

Julia Ponzio

IL SORDO RISUONARE DELL'ESSENZA. TEMPO DELL'ESSERE E TEMPO DELL'ALTRO IN EMMANUEL LÉVINAS*

Il tempo e l'essenza che esso srotola manifestando l'ente identificato nel tema dell'enunciato o del racconto, risuonano come un silenzio, senza farsi temi essi stessi. Essi possono certamente nominarsi nel tema, ma questa nominazione non riduce al silenzio definitivo la risonanza sorda, il ronzio del silenzio in cui l'essenza, come un ente, s'identifica¹.

L'espressione "nella sua pelle" non è una metafora dell'*in sé*: si tratta di una ricorrenza nel tempo morto o nel *frattempo* che separa l'inspirazione dall'espiazione, la diastole dalla sistole del cuore che batte sordamente contro la parete della sua pelle. Il corpo non è solamente l'immagine o la figura, è l'*in-se-stesso* della contrazione dell'ipseità e della sua esplosione².

Il presente che vale per se stesso, il presente libero dal suo dovere di essere, è, in *Totalità e Infinito* di Emmanuel Lévinas il presente

* Ritorniamo in questo studio su alcune pagine della nostra tesi di dottorato di ricerca in Filosofia moderna e contemporanea (Università di Bari), *Fenomenologia del presente. Alterità e appropriazione in Heidegger e Lévinas*, riviste e riorganizzate rendendole autonome dal loro contesto originario.

¹ E. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye 1974; tr.it. di S. Petrosino e M.T. Aiello, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983, p. 49.

² Ivi, p.136.

“perdonato” nell’*entre nous*. Ma l’incontro con l’Altro determina ogni volta la presenza del terzo che apre, accusando il mio ingiustificato possesso del mondo, alla Totalità ed alla Storia. Determinare, nel faccia a faccia, con il volto e nella bontà che essa instaura, ciò che giustifica la Totalità, significa già aprirla verso ciò che essa stessa non può contenere.

Ma il discorso, in *Totalità e Infinito*, che va dalla Totalità e dalla Storia al volto d’altri, è un discorso che si pone ancora pericolosamente nei termini di una “descrizione” di un processo, volta a determinare una primità, che è, in questo caso, la primità dell’etica nei confronti dell’ontologia.

Totalité et Infini ha mostrato la storia, la totalità in generale, come luogo in cui l’interiorità accusata dal terzo del suo ingiustificato possesso del mondo, si giustifica, come luogo, cioè, in cui il presente assoluto dell’interiorità trova un’“origine”, una provenienza che cancella la sua ingiustificabilità costitutiva.

Ma *Totalité et Infini* ha anche “descritto” le modalità della costituzione della totalità e della storia, mostrando come esse sorgano a partire dall’infinito che si “produce” nel faccia a faccia del medesimo con l’altro – produzione dell’infinito nel faccia a faccia che è, al contempo, la sua instaurazione e il suo mostrarsi³. La descrizione della costituzione della totalità a partire dall’incontro con il volto, stabilisce il “primato”, la “primità” (*primauté*) dell’etica rispetto all’ontologia:

Questo libro si presenta come una difesa della soggettività, ma non la coglierà al livello della sua protesta puramente egoistica contro la totalità, né nella sua angoscia di fronte alla morte, ma come fondata nell’idea dell’infinito. Esso procederà distinguendo tra l’idea di totalità e l’idea di infinito ed affermando il primato filosofico dell’idea di infinito⁴.

Nel saggio del 1959 “Riflessioni sulla tecnica fenomenologica” Lévinas evidenzia, come caratteristica del metodo fenomenologico, il “descrivere” un processo. Questa “descrizione”, dice Lévinas, non è la “spiegazione” di un processo, essa semplicemente mostra il “primato”, la “primità” di un fatto rispetto ad un altro. Descrivere un processo significa non avere come punto di partenza una nozio-

³ E. LÉVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l’extériorité*, M.Nijhoff, La Haye 1968 ; tr. it. di A. Dell’Asta, *Totalità e Infinito. Saggio sull’esteriorità*, Jaca Book, Milano 1980, p. 24.

⁴ *Ibidem*.

ne preliminarmente "isolata", necessaria alla descrizione. Il metodo descrittivo caratteristico della fenomenologia, non è la riconduzione ad un principio, ma, semplicemente, la "descrizione" di un processo di costituzione:

In fenomenologia non si deduce, nel senso matematico o logico del termine. D'altra parte, i fatti a cui apre la riduzione fenomenologica non sono lì per suggerire o confermare delle ipotesi. Non si tratta né di deduzione né di induzione. I fatti della coscienza non conducono ad alcun principio che li spieghi. I "perchè" che appaiono nei testi si limitano a stabilire il primato [*primauté*] di un fatto rispetto ad un altro; non si elevano mai al di sopra del fenomeno⁵.

L'itinerario di *Totalità e Infinito*, si articola proprio attraverso questa "tecnica fenomenologica" che descrivendo un processo di costituzione – la costituzione della totalità – stabilisce una primità – la primità dell'infinito. Questa "primità" viene rintracciata, non più, come nella "descrizione" husserliana, nella coscienza intenzionale, ma in ciò che sta alla base della stessa soggettività della coscienza, cioè nell'accusa che la presenza viva del volto mi rivolge, nella sua richiesta di una giustificazione della mia posizione e del mio possesso del mondo.

La descrizione porta, in *Totalità e Infinito*, non ad un pensiero della primità del soggetto e dunque della sua assoluta libertà ma alla primità del faccia a faccia in cui l'altro è anche il terzo. L'incontro con il volto, primo rispetto alla mia libertà, non ne è il "principio" ma la "giustifica" come la causa giustifica l'effetto, come il passato giustifica il presente. L'incontro con il volto d'altri, da cui nasce ogni volta la mia bontà, in *Totalité et Infini*, "instaura" e "giustifica" la libertà del soggetto.

Lingis nella prefazione all'edizione americana di *Autrement qu'être* scrive:

Ma la struttura di *Totalità e Infinito*, struttura classica, era quella di una fenomenologia procedente per strati differenziati, in cui il legame è

⁵ E. LÉVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin 1949, 1967; tr. it. di F.Sossi, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Cortina, Milano 1998, p. 127.

quello di ciò che fonda a ciò che è fondato⁶.

L'insistere levinasiano in *Totalité et Infini* sull'idea di "giustificazione" e di "instaurazione" della libertà del soggetto nel faccia a faccia con il volto, fa temere, ancora una volta, il pericolo di una chiusura. Ogni volta, infatti, di fronte al volto che mi accusa, dalla "attualità" del discorso con altri nasce il soggetto, la totalità e la storia. L'incontro con altri, e la responsabilità che ogni volta da esso rinasce, blocca, così, in quanto "giustificazione" l'accesso ad ogni altro dalla soggettività, dalla totalità e dalla storia.

L'attualità dell'incontro con altri, la presenza del volto, la sua presentazione "viva"⁷, è ciò che si trova al fondo della totalità e dell'ontologia in cui ogni cosa è ormai già fuori dalla sua viva presenza, in cui ogni cosa è già fatta e superata⁸. Trovare il "vivente" al di sotto di ciò che sembra dominarlo ed annullarlo; trovare la presenza viva – la presenza viva del volto d'altri nel faccia a faccia – al di sotto del "già fatto"; trovare la libertà di parola al di sotto di ciò che ne impedisce la possibilità: si tratta ancora dell'itinerario husserliano dal "vivente" al costituito.

Lévinas stesso ha mostrato come il modello husserliano della temporalità, che riconduceva il tempo alla presenza vivente della coscienza, desse luogo a situazione di chiusura nella soggettività annoiata dal peso della sua stessa presenza. Da questa situazione di chiusura Lévinas esce riconducendo il tempo, non più alla presenza vivente della coscienza, ma alla presenza viva del volto nel faccia a faccia.

Il problema della chiusura ad ogni presente a cui il modello husserliano della temporalità aveva cercato di rispondere, non dipende dal metodo stesso della fenomenologia, ma dalla "incompletezza" della descrizione, dal fatto che essa si arresta alla primitività della coscienza intenzionale senza andare oltre essa per trovarvi al fondo la presenza vivente del volto d'altri⁹.

⁶ A. LINGIS, "Préface à l'édition américaine d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*", tradotto dall'inglese da G. Petitdemange, in *Cahier de l'Herne: Emmanuel Lévinas*, Editions de l'Herne, Paris 1991, p. 130 (tr. dal francese mia).

⁷ Cfr. *Totalité et Infini*, tr. it. cit., p. 67.

⁸ Cfr. *ibidem*.

⁹ Sul problema del rapporto complesso della filosofia levinasiana con la fenomenologia husserliana v. S. STRASSER, "Antiphénoménologie et phénoménologie dans la Philosophie d'Emmanuel Lévinas", in *Revue philosophique de Louvain*, 75, 1977. In questo saggio Strasser individua come punti di contatto della filosofia levinasiana rispetto

In *Totalità e Infinito* il rapporto fra la presenza viva del volto nel faccia a faccia, e l'ontologia, in cui niente di vivo è più ritrovabile, è ancora quello della "giustificazione" e della "instaurazione". Si tratta ancora di un rapporto "lineare", troppo simile a quello attraverso cui l'ontologia e la storia dell'essere procedono, in cui il "perché" non introduce una spiegazione ma una giustificazione, in cui, come per Heidegger nel *Principio di ragione* ogni perché si riduce ad un "poiché"¹⁰.

alla fenomenologia husserliana: 1) che la filosofia levinasiana è una filosofia del soggetto (p. 118); 2) che le nozioni di temporalità e temporalizzazione mantengono un ruolo importante nella filosofia levinasiana (p. 119); 3) che il fine della sua filosofia rimane quello di scoprire le origini nascoste di ciò che si mostra (p. 120); 4) l'inesorabile radicalismo della filosofia levinasiana (p. 121); 5) il suo fare appello ad un' "esperienza fondamentale" (*ibidem*). Per l'autore, tuttavia, malgrado questi elementi di contiguità, sono troppe le differenze fra la filosofia husserliana e quella levinasiana perché quest'ultima possa ancora essere "fenomenologia". Infatti: "Con Husserl siamo in presenza di un idealismo fenomenologico, con Lévinas siamo in presenza di una filosofia dell'esistenza concreta o della vita; Husserl mette l'accento sull'immanenza, Lévinas sulla trascendenza dello spirito; Husserl descrive la vita spirituale in termini monadologici, Lévinas insiste sull'apertura, la prossimità, il discorso fra esseri spirituali; Husserl considera il "cogito" come "archè" assoluta della vita intenzionale, Lévinas parla della struttura an-archica dello psichismo umano; l'idealismo fenomenologico di Husserl è basato sulle nozioni di "mirare", "constituire", "donare senso"; Lévinas sviluppa una filosofia della passività, della sofferenza e della pazienza; Husserl si interessa alle intenzioni oggettivanti e tematizzanti che rendono possibile una teoria valida per tutti i tempi; Lévinas si interessa alla responsabilità dell'io rispetto all'Altro, responsabilità che rende possibile la bontà. Husserl considera come fenomeno ciò che in principio può essere dato in maniera evidente; Lévinas è d'accordo con lui ma aggiungendo che non è il fenomeno ma l'enigma che gioca un ruolo decisivo nella vita etica, sociale e religiosa dell'uomo". (pp. 112-113. Trad. mia). Inoltre ciò che rende massimamente, secondo l'autore, distante la filosofia levinasiana da quella di Husserl è il fatto che Lévinas critica, della fenomenologia classica, l'impossibilità di parlare, nei termini del suo linguaggio, di un Dio trascendente. (p. 115).

¹⁰ Cfr., a questo proposito, M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, Verlag Günter Neske, Pfullingen, 1957; tr.it. di G. Gurisatti e F. Volpi, *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano, 1991. V. in particolare la "Lezione quinta" e la "Lezione sesta", e, all'interno della conferenza *Il principio di ragione* riportata nello stesso testo, le pp. 214 e seg. Qui Heidegger scrive: "Il 'poiché' che blocca ogni fondazione ed ogni 'perché?', nomina il semplice esserci-già (*Vorliegen*), scevro di 'perché?', da cui tutto dipende e su cui tutto riposa? Il 'poiché' nomina il fondamento. Ma nel contempo il 'poiché', in quanto è il 'fintanto che', nomina il durare, è cioè l'essere in quanto fondamento. Essere e fondamento – nel Weil – : lo Stesso. Entrambi si coappartengono." (p. 215).

A tratti, il percorso di *Totalità e Infinito* appare un "storia" della costituzione della totalità a partire dall'incontro con Altri. Come tale essa mette fuori causa ogni presente "ingiustificato". La totalità che giustifica il mio ingiustificato possesso del mondo, è giustificata dall'accusa del terzo uomo. A tratti il percorso di *Totalità e Infinito* sembra costruire una meta-storia, in cui la storia stessa viene "giustificata".

Già in *Totalità e Infinito*, tuttavia, questa "linea" che congiunge ciò che giustifica – l'incontro con il volto – a ciò che è giustificato – la totalità – è "minacciata", da ciò stesso che questa linea rende possibile. Ciò che mette in rapporto il volto e la totalità è, infatti, l'assoluta responsabilità per altri, anteriorità assoluta a cui ogni giustificazione rinvia. La presenza viva del discorso con altri, già in *Totalità e Infinito*, rimanda all'anteriorità mai vissuta e mai assunta dell'assoluta responsabilità per altri.

Dopo *Totalità e Infinito* questa anteriorità a cui il rapporto lineare fra il volto e la totalità rimanda, e la modalità stessa di questo rimando, divengono il tema centrale del discorso di Lévinas¹¹. Non si tratta più di rintracciare la presenza del volto all'"origine" della totalità, ma di rintracciare la possibilità di altro da un'origine, la possibilità di altro da un originario, che rimanga fuori da ogni storia, che non sia giustificato né giustificazione. Si tratta di rintracciare, ancora una volta, la possibilità di una "presenza" che si rifiuti ad ogni possesso e rifiuti ogni giustificazione ma che, allo stesso tempo non sia, essa stessa, possesso e giustificazione. Vedremo come questa presenza assoluta, cercata sin dall'inizio del discorso di Lévinas, si chiarisce, nella riflessione levinasiana dopo *Totalità e Infinito*, come impossibilità di essere presenza "vissuta". Vedremo come il presente vivente, che sembrava rifiutarsi al possesso ed alla giustificazione si configura, in questa fase del pensiero levinasiano, come luogo stesso del possesso e della giustificazione.

¹¹ Strasser, individua una sorta di *Kehre* nel pensiero levinasiano a partire dal saggio del 1963 su *La traccia dell'altro*. Questa svolta è determinata dal fatto che l'attenzione di Lévinas non è più centrata sul rapporto fra etica ed ontologia, ma su ciò che sta al di là di questo rapporto, sulla fondamentale trascendenza dell'altro. Questa svolta non è secondo Strasser, tuttavia, una seconda filosofia, ma piuttosto un approfondimento di temi latenti sin dall'inizio del suo pensiero. Cfr. S. STRASSER, *Jenseits von Sein und Zeit*, Nijhoff, La Haye 1978.

In *Totalità e Infinito*, totalità e partecipazione sono entrambi modalità dell'annullamento dell'interiorità, tra le quali l'interiorità separata è continuamente "in bilico". L'interiorità separata ha già rotto il legame con l'esistenza senza mondo. La rottura di questo legame in cui l'ente diviene soggetto dell'essere, avviene, già prima di ogni ontologia, nella felicità del godimento:

L'ente non sarebbe dunque soggetto alla "comprensione dell'essere" o all'ontologia. Si diviene soggetti dell'essere, non assumendo l'essere, ma godendo della felicità, con l'interiorizzazione del godimento che è anche un'esaltazione, un fatto che è "al di sopra dell'essere". L'ente è "autonomo" rispetto all'essere. Non indica una partecipazione all'essere ma la felicità¹².

L'ente "soggetto" dell'essere, si costituisce, in primo luogo, come godimento, già prima di ogni rappresentazione, come "verbalità" della vita, già prima di ogni nominazione. Nel momento in cui l'essere impersonale, diviene "vita", la luce filtra già prima di ogni coscienza. Nel momento in cui l'essere impersonale si converte in un "vivere" l'oscurità senza prospettiva e continuità dell'*il y a* è irrevocabilmente perduta.

Sin dai primi scritti sul pensiero husserliano, Lévinas evidenzia il suo interesse per la nozione di *Urimpression*, impressione originaria, quale appare, in particolare nelle *Lezioni* del 1905 sulla coscienza interna del tempo.

Nel saggio del 1940 su *L'opera di Edmund Husserl* scrive:

L'origine di ogni coscienza è [nelle lezioni husserliane del 1905] l'impressione prima, *Urimpression*. Ma tale passività originaria è nello stesso tempo la spontaneità iniziale. L'intenzionalità prima in cui essa si costituisce è il presente. Il presente è il sorgere stesso dello spirito, la sua presenza a sé¹³.

L'impressione originaria è, al contempo, l'iniziale passività e la possibilità di ogni spontaneità che caratterizza il presente. Subito l'impressione originaria si modifica in quanto ritenuta dal nuovo presente che sopraggiunge. Essa "diviene" nella coscienza interna

¹² E. LÉVINAS, *Totalité et Infini*, tr. it. cit., p. 119.

¹³ E. LÉVINAS, *En découvrant...*, tr. it. cit., p. 44.

del tempo, già prima che io possa avere coscienza di essa e del suo divenire:

Ma il flusso è unicamente la modificazione dell'impressione originaria che non coincide più con se stessa e che si presenta negli adombramenti dell'*Abschattung*, poichè solo la non coincidenza con se stessa – la transizione – è, propriamente parlando, coscienza percettiva¹⁴.

L'impressione originaria, è "creazione", venuta all'essere dal nulla, essere che si modifica ma che, per il suo stesso modificarsi non può più venire meno:

L'imprevedibile novità dei contenuti che sorgono all'interno di questa fonte di ogni coscienza e di ogni essere[l'impressione originaria] è creazione originaria [*Urzeugung*], passaggio dal nulla all'essere (ad un essere che si modificherà in essere-per-la-coscienza, ma che non verrà mai meno), creazione a cui si addice il nome di attività assoluta, di *genesis spontanea*; ma, contemporaneamente, essa è riempita al di là di ogni previsione, di ogni attesa, di ogni germe e di ogni continuità e, di conseguenza, è interamente passività, ricettività di un "altro" che penetra nello "stesso", vita e non "pensiero"¹⁵.

L'impressione originaria è l'altro che penetra nello stesso, senza essere previsto, ma nel momento stesso in cui essa è "vissuta", viene "ad essere", ad essere come continua modificazione di se stessa nel flusso della coscienza. Presente puntuale, la impressione originaria, "vissuta" dalla coscienza, perde la sua "acuità"¹⁶ e rimane legata al fatto di indietreggiare sempre di più rispetto ad ogni nuovo presente vissuto. L'impressione originaria, in cui la passività della sensibilità si inverte nell'intenzionalità della coscienza che "ritiene" il sentito, è il luogo in cui si mostra la distanza della "vita" della coscienza dalla dimensione notturna dell'*il y a*. Il "sentito", altro nello stesso, vissuto, fluisce già al ritmo del flusso di coscienza, che così, lo assume.

La "vita" della coscienza husserliana, già prima di ogni presa di coscienza è già intenzionale. La sensibilità prima di ogni coscienza, già nella passività della ricezione del dato impressionale, è già "situazione", presa di posizione nel mondo:

¹⁴ Ivi, tr. it. cit., p. 177;

¹⁵ Ivi, tr. it. cit., p. 178.

¹⁶ Cfr. ivi, tr. it. cit., p. 44.

La sensibilità, dunque, non è semplicemente un contenuto amorfo, un fatto nel senso della psicologia empiristica. Essa è "intenzionale" in quanto *situa* ogni contenuto e si situa, non in rapporto agli oggetti, ma in rapporto a sé¹⁷.

La vita "vissuta", già prima di ogni presa di coscienza, "è il punto zero della situazione, il fatto stesso di situarsi". La vita che vive prima di ogni coscienza, la passività della vita vissuta, è già la chiusura del presente nella gabbia della coscienza ritenzionale, che lo condanna a fluire secondo il suo ritmo, modificandosi, ed ad essere. Vivere il presente nella passività della sensibilità è già prenderlo, già tenerlo in mano. Vivere il presente è condannarlo ad essere.

Il presente vissuto della coscienza husserliana è già un afferrare ed assumere:

Essa [la presenza] si compie nella *mano che prende*. È allora nella presa di possesso che la presenza è "in proprio" (*eigentlich*), presenza in "carne ed ossa" e non soltanto "in immagine": la presenza si produce "maintenant". È nella presa in mano che "la cosa stessa" corrisponde a ciò che l'intenzione del pensiero "voleva" e prendeva di mira¹⁸.

Originaria presa di possesso, il presente vissuto è già chiusura nella proprietà che condanna all'essere.

In *Totalità e Infinito* Lévinas scrive:

L'intenzionalità del godimento può essere descritta per opposizione all'intenzionalità della rappresentazione. Essa consiste nel dipendere dall'esteriorità sospesa dal metodo trascendentale incluso nella rappresentazione. Dipendere dall'esteriorità non equivale soltanto ad affermare il mondo – ma a situarvisi corporalmente. Il corpo è lo slancio ma anche tutto il peso della posizione¹⁹.

Già prima di ogni rappresentazione, il corpo è presa di posizione rispetto ad un mondo, che, al tempo stesso, già lo costituisce. Già "peso" della sua posizione, la vita vissuta al livello del godimento è l'impossibilità di un'assenza di prospettiva e di continuità, è la di-

¹⁷ Ivi, tr. it. cit., p. 135.

¹⁸ E. LÉVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris 1982; tr. it. di G. Zennaro, *Di Dio che viene all'idea*, Jaca Book, Milano 1983, p. 182.

¹⁹ E. LÉVINAS, *Totalité et Infini*, tr. it. cit., p. 128.

stanza della vita vissuta della dimensione notturna dell'*il y a*. La verbalità dell'esistenza vissuta è già invasa dalla luce:

L'essenza dell'essere non designa nulla che sia contenuto nominabile, cosa o avvenimento o azione, ma nomina questa mobilità dell'immobile, questa moltiplicazione dell'identico, questa diastasi del puntuale, questo lasso. Inoltre tale modificazione senza alterazione né spostamento [...] è precisamente la visibilità del Medesimo al Medesimo che si chiama talvolta apertura. L'opera di essere – l'essenza, il tempo, il lasso di tempo – è ostensione, verità, filosofia. L'essenza dell'essere è dispersione dell'opacità; non solo perché bisognerebbe aver compreso preliminarmente questa "distensione" dell'essere affinché la verità possa farsi sulle cose, negli avvenimenti e negli atti che *sono*; ma anche perché questa distensione è la *dispersione originale* dell'opacità. In essa si chiariscono le forme o si sveglia il sapere; in essa l'essere sorge dalla notte o, almeno, lascia il sonno – notte della notte – per una inestinguibile insonnia della coscienza²⁰.

La verbalità dell'essere prima di ogni coscienza è già "risonanza" del presente, la sua modificazione nell'identità è già il fluire che lo condanna all'essere. Essa, vita prima di ogni coscienza, è già l'abbandono della notte dell'*il y a*, senza prospettiva e senza continuità, l'abbandono della "sordità" dell'*il y a*, dell'impossibilità, in esso, di ogni risonanza.

L'insonnia a cui Lévinas si richiama in *Altrimenti che essere* è già un passo fuori dalla dimensione notturna dell'*il y a*. Nel pensiero levinasiano degli anni Quaranta, l'insonnia appare come unico momento in cui l'*il y a* non è solo una situazione immaginaria, un "paradosso", ma è in qualche maniera "esperito":

Accostiamoci a questa situazione da un altro punto di vista. Consideriamo l'insonnia. In questo caso, non si tratta di un'esperienza immaginaria. L'insonnia è caratterizzata dalla coscienza che questa situazione non finirà mai, cioè che non c'è più alcun mezzo per ritrarsi dalla vigilanza alla quale si è costretti²¹.

²⁰ E. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, tr. it.cit. pp. 37-38.

²¹ E. LÉVINAS, *Le temps et l'autre*, conferenze 1946-47, Fata Morgana, Montpellier 1979, P.U.F. Paris 1983; tr. it. di Francesco P. Ciglia, *Il tempo e l'altro*, Il melangolo, Genova 1987, pp. 22-23.

Il mostrarsi dell'*il y a* nell'insonnia, è già, negli anni Quaranta, su un altro livello rispetto all'*il y a* come immaginario ritorno al nulla di tutte le cose. Quando l'*il y a* si mostra nell'insonnia, un esistente ha già spezzato l'oscurità senza prospettiva dell'esistenza senza mondo. L'*il y a* che veglia nell'insonnia è la vita prima della coscienza, la vita che vive, prima di essere posseduta²². Questa vita che vive nell'insonnia non essendo un'esperienza immaginaria è, quindi, in qualche maniera, un'esperienza – mentre dell'*il y* prima dell'interiorità nessuna esperienza è possibile. L'insonnia è "esperienza" prima della coscienza, prima della soggettività. Ma benché, in questa maniera, Lévinas distacchi l'*il y a* dell'insonnia dall'*il y a* "immaginato", tuttavia, li fa ancora aderire, essendo essi "del tutto simili" per il fatto comune dell'assenza di prospettiva, dell'assenza, addirittura, di "ritmo":

Qui il tempo non ha un punto di partenza, nulla si allontana o si attenua²³.

Ed anche:

Questo ritorno della presenza nell'assenza non si compie, come se fosse un flusso ed un riflusso, in istanti distinti. All'*il y a* manca il ritmo, così come al brulichio di punti dell'oscurità manca la prospettiva²⁴.

²² Per quanto riguarda la differenza fra l'*il y a* come esperienza immaginaria e l'*il y a* che si presenta nell'insonnia v. P.A. Rovatti, "L'insonnia. Passività e metafora nella 'fenomenologia' di Lévinas", in *Aut-aut*, 209-10, 1985. Rovatti sostiene in questo saggio, che la diversità di livello fra l'*il y a* come esperienza immaginaria e l'*il y a* dell'insonnia sarebbe maggiormente marcata in *De l'existence...* dove questa differenza di livello sarebbe evidenziata anche da un "distacco grafico". In effetti, nel libro del 1947 la trattazione dell'insonnia si trova all'inizio del capitolo dedicato a *L'ipostasi* e non in quello precedente su *L'esistenza senza mondo*, come se essa potesse essere una sorta di "ponte" fra l'esotismo dell'arte attraverso il quale viene introdotto l'*il y a* e la localizzazione dell'ipostasi, apparizione del soggetto con la sua "posizione" (p. 70). Tuttavia la differenza fra la 'situazione immaginaria' dell'*il y a* nel ritorno al nulla di tutte le cose, e la 'situazione non immaginaria dell'insonnia, esplicitata solo nelle lezioni del 46-47 ci sembra marcare fra le due situazioni un distacco ancor più grave di quello "grafico" presente nel testo del '47, distacco, che si approfondisce, sempre di più all'interno della riflessione di Lévinas.

²³ Cfr. *Le temps et l'autre*, tr. it. cit., p. 23.

²⁴ E. LÉVINAS, *De l'existence à l'existance*, Editions de la Revue Fontaine, Paris 1947, riedito da Vrin, Paris, 1947, 1990, 1993; tr. it. di F. Sossi, *Dall'esistenza all'esistente*, Marietti, Casale Monferrato 1986.

Benché l'insonnia, sia, in qualche maniera già su un livello diverso rispetto all'esistenza immaginata prima di ogni esistente, in essa, l'*il y a* sembra ritornare come era prima della sua negazione, da parte dell'imprevisto presente. In *Altrimenti che essere*, dove l'insonnia è già fuori dalla notte dell'*il y a*, quello che "veglia" è la vita prima di ogni coscienza, il suo "ritmico" fluire che è la modificazione continua ed inevitabile del dato impressionale.

4. *Al di là dell'anfibologia di essere ed ente*

La parte di *Altrimenti che essere* intitolata "Dall'intenzionalità al sentire" coglie in pieno il problema del "vivere" come identificazione del presente vissuto e del suo fluire che lo modifica nell'identità, il problema del "vivere" come già distante dalla dimensione notturna dell'*il y a*:

Qui Lévinas scrive:

C'è coscienza nella misura in cui l'impressione sensibile differisce da se stessa senza differire: differisce senza differire, altro nell'identità. L'impressione, come se si ostruisse da sola, si chiarisce "dis-ostruendosi"; disfa questa coincidenza di sé con sé in cui il "medesimo" "soffoca" sotto se stesso come sotto uno spegnitoio. Essa non è in fase con se stessa; appena passata, sul punto di venire. Ma differire nell'identità, trattenere l'istante che si altera, è il "pro-tenere" o il "ri-tenere"! Differire nell'identità, modificarsi senza cambiare – la coscienza risplende nell'impressione per quanto l'impressione si distacchi da sé: per attendersi ancora o per già recuperarsi. Ancora, già-tempo; e tempo dove nulla è perduto²⁵.

La vita vivente prima di ogni coscienza è già la modificazione del medesimo, il differire del medesimo nell'identità. La vita vivente prima di ogni coscienza è già "essenza", "temporalizzazione". L'"esistenza" – per tornare al linguaggio che Lévinas usa in *De l'existence...* –, la verbalità dell'esistere, già prima che venga nominata e posseduta da una coscienza, già prima di venire detta, una volta "vissuta", è "già detta":

²⁵ E. LÉVINAS, *Autrement qu'être*, tr. it. cit., pp. 40-41.

Nel sensibile come vissuto l'identità si mostra, si fa fenomeno, poiché nel sensibile come vissuto si ode e "risuona" l'Essenza – lasso di tempo e memoria che lo recupera, coscienza; il tempo della coscienza è risonanza ed intendimento del tempo. Ma questa ambiguità e questa funzione gnoseologica della sensibilità – questa ambiguità dell'intelletto e dell'intuizione che non esaurisce la significanza del sensibile e dell'immediatezza – è il suo gioco, logico ed ontologico, come coscienza. Gioco che non comincia per capriccio e di cui bisognerà mostrare l'orizzonte; ma gioco che non elude le responsabilità che lo generano. Analizzando il sensibile nell'ambiguità della durata e dell'identità – che è l'ambiguità del verbo e del nome che risplende nel Detto – lo abbiamo trovato già detto²⁶.

Tra l'essenza e il detto, la verbalità dell'essere e la sua nomina-zione, fra l'esistenza e l'esistente non vi è più un salto. La vita vissuta può essere nominata e posseduta perché, in quanto modificazione dell'identico è già il detto che determina un mondo. Essere ed ente, verbo e nome, vita e coscienza si convertono gli uni negli altri senza alcun salto, perché sono sin dall'inizio "possesso" e "posizione" in un mondo.

L'essere come verbo, l'essenza, l'essere prima di ogni coscienza è già "vita" ed, una volta "vissuto" il presente "risuona". Questa risonanza che è uno "sfasamento" del presente rispetto a se stesso, è già allontanamento dall'oscurità dell'*il y a*, è già un primo filtrare della luce.

L'essere e l'ente, l'esistenza e l'esistente, il verbo ed il nome acquisiscono così quell'intima complicità che non consente alla "vita" prima della coscienza di essere un'alternativa all'essere. L'esistenza, la verbalità della vita, è già chiusura nell'essere. Già nell'essere verbale ed impersonale, qualcosa viene detta e posseduta, assunta, come già sempre aspettata: già nell'essere verbale c'è attività e intenzionalità.

L'esistenza, l'esistenza verbale di cui Lévinas parlava in *De l'existence* non è più luogo orribile e paradossale dell'annullamento del senso, dell'annullamento dell'interiorità che prendendone possesso si condanna ad essere. Non si tratta più dell'esistere che è

²⁶ Ivi, trad. it. cit., p. 46.

“l’atto stesso di essere, che non può essere espresso come un sostantivo, che è verbo”²⁷.

Quello che viene meno è il complesso rapporto fra esistenza ed esistente che Lévinas, contro Heidegger, aveva stabilito nel libro del 1947. La verbalità dell’essere, in cui c’è già una prospettiva ed un “punto zero” a partire dal quale si avvia la modificazione temporale del presente, è già dall’inizio, la possibilità della sua ipostatizzazione in un nome. Il nome non sorge più, come per miracolo, da un’esistenza verbale, dalla vita prima di ogni coscienza, stabilendo, per questo suo stesso non essere previsto una frattura che lo rende “improprio” rispetto all’esistere:

Il logos è l’equivoco dell’essere e dell’ente – anfibologia primordiale. Ogni “stato vissuto” (*Erlebnis*), vissuto nella “modificazione temporale”, snodamento dell’essenza, è memorabile e, così, può nominarsi, identificarsi, apparire, rappresentarsi. Non esiste verbo refrattario alla nominalizzazione. Nella predicazione (che è il suo “luogo naturale”) il verbo fa risuonare l’essenza, ma questa risonanza si ammassa, grazie al nome, in ente. Da quel momento essa *designa* invece di *risuonare*²⁸.

L’essere e l’ente, rispettivamente modificazione nell’identità ed ipostasi dell’identità, entrambi già possesso ingiustificato del mondo, per questa loro originaria complicità sono “convertibili” l’uno nell’altro: l’essere verbale porta già in sé la propria convertibilità in un nome. La differenza ontologica, radicalizzata in *De l’existence* della “separazione” di essere ed ente, si converte, come fa ben notare Marion in suo saggio, in “anfibologia”, in quanto ambiguità dell’ente nel suo essere e dell’essere sempre un ente.

Lo “spazio” che Lévinas aveva aperto fra l’essere e l’ente nel testo del ’47, spazio costituito dalla breve libertà del presente, e che qui si chiude nel momento in cui la differenza ontologica, che era addirittura divenuta “distinzione”, diviene “anfibologia”, ambiguità sino alla confusione, si riapre, però “all’esterno” della differenza ontologica, nella differenza più profonda fra il detto ed il dire.

Con estrema franchezza Marion nota:

²⁷ Cfr. E. LÉVINAS, *De l’existence...*, tr. it. cit., p.16.

²⁸ E. LÉVINAS, *Autrement qu’être*, tr. it. cit., p.54

Un risultato si impone decisamente: l'etica è istituita da una nuova differenza, di secondo grado, tra, da una parte, la differenza ontologica intera e, dall'altra, il Dire²⁹.

La differenza fondamentale in *Altrimenti che essere*, fra il *dire* ed il *detto*, è la differenza fra la differenza ontologica stessa, in cui anche l'essere, sotto l'ente, si è trovato già detto, e il dire come esposizione ad altri.

Così, l'interiorità non appare più "in bilico" fra il proprio possesso del mondo ed il ricadere nella partecipazione impersonale in cui è impossibile ogni perdita di contatto con l'essere. Persino nell'insonnia, l'interiorità è già al centro di un mondo che, in essa, continua a risuonare.

Nell'ultima sezione di *Totalità e Infinito*, intitolata "Al di là del volto", Lévinas esprime l'esigenza di un piano alternativo al mio "essere politico" – in cui l'apologia, con cui mi difendo dall'accusa che il volto stesso è, si muta nella cancellazione della mia stessa interiorità nella generalità dell'essere – ; alternativa in cui, però, l'interruzione dell'apologia non sia sottomissione ad una legge universale, non sia ancora una volta, come nella storia, privazione della parola. L'interruzione dell'apologia che non sia una privazione della parola deve configurarsi come auto-rinuncia della soggettività a se stessa, come il "rinunziare a sé senza violenza", "arrestare da sé l'apologia".

Dobbiamo dunque indicare un piano che, nello stesso tempo, presuppone e trascende l'epifania d'Altri nel volto; piano in cui l'io va al di là della morte e si libera anche dal suo ritorno su di sé. Questo piano è quello dell'amore e della fecondità in cui la soggettività si pone in funzione di questi movimenti³⁰.

Benché in *Totalità e Infinito*, la responsabilità assoluta per altri, la bontà mai assunta, minacci già la "tranquillità" della descrizione fenomenologica che stabilisce la "primità" di un fatto rispetto ad un altro, l'al di là della linea che dall'infinito del volto conduce alla totalità è indicata ancora in una serie di "piani" in cui la soggettività rinunzia liberamente all'apologia, rompendo la totalità e liberando,

²⁹ J. L. MARION, "La voix sans nom. Hommage – à partir – de Lévinas", *Rue Descartes*, 19, p. 51.

³⁰ E. LÉVINAS, *Totalité et Infini*, tr. it. cit., p.259.

perdonato, il presente dal suo peso. Questi piani, al di là della linea che dal volto conduce alla soggettività sono, come già in *De l'existence*, l'eros e la paternità, perdono del presente, e ricominciamento libero, al di là della morte. Sempre salvi dalla totalità giustificata nel volto, l'eros e la paternità sono i piani in cui il presente si salva dal suo dovere ad essere se stesso, i piani in cui esso, perdonato, può cominciare come assolutamente altro da sé, separato da sé da un incolmabile intervallo. È ancora come se il volto avesse una duplice direzione: quella che porta al di là del volto stesso, alla rinuncia alla parola che salva dal peso del proprio essere, dalla fine della vita e del peso del presente, e quella che conduce, giustificandola, nella totalità. L'al di là del volto quale appare nella quarta sezione di *Totalità e Infinito*, è ancora quasi una seconda via, un "rifugio", dalla linea che dal volto conduce alla totalità, un "cantuccio" in cui il presente sfugge dal suo obbligo ad essere se stesso.

A partire dagli scritti immediatamente successivi a *Totalità e Infinito*, la linea che dal volto d'altri conduce alla totalità, inizia a perdere l'aspetto del collegamento – troppo simile a quello che avviene in ogni storia ed in ogni ontologia – che va da ciò che giustifica a ciò che è giustificato. E questo succede perché il discorso levinasiano si concentra, non più tanto sul rapporto, sin ora troppo lineare, fra l'infinito e la totalità, ma su ciò, invece, che questo rapporto stesso rende possibile. Il problema non è più di mostrare nell'infinito del volto il momento di nascita della totalità, ma di aprire ciò a partire da cui la presentazione del volto giustifica la nascita della totalità. Il problema è quello dell'apertura dell' "al di là da cui viene il volto". Non si tratta più dell'al di là del volto, dell'al di là della linea che conducendo dal volto alla totalità condanna il presente ad essere, non più dell'al di là del volto come piano "parallelo" a quello su cui la linea che va dal volto alla totalità si sviluppa, e su cui, al riparo dalla totalità il presente rimane vivo. Si tratta ora dell'al di là da cui il volto stesso proviene, da cui proviene la stessa linea che dal volto conduce alla totalità: il volto rimanda, nel suo stesso presentarsi nell'attualità vivente del faccia a faccia, all'al di là da cui proviene il suo stesso presentarsi. L'al di là da cui viene il volto è un'al di là della presenza, un al di là della "breve" libertà di cui gode il presente prima di essere assunto in una totalità.

A partire dagli scritti su Husserl della fine degli anni Cinquanta, la vita prima di ogni coscienza, appare già "intenzionalità". Attra-

verso la riflessione sul pensiero husserliano della coscienza come "flusso", come "invecchiamento", "senescenza" del presente già prima di ogni coscienza, Lévinas scopre l'impossibilità del ritorno dell'*il y a* come immaginato prima di ogni presente; scopre la radicale distanza dell'*il y a* che nell'insonnia si mostra da quello "paradosale" precedente all'esistente, cioè scopre la distanza radicale della vita vissuta dall'esistenza senza mondo.

La sensibilità, già prima di ogni coscienza è il flusso del tempo che conserva il presente ritenendolo, condannandolo ad essere.

Già in *En découvrant ...* nella sezione "Riflessioni sulla 'tecnica' fenomenologica" scrive:

È difficile non vedere in questa descrizione della sensibilità [quella husserliana] il sensibile vissuto al livello del *corpo proprio*, il cui evento fondamentale è il fatto di *reggersi*, ossia di reggere se stesso come il corpo che *si* regge sulle proprie gambe. Fatto che *coincide* con *l'orientarsi*, e cioè con il fatto di assumere un atteggiamento rispetto a...³¹.

Il presente e il suo fluire ritenzionalmente nel flusso di coscienza vengono interpretati come sensibilità e come corporeità. Il fluire del presente è senescenza.

La fenomenologia, procedendo all'indietro a partire dal costituito giunge alla sensibilità del corpo, al corpo come soggetto percettivo, come condizione della impressione originaria e del presente. La coscienza interna del tempo husserliano si rovescia nella senescenza del presente,

[La coscienza], essenzialmente "impressionale", non è forse posseduta dal non-io, dall'altro, dalla "fatticità"? La sensazione non è forse la negazione stessa del lavoro trascendentale e della presenza evidente che coincide con l'origine? Attraverso la sua teoria del sensibile Husserl restituisce all'evento impressivo la sua funzione trascendentale. Nella sua massa che riempie il tempo egli scopre un primo pensiero intenzionale che è il tempo stesso, una presenza a sé attraverso il primo scarto, un'intenzione nel primo *lasso* di tempo e nella prima dispersione; al fondo della sensazione percepisce una corporeità, ossia una liberazione

³¹ E. LEVINAS, *En découvrant, ...*, tr. it. cit., p. 135.

del soggetto rispetto alla sua stessa pietrificazione di soggetto, un moto, una libertà che distrugge la struttura³².

Al di là della coscienza interna del tempo, davanti alla quale la riduzione husserliana si arresta, Lévinas incontra la temporalità del corpo, come il "rovescio" dell'interiorità chiusa in se stessa.

La temporalizzazione come lasso – la perdita del tempo – non è precisamente né iniziativa di un io, né movimento verso un qualunque *telos* dell'azione. La perdita del tempo non è opera di alcun soggetto. [...] Il tempo trascorre. Questa sintesi che *pazientemente* si svolge – chiamata con profondità, passiva – è invecchiamento. Essa esplode sotto il peso degli anni e si allontana irreversibilmente dal presente, cioè dalla rappresentazione. Nella coscienza di sé non c'è più *presenza* di sé a sé, ma senescenza. È come senescenza al di là del recupero della memoria che il tempo – il tempo perduto senza ritorno – è diacronia e mi concerne³³.

La temporalità del corpo, passività assoluta è il continuo sfuggirmi del tempo e il suo "segnarmi" nella senescenza.

La sensibilità si scopre, a questo livello, come passività assoluta, come pazienza, come vulnerabilità. Il tempo del corpo, è la maniera in cui mi concerne qualcosa che non viene da me, e che, al contempo, già assumo. È lo "sconvolgimento" provocato nella soggettività dall'"interferenza dell'altro", "sconvolgimento" che subito rientra nell'ordine dell'essenza, assumendo l'obbligo della modificazione della propria identità. Il corpo è, al contempo, ciò a partire da cui qualcosa d'altro può venire al medesimo e ciò che, posizione nel mondo, è lo spazio "risonante" in cui ogni presente già risuona.

La corporeità è già presa di posizione nel mondo, punto zero da cui il presente si allontana, punto d'avvio della "risonanza" del sentito che non cesserà di risuonare.

Ma la corporeità stessa, la sensibilità, la stessa verbalità della vita, esse stesse, non hanno, a loro volta uno spazio "risonante" che le accolga. Fuori dalla risonanza dell'essenza, la sensibilità stessa non è mai stata vissuta e perciò non può essere assunta.

Il punto di non ritorno della linea che conduce dal costituente al

³² Ivi, tr. it. cit., p. 186.

³³ E. LÉVINAS, *Autrement qu'être*, tr. it. cit., p. 66.

costituito non è l'impressione originaria stessa, il presente assoluto ed acuto, convergenza di passività e spontaneità che si modifica nel flusso della coscienza, non è l'altro che comunque rientra nello stesso, prendendone il "ritmo". Il punto di non ritorno è ciò che sta al fondo della sensazione stessa, cioè la corporeità del soggetto che ne mina veramente la supremazia non rientrando, in nessuna maniera, nel medesimo. La corporeità, la sensibilità, l'essenza stessa, a cui la fenomenologia husserliana giunge per assicurare la primitività della coscienza, costituisce una "falla", una zona di non "controllo".

Rolland scrive:

La grande novità di *Altrimenti che essere*, il grande rinnovamento filosofico apportato da questo libro, sarà consistito nel porre che non si può più pensare una "relazione al di là di un potere che si esercita", descrivendo così un io definito eideticamente dal suo potere e dalla sua identità e che, in un secondo tempo, incontra ciò che sorpassa il suo potere e sfida il suo potere di potere³⁴.

Il flusso del tempo, che rappresenta la possibilità di non "perdere" il presente che passa, che rappresenta la possibilità del controllo e dell'assunzione del tempo, esso stesso, si mostra come non assunto. L'allontanamento del presente nel flusso delle modificazioni ritenzionali, l'essenza stessa, è una "ferita" nel cuore della soggettività, che la "mette al rovescio":

Non ridotta, la sensibilità è dualità del senziente e del sentito, separazione – e subito unione – nel tempo, sfasamento dell'istante e già ritenzione della fase separata. Ridotta, la sensibilità è animata, significazione dell'uno per l'altro, dualità non ricomponibile dell'anima e del corpo, del corpo che si sovverte in per l'altro nell'animazione, dia-cronia diversa da quella della rappresentazione³⁵.

La sensibilità, ridotta è non solo la passività della sensazione, sempre ricondotta nell'essenza, ma la passività della passività stessa.

Così, a partire dagli scritti immediatamente successivi a *Totalità e Infinito*, l'attenzione levinasiana si sposta dalla presenza viva del

³⁴ J. ROLLAND, "Un chemin de pensée. *Totalité et Infini – Autrement qu'être*", in *Rue Descartes. Emmanuel Lévinas*, cit., p. 46 (tr. mia).

³⁵ E. LÉVINAS, *Autrement qu'être*, tr.it. cit., p. 90.

volto nel faccia a faccia, a ciò a cui questa presenza rimanda ed alle modalità di questo rimandare.

Ne "La traccia dell'altro", Lévinas scrive:

Mentre la rappresentazione vera resta possibilità di apparenza, mentre il mondo che ostacola il pensiero non può nulla contro il libero pensiero che nella propria intimità è capace di non aderire al mondo, di rifugiarsi in sé, di rimanere appunto libero pensiero dinanzi al vero e di esistere "per primo" come origine di ciò che riceve, di dominare con la memoria ciò che lo precede, mentre il libero pensiero resta "lo Stesso", il volto mi si impone senza che io possa rimanere sordo al suo appello e obliarlo, e cioè senza che io possa smettere di essere ritenuto responsabile della sua miseria³⁶.

L'irrecusabilità dell'appello del volto, la responsabilità per altri, che la soggettività non può assumere, e rispetto alla quale la soggettività non può mantenere il proprio "primo posto", non può porsi come principio, mette in questione il potere stesso della coscienza:

L'io perde la sua sovrana coincidenza con sé, la propria identificazione in cui la coscienza ritorna trionfalmente a se stessa per riposare in sé³⁷.

Al di là del volto e della totalità che esso giustifica, si apre un movimento senza ritorno, verso ciò a partire da cui il rapporto stesso fra il volto e la totalità è possibile. Il volto giustifica la totalità ed, al contempo, significa l'al di là da cui proviene.

L'altro presentandosi inaspettatamente, sconvolge l'ordine della soggettività, in cui essa viene sempre per prima.

Ma:

Se l'Altro si presenta allo Stesso, la com-presenza dell'altro e dello stesso, nel fenomeno, costituisce subito un ordine³⁸.

La presenza vivente dell'altro contemporaneo a me nel discorso, rende possibile e impone, con il suo atto di accusa, la costituzione della totalità, che uniforma il mio tempo a quello dell'altro, rendendoli comparabili. Altri rientra nell'ordine della totalità, viene compreso. Ma il volto nella sua presenza nel faccia a faccia, rimanda a

³⁶ E. LÉVINAS, *En découvrant...*, tr. it. cit., p. 224.

³⁷ Ivi, trad. it. cit., p. 225.

³⁸ Ivi, trad. it. cit., p. 238.

quacosa che non è con me e con altri nella presenza, che non è contemporaneo né a me né ad altri e che tuttavia mi riguarda. Esso, in questo rimandare, non è una maschera che cela, indica e rivela un Assente³⁹. L'al di là da cui viene il volto non è un "altro mondo" al di là del mondo, non è un altro "piano", al di là della totalità giustificata dal volto. Nel volto si apre la totalità ed al contempo la traccia della mia assoluta responsabilità per altri, responsabilità inassumibile, inappropriabile, senza giustificazione, che è, in quanto tale, al di là dell'essere.

Ma se la significazione della traccia non si trasforma subito nella dirittura che caratterizza ancora il segno – il quale rivela ed introduce nell'immanenza l'Assente in esso significato – è perché la traccia significa al di là dell'Essere. L'ordine personale a cui ci obbliga il volto è al di là dell'Essere. *L'al di là dell'Essere è una terza persona* che non viene definita dal Se stesso e dall'ipseità. Essa rappresenta la possibilità di quella direzione di radicale non rettitudine, la quale sfugge al gioco bipolare tra l'immanenza e la trascendenza proprio dell'essere, gioco in cui l'immanenza vince sempre contro la trascendenza⁴⁰.

La significazione in cui il volto significa l'al di là non è una linea retta che dal volto conduce all'al di là da cui esso proviene. Essa è l'irretitudine radicale della traccia, che significa senza condurre linearmente a ciò di cui è traccia. Irretitudine che rimanda ad un terzo termine, oltre la contemporaneità dell'Io e del Tu, che è sempre riconducibile ad una totalità:

Il Desiderio, o la risposta all'Enigma, o la moralità è una trama con tre personaggi: l'Io si avvicina all'infinito dirigendosi generosamente verso il Tu, ancora mio contemporaneo, ma che, nella traccia dell'Illeità, si avvicina a me presentandosi a partire da una profondità del passato, di fronte⁴¹.

L'illeità a cui la traccia rimanda è una

[...] "terzialità" differente da quella del terzo uomo, del terzo che interrompe il faccia a faccia dell'accoglienza dell'altro uomo – che interrompe

³⁹ Cfr. *ivi*, trad. it. cit., p. 227.

⁴⁰ *Ivi*, trad. it. cit., p. 228.

⁴¹ *Ivi*, trad. it. cit., p. 251.

la prossimità o l'approssimarsi del prossimo – del terzo uomo attraverso il quale incomincia la giustizia⁴².

Terzialità differente: mentre il terzo uomo si inserisce in una “descrizione” che stabilisce la sua “primità” rispetto alla totalità, l'Illeità che mi ordina il terzo uomo non è la “causa” della imprescindibilità della mia risposta, l'ordine che mi ordina ad altri non è prima della mia risposta, come il prodotto di un'ispirazione non è prima dell'ispirazione stessa ed, al contempo, non è totale produzione del soggetto ispirato:

Questo modo dell'ordine di “venire da non so dove”, questo *venire* che non è un *sovvenire*, che non è il ritorno di un presente modificato – o invecchiato – in passato, questa non-fenomenalità dell'ordine che, al di là della rappresentazione, mi colpisce a mia insaputa “introducendosi furtivamente in me come un ladro” – l'abbiamo chiamato *illeità*: venuta dell'ordine a cui sono assoggettato prima di intenderlo o che intendo nel mio proprio Dire; comandamento *angusto*, ma senza costrizione né dominazione, che mi lascia fuori da ogni correlazione con la sua origine; nessuna “struttura” si stabilisce con un qualunque correlativo, al punto che il dire che viene a me è precisamente la mia propria parola⁴³.

La corporeità in cui si rovescia la coscienza interna del tempo, è già, prima di ogni detto, significazione: essa, vulnerabilità esposta, in questa esposizione è già dire. La corporeità del soggetto è già non essere presso di sé, in primo luogo perché il corpo, vulnerabilità esposta, già dice prima di ogni intenzione, ed in secondo luogo, perché la vulnerabilità del corpo non è mai stata assunta:

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 ed il proprio esilio compresi come *atti* del ferirsi o dell'esiliarsi. Il proprio raggomitolarsi è una messa alla rovescia. Il suo “verso l'altro” è questa stessa messa alla rovescia. Rovescio senza diritto. Il soggetto del *Dire* non dà segno, si fa segno, se ne va in obbedienza⁴⁴.

La corporeità del soggetto è il dire originario, l'“Eccomi” che è risposta all'appello prima di ogni appello, resa senza comprensione

⁴² E. LÉVINAS, *Autrement qu'être*, tr. it. cit., p. 188.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Ivi, trad. it. cit., p. 62.

dell'ordine, "obbedienza anteriore alla rappresentazione, fedeltà prima di ogni giuramento, responsabilità anteriore all'impegno" che è "l'altro nel medesimo", "ispirazione e profetismo", l'*accadere* dell'infinito.

Ancora ne "La traccia dell'altro" Lévinas scrive:

In presenza d'Altri non rispondiamo forse ad un ordine in cui la significazione rimane sconvolgimento irremissibile, passato assolutamente passato?⁴⁵.

E in un altro passo:

La significazione della traccia ci pone all'interno di una relazione laterale, inconvertibile in rettitudine (il che risulta inconcepibile nell'ordine del disvelamento e dell'essere) e che corrisponde ad un passato irreversibile⁴⁶.

Il volto non rimanda a ciò che in esso significa come traccia in un rimando lineare, ciò che la traccia significa senza indicarlo è l'assoluto passato della responsabilità per altri. L'obbligazione del volto che significa l'al di là dell'essere, ponendo dei limiti alla coscienza come principio, significa un al di là della presenza:

La traccia è la presenza di ciò che, propriamente parlando, non è mai stato qui, di ciò che è sempre passato⁴⁷.

La presenza del volto e l'al di là che esso significa è la presenza di ciò che non è mai stato presente, di ciò che si rifiuta alla presenza:

La presenza delle cose appartiene al presente della mia vita. Tutto ciò che costituisce la mia vita, con il suo passato ed il suo avvenire, è raccolto nel presente in cui le cose mi pervengono. Ma è nella traccia dell'Altro che il volto risplende: ciò che si presenta in essa è sul punto di assolversi dalla mia vita e mi visita già come ab-soluto⁴⁸.

Ciò che resta fuori dal ritorno all'ordine dello sconvolgimento che altri provoca ponendosi improvvisamente di fronte ad una soggettività, è l'assoluto passato della responsabilità, che, fuori da ogni presenza, non produce una simultaneità da cui sia possibile rico-

⁴⁵ E. LÉVINAS, *En découvrant...*, tr. it. cit., p. 228.

⁴⁶ Ivi, trad. it. cit., p. 232.

⁴⁷ Ivi, trad. it. cit., p. 231.

⁴⁸ *Ibidem*.

struire un ordine che riporti all'essere in "primo luogo" della coscienza.

Non è che il volto rimandi, attraverso una linea, od anche attraverso un salto od una linea spezzata, al "luogo" della sua provenienza. La traccia è già, immediatamente, lo "sconvolgimento" della sovranità della coscienza e del suo potere sul mondo. L'al di là da cui viene il volto non sta al volto come l'effetto ad una causa, perchè l'effetto, passato, viene tuttavia assunto e mantenuto dalla causa, presente, riportato da essa alla presenza:

La causa e l'effetto, per quanto separati dal tempo, appartengono allo stesso mondo. Nelle cose tutto è esposto, anche il lato sconosciuto: le tracce che le indicano fanno parte di questa pienezza di presenza, la loro storia è priva di passato. La traccia in quanto traccia, invece, non conduce soltanto verso il passato ma è il *passaggio* stesso ad un passato più distante di ogni passato e di ogni avvenire ancora situati nel mio tempo, il passaggio al passato dell'Altro, in cui si delinea l'eternità, passato assoluto che riunisce tutti i tempi⁴⁹.

La storia, sino a *Totalità e Infinito*, piena, dell'ormai già fatto, in cui il giudizio riduce a passato togliendo la parola, spegnendo la vita del presente del discorso, appare qui, invece, come regno del presente, in cui è il passato, l'assolutamente passato, che si rifiuta di divenire il presente assunto e posseduto dalla coscienza, ad essere bandito. Il presente, luogo della libertà opposta alla passività, diventa ora sinonimo dell'essere:

Il termine *presente* suggerisce, contemporaneamente, l'idea di una posizione privilegiata nella serie temporale e l'idea della manifestazione. L'idea dell'essere riunisce queste due idee. Presenza, l'essere esclude il non-essere che caratterizza il passato e il futuro, ma raccoglie i loro residui e i loro germi, che sono contemporanei nella struttura. L'essere è manifestazione in cui ormezzano l'incerta memoria e la previsione aleatoria, è presenza allo sguardo e al discorso, apparire, fenomeno⁵⁰.

La ricerca di un presente che valga per se stesso, senza provenire da un passato e tendere ad una "compensazione" era, come abbiamo visto, uno degli obbiettivi principali sin dall'inizio della rifles-

⁴⁹ Ivi, trad. it. cit., p. 233.

⁵⁰ Ivi, trad. it. cit., p. 235.

sione levinasiana. Un presente fuori, che, già fuori dalla assunta passività dell'*il y a*, non ricadesse nella totalità e nella storia. Un presente che riuscisse a mantenere il suo essere inappropriabile ed ingiustificato e che riuscisse a sfuggire alla noia. Ma questo presente, come chiariscono soprattutto gli scritti levinasiani dopo *Totalità e Infinito*, non può essere il presente vivente, sconvolgimento della sovranità della ragione che tuttavia già rientra nell'ordine.

Nel 1976 Lévinas scrive:

Presente vivente – è nota l'importanza che questo termine prenderà nei manoscritti husserliani sul tempo e di cui le *Lezioni sulla coscienza interna del tempo* connotano, nella nozione di *Ur-impression*, il carattere esplosivo e sorprendente, simile a quello del presente nella durata bergsoniana. Imprevedibile, esso non è in alcun modo preparato in un qualche germe che il passato porterebbe e il traumatismo assoluto che si confonde con la spontaneità della sua apparizione improvvisa importa quanto la qualità sensibile che esso offre all'adeguazione del sapere⁵¹.

Il presente vivente è il risveglio della coscienza al centro del mondo, della coscienza come primità assoluta, all'altro inaspettato che la "sradica" dalla propria centralità, ed al contempo, il suo risveglio al "senso ultimo della mia 'meità'":

Questa relazione con l'altro io in cui l'io è sradicato dalla sua primordietà costituisce l'evento, non gnoseologico, necessario alla stessa riflessione intesa come conoscenza e, di conseguenza, alla stessa Riduzione egologica. Nella 'secondarietà' in cui, davanti al volto d'altri [...] la sfera primordiale perde la sua priorità, la soggettività si risveglia dall'egologico: dall'egoismo o dall'egotismo⁵².

Il presente vivente della filosofia husserliana è il luogo del risveglio del soggetto assorbito dall'essere, è il luogo del risveglio di una vita che l'evidenza ha ormai assorbito, fatto dimenticare o reso anonima⁵³. Ma in questa discesa verso un livello più profondo dell'evidenza, invece di trovare l'autocoscienza dell'io, la fenomenologia

⁵¹ E. LÉVINAS, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset, Paris 1991; tr. it. di E. Baccarini, *Tra noi. Saggi sul pensare all'altro*, Jaca Book, Milano 1998, pp. 117-118. (trad. leggermente modificata da me).

⁵² Ivi, trad. it. cit., p. 119.

⁵³ Cfr. E. LÉVINAS, *De Dieu...*, tr. it. cit., p. 35.

husserliana incontra la sintesi passiva del tempo:

[...] durata sottratta ad ogni volontà dell'io, assolutamente fuori dell'attività dell'io e che, come l'invecchiamento, è probabilmente la realizzazione stessa della sintesi *passiva* a partire dalla passività del *lasso* di tempo di cui nessun atto del ricordare restituisce il passato, potrebbe invertire l'irreversibilità⁵⁴.

Il risveglio della soggettività all'altro nel medesimo è un'insonnia in cui veglia la pura durata del tempo, in cui ogni presente vissuto risuona. Il presente vivente è la veglia del passivo scorrere del tempo, in cui ogni vissuto si modifica senza potere sparire. Per questo, portando avanti il discorso husserliano, laddove esso si arresta continuando ad affermare la primità della coscienza, "la presenza a sé come presenza vivente a sé, nella sua stessa innocenza, rigetta al di fuori il proprio centro di gravità": il presente vivente si connota non come luogo del risveglio ma come luogo dell'insonnia in cui l'essere veglia prima che io l'abbia costituito, scelto o assunto. Insonnia in cui ogni presente vissuto risuona senza che io abbia mai scelto questo spazio risonante. L'assoluta passività della "risonanza", non riconducibile alla coscienza è ciò che converte l'essere stesso nell'"eccesso" dell'essere, in ciò che l'essere stesso non riesce a contenere. L'essere stesso come spazio di risonanza del presente vissuto, non risuona, rimane rumore "secco", sordo, senza provenienza e direzione. Per questo esso si riconverte nel c'è della presenza, inappropriabile ed ingiustificata, senza senso alcuno:

L'essenza che si distende indefinitamente, senza ritegno, senza interruzione possibile – dato che l'uguaglianza dell'essenza non giustifica, in tutta equità, nessun istante di arresto – senza tregua, senza sospensione possibile: è il c'è terrificante dietro ogni finalità propria dell'io tematizzante e che non può non sprofondare nell'essenza che esso tematizza⁵⁵.

L'essenza stessa, in cui ogni cosa si inabissa modificando la propria identità, essa stessa, che "non può lasciare niente al di fuori, che non ha un fuori, non può inabissarsi"⁵⁶, che non ammette al suo interno alcun istante di arresto, si blocca, ancora una volta "sospesa". Il

⁵⁴ E. LÉVINAS, *Entre nous*, tr. it. cit., p. 181.

⁵⁵ E. LÉVINAS, *Autrement qu'être*, tr. it. cit., p. 204.

⁵⁶ Cfr. *ivi*, trad. it. cit., p. 204.

silenzio del niente in cui lo spazio risonante dell'essenza si trova sospeso, si converte nell'incessante "brusio" dell'*il y a*, in cui brulica la presenza, presenza che non risuona non essendo mai stata vissuta. Brusio che il soggetto trova al fondo della propria autonomia e la cui traccia gli viene dalla presenza d'altri, esso è ferita irriducibile alla stessa autonomia del soggetto, in cui egli si scopre già votato ad altri.

L'essenza "degrada" nel brusio "sordo" dell'*il y a*. Nell'insonnia, in cui il presente già risuona, in cui già veglia l'essenza, risuona anche l'eco del Dire prima di ogni detto che è il vegliare dell'*il y a* sull'essenza stessa, il vegliare del brusio sordo e senza senso sull'ordinato risuonare del presente. Nell'insonnia la veglia sull'essenza dell'essere si converte nella veglia dell'anonimo brusio dell'*il y a*. L'insonnia in cui veglia il *c'è* senza assunzione, "non aliena lo Stesso, ma lo risveglia"⁵⁷:

Il "*c'è*" è tutto il peso dell'alterità sopportata da una soggettività che non la fonda⁵⁸

Il "*c'è*" inassumibile, che è la corporeità come senescenza e esposizione, è al tempo stesso l'unicità stessa dell'*io*⁵⁹, la sua insostituibilità nella responsabilità per altri sino alla sostituzione:

Ma nel soggetto insostituibile, unico ed eletto in quanto responsabilità e sostituzione, un modo di libertà, ontologicamente impossibile, lacera l'indivisibile essenza. La sostituzione libera il soggetto dalla noia, cioè dall'incatenamento a se stesso in cui l'*Io* affonda in Sé, attraverso la maniera tautologica dell'identità, e ricerca senza tregua la distrazione del gioco e del sonno in una trama senza usura. Liberazione che non è un atto, né un inizio, né una peripezia qualsiasi dell'essenza e dell'ontologia in cui si stabilirebbe, nelle forme della coscienza di sé, l'uguaglianza a sé. Liberazione an-archica essa si rivela – senza assumersi, senza virare in inizio – nell'ineguaglianza a sé; si rivela senza assumersi, cioè nel *subire della sensibilità al di là della sua capacità di subire* – ciò che descrive la sofferenza e la vulnerabilità del sensibile come *l'altro in me*⁶⁰.

⁵⁷ E. LÉVINAS, *Dieu, la Mort et le Temps*, a cura di J. Rolland, Grasset et Fasquelle, Paris 1993; tr. it. di S. Petrosino e M. Odorici, *Dio, la morte e il tempo*, Jaca Book, Milano 1996, p. 281.

⁵⁸ E. LEVINAS *Autrement qu'être*, tr. it. cit., p.205.

⁵⁹ Cfr. *ivi*, trad. it. cit., p. 72.

⁶⁰ *Ibidem*.

La responsabilità inassumibile per altri – che non è il “principio” della soggettività, la sua autenticità, il suo proprio essere, ma l’ineguaglianza a sé, sproporzione inassumibile dal soggetto che ogni volta comincia dalla sua presenza vissuta – sarebbe ciò che finalmente libera dalla noia. La liberazione dalla noia sarebbe la possibilità di un al di là della presenza vissuta, e dello spazio di risonanza che essa porta con sé.

Il passato inassumibile della assoluta responsabilità per altri al fondo non solo della soggettività, ma anche della stessa interiorità, non la giustifica, ma, al contrario, la sospende nel vuoto.

In un’intervista nel 1975 Lévinas contrappone al fondamento che giustifica del metodo trascendentale, quella che qui egli chiama l’“enfasi”:

Il metodo trascendentale consiste sempre nel cercare il fondamento. – “*Fondamento*”: è un termine architettonico, un termine che è fatto per un mondo che si abita, per un mondo che è *prima* di tutto ciò che sopporta, un mondo astronomico della percezione, mondo immobile, il riposo per eccellenza, il Medesimo per eccellenza. Un’idea è perciò giustificata quando ha trovato il proprio fondamento, quando si sono mostrate le *condizioni* della sua possibilità. Diversamente, nella mia maniera di procedere che parte dall’umano e dall’approssimarsi all’umano, dall’umano che non è semplicemente ciò che *abita* il mondo, ma *invecchia* nel mondo [...] c’è un altro modo di giustificazione di un’idea per mezzo di un’altra: passare da un’idea al suo superlativo; fino alla sua enfasi. [...] La nuova idea si trova giustificata non sulla base della prima, ma attraverso la sua sublimazione⁶¹.

Così, l’anteriorità dell’etica rispetto all’ontologia, non è una fondazione che “giustifica”. Ciò che in questa formula si esprime è che l’etica “è più ontologica dell’ontologia, è più sublime dell’ontologia”, è ciò che l’ontologia trova in sé di più alto di sé, ciò che essa stessa non riesce a comprendere nei suoi termini ed in cui si “apre” ad un “oltre” la temporalità dell’essere.

⁶¹ E. LÉVINAS, *De Dieu*, tr. it. cit., p. 112.