

Massimiliano Zupi

**Per un'ontologia della soglia
che pensi l'essere come
trapassare reciproco irrisolto**

**Una lettura di *Totalità e Infinito*
e di *Altrimenti che essere* di Emmanuel Levinas**

Associazione Culturale *piccola barca*

***Fides quaerens intellectum* 4**

Roma 2017

Dello stesso Autore, cinque saggi avviano l'elaborazione di una ontologia cristiana post-moderna:

M. ZUPI, *Tardi ti ho amato, ovvero la carne quale luogo della conoscenza di Dio. Una lettura di due capitoli (X,26-27) delle Confessioni di Agostino*, 2017

M. ZUPI, *L'essere come inter-esse. Una lettura del Contro Eunomio di Gregorio di Nissa*, 2019

M. ZUPI, *Tenebra superlucente, ovvero l'ossimoro quale linguaggio per pensare l'essere come soglia. Una lettura della Teologia Mistica di Dionigi l'Areopagita*, 2017

M. ZUPI, *Per un'ontologia della soglia che pensi l'essere come trapassare reciproco irrisolto. Una lettura di Totalità e Infinito e di Altrimenti che essere di Emmanuel Levinas*, 2017

M. ZUPI, *Per un'ontologia della carne che pensi l'essere come amore. Una lettura delle Thesen di Klaus Hemmerle*, 2017

In copertina: PAUL KLEE, *Gerüst eines Neubaus* (1930)

Si ringrazia il Bayerische Staatsgemäldesammlungen – Sammlung Moderne Kunst in der Pinakothek der Moderne München, per aver reso di pubblico dominio l'immagine

Licenza: CC BY-SA 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>

ad un mio vecchio amico

Massimo

che vent'anni fa

per festeggiare la mia laurea in filosofia

mi regalò l'opera di Levinas

tradotta in italiano:

con gratitudine

sperando di averne fatto buon uso ...

INDICE

INTRODUZIONE	8
--------------------	---

1. L'ESSERE COME *DAS MITTUN* IN LEVINAS: LA SOCIETÀ È IL LUOGO DELLA VERITÀ, MA IN QUANTO RELAZIONE SENZA CONTATTO, IN QUANTO L'ORIGINE È IMMEMORABILE E LA SOGGETTIVITÀ È PERSEGUITATA

SOMMARIO	11
1.1. LA SCOMMESSA DELL'IMPRESA LEVINASIANA, COMUNE AI MASSIMI FILOSOFI DEL NOVECENTO: RETROCEDERE DALL'APPERCEZIONE TRASCENDENTALE ALLA SOCIETÀ, DAL <i>COGITO</i> ALL'AVERE-L'ALTRO-NELLA-PROPRIA-PELLE	13
1.2. LA SPECIFICITÀ DELLA FILOSOFIA LEVINASIANA RISPETTO ALL'ONTOLOGIA POST-MODERNA: LA SUA ISPIRAZIONE BIBLICA, OVVERO LA VERITÀ NON COME EVENTO ANONIMO, BENSÌ COME RELAZIONE TRA VOLTI.....	19
1.3. LA SPECIFICITÀ EBRAICA DELLA FILOSOFIA LEVINASIANA RISPETTO ALLA COMUNE MATRICE BIBLICA: INSUPERABILITÀ DELLA SEPARAZIONE E SOSPETTO PER OGNI FORMA DI CORRELAZIONE E DI CONTATTO	27

2. L'ESSERE COME *MEHRURSPRÜNGLICHKEIT* IN LEVINAS: ESSERE COME LINGUAGGIO, TEMPORALITÀ E FECONDITÀ, COME ORIGINE AN-ARCHICA E RESPONSABILITÀ OSSESSIONATA

SOMMARIO	47
2.1. L'INTERLOCUZIONE È LA CONDIZIONE DI POSSIBILITÀ SIA DELL'OGGETTIVITÀ SIA DELLA SOGGETTIVITÀ: L'ETICA, E NON L'ONTOLOGIA, È LA FILOSOFIA PRIMA	49
2.2. IL TEMPO È LA POSSIBILITÀ DI COMINCIARE: LA FECONDITÀ È LA PIÙ PERSPICUA ESPRESSIONE DELLA MOLTEPLICITÀ DELLE ORIGINI	69
2.3. LA VIA LEVINASIANA PER SFUGGIRE AL PERICOLO DI UNA CHIUSURA EGOLOGICA DEL SOGGETTO: DALL'ALLOCUZIONE E DALLA FECONDITÀ ALL'ORIGINE AN-ARCHICA E ALLA RESPONSABILITÀ OSSESSIONATA	85

3. L'ESSERE COME *STEIGERUNG* IN LEVINAS: FECONDITÀ COME CATEGORIA ONTOLOGICA E L'INVERSIONE DELL'ONTOLOGIA ARISTOTELICA

SOMMARIO	115
3.1. EROS E LA FECONDITÀ COME ESPERIENZE DELLA TEMPORALITÀ: SCOPERTA DI UNA TRASCENDENZA ANTERIORE E DI UNA ULTERIORE	116
3.2. LA FECONDITÀ COME CATEGORIA ONTOLOGICA: TRIONFO DEI MOLTI SULL'UNO, DELLA TEMPORALITÀ SULL'ETERNITÀ	125
3.3. LA SERIETÀ DELLA RELAZIONE ETICA: ALTRI COME IMPOSSIBILITÀ DEL RIPOSO E COME INTERRUZIONE DEL GIOCO DELLA COSCIENZA	131

4. L'ESSERE COME TRANSUSTANZIAZIONE IN LEVINAS: DI CONTRO AL GIOCO DELLA COSCIENZA E ALL'INTERESSE DELLA RAGIONE, LA FISSIONE DELLA SOSTANZA E LA SERIETÀ DI UNA RESPONSABILITÀ DIS-INTERESSATA IN QUANTO DIS-GRAZIATA

SOMMARIO	138
4.1. LA <i>PARS DESTRUENS</i> DELL'IMPRESA LEVINASIANA: LA SOSTANZA QUALE ESPRESSIONE DELL'IMPERIALISMO DEL MEDESIMO, GIOCO DELLA COSCIENZA ED INTERESSE DELLA RAGIONE	140
4.2. LA <i>PARS CONSTRUENS</i> DELL'IMPRESA LEVINASIANA: INVERSIONE DELLA SOGGETTIVITÀ TRASCENDENTALE, OVVERO L'IO È UN <i>ECCOMI</i> , ISPIRATO E DESOSTANZIALIZZATO	146
4.3. LA TRANSUSTANZIAZIONE È DISINTERESSE: L'IMPOSSIBILITÀ DELLA CONCORDIA È IL PREZZO DA PAGARE PER LA LIBERAZIONE DALL'IRREMISSIBILITÀ DELL'ESSENZA E DEL SOGGETTO	161

INDICE

5. L'ESSERE COME LINGUAGGIO IN LEVINAS: RELAZIONE SENZA COMUNIONE, LACERAZIONE DEL SÉ	168
SOMMARIO	170
5.1. IL LINGUAGGIO IN <i>TOTALITÀ E INFINITO</i> : LUOGO DELLA RELAZIONE METAFISICA, MANIFESTAZIONE DEL SOGGETTO COME COMINCIAMENTO E VOCATIVO E DELL'OGGETTIVITÀ COME DONAZIONE, DELL'ESSERE COME SOCIETÀ E BONTÀ E DELLA VERITÀ COME RIVELAZIONE.....	172
5.2. IL LINGUAGGIO IN <i>ALTRIMENTI CHE ESSERE</i> : ALTRI È ANIMA DEL MEDESIMO, ISPIRAZIONE, DIRE SENZA DETTO, ED IL SOGGETTO SUO PROFETA LACERATO.....	194
 6. IL QUADRATO DELLA COSTELLAZIONE DI PENSIERO PLATONICO-BIBLICA: ALDILÀ DELL'ESSENZA / IPOSTASI / DESIDERIO / INFINITO	 207

INTRODUZIONE

In un precedente saggio, sulle *Thesen* di Klaus Hemmerle – il percorso lì compiuto dandolo, in questa sede, per scontato e acquisito – ci è sembrato di poter delineare la grammatica speculativa post-moderna attraverso quattro proposizioni, che ne individuerrebbero le coordinate essenziali: l'essere ha natura relazionale, lo si può conoscere non dall'esterno, ma solo avendo-a-che-fare-con esso, dall'interno (*das Mittun*); l'origine non è semplice, bensì originariamente (s)composta, molteplice, pericoretica (*Mehrursprünglichkeit*); l'essere è divenire, incremento, sempre di-là-da-venire, storico, è generazione permanente (*Steigerung*); l'essere è oltrepassandosi, trascendendosi, è kenotico (transustanziazione). Ebbene, attraverso questi quattro medesimi tratti fondamentali ci sembra sia altresì possibile declinare la svolta linguistica, o ermeneutica, nella concezione della verità, che ha caratterizzato

*la concezione ermeneutica
della verità comune alla
filosofia del Novecento*

la filosofia del Novecento: la verità non è più pensata come un *quid*, un «che cosa», oggettivamente data, sussistente in sé stessa, coglibile sotto forma di visione, dall'esterno, essendo piuttosto un evento, che è in

quanto accade (*das Mittun*); non una volta per sempre, ma dinamicamente (*Steigerung*); di natura non sostanziale, in sé e per sé, bensì relazionale, per altro (*Mehrursprünglichkeit* e transustanzialità).

Ora, una simile prospettiva, ermeneutica, contraddistingue, tra gli altri, anche il pensiero di Emmanuel Levinas. Egli rappresenta la più compiuta declinazione ebraica di un'ontologia post-moderna. Per questo, dopo Hemmerle, la nostra scelta è caduta proprio su di lui:

INTRODUZIONE

- a) tenendo conto infatti sia del rapporto di grande affinità e di altrettanto grande differenza, che lega e separa ad un tempo cristianesimo ed ebraismo;
- b) sia del fatto che l'obiettivo di fondo che guida tutta la nostra ricerca è l'elaborazione di una versione cristiana – non ebraica, certo, pur tuttavia biblicamente ispirata – dell'ontologia post-moderna, la quale pensi l'essere come amore secondo la rivelazione di Dio così come è raccontata dalla carne trafitta di Gesù;
- c) ebbene, il confronto con la filosofia levinasiana ci sembra particolarmente congeniale al fine di mettere bene in evidenza la peculiarità della nostra proposta.

Ed è quello che tenteremo di fare esplicitamente nell'ultimo Capitolo di questo libro, istituendo un parallelismo tra Plotino, Gregorio di Nissa e Levinas, ovvero tra le declinazioni neoplatonica, cristiana e neobraica di una comune matrice platonico-biblica. Prima però presenteremo la filosofia levinasiana ripensandola alla luce delle quattro proposizioni ricordate sopra, una ad una: rilevando, di volta in volta, sia le affinità di fondo, i punti di contatto, sia le divergenze, i punti di congedo, rispetto alla nostra prospettiva.

*l'intento del libro:
un confronto con la
declinazione levi-
nasiana, ebraica,
dell'ontologia post-
moderna*

INTRODUZIONE

Per la precisione, ci confronteremo con *Totalità e Infinito* e con *Altrimenti che essere*, con le due opere cioè che rappresentano la massima vetta e sintesi speculativa del pensiero levinasiano¹.

¹ Per le citazioni in italiano, abbiamo utilizzato l'ottima traduzione di Dell'Asta, per *Totalità e Infinito*, e di Petrosino-Aiello, per *Altrimenti che essere*, entrambe per Jaca Book (rispettivamente, Milano 1990 e Milano 1983): non avremmo infatti saputo offrire una traduzione migliore, ossia più letterale. Tuttavia, tutti i punti in cui ci siamo distaccati dalla loro traduzione e abbiamo proposto una nostra traduzione, sono segnalati con l'esplicitazione dell'originale francese tra parentesi quadre. Rispetto all'edizione italiana, abbiamo altresì conservato sempre la punteggiatura del testo francese. Nelle citazioni, il corsivo è sempre dell'autore. Abbrevieremo *Totalità e Infinito* con la sigla TI e *Altrimenti che essere* con AE, e indicheremo la numerazione della pagina citata secondo l'edizione italiana.

1. L'essere come *das Mittun* in Levinas: la società è il luogo della verità, ma in quanto relazione senza contatto, in quanto l'origine è immemorabile e la soggettività è perseguitata

Sommario

Levinas condivide con la maggior parte dei filosofi del Novecento la prospettiva ermeneutica: origine del conoscere non è il *cogito* solitario, l'appercezione trascendentale, il soggetto moderno; la soggettività stessa infatti è (in)fondata in una relazione anteriore che non può essere ridotta a tema né ricondotta al presente della rappresentazione. L'essere pertanto può essere conosciuto solamente avendo-a-che-fare-con esso: eticamente e non teoreticamente, dall'interno e non dall'esterno; con un pensiero paradossale e non sistematico; secondo la logica ossimorica e non secondo quella fondata sul principio di non-contraddizione.

Ora, però, all'interno della comune prospettiva ermeneutica, Levinas si distingue per un'ispirazione biblica: l'origine anteriore non è anonima, ma è un volto; luogo della verità è la società, in quanto accedere alla verità significa avere a che fare con un'alterità: essere in relazione con Altri. Non solo, ma a sua volta, rispetto alla matrice biblica, l'impresa levinasiana si specifica per una connotazione ebraica: la relazione con Altri è irriducibilmente segnata dalla separazione, così come appunto per un ebreo il Nome, il tetragramma, *IHWH*, è impronunciabile (Es 20, 7) e di Dio né ci si può fare immagine alcuna (Es 20,4) né si può

vedere altro che le spalle (Es 33,23), essendo impossibile contemplarne il volto e restare in vita (Es 33,20). Relazione dunque senza contatto, che conservi cioè l'assoluta trascendenza dei volti: il pensiero levinasiano è allergico a qualunque forma di correlazione e reciprocità, le quali inevitabilmente cancellerebbero l'intervallo di separazione e perderebbero così l'alterità. Il limite, in quanto frontiera comune, comporterebbe il sacrificio della trascendenza a favore di una comunione che sarebbe già totalità. Altri è un Lei, il soggetto è orfano di padre: la relazione è soggezione ed ossessione. Già qui si misura la distanza tra la prospettiva levinasiana e la nostra, la medesima che separa ebraismo e cristianesimo: Altri, nella nostra prospettiva, è Padre o fratello, per Levinas è Straniero; la relazione qui è comunione e grazia, lì è separazione ed accusa. Il corpo per noi è luogo paradossale di contatto e congedo, di unità e molteplicità, di identità e differenza; per Levinas invece è condizione del sé come espropriazione e denucleazione, come persecuzione ed ossessione. Per noi, in principio è l'unione e l'essere è analogico; per il filosofo lituano, in principio è la separazione e l'essere è trascendente.

1.1. La scommessa dell'impresa levinasiana, comune ai massimi filosofi del Novecento: retrocedere dalla appercezione trascendentale alla società, dal *cogito* all'avere-l'altro-nella-propria-pelle

Il mondo cade sotto i nostri occhi come, letteralmente, un oggetto, un *ob-jectum*, *gettato-davanti* a noi quale datità: si tratta dell'heideggeriana *Vorhandenheit*, l'essere-a-portata-di-mano delle cose. La filosofia moderna, racchiusa tra il *cogito* cartesiano e l'*Ich denke* kantiano, ha dimostrato però che quella supposta oggettività è determinata dalle condizioni di possibilità di conoscenza proprie del soggetto. Con ciò non si contesta la validità scientifica del conoscere, ovvero la sua universalità: essa tuttavia è fondata soggettivamente, rivoluzione copernicana del conoscere. Il sapere è espressione della sintesi dell'appercezione trascendentale: dell'unificazione operata dall'io-penso, nella forma di concetti. In questo senso, il sapere è *rappresentazione*: sussunzione del molteplice reale sotto il dominio del soggetto conoscente, del suo *presente*. Ora, però, si domanda Levinas,

la cifra della filosofia moderna: l'oggettività è fondata soggettivamente

«Il problema consiste nel chiedersi se il cominciamento [*commencement*] sia al cominciamento [*au commencement*]» (AE 206).

Il soggetto, il *cogito*, l'io-penso, l'appercezione trascendentale, la ragione sono davvero all'inizio del processo conoscitivo? Ne costituiscono il fondamento e la condizione di possibilità?

«Ciò che conta – si legge nella Prefazione di *Totalità e Infinito* (26) – è l'idea dell'oltrepassamento (*débordement*) del pensiero oggettivante attraverso un'esperienza dimenticata di cui esso vive».

Detto heideggerianamente, se il trascendentale ha costituito il primo *passo indietro* verso l'origine a partire dall'oggettività del mondo, si tratta di verificare se è possibile e necessario compiere un secondo ulteriore *Schritt-zurück*. È questa la tesi fondamentale dell'impresa filosofica levinasiana: anteriormente al soggetto, c'è la relazione, il commercio tra il Medesimo ed Altri.

la cifra della filosofia post-moderna: la soggettività a sua volta è (in)fondata intersoggettivamente

«La società è il luogo della verità» (TI 100):

la società è la condizione di possibilità della costituzione del soggetto e quindi anche dell'oggettività. Come dicevamo in apertura, in ciò consiste la svolta ermeneutica, cifra della filosofia del Novecento. Si tratta di una prospettiva condivisa anche da Heidegger: l'essere dell'uomo è *Dasein*, un essere collocato, situato, tant'è che suo sigillo, segno di riconoscimento è il celebre *Geworfenheit*, il suo essere già da sempre gettato nel mondo. È

viene meno il privilegio della vista: l'essere è Dasein ed il conoscere è das Mittun

senz'altro anche quanto affermato da Hemmerle, in quella che abbiamo interpretato come prima proposizione delle sue *Tesi: das Mittun*, ovvero non si può pensare l'essere se

non avendo-a-che-fare-con esso. Ora, ciò comporta la caduta del privilegio della vista: se infatti la filosofia viene pensata come uno sguardo dall'esterno, l'origine sarebbe non la società, bensì un osservatore decontestualizzato, desituato, non coinvolto, non immerso, non gettato.

«Io accedo all'alterità d'Altri a partire dalla società che intrattengo [*entretiens*] con lui e non abbandonando questa relazione per riflettere sui suoi termini» (TI 121).

Non è possibile pensare l'origine concettualmente, perché la riflessione è necessariamente posteriore all'origine. Occorre piuttosto «partire dalla società»: dall'interno, avendo-a-che-fare-con. La rappresentazione non può pensare l'origine né la relazione, perché, per definizione, è uno sguardo dall'esterno, che quindi arriva sempre in ritardo, a cose fatte, senza lasciarsi coinvolgere né toccare dal suo oggetto:

«Abbiamo definito la rappresentazione come una determinazione dell'Altro da parte del Medesimo, senza che [*sans que*] il Medesimo sia determinato dall'Altro. Questa definizione escludeva la rappresentazione delle relazioni reciproche i cui [*dont*] termini si toccano e si limitano. Rappresentarsi ciò di cui vivo equivarrebbe a restare esterno agli elementi in cui sono immerso (*baïgne*)» (TI 173).

*l'origine non può
essere oggetto di
rappresentazione*

Abbandonare il pensiero rappresentativo vuol dire, negativamente, rinunciare al *katalambánein*², al *cumprehendere*, ad un pensiero cioè che possieda, che contempi ed abbracci dall'esterno, che afferri attraverso concetti:

né di comprensione

«Assenza di un terzo capace [*capable*] di abbracciare me e l'Altro [...] impossibilità del punto di vista esterno [...] Relazione che non si offre più allo sguardo che abbraccerebbe i suoi termini» (TI 257.298).

Ciò comporta la contestazione di una filosofia come sistema:

*né di un sapere
sistematico*

«L'insieme di questo lavoro – si legge in *Totalità e Infinito* – tende [*L'ensemble de cet travail tend*] a mostrare una relazione con l'Altro che tronca non solamente con [*tranchant non seulement sur*] la logica della contraddizione in cui l'altro da A è il non-A, negazione di A, ma anche con la logica dialettica in cui il Medesimo partecipa dialetticamente dell'Altro [*participe de l'Autre*] e si concilia con esso nella Unità del sistema» (TI 153).

Da una parte, è messa in discussione l'applicabilità del principio di non-contraddizione: una logica che pensi ciascun termine come sussistente in sé stesso – A è A e non è non-A – è un pensiero dell'univocità, non adatto pertanto a pensare una rela-

² Nella traslitterazione dei vocaboli greci in alfabeto latino abbiamo optato per una scrittura che faciliti la pronuncia corretta a chi non conosce il greco (anche perché, rivolgendosi a chi invece conoscesse il greco, avremmo conservato senz'altro l'alfabeto greco): così traslittereremo *usía* e non *ousía*, o *kái* e non *kaí*.

zione nella quale ciascun polo è determinato dinamicamente dalla relazione con gli altri poli. Dall'altra parte, è considerata inadeguata anche la logica hegeliana, nella quale i poli vengono, sì, ad essere solo relazionalmente, nella relazione che li lega, in una relazione tuttavia che diventa essa stessa oggetto di pensiero, dall'esterno:

«Quindi, la molteplicità non può prodursi che [*ne peut ... que*] se gli individui conservano il loro segreto, se la relazione che li riunisce in molteplicità non è visibile da fuori [*du dehors*], ma va dall'uno all'altro» (TI 120).

Positivamente, poi, abbandonare il pensiero rappresentativo significa perseguire un pensiero incarnato. Il corpo infatti, soggetto di godimento e di sensazioni, è per definizione collocato, situato all'interno:

«L'intenzionalità del godimento può essere descritta per opposizione all'intenzionalità della rappresentazione. Essa consiste nel dipendere (*tenir à*) dall'esteriorità che il metodo trascendentale incluso nella rappresentazione sospende [*que suspend la méthode ...*]. Dipendere dall'esteriorità non equivale semplicemente [*simplement*] ad affermare il mondo – ma a porvisi [*s'y poser*] corporalmente» (TI 128).

*filosofia non come epistème,
bensì come pensiero
incarnato, toccato, ferito*

Il tema della corporeità conosce un approfondimento in *Altrimenti che essere*. Qui la sensazione ed il godimento sono pensati come vulnerabilità:

«Ma la sensazione che è al fondo dell' "esperienza" sensibile e dell'intuizione, non si riduce alla "chiarezza" o all' "idea" che si trae da essa. Non che essa comporti un elemento opaco resistente alla luminosità dell'intelligibile, ma ancor definito in termini di luce e di visione. Essa è vulnerabilità – godimento e sofferenza – il cui statuto non si riduce al fatto di porsi davanti ad un soggetto spettatore. [...] L'immediatezza a fior di pelle della sensibilità – la sua vulnerabilità – si trova come anestetizzata nel processo del sapere. Ma anche, senza dubbio, rimossa o sospesa» (AE 80).

L'*epistème*, il sapere-dall'esterno, perde necessariamente la molteplicità e l'alterità. Se pensare la relazione è possibile solo dall'interno, allora il pensiero deve essere un avere-a-che-fare-con: un essere coinvolto nella propria carne, nella propria pelle, sensibilità non anestetizzata, bensì ferita. Ecco che il soggetto, anziché Io=Io o sguardo assoluto, è pensato come vulnerabilità; costituito dalla relazione, è in quanto è ferito: è ispirato nel senso che l'altro è il suo stesso respiro. La responsabilità, pensata non come virtù, come atto, bensì come passività assoluta, diventa sostituzione, farsi tutto per l'altro, senza eroismo, perché in verità è grazie a quella sostituzione, come già alla responsabilità, che il soggetto non si perde, ma si mantiene nella relazione metafisica che lo costituisce:

... e soggettività non come cogito, bensì come avere-l'altro-nella-propria-pelle

«La sostituzione di me agli altri? Non alienazione tuttavia – perché l'Altro nel Medesimo è la mia sostituzione all'altro secondo la *responsabilità*, per la quale, *insostituibile* sono con-

vocato (*assigné*). Attraverso l'altro e per l'altro, ma senza aliena-

zione: ispirato. Ispirazione che è lo [/e] psichismo. Ma psichismo che può significare questa alterità nel medesimo senza alienazione, in guisa di [*en guise d'*] incarnazione, come essere-nella-propria-pelle, come avere-l'altro-nella-propria-pelle» (AE 143).

1.2. La specificità della filosofia levinasiana rispetto all'ontologia post-moderna: la sua ispirazione biblica, ovvero la verità non come evento anonimo, bensì come relazione tra volti

Sebbene Levinas non manchi di sottolineare la sua contrapposizione rispetto a Heidegger, nei termini ad esempio di svelamento *versus* rivelazione, o di soggetto *versus* volto, nondimeno fin qui la filosofia levinasiana si muove su un terreno comune a qualunque pensiero caratterizzato dall'assunzione di una prospettiva ermeneutica, comune quindi anche al pensiero heideggeriano: contestazione dell'originarietà del sapere oggettivo, la cui condizione di possibilità è riconosciuta in un sapere anteriore, evenemenziale ed estetico; contestazione quindi di una filosofia come sistema: come sguardo dall'esterno, capace di abbracciare la totalità; conseguente limitazione dell'applicabilità del principio di non-contraddizione, a favore di una logica dell'equivoco, paradossale. A partire da questa base comune, da questa sorta di minimo comun denominatore filosofico del Novecento, la speculazione levinasiana si caratterizza in primo luogo però per una ispirazione biblica: la società quale luogo della verità, infatti, non è un

Levinas si caratterizza per un'ispirazione biblica: l'origine è relazione tra volti

anonimo evento; è pensata piuttosto come una relazione tra volti. Abbandonare il pensiero rappresentativo significa così, in totale sintonia con Hemmerle, pensare un'origine originariamente molteplice, ovvero una molteplicità di origini, irriducibile ad unità assoluta, a semplicità, in quanto le origini sono ipostasi, sono volti, sono Me e l'Altro:

«La molteplicità originaria è constatata nel faccia a faccia stesso [*même*] che la costituisce. Essa si produce alle molteplici singolarità [...] lo spiegamento originario [*le déploiement originel*] della Relazione [...] *si compie* [*s'accomplit*] da [*de*] Me all'Altro [*à l'Autre*] nel faccia a faccia» (TI 257.298).

*filosofia come lotta
all'idolatria, che è
smarrimento del
molteplice e della
trascendenza*

Il pensiero rappresentativo viene ad essere così la versione filosofica dell'idolatria biblica: in entrambi i casi, è sacrificata l'alterità. Il bersaglio polemico levinasiano, in effetti, è ogni tipo di pensiero che in nome dell'identità ed unità perda la trascendenza e molteplicità:

«La trascendenza rifiuta precisamente [*précisément*] la totalità, non si presta ad una vista [*ne se prête pas à une vue*] che la ingloberebbe da fuori [*du dehors*]. Ogni "comprensione" della trascendenza infatti [*en effet*] lascia il trascendente fuori [*dehors*] e si prende gioco di sé stessa di fronte alla sua faccia [*se joue elle-même devant sa face*]. La nozione di trascendente ci pone (*place*) aldilà delle categorie dell'essere, se le nozioni di totalità e di essere si sovrappongono. Incontriamo così, a nostro modo, l'idea platonica del Bene aldilà dell'Essere. Il trascendente, è ciò che non potrebbe essere inglobato» (TI 301).

Non a caso, il sottotitolo di *Totalità e Infinito* recita: *Saggio sull'esteriorità*. In effetti, il pensiero dell'unità si realizza nella misura in cui l'esteriorità di tutto ciò che è altro venga ricondotta all'interiorità del soggetto. Agli occhi di Levinas, una simile operazione è stata emblematicamente compiuta all'inizio della storia della filosofia occidentale, con la dottrina platonica della reminescenza: il conoscere da allora sarebbe coinciso con il prendere consapevolezza della possibilità di ritrovare tutto nel dominio della propria interiorità. All'estremo opposto della parabola della storia della filosofia, secondo il filosofo lituano, un'analoga operazione sarebbe attuata dalle nozioni heideggeriane di «orizzonte di senso» e «svelamento»: il conoscere coincide con la luce gettata dallo sguardo del soggetto sul mondo, che in questo modo viene illuminato. L'esteriorità, in quanto svelata, non è per sé, ha già perso la sua unicità: non è *noumeno*. In *Totalità e Infinito*, il *recto* di questa contestazione del primato dell'interiorità consiste ancora una volta nell'affermazione dell'assoluta trascendenza di Altri, così come si rivela nell'irriducibile esteriorità del volto che mi rivolge la parola: il volto altrui è ciò di cui non ci si può appropriare; esso si manifesta da sé, *kath' autó*, e non a partire dallo sguardo del soggetto; è appunto rivelazione e non svelamento:

a partire dalla dottrina della reminescenza platonica fino alla nozione heideggeriana di svelamento, l'Occidente ha perseguito l'unità sacrificando la trascendenza e l'esteriorità

«L'esperienza assoluta non è svelamento. Svelare, a partire da un orizzonte soggettivo è [*c'est*] già perdere (*rater*) il noumeno. Solo l'interlocutore è il termine di un'esperienza pura in cui altri entra in relazione, pur rimanendo (*tout en demeurant*) *kath'auto*; in cui si esprime senza che lo abbiamo da [*nous ayons à*] svelare a partire da un "punto di vista", in una luce presa in prestito [*empruntée*]. [...] Ciò che si presenta come indipendente da ogni movimento soggettivo, è l'interlocutore il cui *modo* (*manière*) consiste nel partire da sé, nell'essere straniero e, tuttavia, nel presentarsi a me» (TI 65).

La situazione originaria, la relazione metafisica, è il *vis-à-vis*, il faccia-a-faccia: esperienza di un'alterità ed exteriorità irriducibili ad interiorità ed identità, assolutamente trascendenti. Ora, però, secondo Levinas, si può affermare che

«la storia della filosofia occidentale non è stata che [...] la confutazione [*la réfutation*] della trascendenza» (AE 210).

Tale confutazione sarebbe avvenuta in due modi. Da una parte, da Platone in avanti, attraverso una ragione dialettica che pensando il *diá*, l'*inter* tra l'identico ed il diverso, tra il *tò autón* e il *tò héteron*, con ciò stesso vincerebbe la separazione, colmerebbe l'intervallo:

«La tesi e l'antitesi, respingendosi, si richiamano. Esse appaiono nella loro opposizione ad uno sguardo sinottico che le abbraccia. Esse formano già una totalità che rende relativa, integrandola, la trascendenza metafisica [...] *La correlazione non è una categoria che sia sufficiente [qui suffit] per la trascendenza*» (TI 51); «La ragione è cercata nel rapporto tra termini, tra l'*uno* e l'*altro* che si mostrano in un *tema*. [...] Questa *coesistenza* o *accordo* dei termini differenti *nell'unità del tema* si chiama sistema» (AE 206).

La relazione in quanto correlazione, reciprocità, è perdita della trascendenza perché è sguardo dall'esterno. Nella relazione in quanto correlazione, in quanto cioè reversibilità del movimento dall'uno all'altro, la differenza è ridotta a indifferenza:

la trascendenza è stata vinta attraverso la correlazione dialettica di tradizione platonica

«Il metafisico e l'Altro non si *totalizzano*. Il metafisico è assolutamente separato. Il metafisico e l'Altro non costituiscono una correlazione qualsiasi che sarebbe reversibile. La reversibilità di una relazione nella quale i termini si leggono indifferentemente da sinistra a destra e da destra a sinistra, li accoppierebbe, l'*uno* all'*altro*. Essi si completerebbero in un sistema, visibile dal di fuori. La pretesa trascendenza si assorbirebbe così nell'unità del sistema che distruggerebbe l'alterità radicale dell'Altro. [...] La separazione radicale tra il Medesimo e l'Altro, significa precisamente [*précisément*] che è impossibile situarsi al di fuori della correlazione del Medesimo e dell'Altro per registrare la corrispondenza o la non-corrispondenza di questa andata a questo ritorno. Se no, il Medesimo e l'Altro si troverebbero [*Sinon, ... se trouveraient*] riuniti sotto uno sguardo comune e la distanza assoluta che li separa sarebbe colmata» (TI 34).

La critica di una simile ragione dialettica che, pensando la relazione, fagocita la trascendenza, ha la forma pertanto della contestazione di qualunque sincronia e simultaneità tra i termini:

«Non è sufficiente dunque dire [*dire*] la prossimità come rapporto tra due termini e, come assicurata, in quanto rapporto, dalla [*comme assurée, en tant que rapport, de la*] simultaneità di que-

sti termini. Bisogna insistere sulla rottura di questa sincronia, di questo insieme» (AE 106).

Per questo, tra l'altro, Levinas non utilizza mai il termine «persona»: vocabolo inadeguato proprio perché suggerirebbe una simmetria tra i termini in relazione. È altresì questo il motivo del rimprovero mosso, sia pure con molta discrezione, a Buber nelle prime pagine di *Totalità e Infinito*: per quanto riguarda la prospettiva buberiana del rapporto Io-Tu, infatti,

«ci si può domandare se il *dare del tu* (*tutoiement*) non situi l'altro in una relazione reciproca e se questa reciprocità è originaria» (TI 67).

Per questo, dunque, in vece di «persona», Levinas preferisce «ipostasi», ma soprattutto «volto» e «Altri»: egli avrebbe presumibilmente concesso che la verità abbia a che fare con la trascendenza, con la molteplicità e l'esteriorità, ma non anche che abbia carattere «personale». Aldilà di simili precisazioni terminologiche, comunque, oltre che dalla ragione dialettica, la simultaneità sarebbe stata perseguita anche attraverso il pensiero usiologico, proprio della tradizione aristotelica, il secondo grande polmone della storia della filosofia: la sostanza infatti è atto puro, Motore Immobile, eterno presente, e rispetto ad essa, non a caso, la relazione ed il tempo sono categorie ontologicamente inferiori e secondarie. Ora, l'*usía*, secondo Levinas, in quanto og-

*... attraverso il
pensiero usiologico di
tradizione aristotelica*

getto di predicazione, tematizzata, non è più per-sé: ha già perso la sua alterità, unicità e trascendenza. Solo se pensata all'interno

di un discorso, di un rapporto sociale, è *kath'autó*, per sé:

«Conosciuta, tematizzata, la sostanza non è più “secondo sé stessa”. Il discorso nel quale essa è, ad un tempo, straniera e presente, sospende la partecipazione ed instaura, aldilà di una conoscenza di oggetti, l'esperienza pura del rapporto sociale nel quale un essere non trae la sua esistenza dal suo contatto con l'altro» (TI 75-76).

Aldilà del platonismo e dell'aristotelismo, infine, in età moderna la sincronia sarebbe stata conservata attraverso la ragione universale, soggettocentrica. L'io infatti, dal *cogito* cartesiano all'appercezione trascendentale kantiana, riduce il molteplice all'unità del pensiero, al presente della rappresentazione:

«L'io non è un essere che resta sempre lo stesso, ma l'essere il cui esistere consiste nell'identificarsi, nel ritrovare la sua [son] identità attraverso tutto quello che gli succede (*arrive*). È l'identità per eccellenza, l'opera originaria dell'identificazione. L'io è identico perfino [*jusque*] nelle sue alterazioni. Se le rappresenta e le pensa» (TI 34); «La ragione in cui i termini *differenti* sono presenti – cioè sono contemporanei nel sistema, è anche il fatto che essi sono presenti alla coscienza in quanto la coscienza è rappresentazione» (AE 206).

*e attraverso il pensiero
rappresentativo della
filosofia moderna*

Pensare dunque biblicamente l'origine come società, nel senso di relazione tra volti, significa pensare l'origine come molteplicità e non unità, come alterità e non identità, come Bene platonicamente «*epékeina tês usías*», «aldilà della sostanza», altrimenti che essere, molteplicità non sussumibile sotto l'unità del concetto e del sistema. Ora, però, all'interno di una generica prospettiva biblica, che pensi l'essere come relazione ipostatica, la proposta levinasiana si caratterizza infine per una sua specifica peculiarità: la sottolineatura dell'asimmetria radicale tra il Medesimo e Altri ne costituisce la firma indelebile, il marchio di fabbrica. Da questo punto di vista, la contrapposizione rispetto a Heidegger è giustificata: se la filosofia di Heidegger è tendenzialmente monistica e, in questo senso, ultimo frutto del grande idealismo tedesco, quella di Levinas è un pensiero della trascendenza, della differenza, sotto questo aspetto squisitamente ebraico.

*di contro all'esito tendenzialmente
monistico heideggeriano, Levinas
si caratterizza come pensiero
ebraico della differenza*

1.3. La specificità ebraica della filosofia levinasiana rispetto alla comune matrice biblica: insuperabilità della separazione e sospetto per ogni forma di correlazione e di contatto

In *Totalità e Infinito*, l'alternativa alla totalità, pensiero monistico, è l'infinito, che è pensiero di una relazione nella quale l'altro resta assolutamente altro, relazione in questo senso assolutamente trascendente, metafisica, paradossalmente senza contatto:

«Questa relazione del Medesimo con l'Altro, senza che la trascendenza della relazione tronchi i legami che una relazione implica [*qu'implique une relation*], ma senza che questi legami uniscano in un tutto il Medesimo e l'Altro, è fissata infatti nella situazione descritta da Cartesio nella quale l' "io penso" intrattiene [*entretient*] con l'Infinito, che non può affatto contenere e dal quale è separato, una relazione detta "idea dell'infinito". [...] Una relazione eccezionale si compie [*s'accomplit*] così in una congiuntura che, per la logica formale, procederebbe [*procéderait*] dalla contraddizione: lo scoperto non perde nella scoperta il suo mistero» (TI 46.267).

*l'Altro, in quanto
trascendente, è infinito*

In *Altrimenti che essere*, invece, la trascendenza è pensata e *parte subjecti*, dalla parte del soggetto: a quali condizioni la soggettività non annulla l'esteriorità? Innanzitutto, a patto che il soggetto non sia pensato kantianamente, come io-penso che sussuma nel-

*il soggetto, sia come Io-
penso sia come Spirito sia
come sostanza, fagocita
la differenza dell'alterità*