

Lorenza Bottacin Cantoni

In cammino verso l'Altro. Essenza e sofferenza del linguaggio tra Heidegger e Levinas

Davos, Svizzera, marzo 1929: un giovane, in un abito troppo leggero per la stagione e in scarpe di tela, siede su una montagnola di neve e legge, entusiasta, un libro in tedesco pubblicato due anni prima: *Essere e tempo* di Martin Heidegger. Il ragazzo traduce diversi passaggi in francese e li commenta insieme agli amici. Dopo ore di accalorato dibattito, complice un raggio di sole foriero di primavera, la neve si scioglie e l'appassionato lettore scopre di aver condotto raffinate elucubrazioni sull'esserci e sulla cura da un cumulo di letame¹.

Il giovane in questione è un Emmanuel Levinas ancora teoreticamente acerbo, ma già acuto lettore e attento discepolo di Husserl; l'aneddoto dimostra l'ammirazione profonda nutrita dallo studente lituano per Heidegger, all'epoca non ancora affermato. *Essere e tempo* resterà sempre, per Levinas, uno dei libri più belli della storia della filosofia², sebbene l'iniziale entusiasmo si frantumi contro il muro della colpa inemendabile della filosofia heideggeriana.

Il problema del linguaggio, intimamente connesso al concetto di assenza permette di tracciare un percorso di iniziale prossimità di Levinas rispetto al pensiero di Heidegger, di successiva cesura e, infine, di radicale ribaltamento della prospettiva. Levinas opera intorno a uno dei punti ciechi della filosofia di Heidegger, quello del corpo, per dimostrare la lacuna etica della prospettiva dello 'sciamano': da questo lavoro ai margini del non-pensato heideggeriano è possibile aprire la via di fuga dal pensiero dell'essere e dalle strettoie dell'ontologia. Levinas non muove in direzione di una *aletheia* sterile, ma di una feconda trascendenza di una diversa concezione del tempo. Il linguaggio stesso diviene testimonianza di questo tempo differente che non guarda devotamente indietro, verso

¹ Cfr. S. Malka, *Emmanuel Lévinas. La vita e la traccia* (2002), trad. di C. Polledri, Jaca Book, Milano 2003, p. 60.

² Cfr. E. Lévinas, *Etica e Infinito. Dialoghi con P. Nemo* (1982), a cura di E. Baccarini, introd. di G. Mura, Città Nuova, Roma 1984, p. 59.

l'origine, né in avanti al compimento di un progetto, ma è aperto al futuro ab-originario e anarchico. Il tempo, il linguaggio e la soggettività non presuppongono unicamente un ente che si stacca dalla totalità, ma anche uno che non la comprende; queste tre dimensioni implicano un'esperienza della pluralità nell'accoglienza dell'altro.

L'ontologia heideggeriana e la comprensione dell'essere sono subordinate alla relazione primordiale con l'altro cioè alla prossimità ad Altri³. Tempo, linguaggio e soggettività allora rappresentano un unico, variegato plesso che Levinas mette in campo per creare una radicale alternativa al pensiero di Heidegger.

1. Fuori dall'ombra del maestro

Tra la pubblicazione di *Essere e tempo* e l'uscita di Levinas dall'ombra di Heidegger passano vent'anni, cinque dei quali trascorsi dal giovane lituano naturalizzato francese in campo di prigionia: nel 1947, infatti, esce *Dall'esistenza all'esistente* che segna definitivamente il congedo di Levinas dal maestro⁴. In questo saggio la posta in gioco è l'esistente, il *Dasein*, denominato *ipostasi* (termine fortemente connotato in termini spaziali) nel suo rapporto con l'essere e con l'esistenza. Se tutto ciò sembra seguire linee palesemente heideggeriane, è, invece, nella nozione di tempo che si consuma lo scarto: solo l'irrompere dell'altro dischiude il tempo, inter-rompendo il mio ritmo individuale di ipostasi solitaria che vive nel mondo seguendo il ritmo del bisogno, scandito da nutrimento, manipolazione e comprensione. Solo il rapporto *infinito* con l'altro crea il tempo e mette, così, in scacco la nozione di finitezza, di "estasi verso la *fine*"⁵.

Dall'esistenza all'esistente riluce già della concettualità sviluppata in opere quali *Totalità e Infinito* e *Altrimenti che essere*: tale apparato teoretico si forma a partire dalla traduzione di alcuni lemmi heideggeriani

³ Cfr. E. Lévinas, *Signature*, in Id., *Difficile Libertà. Saggi sul giudaismo*, (1963, seconda ed. rivista e completata 1976), trad. it. integrale a cura di S. Facioni, Jaca Book, Milano 2004, p. 176.

⁴ "Se per ciò che concerne la nozione di ontologia e la relazione che l'uomo intrattiene con l'essere, le nostre riflessioni si ispirano, all'inizio, in larga misura alla filosofia di Martin Heidegger, esse sono spinte dal bisogno profondo di abbandonare il clima di tale filosofia, e dalla convinzione che da essa non si può uscire in direzione di una filosofia che potremmo chiamare pre-heideggeriana", dichiara Levinas nell'introduzione al suo lavoro "sul *Dasein*", anelando ad abbandonare Heidegger, ma riconoscendone sempre e comunque la caratura (E. Lévinas, *Dall'esistenza all'esistente* [1947], a cura di F. Sossi, con una premessa di P. A. Rovatti, Marietti, Casale Monferrato 1986, p. 13).

⁵ *Ibidem*.

quali *Dasein*, che diventa *hypostase*, ed *es gibt* che muta in *il y a*. Il rapporto del soggetto con il mondo serve a Levinas per lacerare l'orizzonte della finitezza e della solitudine, fino a trascendere l'essere mediante l'irruzione dell'*altrimenti* e dell'alterità che istituisce il tempo e origina *anarchicamente* il linguaggio.

Il corpo è un elemento indispensabile per comprendere la concezione del linguaggio proposta da Levinas e, di conseguenza, per capirne la differenza rispetto Heidegger⁶. Levinas assimila interamente la lezione husserliana; in *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo* e in *Dell'evasione*, egli esamina dapprima la costellazione corpo-libertà-storia-destino nella filosofia dell'hitlerismo, giunge poi alla constatazione dell'impossibilità di sbarazzarsi del corpo – a dispetto di tutto quel filone di pensiero che predilige anima e spirito alla materia – e infine invoca un'evasione che non è semplice abbandono della carne, ma scoperta della trascendenza nel corpo e solo mediante di esso.

Tale assetto non verrà abbandonato da Levinas, bensì radicalizzato prima nella categoria di fecondità in *Totalità e Infinito*, poi nel 's'offrire' per l'altro in *Altrimenti che essere*, come si vedrà in seguito. È interessante notare che, per riabilitare il corpo e renderlo sede di accoglienza della trascendenza, il filosofo parta dalla constatazione del gravame del corpo, negli stati di debolezza e depotenziamento, vale da dire quei momenti in cui l'io non ha alcun controllo sul corpo, e anzi ne patisce le modificazioni con dolore (la malattia, la nausea, l'insonnia ecc.).

Levinas si impegna in un radicale ripensamento della sofferenza corporea trasformandola in 'molla' ermeneutica positiva verso quanto trascende il corpo stesso; ciò non comporta, tuttavia, che il corpo sia esclusivamente letto in termini di patimento, dal momento che desiderio, eros e fecondità rappresentano degli snodi altrettanto fondamentali per l'apertura all'altro e la scaturigine della parola come risposta generosa. All'incapacità radicale di uscire dal mondo causata da un rifiuto della trascendenza sottesa alla filosofia dell'hitlerismo⁷, Levinas oppone la difettività del corpo sofferente, plurale, aperto, abitato dall'alterità, e incapace di appropriarsi delle proprie possibilità.

In *Dall'esistenza all'esistente* il *Dasein* si traduce – nel suggestivo francese di Levinas che in questo testo è ancora molto vicino allo stile dell'a-

⁶ Per Heidegger il tema del corpo è il più difficile da affrontare. Cfr. M. Heidegger, *Seminari di Zollikon* (1987), trad. it. di A. Giugliano, Guida, Napoli 2000, p. 325. Per un'attenta disamina del tema della corporeità nei seminari di Zollikon, si veda M. Letteri, *Heidegger and the Question of Psychology Zollikon and Beyond*, Rodopi, Amsterdam-New York 2009.

⁷ Cfr. G. Agamben, *Introduzione a E. Levinas, Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo* (1933), trad. it. di A. Cavalletti, introd. di G. Agamben, con un saggio di M. Abensour: *Le mal elemental* (trad. it. di S. Chiodi), Quodlibet, Macerata 1996, p. 7.

mico Blanchot – in *hypostase*: il “ci” che contraddistingue la situatività heideggeriana si radicalizza in un “qui” elementare, in quel corpo che condivide tutti i tratti sordi della materia dalla quale si stacca. Ergendosi in piedi, l’ipostasi impone il proprio dominio sulle cose mediante il bisogno, che viene colmato seguendo la logica del nutrimento e della manipolazione e mediante lo sguardo comprensivo. L’ipostasi, tuttavia, in virtù della sua corporeità, è sempre minacciata di ritornare alla brutta realtà impersonale nell’insonnia, nella malattia e soprattutto nella nausea. Nell’attimo senza futuro che precede il vomito, l’ipostasi percepisce il riempimento soffocante della materia che la schiaccia *dall’interno*⁸.

Noi contrapponiamo quindi l’orrore della notte, “il silenzio e l’orrore delle tenebre”, all’angoscia heideggeriana; la paura d’essere alla paura del nulla. Mentre in Heidegger l’angoscia realizza l’essere-per-la-morte, che in qualche modo viene colta e compresa, l’orrore della notte “senza via d’uscita” e “senza risposta” è l’esistenza irremissibile [...]. Orrore dell’immortalità, eternità del dramma dell’esistenza, necessità di assumerne per sempre il peso.⁹

Necessità che si accompagna al tentativo di evasione, una nozione già presente in Heidegger.

Il primo carattere ontologico essenziale della situazione emotiva è pertanto il seguente: *la situazione emotiva apre l’Esserci nel suo esser-gettato e, innanzitutto e per lo più, nella forma della diversione evasiva (ausweichende Abkehr)*. [...] La situazione emotiva non solo apre l’Esserci nel suo esser-gettato ed esser-rimesso a quel mondo che gli è sempre aperto insieme al suo essere, ma è anche il modo di essere esistenziale in cui l’Esserci si abbandona costantemente al mondo e viene affetto da esso in modo da evadere da se stesso (*daß es ihm selbst in gewisser Weise ausweicht*). La costituzione esistenziale di questa evasione (*Ausweichen*) si farà chiara nel fenomeno della deiezione.¹⁰

L’evasione in Heidegger si trasmette nella deiezione, che precipita il *Dasein* nell’inautenticità del quotidiano. Per Levinas la prospettiva è rovesciata: l’uomo si sforza di evadere dall’impersonale che lo nausea

⁸ Da un lato si trova un *Dasein* sospeso nell’angoscia, nella rarefazione del mondo, in un faccia a faccia con il nulla, dall’altro, invece, c’è un esistente nauseato, incapace di sottrarsi alla soffocante “presenza” dell’essere. Angoscia heideggeriana e nausea levinasiana si somigliano, ma a uno sguardo attento le divergenze sono esplosive: entrambi i fenomeni coinvolgono un soggetto solitario, che tuttavia per Heidegger diverrà pastore dell’essere, mentre per Levinas rimane sempre ostaggio dell’essere che lo trattiene a sé con la sua presenza brutale.

⁹ E. Lévinas, *Dall’esistenza all’esistente*, cit., pp. 55-56.

¹⁰ M. Heidegger, *Essere e tempo* (1927), nuova ed. it. a cura di F. Volpi sulla vers. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 2008, pp. 169 e 173.

e che lo opprime da tutte le parti, rispetto al quale non c'è niente da fare, perché la relazione con l'utilizzabile e la comprensione non annichiliscono l'*il y a*. Se il rapporto con l'*il y a* è ineludibile, come il nostro corpo ossessivamente ci ricorda, come è possibile pensare a un'evasione dall'impersonale, in una dimensione che lo Heidegger di *Essere e tempo* chiamerebbe autentica? Sia in Heidegger che in Levinas tale chance ha a che fare con il tempo e con il linguaggio.

2. S-fondare l'ontologia

L'ontologia è fondamentale? Si interroga, non senza malizia, Levinas nell'omonimo saggio del '51. Certamente lo è, poiché struttura interamente l'esistenza situata del *Dasein* o dell'ipostasi. Tutto l'uomo è ontologia, ogni aspetto dell'esistenza, dal lavoro all'affettività, alla vita sociale alla morte: tutto dipende dalla comprensione dell'essere o dalla verità.

La nostra intera civiltà deriva da questa comprensione – anche se quest'ultima si configurasse come oblio dell'essere [...]. C'è umanità perché l'essere in generale si trova inseparabile dalla sua apertura [...]. L'ontologia è l'essenza di ogni relazione con gli esseri e anche di ogni relazione nell'essere [...]. Succede così che l'analisi dell'esistenza e di ciò che viene chiamato la sua *ecceità* (*Da*) non è altro che la descrizione dell'essenza della verità, della condizione stessa dell'intelligibilità dell'essere.¹¹

Il linguaggio come *logos* è connesso a una modalità di rapporto con l'essere per la quale gli enti particolari sono conosciuti mediante la conoscenza che è sempre conoscenza dell'universale. Heidegger, che corona una “venerabile tradizione”¹², è inconfutabile: “D'altronde come può il rapporto con l'essente essere, in partenza, qualcosa di diverso dalla sua *comprensione* come essente, cioè dal fatto di lasciarlo-essere liberamente in quanto essente? Salvo che per altri”¹³.

L'inciso finale di Levinas pone l'ontologia sotto una nuova luce. Altri non chiede di essere compreso, ma si pone innanzitutto come interlocutore: “Comprendere una persona significa già parlarle”¹⁴. L'uomo è quell'ente che incontro prima di instaurare un rapporto di conoscenza, che risponde a un nome proprio e non a un concetto: la relazione con altri non rientra nell'ontologia. Per Heidegger l'incontro con altri avviene

¹¹ E. Levinas, *L'ontologia è fondamentale?*, trad. it. a cura di E. Baccarini, in Id., *Tra noi. Saggio sul pensare all'altro* (1991), Jaca Book, Milano 1998, pp. 30-33.

¹² Ivi, p. 34.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Ivi, p. 35.

sotto il segno dell'essere-con per cui ogni *Dasein* è sempre in compagnia di altri *Dasein*. Per Heidegger, tuttavia, anche il lasciar essere l'altro si compie sul piano ontologico, è comprensione dell'altro come quell'essente che va lasciato essere.

Levinas inverte i termini della questione: non si incontra l'altro *identificandolo* già come ente da lasciar essere, ma piuttosto come in un *singhiozzo ontologico* che è già invocazione. Non più ipostasi solitaria o *Dasein* che risponde alla chiamata della comprensione, ma appello silenzioso dell'altro: la comprensione (l'ontologia) non viene spazzata via in favore di un edulcorato umanismo, ma si inter-rompe nella trascendenza *provocata* da Altri. L'immediato dell'incontro con l'altro è quanto sfugge alla comprensione e alla mediazione della coscienza. Non esistono dati immediati della coscienza, ma dati già sempre mediati dalla mia percezione: l'incontro con l'altro si sottrae alla datità e alla mediazione della coscienza. L'altro non ha significato, ma istituisce il senso, dà origine alla possibilità di significare. Ecco che allora la relazione con l'altro è parola intesa come possibilità di parlare prima che come specifica espressione linguistica.

La relazione con altri non è solo ontologia, ma è un modo di significare differente, ribelle alla comprensione, è parola come "evento della collettività"¹⁵. L'ontologia fondamentale risulta, quindi, sfondata dalla trascendenza e bucata dall'eccezione del volto, una nozione che, prima di essere protagonista di *Totalità e Infinito*, viene abbozzata in innumerevoli annotazioni che ne evidenziano la connessione con il pensiero heideggeriano:

Volto: è una risposta alla questione heideggeriana: τὸ τί ἐστίν [...]. Il volto è un modo del *quid* interamente distinto dal contenuto [...]. Il volto non è un'idea, ma ~~l'interlocutore~~ l'essere in un senso nuovo – colui che parla. Ciò non vuol dire che si rivela – Perché allora sarebbe ~~volto~~ idea. Acquisisce la durezza stessa del suo essere – nel parlare – (nell'esteriorità che la rende possibile). Ma parola è etica.¹⁶

Per Levinas l'orientamento della coscienza e l'essere-per-la-morte, la dimensione inautentica del *Man...* "tutto ciò è interrotto davanti al volto dell'altro uomo"¹⁷. Il volto non è manifestazione alla quale assisto, non è svelamento, ma è espressione, rivelazione, esposizione pura all'altro nel faccia a faccia. A partire da questa 'manifestazione' del volto, si può *pro-*

¹⁵ Ivi, p. 39.

¹⁶ E. Levinas, *Note filosofiche varie*, trad. it. a cura di S. Facioni, in Id., *Quaderni di Prigionia. E altri inediti* (2009), a cura di R. Calin e C. Chalier, pref. di J.-L. Marion, Bompiani, Milano 2011, p. 284 (raccolta A, f. 49).

¹⁷ E. Levinas, *Dall'Uno all'Altro. Trascendenza e tempo*, in *Tra Noi*, cit., p. 184.

priamente parlare. Il linguaggio nasce come risposta al ritardo ontologico; questo non significa semplicemente assumere la scoperta lacaniana che ‘c’è chi parla’ né quella heideggeriana della “lingua che parla”, ma comporta una genuina destituzione del *Dasein* nudo, esposto fin nel rovescio della pelle, sradicato da sé. Levinas parla di fissione del nocciolo del soggetto fino ad un polmone al fondo di sé, di dolore, di bruciatura: non si ascolta il linguaggio che parla, ma si scopre qualcuno che parla, pur nel silenzio, e che impone di rispondere.

Dopo lo sfondamento dell’ontologia non si ha più un *Dasein* cercante che “ha quella possibilità d’essere che consiste nel porre il problema dell’essere”¹⁸ e si mette all’ascolto del linguaggio, bensì un’ipostasi che (paradossalmente) deve rispondere ancora *prima* di porre la domanda, perché la domanda viene da fuori e non domanda alcunché. Il volto non domanda, comanda.

3. Acustica della visione

Per rispondere alla domanda, il *Dasein* deve porsi in ascolto dell’essere: vi è una connotazione ‘acustica’ dell’essere che implica una passività dell’ascoltante. Levinas condivide con Heidegger tanto l’approccio non linguistico né strettamente filologico quanto l’accento sulla passività del soggetto che ascolta, ma differisce nel ‘che cosa’ si ascolta, o meglio nel modo in cui si ascolta. Innanzi tutto Heidegger presenta, in *Essere e Tempo*, una concezione del linguaggio che già anticipa le riflessioni di *In cammino verso il linguaggio* sulla passività del *Dasein* quando afferma che il sentire, connesso alla comunicazione con gli altri nel con-essere, è addirittura l’apertura primaria autentica dell’Esserci al suo poter essere più proprio, il fondamento del poter-sentire permette anche di *ascoltare*¹⁹. L’ascolto è interno all’orizzonte della comprensione perché in un dialogo “innanzitutto *non* sentiamo semplicemente il suono delle parole. Anche quando il discorso ci risulta non chiaro o ci è addirittura ignota la lingua, udiamo innanzi tutto parole *incomprensibili* e non una molteplicità di dati sonori”²⁰.

Anche l’apparente spaesamento della lingua straniera, in realtà, maschera un essere a casa dell’essere²¹. L’essere a casa e l’abitare il linguaggio

¹⁸ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 2, p. 19.

¹⁹ Cfr. *ivi*, § 34, p. 201.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Come rileva L. Amoroso, la dottrina del linguaggio sviluppata in *Essere e Tempo* giunge a più radicale trattazione nella *Lettera sull’umanismo* in cui entrano in gioco, accanto all’esistenza e al discorso, anche le nozioni di linguaggio e di essere fin dalle prime righe

devono sempre essere considerati al di fuori del regime strumentale delle attività propriamente umane; Heidegger, infatti, piega la sua argomentazione in direzione di una verbalità “attiva” del linguaggio che non si fa dominare²². Il *Dasein* è piuttosto soggetto al linguaggio che *mostra* e dà significato ai segni: “Ciò che fa essere il linguaggio come linguaggio è il Dire originario (*die Sage*) in quanto Mostrare (*die Zeige*)”²³. Il mostrarsi è, poi, un apparire che precede ogni nostra enunciazione e indicazione. Sebbene si pensi sempre il parlare come un enunciare o un udire articolazioni vocali – seguita Heidegger – in realtà parlare e ascoltare procedono di pari passo e anzi l’ascolto cinge il parlare: “Il parlare è, per se stesso, un ascoltare. È il porgere ascolto al linguaggio che parliamo. Perciò il parlare è, non al tempo stesso, bensì *prima* un ascoltare”²⁴.

Noi ascoltiamo il linguaggio che ci mette in cammino verso il “Dire originario” – il rimando immediato va al Dire (e al detto) levinasiano di cui si parlerà seguito – che “in quanto vi porgiamo ascolto, ci fa giungere alla parola”²⁵. Il dire originario permette a un ascoltatore zelante di appartenervi, di abitarlo – non per dominarlo, certo, ma per custodirlo. Pensare e poetare si approssimano, nel Dire originario (*Sage*) e

Dire (*sagan*), significa mostrare, far apparire, dischiudere illuminando-celando, nel senso di: porgere ciò che chiamiamo mondo. Questo porgere il mondo, che è insieme un illuminare e celare o velare, è la vivente essenza del dire [*das Wesende im Sagen*].²⁶

Il linguaggio testimonia, così, la “vivente essenza del dire”²⁷ grazie alla quale è possibile porsi in ascolto al del linguaggio vivente che parla. “L’essenza del linguaggio: linguaggio dell’essenza”²⁸, chiosa Heidegger, dove però il termine “essenza” subisce una radicale modificazione e non

in cui Heidegger afferma perentoriamente la costitutiva linguisticità dell’esistenza e imponendo all’uomo il compito di essere custode di una verità che viene linguisticamente svelandosi per lasciarsi abitare (cfr. L. Amoroso, *Lichtung. Leggere Heidegger*, Rosenberg & Sellier, Torino 1993, pp. 152-153).

²² Come sostiene Derrida in merito all’apparente tautologia heideggeriana “*Die Sprache spricht*”, non si può propriamente dire che il linguaggio faccia qualche cosa o agisca poiché valori quali il fare, l’atto o l’essere non sono sufficienti a fornire un metalinguaggio intorno al linguaggio (cfr. J. Derrida, *Memorie. Per Paul de Man. Saggio sull’autobiografia* [1988], trad. it. di G. Borradori e V. Costa, Jaca Book, Milano 1995, p. 83).

²³ M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio* (1959), a cura di A. Caracciolo, Mursia, Milano 2015, p. 199.

²⁴ Ivi, pp. 199-200 (corsivo mio).

²⁵ Ivi, p. 202.

²⁶ Ivi, p. 157.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Ivi, p. 158. Queste due espressioni separate dai due punti sono l’una l’inverso dell’altra in una coappartenenza speculare assai lontana dalla dissimmetria del Dire levinasiano.

rappresenta un conglomerato statico, ma un dinamismo, uno sviluppo temporale contenuto nel verbo *wesen* e nel participio *wesend*. Il rapporto temporale inaugurato dal linguaggio è ancora un rapporto con l'essere.

L'intera riflessione di Levinas, a questo punto, può apparire quasi come la colta parodia e contemporaneamente come la più dura critica a Heidegger, critica sottile e incisiva come un bisturi e, talvolta, misconosciuta da heideggeriani che 'snobbano' buona parte del pensiero 'post-heideggeriano' e da levinasiani accecati dal furore con cui vogliono far capitolare il filosofo nazista. A forza di restare impigliati *nel linguaggio* dell'uno o dell'altro – entrambi peculiari e mossi da una propria logica interna – spesso si dimentica di *tradurre* il tedesco di Heidegger nel francese di Levinas.

Levinas interpreta la concettualità heideggeriana entro l'orizzonte etico dell'incarnazione, solcando quei limiti che Heidegger non si interessò di vagliare o lo fece solo parzialmente, sollecitato dagli uditori dei seminari di Zollikon del 1965. Quasi quarant'anni sono trascorsi dalla pubblicazione di *Essere e tempo*, venti dall'uscita della *Fenomenologia della percezione* di Merleau-Ponty e quattro dalla comparsa di *Totalità e Infinito* – solo per citare due opere fondamentali per comprendere il tema del corpo – e il panorama filosofico è profondamente diverso da quello degli anni '20-'30. Gli ospiti di casa Boss, teatro dei seminari, anelano a mettere alla prova il pensiero di Heidegger con plessi teoretici più 'caldi' dell'epoca. Nel luglio del '65 Heidegger è chiamato a rispondere a (letteralmente!) un *sacco* di domande sul corpo e sul metodo per affrontarlo²⁹.

Heidegger dapprima temporeggia denunciando l'incapacità della scienza di costruire una critica su se stessa, poi ripercorre brevemente alcuni temi della fenomenologia e infine inizia a parlare del corpo. Innanzitutto, il corpo, secondo Heidegger, è assunto dalle scienze (la medicina e la psichiatria) sempre come sofferente a causa di una precisa direzione dei saperi: il modello biologico-organico. Il relatore dei seminari, invece, concepisce il *Dasein* come fenomeno "in sé spaziale nel senso del concedere-spazio" e della spazializzazione intesa come corporeità³⁰. L'essere corpo appartiene, come apertura, all'essere nel mondo ed è un modo dell'essere sempre *mio* dell'esserci, di conseguenza è co-determinato dal mio essere uomo inteso come "soggiornare estatico nel mezzo dell'essente"³¹. Il confine del corpo non è, però, esclusivamente spaziale, ma è "l'orizzonte d'essere in cui io

²⁹ Il filosofo, infatti, riceve dal padrone di casa un sacchetto pieno di biglietti lasciati dagli uditori nell'incontro precedente risalente al maggio dello stesso anno. Cfr. M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, cit., p. 161.

³⁰ Ivi, p. 146.

³¹ Ivi, p. 153.

soggiorno”³² e muta continuamente in base all’ampliarsi del mio raggio d’azione nel mondo, vale a dire in base al mio rapporto con esso e con gli altri.

Tuttavia il corpo rimane, per la comprensione, un abisso incolmabile³³. Heidegger – riprendendo colui che chiama, non senza ipocrisia, “il mio venerato maestro”³⁴, cioè Husserl – definisce il corpo in termini di misurabilità. Il rapporto interumano rientra anch’esso nell’orizzonte della comprensione, quindi della commisurazione, cosa che lo stesso Levinas ammette per quanto concerne rapporto con i molti, in società. Il corpo può, però entrare a colloquio³⁵.

L’ascoltare è [...] il modo dell’esser-corpo a colloquio. Non solo ascolto, bensì anche parlo, eseguo anche io il colloquio. [...] L’ascoltare è riferito al divenire sonoramente manifesto del tema del colloquio. [...] Ascoltare e parlare appartengono interamente al linguaggio [...] e sono sempre *anche* un fenomeno del corpo.³⁶

Il linguaggio si articola in un corpo che è sempre essere-nel-mondo, essere aperto e avere il mondo, sostiene Heidegger, che poi rileva, evocando Platone, che anche il pensiero tacito è dialogo silenzioso con se stessi. Il linguaggio è innestato in un corpo, dà vita a un dialogo, ma Heidegger non si lascia ingannare dalla relazione interumana intesa come *zwischenmenschlich*, come rapporto duale io-tu e come *Einfühlung* (ridotta all’unità di un soggetto a cui fa capo l’empatia). Il *Mitsein* non è rapporto a due, ma è un “soggiornare” con altri “nel medesimo essere qui”³⁷. Con-essere, insieme ad altri, nel linguaggio diviene un “essere comune presso ciò che si fa incontro”³⁸.

Si demarca ulteriormente la differenza di approccio che contrappone Levinas a Heidegger, poiché per il primo non è possibile essere in comune presso ciò che si fa incontro: io non sono mai presso l’altro, sto a distanza incolmabile e l’altro mi chiama in causa in prima persona obbligandomi a una responsabilità illimitata che è solo mia. Non vi è alcuna comunità di fronte al volto. Levinas interpreta le categorie dei *Essere e tempo* in *Totalità e Infinito*, ribaltando l’orizzonte heideggeriano proprio in virtù della potenza del volto. L’apertura costitutiva del *Dasein* si riverbera nella vulnerabilità, nella ferita, nella sofferenza per l’altro, nella responsabilità

³² *Ibidem*.

³³ Cfr. *ivi*, p. 280.

³⁴ *Ivi*, p. 179.

³⁵ Cfr. *ivi*, p. 165.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ivi*, pp. 182-83.

³⁸ *Ivi*, p. 183.

al di là della comprensione³⁹; l'abitare nella casa dell'essere si trasforma nel tema della dimora che occupa la seconda sezione del saggio del '61, così come la finitezza del *Dasein* e la sua temporalità vengono riletti alla luce dell'infinito del tempo.

L'operazione di Levinas non si limita a una traduzione categoriale, e comporta, piuttosto, una metamorfosi del pensiero heideggeriano che, prendendo *letteralmente* corpo, si carica di tutto il peso della dimensione etica, vale a dire della concretissima relazione con l'alterità. Levinas non privilegia il campo della comprensione dei fonemi articolati, ma si concentra sul suono stesso, qualità accessoria "di lusso"⁴⁰ che richiede tempo per essere ascoltata. Il suono si aggiunge alle cose (il rumore dei passi al camminare, il sibilaro al vento ecc.):

Il suono non è una qualità pura e semplice – è una qualità che si riversa nel *tempo*, che *intrattiene con il tempo una relazione* che non assomiglia per niente a quella che caratterizza il colore. Anche il colore ha una durata, ma in qualche modo il tempo passa su di lui, mentre *il suono fa scorrere il tempo stesso*, come se fosse lo spostamento o il risuonare del tempo stesso, *come se fosse il tempo che diviene visibile. Manifestazione di quanto, per essenza, non si manifesta.*⁴¹

Il suono – prima dei fonemi – cattura l'udito, lo tiene ostaggio per un certo tempo e obbliga all'ascolto. Non ci si sottrae dall'ascolto e ogni gesto, dal porgere ascolto al tapparsi le orecchie, è già una risposta. Attraverso la sonorità della parola e l'oralità⁴², Levinas mostra in maniera

³⁹ L'al di là della comprensione e della significazione dipende dalla peculiare concezione di segno e significato di Levinas. Come ricorda D. Franck, l'attinenza del segno al suo significato è diretta: un segno indica qualcos'altro (è l'uno per l'altro), ma non il tutt'altro (altrimenti non sarebbe possibile la comprensione), che invece costituisce la responsabilità levinasiana, nella forma dell'uno per il totalmente altro. Per una puntuale analisi di questo tema si veda: D. Franck, *L'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*, Puf, Paris 2008, pp. 157-160 e pp. 223-238.

⁴⁰ E. Levinas, *Parola e Silenzio*, trad. it. a cura di S. Facioni, in Id., *Parola e Silenzio. E altre conferenze inedite al Collège Philosophique* (2011), Bompiani, Milano 2012, p. 82 (corsivi miei).

⁴¹ *Ibidem* (corsivi miei)

⁴² Cfr. E. Levinas, *Alterità e trascendenza* (1995), a cura di P. Hayat, trad. it. di S. Regazzoni, il melangolo, Genova 2006, p. 146; Levinas afferma che il problema principale, in seno a quello della parola, non è per lui legato alla scrittura, come per Blanchot e Derrida, ma all'oralità. Levinas, nel 1952, dedica una conferenza a *Lo scritto e l'orale* in cui espone la preoccupazione di restituire la componente vitale alla parola, sottraendola alla filologia e a un sapere che non entra direttamente in gioco in una relazione concreta: l'orale esige la presenza di un interlocutore, esige, quindi, che ci si metta interamente in gioco nel rapporto con l'altro. A partire da questi temi, Levinas svilupperà anche quello dell'insegnamento e della figura del maestro in *Totalità e infinito* (cfr. E. Levinas, *Lo Scritto e l'orale*, in Id., *Parola e Silenzio*, cit., pp. 191-215).

immediata la passività rispetto al linguaggio. La passività dell'udire è già da subito colpa, ritardo. In equilibrio tra l'ottica e l'acustica, Levinas descrive la manifestazione del volto da cui dipende il linguaggio al di là dell'essenza nel Dire pre-originario, anarchico, che – certamente – si deve sempre tra-durre, tradire e disdire in un detto, ma che incarna quella soglia liminale di germinazione del linguaggio che è dover-sentire prima che poter-ascoltare.

L'esperienza assoluta non è svelamento, ma rivelazione: coincidenza di ciò che è espresso e di chi esprime, manifestazione, per ciò stesso privilegiata, di Altri, manifestazione di un volto al di là della forma. La forma che tradisce incessantemente la sua manifestazione – fissandosi in forma plastica, in quanto adeguata al Medesimo, aliena l'esteriorità dell'Altro. Il volto è una presenza viva, è espressione. La vita dell'espressione consiste nel disfare la forma nella quale l'ente, che si espone come tema, finisce, per ciò stesso. Con il nascondersi. Il volto parla. La manifestazione del volto è già discorso.⁴³

4. Il volto occhieggia al di là dell'essenza del linguaggio

L'accento sulla sonorità della parola marca l'intenzione di Levinas di ricondurre il linguaggio all'esperienza anche fisica dell'incontro con l'altro: la parola è parola di qualcuno a qualcuno, è tentativo di porre rimedio al ritardo della risposta andando verso l'origine del linguaggio, che non è più un dire originario, ma un Dire ab-originario e anarchico che si fa, di volta in volta, *detto*. In poche parole, per Levinas la possibilità di parlare dipende da una relazionalità irriducibile: c'è sempre un puro *per-l'altro* a monte di ogni possibile espressione di linguaggio. Se il Dire non si dà senza detto, è necessaria una manifestazione sensibile che rende possibile il detto stesso. Il volto è il punto di conversione tra il Dire anarchico e il detto che s'innesta in un sistema di rimandi.

Il volto è il catalizzatore del senso da cui si dipartono i significati, è senso come orientamento verso l'altro. Ecco che allora appare chiaramente la distinzione tra un linguaggio senza volto, come quello heideggeriano, considerato neutro⁴⁴, e un Dire che si fa testimonianza di una trascendenza rispetto al regime della comprensione.

Senza l'apparizione del volto d'Altri, l'io si afferma entro il solo regime economico del detto che compara il comparabile in assenza del sommanente incomparabile. L'espressione segnica e il mondo dei rimandi nei

⁴³ E. Lévinas, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità* (1961), a cura di A. Dall'Asta, introd. di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1980, p. 64.

⁴⁴ Cfr. *ivi*, pp. 306-307.

linguaggi dipendono da un *linguaggio* vivo che non è segno, ma *sensò*, orientamento, trascendenza che innerva il vissuto e lo innesta nella dimensione autenticamente temporale.

Il linguaggio non è lingua, né sistema di segni, né dimora accogliente da custodire, ma è costante spossessamento del mondo, ferita sulla superficie adamantina della comprensione, irruzione di un'alterità che *mette in questione* il mio *essere*, invocazione che provoca una risposta, *responsabilità* indipendente dalla mia scelta, domanda che mi obbliga ad accogliere l'altro nella quiete della mia casa⁴⁵. Il linguaggio è

Un atteggiamento del Medesimo nei confronti di Altri, irriducibile alla rappresentazione, irriducibile a un'intenzione di pensiero, ad una coscienza di... in quanto si riferisce a ciò che nessuna coscienza può contenere, in quanto si riferisce all'Infinito d'Altri [...]. Il linguaggio [...] mi viene da Altri.⁴⁶

Come per Heidegger, anche per Levinas, il linguaggio mi parla e mi fa parlare, ma solo l'apparizione concretissima del volto d'altri sprigiona il potenziale del linguaggio. Levinas si appella all'essenza del linguaggio – una dicitura che non gli è propria, ma che impiega in *Totalità e Infinito* – sostenendo che

L'essenza originaria del linguaggio non deve essere cercata nell'operazione corporea che la svela a me e agli altri e che servendosi del linguaggio edifica un pensiero, ma nella presentazione del senso [...]. Il senso è il volto d'altri ed ogni riferimento alla parola si situa già all'interno del faccia a faccia originario del linguaggio.⁴⁷

L'essenza del linguaggio mi mette sempre *direttamente* in questione in prima persona, mi interpella interamente nel mio essere corpo: "Questo qualcosa che si chiama significato viene all'essere con il linguaggio perché *l'essenza del linguaggio è la relazione con altri*"⁴⁸. Non c'è linguaggio che parla al di fuori della relazione con l'altro.

La critica rivolta a Heidegger, allora, si concentra sull'elemento relazionale: la relazione con l'essere, relazione di comprensione, subordina quella con gli altri enti, dove, malgrado i tentativi di bloccare le accuse di solipsismo, anche il con-essere è uno dei modi di essere del *Dasein* ed è quindi esaminato sempre e comunque a partire dal *Dasein* stesso e solo in relazione ad esso. L'essere heideggeriano è neutro e ogni rapporto

⁴⁵ Cfr. J. Derrida, *Addio a Emmanuel Levinas* (1997), trad. di S. Petrosino e M. Odorici, Jaca Book, Milano 1998.

⁴⁶ E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, cit., p. 210.

⁴⁷ Ivi, pp. 211-212.

⁴⁸ Ivi, p. 212.

con l'altro è subordinato a questo rapporto primo con l'essere neutro. Per Levinas Heidegger si macchia, così, di un "materialismo vergognoso" perché

Pone la rivelazione dell'essere nell'abitazione umana tra Cielo e Terra, [...] ed innalza il paesaggio o la "natura morta" ad origine dell'umano. *L'essere dell'ente è un Logos che non è verbo di nessuno*. Partire dal volto come da una fonte in cui appare ogni senso, dal volto nella sua nudità assoluta, nella sua miseria di testa che non trova luogo su cui riposarsi, significa affermare che *l'essere entra in gioco nel rapporto tra uomini*.⁴⁹

Di conseguenza, per Levinas, in Heidegger manca una vera relazionalità e viene meno anche una proposta etica effettiva, di conseguenza la generosità del darsi dell'essere e dello svelarsi della verità si colorano di una imperdonabile ipocrisia. Il logos apofantico heideggeriano lascia vedere ciò che da se stesso si mostra, ma questo presuppone che il significare sia già incluso nell'evento d'essere e nel suo mostrarsi. Il darsi originario dell'essere è l'evento di verità.

In Levinas c'è uno iato che l'ontologia non riesce a colmare perché il significare non è evento d'essere, ma è prima (pre-originariamente) etica, avvento ed evento etico della relazione interumana. Senso e significato si articolano a partire da un'esperienza traumatica come quella del volto, esperienza limite perché differente dall'esperienza degli utilizzabili, dei nutrimenti, dei segni. Il volto si pone come soglia del passaggio dal Dire al detto, ma non ci sarebbero né Dire né detto senza il volto. Il linguaggio è cosa *essenzialmente* umana. L'essenza del linguaggio è la relazione con Altri è il mio dover rispondere ad altri, è subito responsabilità.

5. La generosità del corpo: generare il tempo

Levinas trasla la relazione con il linguaggio sul piano interumano, mantenendo l'ontologia come modalità di rapporto di comprensione e dominio del mondo, ma evidenziandone il limite nella trascendenza del rapporto con l'altro. Il modo di rapportarsi alla trascendenza è quello della donazione e della generosità. In *Dall'Esistenza all'esistente*, Levinas presenta l'*il y a*, il neutro c'è⁵⁰, che segna un'importante divergenza rispetto alla 'rigogliosa

⁴⁹ Ivi, p. 307 (corsivi miei).

⁵⁰ Non a caso l'*il y a*, che in *Dall'esistenza all'esistente* e soprattutto in *Il tempo e l'altro* è molto simile al neutro blanchotiano, viene descritto proprio con ossimori come densità di atmosfera, pienezza di vuoto, mormorio del silenzio e anche in *Altrimenti che essere* di trent'anni più recente rimane quest'idea dell'*il y a* con i suoi caratteri orrorifici; cfr. E. Lévinas, *Altrimenti che essere. O al di là dell'essenza* (1974), trad. it. di S. Petrosino e M.T. Aiello, introd. di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1983, p. 220.

generosità' del darsi heideggeriano – *es gibt* – che non ricalca alla perfezione il francese *il y a*, anche a dispetto dell'etimologia simile⁵¹. Tuttavia, per Levinas, il neutro non si dà, ma c'è, non è né positivo né negativo e quindi non può, appunto, darsi positivamente né sottarsi. Mentre la dicitura *es gibt* esplicita, per Heidegger, una manifestazione generosa e una donazione al soggetto, *l'il y a* levinasiano annuncia, beffardo, un inquietante 'essere là' di un 'qualche cosa' che non è una cosa, che è il brutto fatto che c'è un residuo d'essere anche a fondo del non essere. *L'il y a* è la soffocante ineliminabilità del crudo in-significare che non ha nulla di generoso perché è, di fatto, inattingibile e neutro, quindi *sterile*.

“Nessuna generosità che sembrerebbe contenuta nel lemma tedesco *es gibt* corrisponde allo *il y a*, e non vi si è manifestata tra il 1933 e il 1945, bisogna dirlo!”, ammonisce Levinas in *Difficile Libertà*⁵². Per Levinas, la generosità non è dell'essere, ma è intimamente umana, è trascendenza nel rapporto con l'altro. Levinas individua una forma di *evasione* dalla situazione umana messa in atto dal linguaggio e quindi, *in primis*, intimamente legata alla relazione con l'altro.

Solo nella generosità il mondo posseduto da me – il mondo offerto al godimento – può essere scoperto da un punto di vista diverso da un punto di vista indipendente dalla posizione egoistica [...]. La presenza d'Altri equivale a questa messa in questione del mio indisturbato possesso del mondo [...]. La generalità dell'Oggetto è correlativa alla generosità del soggetto che va verso Altri, al di là del godimento egoistico e solitario [...]. Il linguaggio è universale appunto perché è il passaggio dall'individuale al generale, perché offre cose mie ad altri. Parlare significa rendere il mondo comune, creare dei luoghi comuni.⁵³

La prima conclusione che Levinas trae dalla sua critica a Heidegger sul piano del linguaggio in *Totalità e Infinito* si articola allora in direzione di quella duplicità che comparirà nella struttura Dire/detto in *Altrimenti che essere*, opera che insisterà maggiormente sul problema di linguaggio (e non *del* linguaggio) con la ricorrenza quasi ossessiva all'espressione 'linguaggio etico' e con la torsione deformante delle categorie sviluppa-

⁵¹ A dispetto di una traduzione superficiale che volge *es gibt* nel francese *il y a*, bisogna ricordare che il francese ha una maggiore estensione rispetto all'*es gibt*; quest'ultimo definisce un darsi “generoso” un rivelarsi della verità, mentre *l'il y a* non dona nulla (tanto meno dona il nulla), non esprime alcuna verità, non svela, perché non c'è nulla di nascosto da trarre fuori dall'ombra, non concede possibilità di manovra al soggetto perché non ammette alcuna soggettività. Cfr. E. Ferrario, *Il y a. Della letteratura e altro*, in S. Facioni, S. Labate, M. Vergani (a cura di), *Levinas inedito. Studi critici*, Mimesis, Milano-Udine 2015, p. 161.

⁵² E. Lévinas, *Difficile libertà. Saggi sul giudaismo*, cit., p. 43 (trad. it. modificata).

⁵³ E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, cit., pp. 73-74.

te in *Totalità e Infinito*, cioè con il tentativo di connettere il linguaggio impiegato nel saggio alla dimensione della carnalità e della concretezza dell'altro.

In *Totalità e Infinito* la generosità del linguaggio è la possibilità di mettere in comune il mondo, da cui dipende direttamente la dimensione della giustizia, che riporta la responsabilità illimitata verso l'altro al regime di comparazione dei molti. Non c'è solo l'altro a cui devo tutto, ma c'è anche il terzo: è necessario comparare. In *Altrimenti che essere*, invece, non è sufficiente mettere in comune il mondo, occorre ripensare la generosità fin nel rovescio della pelle.

L'uscita dalla sfera della totalità comporta il ripensamento dell'essente in generale. Il filo teso del linguaggio si annoda tra un *altrimenti* – l'infinita molteplicità dei singoli – e un essere che è la totalità degli enti. Il linguaggio viene da Altri, mi chiama e mi mette in cammino verso quell'altro che, *assente* dal mondo degli essenti, lo permea interamente conferendogli senso. Il linguaggio *crea* il mondo, ma solo nel momento in cui il mondo è in comune, radicalmente differente anche dal cosmo della quadratura heideggeriana percorso idilliamente da un poeta che sta in relazione con il mondo stesso prima che con gli altri. E anche quando "l'essere svanisce nell'*Ereignis*"⁵⁴, Heidegger non esce da una prospettiva incentrata sul soggetto che mette in secondo piano il rapporto con gli altri. Nell'*Ereignis* qualcosa si dà – tanto che Heidegger gioca sul soggetto impersonale di *es gibt* dicendo che lo *es* che si dà nello "es gibt Sein" come nello "es gibt Zeit" si attesta come *Ereignis* – "Un dare che dà solo la sua donazione, ma che in questo darsi allo stesso tempo si trattiene in sé e si ritrae, un tale dare noi lo chiamiamo il destinare"⁵⁵.

Qualche cosa si dà all'uomo che ne è il *destinatario*: "In quanto si dà essere e tempo solo nell'ap-propriadere im-propriadere, a questo appartiene, come sua peculiare proprietà di portare l'uomo in quel che gli è *proprio* come colui che percepisce l'essere"⁵⁶ nel tempo autentico. "Così *appropriato* a sé, l'uomo avrà il suo *posto*, appartenendovi, nell'*Ereignis*"⁵⁷. L'ap-propriadere rimane saldato all'ottica dell'*Ereignis* che lampeggiando colpisce l'*Auge*, un vero colpo d'occhio perché il verbo *er-eignen* significa originariamente adocchiare, gettare lo sguardo, guardando chiamare a sé, fare proprio. L'essenza dell'uomo è allora l'occhiata appropriante di dominio di un soggetto situato e non in relazione con l'altro, di un io nel rapporto di conoscenza. L'etica levinasiana, invece, non è un'ottica,

⁵⁴ M. Heidegger, *Tempo ed essere* (1962), trad. it. di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1991, p. 128.

⁵⁵ Ivi, p. 110.

⁵⁶ Ivi, p. 132 (corsivi miei).

⁵⁷ *Ibidem*.

semmai è ‘ottica acustica’ non riflessa nella polarità soggetto/oggetto, ma è caratterizzata dalla dirittura del faccia a faccia.

Il linguaggio *effettua* l’entrata delle cose in un etere nuovo in cui esse ricevono un nome e diventano concetti, prima azione al di sopra del lavoro, azione senza azione [...]. Esso supera ad ogni momento questo lavoro con la generosità dell’offerta immediata di questo stesso lavoro. Le analisi del linguaggio che tendono a presentarlo come un’azione sensata tra le altre, misconoscono questa *offerta* del mondo, questa offerta di contenuti che risponde al volto di altri o che lo interroga e apre la prospettiva del sensato. La “visione” del volto non si separa da questa offerta costituita dal linguaggio. Vedere il volto significa parlare del mondo. La trascendenza non è un’ottica ma il primo gesto etico.⁵⁸

La vera generosità che è spossessamento, dis-appropriazione, togliere da sé per dare all’altro. Una generosità che riluce nella *generazione*, nella fecondità del darsi interamente all’altro fin nella propria carne, fino al punto estremo del ‘per l’altro’ (poiché *soffrire* è *offrirs-si* all’altro). In *Altrimenti che essere* ritorna il tema del corpo, con il quale il giovane Levinas aveva mosso i primi passi verso l’elaborazione di un pensiero proprio e il linguaggio, nel Dire che continuamente si dice e disdice come detto, diviene il mezzo che mostra la continua, feconda, proliferazione degli ‘essenti’ in carne e ossa:

Questa passività della passività e questa dedica all’Altro, questa sincerità è il *Dire*. Non comunicazione di un Detto che subito ricoprirebbe ed estinguerebbe o assorbirebbe il Dire, ma Dire che mantiene aperta l’apertura, senza scuse, senza evasioni né alibi, abbandonandosi senza dire niente di Detto [...]. È l’estrema tensione del linguaggio, il per-l’altro della prossimità.⁵⁹

La generosità, miracolo dell’etica prima della luce, nasce con un Dire che deve esporsi e raccogliersi in *essenza*, deve porsi, ipostatizzarsi (diventando un io), in vista di un futuro senza progetto, un futuro che non è il suo⁶⁰. La fecondità, sottratta al destino, alla storia, a ogni compimento teleologico, “Smonta il *tempo recuperabile* della storia e della memoria in cui la rappresentazione si svolge. [...] Nella prossimità si ode un comandamento venuto da un passato immemorabile: che non fu mai presente, che non è cominciato in alcuna libertà. Questo *modo* del prossimo

⁵⁸ E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, cit., p. 177.

⁵⁹ E. Lévinas, *Altrimenti che essere*, cit., p. 179.

⁶⁰ Cfr. M. Vergani, *Levinas fenomenologo. Umano senza condizioni*, Morcelliana, Brescia 2011, pp. 241-67.

è volto”⁶¹. Il tempo di Levinas è quello delle generazioni bibliche (cfr. *Numeri*, 1, 5-15), che procede a singhiozzi e a spire aperte di genitore in figlio, è

La vulnerabilità di una pelle offerta, nell’oltraggio e nella ferita, al di là di tutto ciò che si possa mostrare, al di là di tutto ciò che, dell’essenza dell’essere, possa esporsi alla comprensione e alla celebrazione. Nella sensibilità, “si pone allo scoperto”, si espone un nudo più nudo di quello della pelle che, forma e bellezza, ispira le arti plastiche; nudo di una pelle offerta al contatto, alla carezza che sempre – persino equivocamente, nella voluttà – è sofferenza per la sofferenza dell’altro.⁶²

L'intrigo primordiale dell’etica e del linguaggio è produce una responsabilità intesa come dover rispondere a, come obbligazione a dire “eccomi” prima di dire “io”. “Ogni individuo è virtualmente un eletto, chiamato ad uscire [...] dal concetto dell’Io, dalla sua estensione nel popolo, a rispondere di responsabilità: *io*, vale a dire *eccomi per gli altri*, che perde radicalmente il suo posto – o il suo riparo nell’essere – che entra nell’ubiquità che è anche un’utopia”⁶³. La passività del soggetto al Dire non è la passività di un ‘linguaggio che parla’ senza soggetto, ma “un offrirsi che non è assunto neppure dalla propria generosità – un *offrirsi* che è sofferenza, una bontà malgrado se stessa [...]. È vita, invecchiamento della vita e irrecusabile responsabilità – Dire”⁶⁴.

La grande colpa di Heidegger fu, per Levinas, escludere quella vita molteplice e carnale che espropria l’io, lo tiene in ostaggio e, caricandolo di una responsabilità infinita, lo mette in cammino verso la trascendenza. Il pensiero di Heidegger è senza volto, privo di quel volto fuori dal rappresentabile che si cerca comunque di cogliere, come ben racconta Paul Claudel rievocando una leggenda cinese quando descrive l’occhio che *ascolta* i segni:

Dietro quelle labbra umide, quelle guance colorite dal sangue, quegli occhi che hanno cessato di vivere, ma non di interrogare, di rispondere, noi sentiamo quel che, al di sopra, produce, nutre e compone tutto ciò, la pienezza di un’anima che si indirizza alla nostra e che la provoca alla conversazione, qualcuno che offre il suo volto.⁶⁵

⁶¹ E. Lévinas, *Altrimenti che essere*, cit., pp. 110-11.

⁶² E. Lévinas, *Umanesimo dell’altro uomo* (1972), trad. it. a cura di A. Moscato, il melangolo, Genova 1998, p. 127.

⁶³ E. Lévinas, *Altrimenti che essere*, cit., p. 228.

⁶⁴ Ivi, p. 69.

⁶⁵ P. Claudel, *L’œil écoute. Introduction à la peinture hollandaise*, Flammarion, Paris 1946, p. 28 (trad. it mia).

In cammino verso l'Altro. Essenza e sofferenza del linguaggio tra Heidegger e Levinas

Il saggio intende ripercorrere la riflessione sull'origine del linguaggio in Levinas e la sua critica a Heidegger. Si cercherà di mostrare in che modo il pensatore francese elabori una critica del linguaggio di Heidegger a partire dall'assenza, nell'orizzonte del Dasein, della nozione di corpo e dalla conseguente mancanza di una dimensione etica. Le critiche mosse da Levinas si sviluppano dapprima come tentativo di oltrepassamento dell'ontologia, poiché la filosofia heideggeriana è interamente permeata dalla nozione di essere che Levinas reputa insufficiente per cogliere l'umano, e approdano, poi, a un radicale ripensamento della temporalità, che assume senso solo se calata in un corpo. Per fare ciò Levinas ripensa l'origine del linguaggio, la colloca nell'apparire traumatico del volto e trasla la generosità del darsi della parola nella relazione tra uomini. Inoltre La traduzione in francese delle categorie heideggeriane mostra come Levinas abbia colto fino in fondo la lezione del maestro, ma sia riuscito anche a fornirne un'alternativa originale, subordinando l'essere al legame interumano e alla generosità del per l'altro.

PAROLE CHIAVE: Levinas, Heidegger, essenza, linguaggio, Dire

On the Way to the Other. Language as Essence and Suffering in Heidegger and Levinas

The essay analyses the speculation concerning the origin and the essence of language in Levinas and in his criticism of Heideggerian philosophy. Levinas argues that Heidegger lacks of a proper meditation on the notion of body, thus Heideggerian philosophy does not involve a true ethical dimension. First of all, Levinas tries to overcome ontology, since Heideggerian thought is based on the notion of Being and on the relation between man and being. This relation is inadequate to explain the inter-human bond. Then Levinas reconsiders the temporality based on the notion of embodiment: only if time arises from the relationship with the Other and the other human beings, it is possible to find the origin of language. Language comes from the ab-original, traumatic experience of the face of the other and from the generous response I am obliged to give. Moreover, Levinasian translation of Heideggerian categories highlights how deeply Levinas understood and assimilated the master's lesson, but it also proves that the Author provided an original alternative to Heideggerian philosophy of essence by subordinating being to the generosity for the other.

KEYWORDS: Levinas, Heidegger, essence, language, Saying