altro e il tempo. La temporalità nel pensiero di E. Levinas*, pref. di X. Tilliette, Cappelli, Bologna, 1985.
- *Levinas e Heidegger*, Morcelliana, Brescia, 1998.
- *Emmanuel Levinas. Tra filosofia e profezia*, Il Margine, Trento, 2009.

- F.-D. SEBBAH, *Emmanuel Levinas, ambiguïtés de l'éthique*, Les Belles Lettres, Paris, 2000.
- A. SMOCK, *Disastrous Responsibility*, in «L'Esprit Créateur», 3, 1984.
- T. SPECCHER, *Urgenze messianiche. Quattro studi attorno alla filosofia di Emmanuel Levinas*, Aracne, Roma, 2008.
- I. F. STONE, *Reading Levinas/Reading Talmud*, The Jewish Publication Society, Philadelphia (PA), 1988.
- J.-L. THAYSE, *Eros et fécondité chez le jeune Levinas*, l'Harmattan, Paris, 1998.
- E. L. THOMAS, *Emmanuel Levinas. Ethics, Justice and The Human beyond Being*, Routledge, New York-London, 2004.
- M. TURA, *Infinito e Molteplice. Etica e religione in Emmanuel Levinas*, Mimesis, Milano – Udine, 2015.
- M. VERGANI, *Dire l'altro. L'opera di Levinas*, in U. Curi e B. Giacomini (a cura di), «Paradosso», *Xenos. Filosofia dello straniero*, Il Poligrafo, Padova, 2002.
- *Dal soggetto al nome proprio. Fenomenologia della condizione umana tra etica e politica*, Mondadori, Milano 2007.
- *Levinas fenomenologo. Umano senza condizioni*, Morcelliana, Brescia, 2011
- E. WYSCHOGROD, *Emmanuel Levinas. The Problem of Ethical Metaphysics*, Martinus Nijhoff, L'Haye, 1974.

#### ALTRE OPERE CITATE

- ARISTOTELE, *Topici*, 140a, trad. it. di M- Gigante e G. Colli in Id., *Opere*, a cura di G. Giannantoni, Laterza, Roma-Bari, 1992.
- *Retorica*, trad. it. di A. Plebe in Id., *Opere*, cit.
- *Poetica*, trad. it. di M. Valgimigli in Id., *Opere* cit.
- R. BARBARAS, *Vie et intentionnalité. Recherches phénoménologiques*, Paris, Vrin, 2003.

- G. BATAILLE, *La parte maledetta preceduto da La nozione di dépense*, trad. it. di F. Serna, Bollati Boringhieri, Torino, 2003.
- *L'erotismo*, trad. it. di A. Dell'Orto, SE, Milano, 2009
- S. DE BEAUVOIR, *Il secondo sesso*, trad. it. di R. Cantini e M. Andreose, Il Saggiatore, Milano, 1999.
- M. BLANCHOT, *Thomas l'Obscur*, Gallimard, Paris, 1950.
- *Lo spazio letterario*, trad. it. di G. Fofi, con un saggio di J. Pfeiffer, e una nota di G. Neri, trad. it. di G. Zanobetti, Einaudi, Torino, 1967.
- *L'entretien infini*, Gallimard, Paris, 2009
- *La follia del giorno*, trad. it. di S. Marino, Filema, Napoli, 2000.
- *L'écriture du désastre*, Gallimard, Paris, 2011.
- *Le Très-Haut*, Gallimard, Paris, 1988
- *L'instant de ma mort*, Gallimard, Paris, 2002
- H. BLUMENBERG, *La leggibilità del mondo*, trad. it. di B. Argenton, introd. di R. Bodei, il Mulino, Bologna, 1984.
- *Paradigmi per una metaforologia*, trad. it. di M. V. Serra Hasnberg, rev. della trad. di M. Russo, Raffaello Cortina, Milano, 2009.
- J. L. BORGES, *Altre inquisizioni*, trad. it. di F. Tentori Montalto, Feltrinelli, Milano, 1986.
- M. BUBER, *Il principio dialogico*, a cura di A. Poma, trad. it. di A. M. Pastore, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1993.
- C. CACCIARI (a cura di), *Teorie della metafora. L'acquisizione, la comprensione e l'uso del linguaggio figurato*, trad. it. di D. Barbieri, Raffaello Cortina, Milano, 1991.
- E. CARTER (ed.), *Bela Balazs: Early Film Theory. Visible Man and The Spirit of Film*, trad. en. di R. Livingstone, Berghahn, New York (NY), 2010.
- M. CARROUGES, *Les machines célibataires*, Arcanes, Paris, 1954.

- A. CAVARERO, *Inclinazioni. Critica della rettitudine*, Raffaello Cortina, Milano, 2013.
- P. CELAN, *Poesie*, trad. it. di G. Bevilacqua, Mondadori, Milano, 1998.
- J. CHORON, *La morte nel pensiero occidentale*, trad. it. di G. Cataneo, De Donato, Bari, 1971.
- P. CLAUDEL, *L'Œil écuté*, Gallimar, Paris, 1946.
- F. COLLIN, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, Gallimard, Paris, 1971.
- G. DELEUZE, F. Guattari, *Macchine desideranti. Capitalismo e schizofrenia*, con due *Commenti* su *L'anti-Edipo* di J. Donzelot e J.-F. Lyotard, a cura di U. Fadini, Ombre Corte, Verona, 2012.
- J. DERRIDA, *La mitologia bianca* in Id., *Margini della filosofia*, a cura di M. Iofrida, Einaudi, Torino, 1997
- *In questo momento in quest'opera eccomi* in Id., *Psyché. Invenzioni dell'altro* vol.1, trad. it. di R. Balzarotti, Jaca Book, Milano, 2008.
- J. DERRIDA, H. CIXOUS, *Voiles*, Galilée, Paris, 1998.
- U. ECO, *Averroè e la metafora, lectio magistralis* pronunciata il 5 ottobre 2002 in occasione del conferimento della *Laurea Honoris Causa* da parte dell'Università di Siena per il decennale del corso di studi in Scienze della Comunicazione.
- E. FALQUE, *Les noces de l'agneau. Essai philosophique sur le corps et l'eucharistie*, Cerf, Paris, 2011.
- *Passare il Rubicone. Alle frontiere della filosofia e della teologia*, introd. di C. Canullo, trad. it di L. Bottacin Cantoni, Morcelliana, Brescia, 2017.
- G. FILORAMO, M. MASSENZIO, M. RAVERI, P. SCARPI, *Manuale di storia delle religioni*, Laterza, Roma-Bari, 2006.
- D. FRANCK, *Heidegger et le problème de l'espace*, Minuit, Paris, 1986.
- G. FRANCK, *La passione della notte*, Feltrinelli, Milano, 1982.
- M. GHILARDI, *Il vuoto, le forme, l'altro. Tra Oriente e Occidente*, Morcelliana, Brescia, 2015.

- A. GIACOMELLI, *Simbolica per tutti e per nessuno. Stile e figurazione nello Zarathustra di Nietzsche*, pref. di G. Pasqualotto, Mimesis, Milano-Udine, 2012.
- B. GIACOMINI, F. Grigenti, L. Sanò (a cura di), *La passione del pensare. In dialogo con Umberto Curi*, Mimesis, Milano-Udine, 2011.
- G. GURISATTI, *Costellazioni. Storia, arte e tecnica in Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata, 2010.
- M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, trad. it. di P. Chiodi rivista da F. Volpi, Longanesi, Milano, 2008.
- *Seminari di Zollikon. Protocolli seminariali-Colloqui-Lettere (HGA 89)*, a cura di E. Mazzarella e A. Giugliano, Guida, Napoli, 2000.
- *Che cos'è metafisica*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 2005
- *Einleitung in die Philosophie*, GA 27, 1996, in R. Terzi, *Il resto dell'essere. Mondo e corpo in Heidegger* in C. Sini (a cura di), *Corpo e linguaggio*, Quaderni di Acme n. 88, Cisalpino, Milano, 2007.
- *La questione della tecnica*, in Id., *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano, 1976.
- F. HÖLDERLIN, *Tutte le liriche*, a cura di L. Reitani, Mondadori, Milano, 2001.
- S. IRETON, *An Ontological Study of Death. From Hegel to Heidegger*, Duquesne University Press, Pittsburgh, Pennsylvania, 2007.
- L. IRIGARAY, *Questo sesso che non è un sesso*, trad. it. di L. Muraro, Feltrinelli, Milano, 1990.
- F. JULLIEN, *Parlare senza parole. Logos e Tao*, trad. it. di B. Piccioli Fioroni e A. De Michele, Laterza, Roma-Bari, 2008.
- F. KAFKA, *Lettere*, a cura di F. Masini, Mondadori, Milano, 1988.
- I. KANT, *Critica della ragion pura*, trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo Radice, riveduta da V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari, 1981.

- S. KOFMAN, *Nietzsche e la metafora*, trad. it di M. Carassai, “Lo Sguardo. Rivista di Filosofia”, n. 17, 2015 (I).
- A. LAKS, *Substitution et connaissance. Une interpretation unitaire (ou presque) de la theorie aristotelicienne de la metaphore*, in D. J. Furley, A. Nehamas (ed), *Aristotle's Rhetoric: Philosophical Essays*, Princeton University Press. Princeton (NJ), 2015.
- LUCREZIO (Tito Lucrezio Caro), *La natura delle cose*, a cura di I. Dionigi, introd. di G. B. Conte, trad. it. di L. Canale, Bur, Milano, 1994.
- S. KIERKEGAARD, *Timore e tremore; Aut-Aut (Diapsalmata)*, a cura di C. Fabro, Rizzoli, Milano, 2007.
- L. MURARO, *Maglia o uncinetto. Racconto linguistico-politico sulla inimicizia tra metafora e metonimia*, introd. di I. Dominijanni, Manifestolibri, Roma, 2017.
- F. NIETZSCHE, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, in Id., *La filosofia nell'epoca tragica dei greci. E scritti 1870-1873*, nota introduttiva di G. Colli e M. Montinari, trad. it. di G. Colli, Adelphi, Milano, 2006.
- *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, versione e appendici i M. Montinari, nota introduttiva di G. Colli, Adelphi, Milano, 2008.
- *Frammenti postumi III. Estate 1872 – Autunno 1873*, trad. it. a cura di M. Carpitella e F. Gerratana, Adelphi, Milano, 2005
- A. ORTONY, *Metaphor and Thought*, Cambridge University Press, New York, 1993.
- M.-A. OUAKNIN, *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, Lieu commun, Paris, 1985.
- B. PASCAL, *Pensieri* in Id., *Pensieri, Opuscoli, Lettere*, introd. di A. Bausola, trad. it di A. Bausola e R. Tapella, Rusconi, Firenze, 1978.
- P. RICŒUR, *La metafora viva*, trad. it. di G. Grampa, Jaca Book, Milano, 1981.
- *Il giusto I*, trad. it. a cura di D. Iannotta, Effatà, Torino, 2005.
- R. M. RILKE, *I quaderni di Malte L. Brigge*, trad. it. di C. Kolben, Ed. Clandestine, Massa, 2012.

F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, trad. it a cura di G. Bonola, Vita e Pensiero, Milano, 2005.

— *Der Mensch und sein Werk*, 4 voll. Martinus Nijhoff, Haag, 1979-1984

J. SALVADOR, *Paris, Rome, Jérusalem ou la question religieuse au XIXe siècle*, Calmann-Levy, Paris, 1880.

Lucy SARGISSON, *Utopian Bodies and Politics of Transgression*, London, Routledge, 2000.

G. SCHOLEM, *Il nome di Dio e la teoria cabbalistica del linguaggio*, trad. it. di A. Fabris, Adelphi, Milano, 1998.

A.-L. SCHULTE NORDHOLT, *Maurice Blanchot. L'écriture comme expérience du dehors*, Drosz, Geneve, 1995.

W. TOMMASI, *Maurice Blanchot: la parola errante*, introd. di G. Franck, Bertani, Verona, 1984.

#### FILM

*Il postino*, M. RADFORD, M. TROISI, Spagna, Italia, Regno Unito, 1994.