

Università degli studi Roma Tre
Dipartimento di Filosofia
Dottorato di ricerca in “Filosofia e teoria delle scienze umane”
XX Ciclo

Dott. Viviana Meschesi

**SISTEMA E TRASGRESSIONE.
LOGICA ED ANALOGIA IN ROSENZWEIG,
BENJAMIN E LEVINAS**

Tutor:
Prof. Elio Matassi

Dott. Viviana Meschesi

**Sistema e trasgressione. Logica e
analogia in Rosenzweig, Benjamin e
Levinas.**

**Tutor:
Prof. Elio Matassi**

a Leonardo Casini

INDICE

Introduzione.....pag. 7.

CAP. I

LOGICA ED ANALOGIA: DICOTOMIA O CORRELAZIONE?

1. Επιστήμη.....	pag. 12.
2. Analogia e paradigma indiziario.....	pag. 14.
3. Metafora e concetto.....	pag. 16.
4. Aristotele.....	pag. 18.
5. Crisi.....	pag. 23.
6. Dibattito contemporaneo.....	pag. 25.
7. Rosenzweig e la metafora.....	pag. 28.
8. Benjamin e l'allegoria.....	pag. 30.
9. Levinas e l'intrigo.....	pag. 33.

CAP. II

ROSENZWEIG E LA METAFORA

Introduzione.....	pag. 37.
1. Franz Rosenzweig: un ebreo tedesco.....	pag. 42.
2. Significato della metafora in Rosenzweig.....	pag. 48.

Parte Prima: Logica-Analogia.

3. Totalità e trasgressione tanatologica.....	pag. 52.
4. Il metaetico, il metalogico, il metafisico e il nuovo sistema....	pag. 62.
5. Logica e metafore dell'archetipico: il dio mitico, il cosmo plastico, l'uomo tragico.....	pag. 84.
6. Passaggio.....	pag. 104.

Parte Seconda: Analogia-Logica.

7. Creazione, rivelazione, redenzione.....	pag. 109.
8. Creazione e linguaggio della referenza originaria.....	pag. 114.
9. Thanatos, Eros e la "più-che-metafora".....	pag. 129.

10. Pensiero, speranza e preghiera.....pag. 136.



Parte Terza:

11. “Dio è la verità”pag. 145.

CAP. III.

BENJAMIN E L'ALLEGORIA.

- Introduzione.....pag. 156.
1. Walter Benjamin: un ebreo *out-sider*.....pag. 162.
 2. *Ursprung* e motivi dell'allegoria nella riflessione benjaminiana. pag. 175.
 3. Gnoseologia e costellazione: il metodo benjaminiano.....pag. 183.
 4. Dramma barocco e decadenza.....pag. 193.
 5. Allegoria barocca, morte, redenzione.....pag. 203.
 6. Le allegorie dell'infanzia: *Berliner Kindheit*.....pag. 220.
 7. Baudelaire: il poeta allegorico e il Moderno.....pag. 225.
 8. *Angelus allegoricus*.....pag. 232.

CAP. IV

LEVINAS E L'INTRIGO.

- Introduzione.....pag. 240.
1. Levinas: un ebreo dell'olocausto.....pag. 246.
 2. Logica: incontro ed evasione.....pag. 261.
 3. Due accessi analogici ad altri: femminilità e paternità.....pag. 280.
 4. Ontologia e trascendenza: il volto in *Totalità et Infini*.....pag. 291.
 5. “Fenomeno-logica” etica.....pag. 297.
 6. “L'ontologia è davvero fondamentale?”: verso una verità nomade...pag. 308.
 7. L'ebreo e il greco: verso l'intrigo.....pag. 314.
 8. Intrigo ed altrimenti.....pag. 326.
 9. Traccia ed enigma: le voci dell'intrigo.....pag. 347.
 10. Altrimenti detto.....pag. 368.
- BIBLIOGRAFIA.....pag. 370.

Avvertenza:

Le citazioni ai testi in nota si riferiscono, se non diversamente indicato,
alle pagine delle edizioni italiane.

Introduzione.

Il mondo contemporaneo ci ha ormai assuefatto a forme sempre più radicali di “debolismo” filosofico in contesti che non hanno più alcuna pretesa veritativa se non quella che declina i suoi contorni in un’ “accordarsi intorno a”. La ragione epistemica sembra aver perduto la sua indiscussa validità e la sua pretesa struttura naturale, che ha da sempre condizionato il suo atteggiamento, per così dire, ontologicamente assolutizzante, viene oggi interpretata come “modello” (dunque tra molteplici modelli possibili) da superare.

Nella messa in discussione contemporanea sono dunque molteplici i fili che si dipanano. Emerge innanzi tutto in tale contesto un’acuita sensibilità per gli universi culturali alternativi e si valorizza l’ermeneutica come *oδoς* privilegiato alla penetrazione critica del cambiamento dei paradigmi. Si è tentato inoltre la teorizzazione di un passaggio epocale da moderno a post-moderno come evento storico, causato dalla progressiva secolarizzazione e da un sempre più cosciente distacco dalla metafisica.

La filosofia denuncia l’impossibilità di collegare le sue categorie epistemiche al senso ultimo inteso come orizzonte. La secolarizzazione non ha a che fare con la storia della filosofia, bensì con il senso dell’essere che svanisce.

Nella ricerca di vie alternative sono state molteplici le proposte teoretiche, anche se non sempre convincenti. L’attenzione e l’importanza attribuita al linguaggio come luogo di

costruzione del senso ha aperto la strada all'approfondimento topologico della sua struttura che ne ha sottolineato l'estrema poliedricità e vitalità e che ha posto le basi per una riflessione sulla metafora, sull'allegoria etc.. che esulasse da una visione puramente retorica in favore di una loro effettiva capacità creativa.

La nostra riflessione vuole dunque muoversi all'interno di questo orizzonte, e specificatamente indagando la possibilità di integrazione tra questi due ambiti quasi sempre considerati non facilmente conciliabili: logica ed analogia. Se questi due ambiti possono essere diversamente nominati, concetto e metafora, $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ e $\mu\upsilon\theta\omicron\varsigma$, sistema e frammento, metafisica ontologica e ermeneutica, l'opposizione, o meglio, la correlazione che questa polisemia indica, ha a che fare con un luogo liminale non immediatamente individuabile e che è stato compito di alcuni filosofi individuare.

Il dibattito contemporaneo, come dicevamo, soprattutto a partire dagli anni 70, ha riflettuto sulla crisi del pensiero epistemico e cercato nel linguaggio una possibilità ermeneutica per uscire dall'*impasse*. Ma è proprio su questo concetto di crisi, $\kappa\omicron\iota\nu\eta$ della visione odierna della filosofia intesa sia come genitivo soggettivo che oggettivo, che vorremmo brevemente soffermarci per permettere ai contorni della nostra riflessione, che per ora rimarranno comunque tali a causa dell'impostazione introduttiva di queste righe, di risultare più chiari.

Quando si parla di crisi di $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ si fa riferimento ad un'interpretazione che vorrebbe essere portatrice di "tolleranza" contro quell'impostazione totalizzatrice e forte della metafisica classica, ma che, a nostro avviso, corre continuamente il pericolo di risultare più violenta e definitiva del "modello" a cui si oppone: l'idea di un progressivo indebolimento del senso di essere si configura nella cosiddetta "modernità" come destino di tutto l'occidente. A questo proposito ci sembra illuminante una frase di W.Benjamin contenuta nel suo *Passagenwerk*: egli sostiene infatti che non sia mai esistita un'epoca che non si sia sentita, nel senso eccentrico del termine, "moderna"; il sentirsi nel bel mezzo di una crisi decisiva è qualcosa di cronico

nell'umanità. Allora forse questa "cronicità" potrebbe permetterci una diversa problematizzazione di quella attuata dai debolisti.

L'idea di una crisi della razionalità classica, intesa come portatrice di un unico progetto che è fallito con buona pace della filosofia stessa, dovrebbe lasciare il posto ad un'idea di crisi come difficile storia fatta di continue immersioni ed emersioni di limiti ed alternative che non solo nella "modernità" ha posto dei limiti invalicabili al pensiero, ma che è strutturale. La crisi del pensiero epistemico si lascia pensare dunque come qualcosa di cronicamente connaturato alla natura dell'επιστήμη stessa. Questa difficile storia ha avuto il coraggio di denunciare l'esclusività del λογος, e tanti contributi in questo senso hanno il merito "smascherante" di ogni buona critica. Ma dopo esserci soffermati lungamente al momento *destruens* è ora il tempo di porre a riflessione non tanto la possibilità di nuovi modelli che nulla debbano a quello precedente, ma la possibilità di accettare potenzialità e limiti del λογος e di valutare possibili correlazioni con vie finora meno battute.

L'επιστήμη nasce come struttura stessa dell'originario, in quanto saputa. Essa si configura nel suo rapporto con l'essere. La "datità" di questa struttura implica che il rivelarsi dell'essere debba esclusivamente darsi nella dimensione del pensiero, luogo esclusivo e privilegiato del manifestarsi dell'essere stesso. Certezza e verità si sposano immediatamente. L'identità formale di pensiero ed essere, cioè l'επιστήμη, permette ed istituisce la formazione di tutti i significati, e dunque anche di tutte le figure noematiche aporetiche e scettiche, che implicano la possibilità della contraddizione. E' noto come Aristotele faccia nascere la filosofia dal θαυμαζειν, dalla meraviglia di fronte a ciò che è απορος, di fronte a quella strada che, dritta fino a quel momento ora appare sbarrata: è ciò che contraddice l'unità originaria di pensiero ed essere che dev'essere giustificato! In altre parole è la problematizzazione dell'originarietà di tale rapporto che mette in moto il processo speculativo, atto alla ricerca formale che permetta al pensiero di superare quella strada sbarrata. Il pensiero epistemico si delinea dunque come rivelazione formale del senso dell'essere, ed in quanto tale appartiene all'orizzonte

imprescidibile dell'apertura intenzionale della coscienza. Ed è proprio qui che l' επιστήμη mostra i suoi limiti: ci sono infatti delle strutture irriducibili al sapere onticamente determinato. *Un pensiero* sporge dal conoscere, un'individualità mette in discussione quel sistema che non riesce a contenerlo. Ma ecco che *quel pensiero* che eccede dal pensare si trasforma nuovamente in riflessione per poi eccedere di nuovo e così via in un produttivo movimento che mostra la sua doppia parentela e che dunque si pone come *trait d'union* tra forma e senso. Ci sono dunque delle vie epistemologicamente incontrollabili che possono giungere all'originario, ma che dispiegano totalmente le loro potenzialità solo se sorrette, per così dire, dall' επιστήμη, che ne garantisce la forma. Tali vie, caratterizzate dal distintivo movimento della trasgressione non sono caratterizzate da un andamento a-logico bensì ana-logico, che a sua volta ha luogo nel linguaggio. Il linguaggio a cui questa direzione di pensiero fa riferimento e che sottintende tutto il dibattito contemporaneo sulla tematica che inerisce alla filosofia e al linguaggio, non è il linguaggio comune tanto studiato dalle correnti analitiche né tantomeno quei meta-linguaggi scientifici che mirano alla formalizzazione a tutti i costi, ma è un linguaggio la cui referenzialità veritativa non viene decostruita senza residui, bensì messa in discussione criticamente al fine di mostrare il gioco ermeneutico tra logica e analogia. Naturalmente l'ermeneutica a cui spetta questo ruolo non è quell'ermeneutica nichilista che si congeda dal pensiero fondante, bensì quell'ermeneutica che nella sua non definitività intraprenda il difficile cammino "aperto" della plurivocità pur mantenendo quell'esigenza di rigore che è propria di ogni interrogare che voglia essere seriamente filosofico e che non voglia cadere in pericolose ed autoreferenziali spire irrazionalistiche.

Queste analisi preliminari, che da una parte hanno tentato di allontanarsi il più possibile da demonizzazioni di sorta nei confronti di un' επιστήμη che da sempre ha denunciato le sue formidabili potenzialità come i suoi limiti, dall'altro hanno voluto sottolineare le possibilità filosofiche del principio analogico, che se da un punto di vista ontologico ha la capacità di unire identico e diverso, da un punto di vista logico di rinviare ad altro.

Il nostro tentativo s'incentrerà dunque sull'analisi di questa correlazione in tre autori: Rosenzweig, Benjamin e Levinas. La scelta di questi autori è stata guidata dall'esplicita comune critica nei confronti del sistema (la totalità metafisica di Rosenzweig, l'*historismus* di Benjamin, l'ontologia di Levinas) che si declina nel comune orizzonte del linguaggio e della temporalità.

Questa comune critica ci condurrà dunque ad una archeologia, tesa a stabilire se e come il loro essere ebrei, e dunque il loro "abitare" in due tradizioni, li abbia portati a vivere con più urgenza il limite del modello filosofico tradizionale con la sua pretesa esclusività e dall'altra comunque l'ammettere di non poter e voler eludere la sua potenzialità, che si esplica nel rigoroso metodo filosofico. L'ebreo ha l'esigenza di parlar greco.

Tale critica troverà un potente strumento proprio nel linguaggio che, a sua volta, rinvia ad un inedito concetto di temporalità: il confronto con l'orizzonte heideggeriano risulterà interessante, e se i rapporti tra Rosenzweig e Benjamin sono stati lungamente studiati alla luce di tale ineludibile orizzonte, sarà altrettanto interessante riflettere sulla posizione di Levinas, di Heidegger allievo e dell'opera di Rosenzweig esplicito continuatore.

Ciò che dunque sarà il proposito della nostra ricerca, così come appare da quanto affermato finora, si dirigerà allora in due direzioni: da una parte, ed in via del tutto introduttiva, nel primo capitolo, tenterà di offrire una lettura panoramica del problematico rapporto tra logica ed analogia, cercando di ravvisare nella storia della filosofia i momenti di emersione del loro confronto, e dall'altra, cercherà, in modo più analitico, di ravvisare una possibilità di differente declinazione dal tradizionale *aut aut* nell'analisi dei tre autori sopracitati, nel loro porsi di fronte alla presunta crisi del paradigma epistemico e nel loro seppur differente appello alla propria ebraicità.

CAP. I

LOGICA ED ANALOGIA: DICOTOMIA O CORRELAZIONE?

La storia della filosofia ci ha insegnato a scorgere nelle maglie delle differenti nominazioni la radice più profonda di quella che a molti è sembrata una dicotomia inconciliabile: quella di logica ed analogia.

Λογος e μυθος, concetto e metafora, sistema e frammento e, in giorni più vicini ai nostri, metafisica ontologica ed ermeneutica, sono solo alcune delle possibilità che il pensiero ha formalizzato nei termini di un *aut aut*.

Ma è possibile scorgere qualcos'altro dietro l'apparenza? È possibile comprendere le ragioni di questo stato di cose? Ripercorrere alcuni tratti fin troppo "illuminati" risulterà allora utile per una problematizzazione che tuttavia vorrà rinunciare all'ambizione dell'esaustività, in favore di una significativa indicazione della presenza di ulteriori sentieri, che tuttavia non competerà a questo studio percorrere fino in fondo.

1. Επιστήμη.

Il principio logico dell'univocità e da qui la formidabile egemonia dell'επιστήμη ha garantito alla filosofia occidentale oltre duemila anni di storia.

È Parmenide, attraverso il suo poema, a mostrarci esplicitamente e per la prima volta l'intenzionalità del pensiero greco, attraverso l'utilizzo di una metodologia rigorosamente dimostrativa.

*Si deve dire e pensare che l'Essere è; infatti è possibile che esso esista, mentre il niente non è.*¹

Già i Greci del V sec. compresero le straordinarie implicazioni dell'argomentazione parmenidea, inauguratrice di un pensare inedito fino ad allora, ovvero basato sulla pura implicazione logica della forza del principio della legge di non contraddizione. Già soltanto l'oggetto ambizioso ed illuminante del suo argomentare- l' Essere-, differenziandosi dai molteplici tentativi precedenti che si svolgevano alla ricerca dei principi della φύσις, mostra chiaramente l'attenzione al presupposto, che preparerà la strada all'ontologia platonica ed aristotelica. E non solo. La sua affermazione “ poiché è la stessa cosa essere pensato ed essere” indica che i tre momenti principali, quello ontologico, quello gnoseologico e quello linguistico concorrono, nel loro indissolubile intreccio, alla espressione del reale. Conoscere ed essere coincidono, giacché non può esservi che conoscenza di ciò che è. Verità e realtà nella loro identificazione divengono garanti della auto-manifestazione dell'essere alla coscienza. Tale idea si risolve “luminosamente” e senza residui nell'originario, inaugurando quello che verrà definito processo speculativo, che troverà la sua più abile applicazione nel tentativo di giustificazione di eventuali contrasti nei confronti di questa identità stessa. La meraviglia aristotelica deve dunque svelarsi di fronte a ciò che è ἀ-πορος, di fronte a tutte quelle strade che occludono alla visione l'originarietà dell'identità epistemica. E dunque, dice Aristotele, Parmenide è stato il primo a parlare dell “uno secondo ragione”, rispondendo con logica deduzione, rigore e continuità ai problemi filosofici avanzati e garantendo loro uno statuto “metafisico”. Ma se Parmenide, per così dire, inventò la struttura epistemica, fu Zenone, ribadisce ancora Aristotele, ad ideare la vera e propria dimostrazione dialettica, attraverso l'utilizzo dei suoi famosi “paradossi”, i quali, avvalendosi di una *reductio ad absurdum*, conducevano all'insostenibilità logica della tesi dell'avversario. I brillanti paradossi zenoniani, che confutano senza convincere, si avvalevano

¹ M. Untersteiner, *Parmenide. Testimonianze e frammenti*, La Nuova Italia, Firenze, 1958, (v.6)

della dimostrazione dialettica senza alcun riguardo per la *δοξα*, la quale invece divenne prerogativa dei sofisti. Dovremo attendere Platone ed Aristotele per far sì che lo statuto epistemico trovi la sua più perfetta e definitiva stabilità.

Il parricidio platonico-guadagnato nel *Sofista* mediante la famigerata distinzione tra non essere come *ετερον* e come *εναντιον* dell'essere- e la successiva architettonica epistemica di Aristotele indicano una svolta decisiva verso ciò che si prospetterà come la *direzione* della filosofia: i problemi pitagorici nei propri aspetti qualitativi e magici del numero vengono ora sostituiti da struttura logica, deduzione e rigore; la fisica del “substrato” abdiccherà in favore della metafisica; la ricerca dell'Essere diverrà ontologia.

La storia del *λογος*, così come è stata declinata da millenni di riflessione, dalla speculazione greca alla teologica medievale sino a giungere al sistema hegeliano ed al moderno primato della scienza, sembrerebbe proporsi senza scarto.

Eppure, proprio nel cuore dell'antica Grecia, è possibile scorgere una multidirezionalità che situa il paradigma epistemico in una dimensione di “convivenza” con una differenza.

È lo stesso Platone ad avvertirci dell'impossibilità di dire la sua scienza ultima: egli infatti nega efficacia a qualsiasi forma espressiva che cerchi di dire la dimensione ultima del suo pensiero².

Dunque nel filosofo greco possiamo ravvisare un atteggiamento, *accanto* a quello propriamente epistemico, che risente di un'influenza molto viva nell'antica Grecia e che si fa compagna ed alternativa di quella ontologica, che siamo soliti considerare come unica ed esclusiva.

2. Analogia e paradigma indiziario.

Tale interpretazione della realtà basava la propria convinzione su un'idea di inconsistenza della pretesa di cogliere il tutto in maniera assoluta e si manifestava in frammenti, metafore, ombre, analogie, in una parola “indizi”, mai obliandosi totalmente dalla storia della filosofia bensì accompagnando il paradigma ontologico con continue emersioni ed immersioni.

² Egli infatti sostiene che tale dimensione “*ρητόν γαρ οὐδαμῶς ἐστὶν ὡς ἄλλα μαθήματα*”, non può assolutamente essere comunicata come le altre scienze, *VII Lettera*, 341c.

Tracce, sintomi, indizi e con essi enigmi, miti, metafore, allegorie non debbono essere considerate esclusivamente nella loro funzione espressiva, ma debbono riferirsi ad un tipo di razionalità necessariamente slegata dal sistema epistemico, e che si riferisce proprio a quella razionalità analogica che cercavamo. A tal proposito ci sembrano illuminanti le riflessioni di C. Ginzburg³, il quale ha brillantemente portato avanti una genealogia del paradigma indiziario, considerandolo precedente al modello di conoscenza considerato tradizionale. E così l'attenzione per il particolare, sintomo di una totalità non immediatamente percepibile ma nel particolare stesso manifestata, diviene possibilità di metodo per autori come Morelli, Freud, Conan Doyle (ideatore di Sherlock Holmes)⁴, legati dall'interesse per tutti quegli elementi secondari ad una visione d'insieme, "scartati" dal sistema, ma che serbano la più genuina potenzialità rivelatrice di un ulteriore nascosto. Strettamente connesso a questa sfera è senz'altro l'interesse per la *semeiotica* che, rimandando direttamente ad antiche radici divinatorie che prediligevano l'inferenza delle cause sugli effetti⁵, spiega l'emersione nella storia di un nutrito numero di discipline basate sulla decifrazione di segni di vario genere, che includono sia i sintomi studiati dalla medicina che la nascita delle scritture.

Il rimando alla medicina permette il chiaro riferimento al tema dell'analogia, che ora appare con più chiarezza come motore di tale paradigma. La medicina ippocratica infatti è interamente basata sul metodo analogico-indiziario: essa "defini i propri metodi riflettendo sulla nozione decisiva di sintomo (*semeion*). Solo osservando attentamente e registrando con estrema minuzia tutti i sintomi- affermavano gli ippocratici - è possibile elaborare «storie» precise delle singole malattie"⁶. "Questa insistenza sulla natura indiziaria della medicina- ribadisce Ginzburg- era ispirata con ogni probabilità dalla contrapposizione, enunciata dal medico pitagorico

³ C. Ginzburg, *Spie. Radici di un paradigma indiziario*, in AA.VV, *Crisi della ragione*, Einaudi, Torino, 1979, pag. 59-106.

⁴ "Tracce: più precisamente, sintomi (nel caso di Freud), indizi (nel caso di Sherlock Holmes), segni pittorici (nel caso di Morelli)", *Spie. Radici di un paradigma indiziario, op.cit.*, pag. 66.

⁵ Cfr. *Spie. Radici di un paradigma indiziario, op.cit.*, pag. 68- 69.

⁶ *Ibi*, pag. 70.

Alcmeone- tra l'immediatezza della conoscenza divina e la congetturalità di quella umana"⁷. Di fronte ad una siffatta totalità, che comunque il paradigma indiziario non esclude ma anzi presuppone, l'uomo può solo decifrarne delle tracce. La successiva contrapposizione con l'emergere del paradigma galileiano⁸, ha relegato il paradigma indiziario e la sua aleatorietà ad un ruolo ausiliario. L'insistenza sulla dimensione qualitativa, che ha per oggetto casi, situazioni individuali, mostra l'impossibilità di assimilazione in una dimensione sperimentale, di reiterabilità e quantificazione dei fenomeni. Ed è dunque chiaro che tutte quelle discipline che fanno uso del paradigma indiziario non sono mai riuscite a rientrare nei criteri di "scientificità" del paradigma galileiano: e così è stato non solo per la medicina, ma anche per la storia ad esempio⁹ e la filologia.

3. Metafora e concetto.

Prendere la medicina¹⁰ come *exemplum* del paradigma analogico-indiziario ci riporta direttamente nell'ambito ermeneutica della semiologia, o come dice E. Melandri in riferimento a ciò, in quello della semeiotica ovvero della semiologia "sintomatologica" fondata direttamente sui fenomeni ed anteriore alla rielaborazione linguistica.¹¹ Nel *Corpus Hippocraticum* giungiamo addirittura a vedere che la nascita dei "termini tecnici" va di pari passo con l'uso metaforico del linguaggio¹²: essi infatti non sono affatto precisi, nel senso che quando nascono non hanno a

⁷ *Ibidem*.

⁸ "Com'è ovvio, la cesura definitiva in questo senso è costituita dall'emergere di un paradigma scientifico imperniato sulla fisica galileiana, ma rivelatosi più durevole di quest'ultima. Anche se la fisica moderna non si può definire "galileiana" (pur non avendo rinnegato Galileo) il significato epistemologico (e simbolico) di Galileo per la scienza in generale è rimasto intatto", *ibi*, pag. 71.

⁹ "Tutto ciò spiega perché la storia non sia mai riuscita a diventare una scienza galileiana. Proprio nel corso del Seicento, anzi, l'innesto dei metodi dell'antiquaria sul tronco della storiografia portò indirettamente alla luce le lontane origini indiziarie di quest'ultima, rimaste occultate per secoli. Questo dato di partenza è rimasto immutato, nonostante i rapporti sempre più stretti che legano la storia alle scienze sociali. La storia è rimasta una scienza sociale *sui generis*, irrimediabilmente legata al concreto. [...] In questo senso lo storico è paragonabile al medico che utilizza i quadri nosografici per analizzare il morbo specifico del malato singolo. E come quella del medico, la conoscenza storica è indiretta, indiziaria, congetturale", *ibidem*.

¹⁰ D'altro canto è fatto ormai assodato che la medicina, nelle sue origini, intrattenesse uno strettissimo rapporto con la filosofia. Si veda a tal proposito i saggi di G. de Santilliana, *The Origins of Scientific Thought. From Anaximander to Proclus, 600 b.C. to 500 a. D.*, The University of Chicago Press, 1961, tr.it. *Le origini del pensiero scientifico*, Sansoni, Firenze, 1966, e recentemente di M.T. Russo, *La ferita di Chitone*, Vita e Pensiero, Milano, 2006.

¹¹ Cfr. E. Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Il Mulino, Bologna, 1968, pag. 220-259.

¹² Un esempio tra i tanti che si potrebbero fare: l'autore del *Corpus* così descrive ad esempio il processo biologico in cui vi è lo smembramento e la ricomposizione degli elementi dell'organismo: "Due uomini segano un tronco: uno

disposizione una sintassi ed un lessico; l'uso metaforico comporta allora la possibilità di una forma di inferenza non canonica rispetto ad una qualsiasi logica del discorso già data in precedenza. Come già diceva significativamente Vico¹³ del *Corpus*, la medicina fu costretta a regredire ad una lingua "poetica" ed a questa lingua è stata sempre costretta a tornare ogni qual volta la lingua "prosaica" non ci permetta di esprimere sintomatologicamente la realtà che ci interessa. Gli ippocratici fanno larghissimo uso di metafore, analogie, somiglianze. Vico infatti dibatte della primarietà del processo analogico-metaforico al di fuori dell'ambito retorico, con una precisa attenzione alla dimensione antropologica. Egli parla proprio di una "logica poetica" dei popoli primitivi: " Di questa logica poetica sono corollari i primi tropi, dè quali la più luminosa, e perché più luminosa, più necessaria e più spessa è la metafora, ch'allora è vieppiù lodata quando alle cose insensate ella dà senso e passione per la metafisica sopra qui ragionata: ch'i poeti diedero a corpi l'essere di sostanze animate, sol di tanto capaci di quanto essi potevano, cioè di senso e passione, e si ne fecero le favole: talchè ogni metafora siffatta viene ad essere una picciola favoletta".¹⁴ Le quattro figure retoriche contemplate dal filosofo (metafora, metonimia, sineddoche, ironia) si sviluppano man mano che l'umanità passa da un'epoca ancora dominata dalla poesia a quella storica dominata dalla ragione¹⁵. A questo punto egli ribadisce quindi una cosa molto interessante: gli uomini, nella loro epoca poetica, parlavano e vivevano metaforicamente e solo in seguito, col nascere del *λογος*, della logica, la metafora diviene un traslato, un *τροπος* del *λογος*. Ma ogni metafora è una favola che parla del mondo, in cui i suoi oggetti-soggetti rinviano l'uno all'altro contribuendo alla formazione di una "logica poetica" che si fonda su leggi differenti da quelle epistemiche e il cui pensiero per immagini precede quello per sillogismi.

tira, l'altro spinge, e fanno la medesima cosa: aumentano diminuendo; tale è la natura dell'uomo[...] ogni cellula conserva il suo posto, quelle che aumentano si mescolano e passano ad un rango maggiore", *Corpus Hippocraticum*, *Vict.* I, 6.

¹³ G.B. Vico, *Scienza Nuova seconda*, in *Opere filosofiche*, Sansoni, Firenze, 1971, II sez., cap.5

¹⁴ *Ibi*, IV sez., "Della logica poetica".

¹⁵ " [...] e quindi s'incomincian a convellere quei due comuni errori dè grammatici: che l'parlare dè prosatori è proprio, improprio quello dei poeti; e che prima fu il parlare da prosa, poi del verso", *Scienza Nuova seconda*, *op. cit.*, sez. IV.

L'uso della metafora è infatti in epoca arcaica ampiamente documentata e solo come fatto metalinguistica inizia per noi solo qualche anno prima della “sistematizzazione” aristotelica. Ciò che qui si intende è il fatto che la metafora nasce, come ente metaforico, con il $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, ma ha indubbiamente una vita antecedente alla sua definizione. Inoltre essa contribuì in maniera determinante, come ora ci appare chiaro, alla nascita dello statuto scientifico. L'uso metaforico del linguaggio, su base analogica, comporta la possibilità di forme inferenziali non canoniche rispetto ad una qualsiasi logica del discorso già data in precedenza. Tale uso divenne necessario (e alquanto naturale) laddove si avvertì la necessità di stabilire una nuova semiologia, la quale ha fatto uso, al fine della sua espressività, di significanti già a disposizione nel linguaggio ordinario. Ciò dimostra chiaramente come all'origine sia mancata ogni possibilità di discriminazione tra arte e scienza, poetica e metodo, *metafora e concetto* : *logica ed analogia concorrevano assieme alla formazione di un metodo di interpretazione del reale.*

Nel suo interessante lavoro G.E.R. Lloyd¹⁶ ci descrive una grecità dove l'analogia soddisfaceva un metodo di argomentazione precipuo nel pensiero arcaico, non solo nei lirici, ma soprattutto nei presocratici.

Dopo Ippocrate infatti, è Eraclito e soprattutto Empedocle ad esemplificare questa dimensione. Nel filosofo agrigentino si può scorgere con chiarezza quanto l'uso analogico-metaforico del linguaggio tenda alla ricerca di uno statuto scientifico. Una tipica espressione è quella citata da Aristotele, in cui Empedocle afferma che “ιδρώτα τῆς γῆς εἶναι την θαλατταν”¹⁷- il mare è il sudore della terra- in cui deve apparirci notevole il suo senso scientifico, nella mancanza per il filosofo di un “vocabolario”.

4. Aristotele.

Aristotele, il quale appunto cita questa metafora e che consolida una vera e propria teoria della metafora, dai cui contorni la retorica classica non si distaccherà di molto, critica aspramente Empedocle, al quale nega qualsiasi validità scientifica: ciò che in poesia è ammissibile, anzi

¹⁶ G.E.R.Lloyd, *Polarity and Analogy. Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, Cambridge University Press, 1966.

¹⁷ Aristotele, *Meteor.*, II, III, 357° 24-26.

necessario non vale per la scienza. La scienza deve escludere la metafora. Escludendo la metafora, naturalmente Aristotele esclude l'analogia dalla scienza. Sebbene infatti nella distinzione classica aristotelica, solo il quarto tipo di metafora è *κατά αναλογίαν*, ad una più attenta osservazione dovremo ammettere che ogni metafora ha dietro comunque un lavoro analogico (più o meno dichiarato). Aristotele dice infatti: “ το γαρ εἰ μεταφέρειν το ὅμοιον ἐστίν”¹⁸, il saper trovare belle metafore significa vedere e cogliere il simile. E altrove ribadisce tale legame: “ [...] E occorre preferire sia gli epiteti che le metafore appropriati, e questo scaturirà dal «dire» l'analogo”¹⁹; la metafora è appropriata, *εὖ-buona-*, se si fonda sull'analogia.

Dunque l'esclusione coinvolge anche l'analogia e “logicamente” non è possibile dargli torto: egli considera non valido l'argomento analogico per due difetti principali: l'imprecisione dei termini e l'inadeguatezza dell'induzione. Aristotele dunque, riducendo la metafora al suo *habitus* tropologico in funzione esclusivamente esornativa ed ornamentale, è davvero il responsabile della dicotomia logica-analogia?

Innanzitutto occorre dire che la retorica antica elabora *solo un versante* del suo discorso, mentre la posizione di Aristotele è molto *complessa*. *Dagli Analitici ai Topici alle Confutazioni sofistiche* sino a giungere alla *Poetica* ed alla *Retorica*, l'argomento analogico- o come lo chiama specificamente Aristotele, *παράδειγμα* - è arduamente sintetizzabile. Si può scorgere indubbiamente una doppia prospettiva, di critica ma anche di approvazione. Cerchiamo sinteticamente di enuclearne i temi principali. La critica aristotelica si concentra sulla legittimità di poter parlare con metafore, giacché lo ritiene un processo logicamente scorretto²⁰. La metafora inoltre è equivoca e, giacché il suo regno è quello del verosimile, produce oscenità ed ambiguità²¹ e dunque è ridicolo, come dicevamo per Empedocle, il lessico metaforico proprio dei presocratici i quali tentavano così di descrivere una fisica.. La ragione per cui non è permesso utilizzare l'argomento paradigmatico in funzione apodittica è che esso non è ascrivibile con un

¹⁸ Aristotele, *Poetica*, 1459, 22, a 8.

¹⁹ Aristotele, *Retorica*, III, 1405, a 10.

²⁰ Cfr. Aristotele, *Analitici*, II, 13, 97 b 37-9.

²¹ Cfr. Aristotele, *Confutazioni Sofistiche*, I, 17, 176b 20-5.

sillogismo. Sebbene l'imprecisione del significato dei termini che Aristotele lamenta e che deriva proprio dalla possibilità di un loro uso metaforico, potrebbe essere al limite aggirato mediante la considerazione dell'argomento paradigmatico come entimema²² a cui si dovranno aggiungere le necessarie premesse, il problema invalicabile si presenta all'atto della formalizzazione dell'analogia secondo il calcolo sillogistico. L'analogia infatti, dice Aristotele, si declinerebbe con due sillogismi, di cui però uno è induttivo, ma di tipo incompleto, poiché va dall'individuo alla specie, e non dalla specie al genere- unico movimento in grado di garantire la numerabilità e dunque la classificazione. L'analogia, che si basa sempre sul caso individuale, non ammette nessuna enumerazione completa.

L'inefficacia logica dell'analogia trova nel filosofo greco anche un'attenzione particolareggiata nel divieto della μεταβασις εις αλλο γενοϋς, o trasgressione categoriale. Se l'analogia che trova espressione nella metafora viene contrastata con forza da Aristotele, il processo analogico- come argomento dimostrativo capace di concernere la dimensione di una semantica preposizionale (mentre la metafora è relegata al problema della definizione e dunque alla semantica nominale) viene escluso senza alcuno scarto. Il rischio di una sua possibile compromissione con l' οργανον valido per la vera scienza deve essere evitato.

Questa la ricognizione dei luoghi dell'Aristotele critico nei confronti dell'analogia, che tuttavia si intreccia indissolubilmente con argomenti che invece indicano una totalmente diversa direzione di giudizio.

Nella *Retorica* il Nostro afferma: “ [...] In effetti l'apprendere con facilità è per natura piacevole a tutti, e i nomi significano qualcosa, per cui tutti quei nomi che ci producono un apprendimento, sono assai piacevoli [...] Ma è soprattutto la metafora a fare questo: quando infatti si dica «paglia» la vecchiaia, si produce un apprendimento e una conoscenza”²³. Le espressioni brillanti, cioè che riscuotono successo e che producono apprendimento sono tra i vari tipi di metafora,

²² L'entimema è un sillogismo monco, di II grado rispetto a quello apodittico che è il ragionamento proprio della filosofia.

²³ *Retorica*, III, 1410 b 9-15.

soprattutto quelle per analogia²⁴ poiché “ Bisogna costruire le metafore da ciò che è proprio ed evidente, come anche in filosofia è proprio di una persona perspicace osservare il simile nelle cose molto distanti”²⁵. Dunque Aristotele afferma qui che il saper cogliere analogie implica una modalità filosofica e giacchè “ il fare buone metafore è vedere ciò che è simile”²⁶, *l’argomento analogico entra a pieno diritto nella costituzione della conoscenza*. La metafora, per il fatto di accostare cose tra loro differenti, sottopone la mente ad una sorta di ginnastica: essa muove l’inanimato mediante un trasferimento di senso. Essa sorprende ingannando, poiché dicendo una cosa “altra” conferisce movimento alle cose, poiché mostra l’analogia tra cose differenti così come fa la filosofia.

Il problema della formazione dei concetti, che dunque abbiamo visto non escludere il processo analogico, diviene problema specifico nel momento in cui inerisce quelle determinazioni che sono “comuni” a tutte le scienze la cui determinazione è caratterizzata, dice Aristotele, proprio κατ’αναλογίαν. Egli sembrerebbe distinguere nettamente ciò che negli scritti finora citati chiama παράδειγμα- argomento per analogia- e la formazione analogica di un concetto αναλογία- per analogia.

La problematica della formazione analogica dei concetti è affrontata dal Nostro nella *Metafisica*, nell’*Etica Nicomachea* e nei suoi scritti di biologia.

Così Aristotele scrive nella *Metafisica*:

*Inoltre, alcune cose sono unità quanto al numero, altre quanto alla specie, altre quanto al genere, altre per analogia (κατ’αναλογία). [...] Sono unità per analogia quelle cose che stanno fra di loro come una terza sta ad una quarta.*²⁷

²⁴ 2 Giacchè le metafore sono quattro, riscuotono successo soprattutto quelle per analogia, al modo in cui Pericle disse che la gioventù morta durante la guerra è stata sottratta alla città come se all’anno si fosse tolta la primavera”, *Retorica*, 1411, a 36.

²⁵ *Retorica*, III, 1412 a 12.

²⁶ *Poetica*, 22, 1459 a 6.

²⁷ Aristotele, *Metafisica*, Δ, 1016b 32.

Sebbene Aristotele sia riconosciuto dalla Scolastica come il filosofo dell' *analogia entis*, l'analogia di cui egli parla è un'analogia proporzionale e la sua unità si caratterizza come transcategoriale, in una parola, *trasgressiva*.. L'analogia apporta movimento nelle categorie e appare nella Metafisica quanto mai necessaria, giacché dovendo risalire ai principi comuni a tutte le categorie, il suo movimento trasgressivo si mostra come l'unico in grado di garantire questa risalita ai principi sommi.

*L'essere si dice in molteplici significati, ma sempre in riferimento ad un'unità ed a una realtà determinata.*²⁸

Tale unità di analogia, che lega, nella loro diversità, le diverse categorie, è un'unità di movimento laddove l'immobilità è la dimensione precipua. La filosofia, nel suo atto di nascita, per garantire all' *επιστήμη* la verità, espressa nella sua fissità da un *λογος* referenziale ad un'unità di sostanza imbrigliabile in strutture immobili, ha dovuto relegare l'analogia nell'ambito del non-sapere. Il *λογος*, esigenza di una fissità di fronte alla infinita mobilità del divenire, vede l'analogia come pericolo letale, poiché dimostrerebbe che la filosofia non è la sola e unica verità del mondo.

Aristotele percepisce distintamente il pericolo e sebbene, come abbiamo potuto vedere, egli dimostri una notevole ambiguità nella trattazione di tale tema, tradisce le sue intenzioni alla fine propendendo nettamente per una posizione di accantonamento dell'analogia nell'ambito non-scientifico.

Il nostro studio non si pone come obiettivo quello di una ricognizione puntuale dell'utilizzo dell'analogia nella storia della filosofia, utilizzo che comunque ha risentito per millenni dell'impostazione aristotelica, e dunque la nostra attenzione si è rivolta in particolare al filosofo greco al fine di problematizzarne le posizioni e mostrarne la poco convinta univocità, univocità che la tradizione tenderà tuttavia a mostrare senza scarto. Sino ad oggi.

²⁸ *Ibi*, Γ, 1003b 32.

5. Crisi.

La contemporanea messa in discussione del paradigma epistemico, strappo in un tessuto pressochè unitario da millenni, ha inaugurato assieme alla nascita di un'idea di “storia *delle* razionalità” che si susseguono in paradigmi che tracciano un ventaglio di interpretazioni del reale²⁹, il riconoscimento della possibilità di un superamento.

*Riconosciamo l'impraticabilità di un modello di razionalità dal momento in cui esso risulta insufficiente a coprire nuovi territori della conoscenza o mostra di essere divenuto un repertorio di immagini fittizie o ornamentali rispetto agli effettivi meccanismi di costruzione del nostro sapere e rispetto alle energie sociali ed intellettuali che non hanno ancora trovato il terreno della propria codificazione.*³⁰

Tale crisi appare tanto più insuperabile quanto più sovra-storica e sovra-linguistica e dunque assoluta la ragione epistemica percepiva se stessa. Quest'ultima, che aveva imposto il suo statuto epistemologico come struttura a-priori e universale nel tentativo di riduzione del singolo al sistema, aveva tentato in nome di un principio di armonia e sicurezza la predeterminata inclusione delle singole realtà in un tutto omnicomprensivo. Ciò che Gargani chiama “nuovi accumuli di energia fluttuante” diviene quel campanello di allarme che problematizza il preteso superamento della ragione epistemica del suo impegno cognitivo sino all'identificazione *tout court* con la realtà stessa.

Nuove possibilità si prospettano per la costituzione di senso ed accanto a proposte destinate a precoci tramonti, alcune di esse hanno rinvenuto nella messa in evidenza del linguaggio una possibilità aperta. Tali possibilità, che si declinano nella possibilità di tracciare figure che riescano a trasgredire i limiti del sistema, si declinano come disponibilità “ [...] di nuovi modi di guardare alternativi laddove ci avevano insegnato che esisteva una possibilità sola”³¹.

²⁹ Tale idea ha preso forma in molti ambiti dello scibile, da quello più propriamente scientifico-epistemico (Kuhn) a quello storico-filosofico (Foucault).

³⁰ A.Gargani, *Introduzione* a AA.VV, *Crisi della ragione*, Einaudi, Torino, 1979.

³¹ *Ibi*, pag. 42.

Ciò che tuttavia è nostra intenzione sottolineare, in questa (produttiva) messa in discussione, è l'idea di un "ridimensionamento" delle pretese epistemiche, non certo di un loro superamento, come molti tentativi hanno propugnato sfiorando esiti irrazionalistici. *Λ'επιστήμη, seppur nell'ostentazione dei suoi limiti, rimane nella sua necessità e nel suo valore costitutivo del pensiero.* Interpretazioni di stampo "debolista", che da una parte hanno avuto l'indubbio merito di contribuire ad una profonda problematizzazione del τοπος della "fine della filosofia", si mostrano in ultima analisi portatrici di un unico progetto che trova i suoi limiti nell'unicità del paradigma stesso di cui si denuncia l'usura ed il fallimento. Un senso invece di benjaminiana "criticità" ci permette di addentrarci in spazi teoretici non esclusivi, in cui è possibile ravvisare la compresenza di diverse interpretazioni del reale che via via declinano un'interazione.

La rivalutazione del sapere analogico, che ha interessato molti studi e molti nuovi approcci, si accompagna alla convinzione di un suo diverso ma altrettanto valido statuto razionale, che concorre in piena validità alla costituzione del senso. E. Melandri, nel suo fondamentale saggio *La linea e il circolo*³², che offre un'esaustiva panoramica dei "luoghi" e della genealogia dell'analogia, si cimenta in una serrata analisi di quali siano state le conseguenze a cui si è giunti, nella storia dell'umanità, laddove non ci sia stata una feconda correlazione tra logica ed analogia:

in Occidente la crisi del λογος mostra di non riuscire a contenere l'eccedenza di senso a cui comunque esso anela a causa della sua struttura tesa alla comprensione dell'intero. In Oriente al contrario, dove la funzione inibitrice della logica non è stata forte, il pensiero analogico libero ed allergico ad ogni autodisciplina ha condotto sì, e molto prima che in Occidente, a concetti come l'infinito e lo zero assoluto, ma con quali conseguenze? L'analogia si è perduta nel silenzio e nel nulla del *nirvana*.

³² E. Melandri, *La linea e il circolo, op. cit.* Tale studio, è importante sottolinearlo, fece parte di un progetto, purtroppo non andato a buon fine, di cui faceva parte anche C. Ginzburg- con il saggio già citato ed analizzato, *Spie. Radici di un principio indiziario, op.cit.*- G. Celati, I. Calvino e G. Neri, che si poneva l'obiettivo della costituzione di una rivista e che si poneva nel panorama culturale italiano di quegli anni come un inedito tentativo di dar voce ad "una scienza dei margini" e dunque di ciò che è "rimasto fuori dalla città, o sepolto nella città, dietro le grandi facciate o sui lati oscuri delle prospettive" (G. Celati, *Bazar archeologico*, "Riga", 14, 1998, pag. 221).

L'estrema novità dell'analisi melandriana si concentra su di un'inedita declinazione dell'analogia che, invece di assecondare le opposizioni dicotomiche proprie della logica epistemica, si impegna a mutarle in opposizioni dipolari che investono con la loro tensionalità e vettorialità l'articolazione di quella "guerra civile" tra logica ed analogia che Melandri descrive in maniera suggestiva nella sua Introduzione. La cifra di tale guerra va letta non nei termini di un tentativo di sopraffazione della controparte, bensì nei termini di una produttiva e reciproca metamorfosi.³³ L'analogia deve infatti intervenire, a parere di Melandri, laddove le dicotomie logiche palesano la loro rigida ed estrema opposizione per garantire loro uno statuto polare che annulli la loro identità oppositiva.³⁴

Ammettere la possibilità di una feconda relazione, non porterebbe nemmeno- come nota giustamente V.Melchiorre³⁵- alla trasgressione del divieto kantiano che sancisce l'impossibilità di fondare l'incondizionato col condizionato, dove comunque l'analogia resta " l'intreccio del dire e del non dire, e come tale esige ad un tempo l'esercizio della parola e quello del silenzio. Il silenzio tuttavia non è semplicemente l'arresto negativo della parola: se nasce nel rispetto dell'indicibile o del non ancora dicibile, è anche pratica del rispetto e dell'ascolto"³⁶.

6. Dibattito contemporaneo.

³³ Riportiamo per intero la descrizione, " nelle figure dell'epopea", di questa guerra civile: " [...] dapprima l'analogia scopre di non essere la figlia illegittima del Pensiero, ma di poter accampare almeno gli stessi diritti dell'altra sorellastra, la Logica; a questo punto è naturale che la vittima tenti di rifarsi dei torti subiti rovesciando il rapporto. Così la legittimazione dell'Analogia tende ad insinuare il sospetto che la legalità della Logica non sia più nulla che un titolo nobiliare, sancito bensì dalla tradizione, ma privo di qualsiasi contenuto effettivo. Di fronte alle esorbitanti pretese dell'Analogia, ecco che interviene la madre di entrambe le figlie, la Dialettica, la quale segna il limite dell'Analogia e definisce il rapporto di complementarità di questa con la Logica. In altri termini: la funzione euristica dell'analogia, se può ed anzi deve entrare in conflitto con quella legalizzatrice della logica, non può né deve mai conseguire sul suo polo di opposizione una definitiva vittoria; ed è compito della dialettica mantenere sempre in equilibrio, non importa quanto instabile, i due complementari fattori di ogni concreta razionalità "in E. Melandri, *La linea e il circolo, op.cit.*, pag.17.

³⁴ Si veda, a tal proposito, la formidabile tavola sinottica proposta da Melandri per descrivere " la dualità contrario-complementare dell'ebdomo-tomia" (pag. 497), che consiste nell'illustrazione " dei principi che reggono sia il calcolo sia l'interpretazione dei due poli estremi della razionalità formale o "pura": la logica e l'analogia" (pag. 496) e che sinteticamente sono: 1)Principio del tutto-o-nulla, di bivalenza e di terzo incluso e 1') Principio della gradazione continua, di dipolarità e di terzo incluso; 2) Principio di contraddizione esclusa e 2') Principio di contraddizione inclusa, di contrarietà e di tensione; 3) Principio di identità elementare e 3') Principio di identità funzionale; 4) Principio di estensionalità e 4') Principio di intenzionalità; 5) Principio di estensività e 5') Principio di intensività; 6) Principio di discretezza e 6') Principio di continuità; 7) Principio di finitezza e 7') Principio di infinità.

³⁵ V. Melchiorre, *Figure del sapere*, in AA.VV. *Pensare l'essere*, Marietti, Genova, 1989, pag. 16.

³⁶ V. Melchiorre, *La via analogica*, Vita e Pensiero, Milano, 1996, pag. XIV.

A partire dagli anni Settanta, l'apporto di un vivo dibattito che ha trovato in lavori quali *La métaphore vive*³⁷ di Ricoeur, *La mythologie blanche*³⁸ di Derrida, *Les Mots et les Choses* di Foucault³⁹, nonché in tematiche quali quella di "imaginaire" sviluppata da Sartre, una densa e varia declinazione, ha condotto ad una rivalutazione della dimensione analogico-metaforica del linguaggio prospettandola come possibilità di costruzione del senso nell'approfondimento topologico della sua struttura che ne ha sottolineato l'estrema poliedricità e vitalità, ponendo le basi per una riflessione sulla metafora, sull'allegoria etc.. che esulasse da una visione puramente retorica in favore di una sua effettiva capacità creativa.

In particolare due autori, Derrida e Ricoeur⁴⁰, rilanciano la questione della metafora, apparentemente sostenendo tesi opposte: Derrida decretando l'usura e la fine della metafora in filosofia, Ricoeur attribuendole capacità di rinnovamento. L'apertura di questa tematica inerisce direttamente al ripensamento del rapporto filosofia e linguaggio, in un momento storico in cui si decretava definitivamente lo scacco a tutti quei tentativi "analitici" di riflessione sul linguaggio. L'impulso dato dall'ermeneutica heideggeriana ha poi inciso in maniera determinante nell'approfondimento del tema. La sua affermazione " *Das Metaphorische gibt es nur innerhalb der Metaphysik*"⁴¹ appare decisiva nel contesto in cui si è tentata una messa in discussione della dicotomia metafora-concetto. Derrida, dal canto suo, sottoscrive questa affermazione ed incalza: "la metafora resta, in tutti i suoi tratti essenziali, un filosofema classico, un concetto metafisico"⁴². La metafora resta un prodotto della metafisica, che conferma così tutte le opposizioni che rafforzano il suo statuto epistemologico. Ci pare qui di comprendere l'importanza di tale affermazioni che vuole tutte le opposizioni necessarie poiché interne allo statuto epistemico. La dicotomia c'è poiché la filosofia ne ha bisogno. Il passaggio metaforico

³⁷ P.Ricoeur, *La métaphore vive*, Seuil, Paris, 1975, tr.it. *La metafora viva*, Jaca Book, Milano, 1997.

³⁸ J. Derrida, *La mythologie blanche (la métaphore dans le texte philosophique)* in *Marges- de la philosophie*, Minuit, Paris, 1972, tr. it. *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino, 1997.

³⁹ M.Foucault, *Les mots et les choses: un archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris, 1966, tr. It, *Le parole e le cose*, Bur, Milano, 1967.

⁴⁰ J.Derrida, *La mythologie blanche*, op.cit. e *Le retrait de la métaphore*, in «Po&sie», 7, 1978, pag. 103-126 ; P.Ricoeur, *La métaphore vive*, op.cit. e *Temps et récit*, 3 vol., Seuil, Paris, 1983-85, tr.it. *Tempo e racconto*, Milano, Jaca Book, 1988-1989.

⁴¹ M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen, 1957, pag. 86.

⁴² J. Derrida, *La mythologie blanche*, op.cit, pag. 261.

dal proprio all'improprio disegna una parabola sempre interna alla secolarizzazione. Ricoeur invece affronta il problema da un'altra angolazione, quella di una fenomenologia ermeneutica che è orientata comunque da una teoria della referenza, necessaria per ogni qualsivoglia filosofia che voglia avere a che fare col vero. In base a queste istanze egli interpreta ad esempio il potere metaforico del testo heideggeriano assolutamente debordante la scarna condanna esplicita; egli definisce infatti "critica ristretta" che, nei fatti, viene indebolita dal continuo uso di metafore.⁴³

Prescindendo tuttavia dalle singole posizioni, che comunque non è possibile qui analizzare nella loro ricchezza e complessità di rimandi, ciò che è significativo sottolineare è che la metafora, in tale dibattito, perde la sua classica caratterizzazione linguistico-retorica per divenire segnale filosofico. La sua concezione tradizionale, così come è stata mutuata dalle varie retoriche tradizionali, appare a Derrida fondata su una concezione semantica del linguaggio, ovvero atta alla designazione del nome non come categoria grammaticale ma metafisica⁴⁴, e si sposa perfettamente con l'ontologia mostrando quanto siano profondamente legati filosofia (verità) e linguaggio. La metafora è stata dunque relegata nelle zone non veritative del linguaggio, giacché l'ontologia come istanza veritativa, poggiata sul nesso trasparente parola-cosa, ha considerato come valido oggetto di riflessione esclusivamente il *proprium*. Da qui il divieto aristotelico della validità della polisemia⁴⁵ e la necessità di innalzare il concettuale a chiave di lettura esclusiva del reale rendendolo impermeabile ed incorruttibile dal linguaggio, luogo di polisemie ed ambiguità. L'interpretazione che questo dibattito mostra come preponderante⁴⁶ vede nell' "addomesticamento" della metafora il tentativo di mutuare quello stimolo che il linguaggio comunque offre per la filosofia: costruita per opposizioni (letterale/metaforico, proprio/improprio, concetto/metafora) essa diviene strumentale al concetto, corresponsabile nella manifestazione di una verità a-sintattica in forza di un movimento

⁴³ Cfr. P. Ricoeur, *La métaphore vive*, op. cit., pag. 359-362.

⁴⁴ Derrida, *La mythologie blanche*, op.cit, pag. 278-280. Per il filosofo francese la retorica tradizionale della metafora dipende dalla concezione semantica della filosofia tradizionale.

⁴⁵ "Non avere un solo significato equivale a non avere significato alcuno", *Metafisica*, Γ, 1006b 8.

⁴⁶ Si veda a tal proposito anche il numero di «Aut Aut», 220-221, luglio-ottobre, 1987, dedicato proprio all'argomento.

analogico di referenza al *proprium*. Ed è in tale contesto che Derrida può ben parlare di “usura” della metafora- anche nel significato hegeliano del termine- nel senso di un consumo della metafora nel concetto. Allo stesso modo altre posizioni interpretano il problema di fondo come non inerente ad un discorso esclusivamente referenziale: il linguaggio, nel suo differimento di senso e nel suo sancire la distanza non comprensibile, non è problema per le filosofie della verità, bensì problema per quelle filosofie della verità che non hanno preso sul serio il linguaggio, relegandolo ad un dominio retorico separato. Gli attuali orientamenti epistemologici e retorici tentano dunque di ripensare il rapporto concetto-metafora come evento del testo, alcuni decostruendo ogni referenzialità al vero esterno al testo stesso, altri sottolineando il ruolo fondamentale della metafora nella costruzione del vero.

I tre autori, presi in considerazione nel presente studio, saranno dunque utili alla comprensione di questo problematico rapporto logica-analogia, letto alla luce degli orientamenti che fin qui abbiamo tentato di mettere in luce. Enucleiamo di seguito l’apporto che ognuno di questi autori, nell’andamento personale della propria riflessione e nei significativi “incroci” rinvianti l’uno agli altri, ha dato nella riflessione su questo tema.

7. Rosenzweig e la metafora.

Il suo *Nuovo Pensiero* tenta un’inedita comprensione dell’essere attraverso la pregnanza del pensiero ebraico e delle Sacre Scritture: la sua critica alla totalità si esprime infatti nello sforzo di unione tra filosofia e teologia. Rosenzweig tenta così una messa in discussione del concetto tradizionale di essere inteso come οὐσία, presenza, che ha causato quell’oblio dell’essere e quell’indebolimento semantico e concettuale dell’istanza veritativa, in favore di un’idea di rivelazione che permetta di spostare l’essere dalla fissità del tempo a quel “prendere sul serio il tempo” nell’orizzonte sempre sgorgante e rinnovatesi della parola di un esser-ci in quanto fenomeno irriducibile. Il filosofo ebreo tenta così il raggiungimento del punto di vista della fatticità-tanto caro ad Heidegger e alla fenomenologia- nella quale l’apertura relazionale con la

Parola si esplica nell'appello alla *metafora* e al suo potere analogico di rimandare sempre ad altro partendo da un rinvio.

La ricognizione nel testo rosenzweighiano sarà dunque guidata da una volontà di comprendere cosa la metafora ed il linguaggio metaforico significhi per Rosenzweig, mai tralasciando-poiché indissolubilmente intrecciati- i nodi fondamentali del pensiero del filosofo, necessari ad una adeguata contestualizzazione della tematica. L'inaugurazione del *Nuovo Pensiero*, attraverso un'attenta rivalutazione di ciò che il linguaggio- ed il linguaggio metaforico nella sua capacità trasgressiva soprattutto- può effettivamente garantire contro lo stereotipo dell'insuperabilità della contemporanea *impasse* della filosofia, concorre in maniera determinante alla problematizzazione della possibilità di utilizzare modalità che esulino dalle strutturate e vigenti forme ontologiche del pensare assieme alla necessità di rigore di un sapere in via di costituzione.

Abbiamo dunque considerato opportuno offrire una "lettura" di fondo dell'opera del filosofo di Kassel, attraverso una suddivisione delle tre parti che compongono la *Stella*, che sottolinei via via l'estrema dinamicità della dialettica logica-analogia che nelle diverse parti offre all'analisi uno dei due elementi senza però mai scioglierlo dal rapporto con l'altro. E così infatti se la *Prima Parte* è segnata di più dalla dimensione logica, per cui la dialettica si esplicherà come "logica-analogia", in cui tuttavia l'elemento analogico risulterà comunque determinante per il "buon cammino" della logica, nella *Seconda Parte* l'elemento preponderante sarà quello analogico e dunque la dialettica si capovolgerà in "analogia-logica", in cui la centralità analogico-metaforica del linguaggio allo stesso tempo mai prescindere dall'elemento chiarificatore della logica filosofica; si giungerà infine alla *Terza Parte* che realizzerà la "piena visione" della metafora dell'intero libro, la stella di David, che si accompagnerà ad una vera e propria gnoseologia di declinazione messianica. Ci impegneremo altresì a sottolineare come e quanto comunque questo equilibrio, che vieterà autonomia alle sporgenze (in un continuo

“dialogo” e cooperazione con l’ambito via via in ombra), riuscirà nell’intento di garantire le nuove coordinate per un’inedita riflessione sull’incontro/scontro di sistema e trasgressione.

Sarà tuttavia valutato l’inserimento di Rosenzweig in una prospettiva propriamente ermeneutica, inerente il dibattito contemporaneo da cui abbiamo preso le mosse, in maniera critica, per tentare di comprendere realmente la portata di certe sue affermazioni che sembrerebbero svalutare nei confronti del testo biblico ogni posizione di tipo ermeneutico. Verrà problematizzato a tal fine il ruolo assunto in tale contesto dalla filosofia, e ci si domanderà se esso non sia stato spesso svalutato nei confronti della teologia per motivi derivati dal rischio, molto sentito da Rosenzweig, di ricadere nelle maglie della dialettica hegeliana. Ma allo stesso tempo la necessità di rivolgersi ad un’altra tradizione, quella ebraica, non costringe comunque il pensatore ad esprimersi per concetti? E dunque la metafora per Rosenzweig si situa come possibilità allusiva e dunque capace di spezzare legami per costituirne di nuovi laddove il concetto chiuso in sé ha dichiarato il proprio limite.

La tradizione ebraica, che così profondamente influenzerà il riflettere rosenzweighiano, avrà un’accesso privilegiato a questo inedito linguaggio, sulla scorta della profonda differenza dalla struttura ontologica tradizionale, e permetterà un produttivo dialogo tra temporalità ed escatologia: la Rivelazione chiama la Redenzione attraverso la diacronia della multiformità del senso dell’essere.⁴⁷

8. Benjamin e l’allegoria.

La nostra incursione nell’elettico panorama della riflessione benjaminiana sarà guidata da una figura, quella allegorica, che diviene subito nodo centrale di moltissime sue risoluzioni teoretiche. La nostra ricerca sarà dunque incentrata sul tentativo di far emergere l’importanza garantita da Benjamin all’universo allegorico.

⁴⁷ Rosenzweig sottolinea la profonda estraneità del concetto indo-germanico di *sein* statico, copula, da quello ebraico di *hyn*, che rimanda ad un divenire, ad un incessante movimento.

Attraverso l'analisi particolareggiata della sua forma e del suo contenuto, previa messa a punto del suo apparato gnoseologico, ci è stato possibile osservare esprimersi il rapporto oggetto di questo studio nei termini che questa relazione ha assunto nell'economia della nostra ricerca.

Ed infatti l'allegoria, grazie alla quale ogni cosa ed ogni persona *significa qualcos'altro*, mostra tutto quel fascino esercitato nelle pagine del Nostro in grado di garantire quell'attribuzione di senso soggettiva da parte di chi voglia utilizzare frammenti di una totalità non ricomponibile *tout court*, che palesa inevitabilmente il limite della filosofia tradizionale.

Come Rosenzweig, Benjamin, seppure in una significativa differenza di declinazione della dimensione ebraica – che comunque risulterà determinante al fine di intrecciare all'allegoria tematiche quali la temporalità ed il linguaggio -, è pienamente cosciente del limite del sistema ontologico-metafisico: l'unica possibilità rimasta al filosofo è quella di cercare il senso dell'intero nel dettaglio, nel frammento.

Macerie, frammenti, rovine, eclissi dei significati: queste le coordinate che guideranno l'inedita interpretazione benjaminiana dell'allegoria, tutta giocata in una dimensione che attinge sia all'universo più propriamente filologico – luogo di analisi “tradizionale” dell'allegoria – sia all'universo più propriamente filosofico. L'allegoria, in quanto frammento, annulla l'apparenza e l'illusione di un recupero della totalità, ma allo stesso tempo ha la capacità di “porre in relazione” finito ed infinito, estinguendo, in un gioco di rimandi continui, il finito, il quale a sua volta è continuamente e paradossalmente salvato, come allegoria, nel suo stesso annientamento.

L'analisi del saggio *Ursprung des deutschen Trauerspiels*⁴⁸ risulterà preziosa al fine di cogliere un “luogo privilegiato” di espressione dell'allegoria stessa. Dopo aver proceduto alla chiarificazione, nella *Premessa gnoseologica* del saggio, delle modalità di un nuovo approccio critico che accolga una declinazione di “idea” come *Darstellung* della verità nel *medium* del fenomeno, in una contemporanea accezione di incompatibilità tra idea e concetto – e dunque tra il presentarsi della verità e l'intenzionalità -, è stato nostro interesse sottolineare l'intenzione

⁴⁸ W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1974, tr.it. *Il dramma barocco tedesco*, Einaudi, Torino, 1999.

benjaminiana di opporsi ad ogni forma di riduzione dell'idea nel concetto, che si traduce nella millenaria tirannia della logica convenzionalmente ed esclusivamente intesa come *επιστήμη*. Il passo successivo allora è stato quello di sottolineare che tipo di logica utilizzi Benjamin nel suo appello alla dimensione analogico- rinvianti dell'allegoria, mostrando così la forte esigenza di un metodo in grado di spezzare i legami strutturali attraverso un'attribuzione di senso soggettiva in grado di mobilizzare l'eterno e di immanentizzarlo continuamente.

L'allegoria del dramma barocco tedesco mostrerà allora la sua più piena dignità, rovesciando il luogo comune della sua sudditanza nei confronti del simbolo plastico. Essa diviene espressione di vera e propria decadenza, rinviando a quelle "rovine" che sono, per i poeti barocchi, gli elementi con cui comporre una nuova totalità che significhi nel linguaggio e nel tempo, linguaggio come scrittura e tempo come iscrizione, per "immagine", dell'eterno nel transeunte.

La conclusione di queste analisi ci porteranno all'approfondimento, infine, del momento messianico dell'allegoria, necessario per una corretta e completa comprensione di quest'ultima. Sotto la luce della redenzione abbiamo dunque di nuovo delineato – in una più significativa prospettiva - tutte le relazioni indagate come costitutive dell'allegoria che, in questa nuova ottica, prenderanno forma come vere e proprie *costellazioni allegoriche* in cui indugerà il pensiero del Nostro e che diverranno oggetto di analisi degli ultimi paragrafi dello studio: esse toccheranno le allegorie dell'infanzia, contenute in *Berliner Kindheit*⁴⁹, passando per Baudelaire ed il Moderno, così come sono stati indagati nel *Passagenwerk*⁵⁰, sino a giungere all'emblematico *Angelus Novus*- *Angelo della storia* delle sue *Tesi*⁵¹.

La dimensione messianica ci permetterà il passaggio dalla dimensione più propriamente epifanica dell'allegoria, nel *Trauerspiel*, alla dimensione produttiva in vista della redenzione

⁴⁹ W. Benjamin, *Berliner Kindheit um neunzehnhundert. Fassung letzter Hand*, in *Gesammelte Schriften*, op.cit., tr.it. *Infanzia berlinese*, Einaudi, Torino, 2001.

⁵⁰ W. Benjamin, *Das Passagenwerk*, in *Gesammelte Schriften*, , Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 7 vol., 1972-89, tr.it. *I "Passages" di Parigi*, Einaudi, Torino, 2000.

⁵¹ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in *Gesammelte Schriften*, op.cit., tr.it. *Tesi sul concetto di storia*, in *Angelus Novus*, op.cit.

delle *Tesi*, in cui l'allegorico-storico si adopera nella dialettica dello svuotare e colmare lo spazio lasciato vuoto dall'allegoria, che rimandi ad una promessa di felicità che nobiliti il finito a cifra del trascendente.

9. Levinas e l'intrigo.

L'analisi dell'Intrigo ci permetterà di cogliere, nel pensiero levinasiano, tutta la portata della grande ambizione di problematizzare la relazione con una differenza davvero intesa come tale. L'intrigo dell'Altro nel Medesimo infatti descrive una soggettività che non soggiace alle regole intenzionali, sempre correlative ad un tema, ad un presente rappresentato, ad un fenomeno e diviene per Levinas la significazione genuina della relazione con la Differenza. Il percorso levinasiano, coadiuvato da una rigorosa metodologia esasperante, permette di comprendere l'attenzione da noi posta sull' "intrigo" e solo secondariamente sulla metafora in Levinas. Seppur la sua scrittura sia costellata di riferimenti metaforici e la sua prima produzione trovi effettivamente nella metafora il primo accesso alla trascendenza, l'equilibrio logica-analogia troverà la sua produttiva e definitiva significazione nell'Intrigo, che giunge ai limiti del dicibile fino a fondersi con l'enunciazione stessa della sua significazione, ma che però - ulteriore passaggio fondamentale - continuamente necessita di nuovo di espressività e di ulteriori reti e costellazioni metaforiche *nel* linguaggio. L'importanza di tale movimento deve apparirci chiara: dunque l'intrigo si avvale del rapporto logica-analogia nel suo movimento di ritorno al linguaggio. Se infatti il metodo iperbolico levinasiano mostra, in ultima analisi, una significazione *καθ'αυτό* dell'intrigo dell'Altro nel Medesimo - in profonda affinità con le più-che-metafore rosenzweighiane che giungono al silenzio - , dove non vi è più necessità di rinvio e dunque di intelligenza analogica, l'intrigo tuttavia abita il linguaggio e deve allora garantirsi "espressione" e dunque reti polisemiche che producano continuamente scarti e tracce della sua diacronia.

Per giungere allora ad una soddisfacente analisi di ciò che l'intrigo significa nel pensiero levinasiano, abbiamo optato per un approccio "per tappe" del percorso levinasiano, che si snoda

lungo tutte quelle tematiche che si condenseranno significativamente intorno alla convinzione della legittimità di poter giungere ad una dimensione significativa pre-filosoficamente, che trovi espressione all'idea di "essere come molteplice".

Il percorso levinasiano procederà dunque ad un'iniziale incontro con la dimensione ontologica, intesa come luogo del senso nella sua trasparenza nell'essere e già tuttavia declinata in maniera critica, permettendoci, nella ricognizione dei suoi primi scritti, di segnare i contorni di questo incontro con il paradigma logico-epistemico, il quale troverà in Husserl ed Heidegger interlocutori privilegiati.

La "scoperta" di luoghi al di là di ogni declinazione intenzionale infatti, assieme ad una crescente attenzione nei confronti del linguaggio, permetterà al Nostro di rinvenire delle possibilità inedite per la filosofia tradizionale, che troveranno nell'idea di apertura analogica un accesso appunto a quell' "essere come molteplice" notoriamente vietato in termini logico-epistemici.

La densa metaforica contenuta in *De l'existence à l'existant* ci indica chiaramente come, senza rinunciare al rigore filosofico, il Nostro cominci a cercare espressione per l'alterità non ricondotta al medesimo dall'appropriatezza del λεγειν ontologico (che Levinas in seguito chiamerà Detto). Il limite della fenomenologia husserliana, ovvero il suo inevitabile ritorno al medesimo, viene radicalmente superato da Levinas nel suo preciso intento di assumere la metafora in quanto non rinviate all'idea di riconduzione alla dinamica univoca.

Attraverso poi l'analisi condotta in *Totalità et Infinito*, sarà possibile notare un primo superamento del rapporto ontologia-metafisica, ancora operante in quest'opera, attraverso il "Volto". Esso, che anticipa la dimensione del suo filosofare più maturo, orienta l'approccio analogico in una significazione di volto paradossalmente esasperata sino alla sua significazione di "volto senza contesto", laddove sia impossibile qualsiasi rinvio in favore di una concreta prossimità, che significa καθ'αυτό, ma che si avvale, nel suo abitare il linguaggio, di una densa metaforica come inesauribile possibilità di significazione della relazione con Altri.

Analizzeremo dunque il fortissimo interesse per il *Talmud* che verrà dunque preso in considerazione al fine di mostrare questo orientamento verso la possibilità di ricognizione in una sfera linguistica che continuamente trasgredisce attraverso metafore ed analogie e che intrattiene un rapporto di “indiscrezione” con la trascendenza.

Nel ripensamento di una filosofia del soggetto, attraverso una positiva affermazione di possibilità di senso da parte di una soggettività ormai persuasa del fatto di non potersi auto-fondare, di non poter trovare in sé il senso, *Autrement qu’être* inaugurerà “ il metodo del dire e disdire” che andrà a garantire il suo caratteristico movimento all’Intrigo: il linguaggio dell’essere è disdetto non appena lo si è pronunciato al fine di produrre uno scarto, traccia della non completa riducibilità del dire al detto. Chi s’ addentra nella lettura di quest’opera, infatti, deve “porsi in ascolto” degli incessanti rimandi ai capitoli precedenti che come onde⁵² si ripropongono arricchite via via delle riflessioni che le precedono e le seguono. Ecco l’intrigo nell’indissolubilità delle sue parti e nell’impossibilità di riduzione alla linearità. Cercheremo dunque di sottolineare come il continuo riproporre temi già trattati alla luce di nuovi acquisiti livelli della riflessione porti alla creazione di sempre nuovi nodi, di nuove connessioni che si fanno eco l’un l’altro, richiamandosi a vicenda in una dimensione allusiva caratterizzata da continui rinvii metaforici. L’andamento analogico dei rimandi, che continuamente rinviano gli uni agli altri nella ricerca di costellazioni semantiche in grado di dire e di interpretare l’inesauribile capacità significativa che inerisce loro, deve tuttavia difettare di trasparenza, nella sua costitutiva trasgressione dal tracciato logico.

La riduzione dal Detto al Dire, come l’analisi della “traccia” e dell’ “enigma” andranno ulteriormente ad arricchire la declinazione dell’Intrigo: se l’identità degli enti rinvia infatti ad un Dire, che nella sua correlazione con il Detto, si assorbe in esso fino a farsi dimenticare, assolvendo tuttavia alla funzione di dominazione dell’ente nella luce che lascia apparire il fenomeno- è infatti solo nel Detto, nell’*epos* del Dire che il tempo si sincronizza in maniera

⁵² La metafora è di J. Derrida.

memorabile e si fa dunque tema- ma la significazione del Dire va al di là del Detto: ci dice infatti Levinas che “ non è l’ontologia che suscita il soggetto parlante”⁵³; al contrario, è la significanza del Dire che va al di là dell’essenza raccolta – λογος – nel Detto, il quale a sua volta giustifica l’ontologia. Il Dire si coagula nell’immemorabile refrattario al tempo che si raccoglie- λειπειν- in presente, verso una diacronia insuperabile, al-di-là del Detto. Certo, continua Levinas, le formulazioni che indicano questo al-di-là dell’essere è necessario che si mostrino nel Detto, “in ragione della gravità stessa dei problemi che l’assillano”⁵⁴. Il Dire deve *esporsi* e raccogliersi in essenza, laddove nel Detto trova luogo di nascita l’ontologia, enunciandosi come anfibia della essenza e dell’ente. E proprio per questo, è altrettanto necessario che il Dire si affidi alla filosofia “affinchè la luce che si è prodotta non irrigidisca in *essenza* l’al di là dell’essenza, e l’ipostasi di un *eone* non si ponga come idolo. La filosofia rende intelligibile questa sorprendente avventura- mostrata e narrata come un’essenza- alleggerendo questa influenza dell’essere”⁵⁵. Lo sforzo del filosofo deve tendere alla riduzione dal Detto al Dire, ma anche alla conservazione, malgrado la riduzione, nelle forme analogiche dell’espressione diacronica, il Detto di cui il Dire è, di volta in volta, affermazione e ritrazione. Questo l’intrigo al di là del λογος, dell’essere e del non essere, del vero e del non vero, riduzione all’uno-per-l’altro della responsabilità e alla sua diacronia non sintetizzabile.

⁵³ E. Levinas, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Nijhoff, La Haye, 1974, tr.it. a cura di S.Petrosino e M.T.Aiello, *Altrimenti che essere o al di là dell’essenza*, Jaca Book, Milano, 1983. pag. 48.

⁵⁴ *Ibi*, pag. 55.

⁵⁵ *Ibidem*.

CAP. II

FRANZ ROSENZWEIG E LA METAFORA.

INTRODUZIONE.

F. Rosenzweig ci lascia un'eredità complessa e per certi versi difficilmente sistematizzabile. Filosofo, teologo, inauguratore di una "nuovo pensiero", pensatore ebreo impegnato nell'educazione della sua comunità in veste di direttore del *Freie jüdisches Lehrhaus* di Francoforte, egli risulta tuttavia non descrivibile in maniera esclusiva in nessuna di queste definizioni.

La sua ricezione differentemente modulata dalle differenti prospettive e dalle differenti “mode” filosofiche, ha tuttavia l’indubbio merito di aver approfondito alcuni punti chiave del suo pensiero non sistematico (spesso radicalizzando certe sue posizioni e non tenendo conto delle costitutive ambiguità che albergano nel pensiero del filosofo di Kassel) e ha permesso il nascere di nuove domande da parte di varie correnti dell’ermeneutica contemporanea.

La prospettiva che queste pagine vogliono allora assumere, nell’analisi approfondita delle sue opere, è una prospettiva che tenga conto della molteplicità e stratificazione ermeneutica che tale pensiero rende disponibile e nello stesso tempo valutarne la cifra all’interno di un’idea di storia della filosofia che accolga diversi paradigmi per dire l’esperienza umana. E così sarà nostro compito l’analisi di quei luoghi in cui questa ambiguità mostra sia il legame inscindibile con la tradizione filosofica, seppur messo in discussione nei suoi presunti non-limiti, sia con l’emergere del linguaggio come nuova possibilità per la filosofia stessa di rimettere in piedi le sue potenzialità. Linguaggio che viene rinnovato dalla metafora e dunque da un principio analogico che troverà la sua più alta e paradossale espressione nel silenzio del filosofo che si apre sul limite.

Come giustamente afferma P. Ricci Sindoni

La frequente utilizzazione, da parte di Rosenzweig, della metafora, intesa come capacità di rinnovamento del linguaggio filosofico, come una sorta di immagine mobile entro cui il pensiero cerca di riconoscersi nel linguaggio, sembra rappresentare lungo lo svolgimento e il cammino della Stella lo scacco della filosofia tradizionale – quella storicamente posta dalla Ionia fino a Jena, dirà spesso Rosenzweig – e da sempre modulata entro gli schemi logico-concettuali cari all’ontologia e alla metafisica classica.⁵⁶

E quello che la Ricci Sindoni qui dice solo di voler accennare, vuole essere altresì per questa ricerca punto di partenza e filo conduttore, ovvero la tematizzazione critica dello sforzo rosenzweighiano da una parte di mantenere e garantire dignità speculativa al pensiero e dall’altro

⁵⁶ P. Ricci Sindoni, *Prigioniero di Dio. Franz Rosenzweig (1886- 1929)*, Edizioni Studium, Roma, 1989, pag 89-90.

cercare di “integrarlo”⁵⁷ con ulteriori spazi teorici guadagnati dalla capacità analogico-metaforica del linguaggio che apra alla filosofia stessa nuovi accessi alla vita.

L’analisi testuale, che si modellerà principalmente sulle indicazioni e riflessioni rese disponibili dal suo *opus maius*, *Der stern der Erlösung*⁵⁸, sarà dunque guidata e orientata alla ricerca e messa in discussione di quei momenti in cui il filosofo di Kassel fa uso di metafore e conseguentemente si tenterà di stabilire con che modalità e che giudizi. Sarà parimenti importante sottolineare potenzialità e limiti di questo orientamento al fine di forzare il meno possibile le ambiguità di fondo del testo rosenzweighiano per non correre il rischio di inserirlo forzatamente all’interno di un dibattito ermeneutico contemporaneo molto vivo⁵⁹, che se da una parte trova un orizzonte comune nella ricerca di nuovi strumenti produttivi per esprimere il reale senza tradirlo, dall’altra comunque mantiene con Rosenzweig le dovute distanze.

L’importanza della metafora, molto vivo nella *Stella*⁶⁰, così come in seguito nei suoi lavori sulla traduzione⁶¹, ad esempio nei suoi scritti su Jehudah Ha-Lewi⁶², senza tralasciare per altro l’impianto (estremamente metaforico) del suo libretto sull’intelletto comune sano e malato⁶³, può infatti permettere di avvicinare Rosenzweig a tutto quel filone della filosofia contemporanea che oscilla tra la necessità di dire cose inesprimibili all’interno dei consueti schemi logico-concettuali e la impossibilità di uscire totalmente da essi; così come per Benjamin e Levinas l’attenzione riposta nel linguaggio risulterà dunque decisiva al fine di oltrepassare certi limiti per poi tornarci nuovamente con domande differenti. Se poi tale orizzonte ermeneutico ha subito un impulso decisivo anche grazie all’apporto del pensiero heideggeriano, l’avvicinamento di questi tre autori risulta, come già accennato in precedenza, ancora più interessante.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ F.Rosenzweig, *Der stern der Erlösung*, in *Gesammelte Schriften*, II, Haag- Dordrecht, 1976; tr.it. a cura di G. Bonola, *La Stella della Redenzione*, Marietti, Genova, 1985.

⁵⁹ Si è già fatto riferimento al numero 220/221 di “Aut-aut”, luglio-ottobre 1987.

⁶⁰ F.Rosenzweig, *La stella*, *op.cit*.

⁶¹ F.Rosenzweig, *Die Schrift und Luther*, in *Kleinere Schriften*, *op.cit.*, pag. 141-166; e *Die Schrift und das Wort* in *ibidem* pag.134-140

⁶² F.Rosenzweig, *Jehuda Halevi. Funfundneunzig Hymnen und Gedichte*, in IV: *Sprachdenken* e F. Rosenzweig, *Nachwort zu den Hymnen und Gedichten des Jehuda Halevi* in III: *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, in *Gesammelte Schriften*, *op.cit*.

⁶³ F.Rosenzweig, *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*, Jüdischer Verlag, Athenäum 1984, tr.it. a cura di G.Bonola *Dell’intelletto comune sano e malato*, Reverdito Editore, Trento,1987.

Sarà tuttavia valutato l'inserimento di Rosenzweig in questa prospettiva in maniera critica, per tentare di comprendere realmente la portata di certe sue affermazioni che sembrerebbero svalutare nei confronti del testo biblico ogni posizione di tipo ermeneutico. Verrà problematizzato a tal fine il ruolo assunto in tale contesto dalla filosofia, e ci si domanderà se esso non sia stato spesso svalutato nei confronti della teologia per motivi derivati dal rischio, molto sentito da Rosenzweig, di ricadere nelle maglie della dialettica hegeliana. La necessità di rivolgersi ad un'altra tradizione, quella ebraica, non costringe comunque il pensatore ad esprimersi per concetti? E dunque la metafora per Rosenzweig si situa come possibilità allusiva e dunque capace di spezzare legami per costituirne di nuovi laddove il concetto chiuso in sé ha dichiarato il proprio limite.

Tutto questo prevederà innanzitutto una, per così dire, focaultiana archeologia che inserisca il Nostro in quella prospettiva limite dell'ebreo tedesco di inizio secolo, che potrà mostrarci i presupposti e la nascita della necessità di un nuovo pensiero. Essere ebreo tedesco per Rosenzweig vuol dire albergare un limite, vuol dire non essere inserito in alcuna totalità e poter esperire (*erfahren*) differenti paradigmi che annullano pretese omnicomprensive e tiranniche. Non a caso il "nuovo pensiero" nasce dal dialogo di un gruppo di pensatori di origine ebraica perfettamente inseriti nella cultura tedesca del tempo.

Dunque tentativo di questa ricerca sarà quello di valutare le differenti declinazioni, all'interno dell'opera rosenzweighiana, del legame tra logica e metafora. E se la correlazione e collaborazione tra questi due ambiti è presente e operante, nostro compito sarà quello di rilevare la dinamicità di questo equilibrio, sapientemente utilizzata dal Nostro per ripensare tali categorie all'interno di tutta la tradizione filosofica attraverso la prospettiva ermeneutica del *Nuovo Pensiero*, che tra l'altro e parallelamente, opererà il ripensamento di ulteriori ambiti quali filosofia e teologia. Valuteremo inoltre in che modalità e con quali motivazioni e conseguenze teoretiche questo equilibrio sarà sporgente, nella *Parte Prima* della *Stella della Redenzione*, in favore della dimensione logica; dopodiché opereremo con la medesima metodologia per cogliere,

nella *Parte Seconda*, la sporgenza analogica del linguaggio, per poi giungere nella *Parte Terza* dove una gnoseologia messianica realizzerà un produttivo dialogo con la dialettica parola-silenzio. Ci impegneremo altresì a sottolineare come e quanto comunque questo equilibrio, che vieterà autonomia alle sporgenze (in un continuo “dialogo” e cooperazione con l’ambito via via in ombra), riuscirà nell’intento di garantire le nuove coordinate per un’inedita riflessione sull’incontro/scontro di sistema e trasgressione.

Questo un brevissimo accenno ai vari fili che si tenterà di dipanare in questo presente studio intende alla fine del suo percorso raggiungere due obiettivi: da una parte quello di mostrare un pensiero non sintetico ma comunque aderente ad un sistema che vede la metafora iniziare e concludere (la stella) il cammino verso una “porta” aperta sull’ “oltre”, e dall’altra chiarire il significato di questo “oltre” che rimane sempre e comunque compito filosofico.

E se *la Stella* sembra concludere il suo percorso fenomenologico nel silenzio del Dio redento, che non ha bisogno di alcuna esteriorizzazione, in una dimensione senza *λογος*, ecco che tale percorso si riapre nuovamente nella dimensione umana, ove essa può essere solo anticipata nell’amore del prossimo, dalla preghiera e dalla liturgia. E questa differenza che si mantiene e non viene sintetizzata prepara il luogo di nuovo al linguaggio che grazie al suo impianto metaforico e alla sua capacità di trasformare i concetti in figure, riesce a dire questa differenza, situandosi perfettamente tra la tensione del sistema e la fattualità dell’individuale. Non a caso, infine, *la Stella della Redenzione* apre e chiude le sue pagine con una suggestiva metafora: la prime parole sono infatti “*vom Tode*”(dalla morte), le ultime “*ins leben*”(verso la vita), dalla morte verso la vita, metafora del percorso filosofico rosenzweighiano, che si carica di questo “orientamento” filosofico ed esistenziale, e che segna le coordinate di fondo del *Nuovo Pensiero*.

1. Franz Rosenzweig: un ebreo tedesco.

Rosenzweig nasce il 25 dicembre a Kassel da una famiglia borghese ebrea pienamente assimilata nell'ambiente sociale e culturale tedesco, tanto che lo stesso Rosenzweig in una lettera ai genitori definisce l'ebraismo dell'epoca un "guscio vuoto"⁶⁴, che rispettava ormai solo esteriormente le feste più significative del calendario ebraico.

La sua formazione intellettuale, primariamente influenzata dalla madre e rivolta essenzialmente ai classici del romanticismo tedesco, si nutrì di un clima culturale vivissimo: figure titaniche quali Hegel e Goethe orientavano il pensiero verso forme ed interpretazioni ottimistiche del reale.

E Rosenzweig, accanto a poliedrici interessi che spaziavano dalla musica, alla medicina (la quale fu inizialmente scelta dal filosofo nei primi tre semestri, uno a Göttingen e due a München), alla storia (si iscrisse infatti nel 1908 allo *Historisches Seminar di Freiburg*), cominciò a dedicarsi allo studio della filosofia divorando i testi di Nietzsche. Si avvicina ad Hegel e con entusiasmo ne accetta la sua filosofia della storia. Ma il rapporto con Hegel sarà

⁶⁴ Lettera del 6 novembre 1909 in *Briefe und Tagebücher*, in *Gesammelte Schriften*, I, *op.cit.*

destinato a divenire molto complesso, polo di attrazione e repulsione in tutto il percorso filosofico del Nostro: e così dopo una primaria accettazione⁶⁵ successivamente se ne distacca criticamente⁶⁶. Contro la visione totalizzante della storia di Hegel egli ribadisce l'idea di un relativismo degli eventi e dei valori storici. Ma se Hegel viene dal Nostro rifiutato per i suddetti motivi, non verranno altresì criticate le sue pretese di sistematicità.

Ben presto però anche la posizione relativistica, che sino a quel momento rappresenta il punto fermo del dialogo intellettuale con uno dei suoi primi maestri, il professor F. Meinecke⁶⁷, viene messa in discussione da Rosenzweig in occasione di un ormai famigerato discorso notturno con Eugen Rosenstock, conosciuto qualche tempo prima nel gennaio 1910 a Baden Baden, in occasione di un convegno di giovani hegeliani. In una lettera a Rudolph Ehrenberg egli scrive di quella faticosa notte

*Il fatto che un uomo come Rosenstock sia un cristiano convinto (nel mio caso queste cose sono ancora allo stadio liquido di problema) ha posto in crisi tutta la mia concezione del cristianesimo e della religione in generale. Pensavo di aver cristianizzato il mio punto di vista dell'ebraismo e invece avevo giudaizzato la mia visione del cristianesimo.*⁶⁸

Nel 1909 infatti egli scriveva ai genitori in occasione della conversione al cristianesimo evangelico di suo cugino Hans Ehrenberg:

⁶⁵ Gli anni di profondo interesse nei confronti di Hegel (1908-1910) portano alla stesura della sua dissertazione poi pubblicata a Monaco e a Berlino nel 1920 col titolo *Hegel und der Staat*. Interessante a tal proposito lo studio di G. Petitdemange, *Hegel et Rosenzweig, la différence se faisant*, in *F.Rosenzweig, textes rassemblés par O.Mongin, J.Rolland, A.Derczanski*, in "Les Cahiers de la Nuit surveillée", Paris, 1982, 1, pag. 157-170.

⁶⁶ Rosenzweig critica aspramente Hegel (in una lettera a Nahum Glatzer del 24 ottobre 1928 egli afferma in modo paradigmatico di non essere "un hegeliano" e di ritenere "il sistema hegeliano errato nel suo insieme e nelle sue parti"), ma questo non gli impedirà di averlo sempre come costante termine di riferimento, mostrando una relazione estremamente più complessa con l'idealismo di quanto possa essere contenuta in una riduttiva definizione di contrapposizione.

⁶⁷ Il tipo di storicismo influenzato da Meinecke interpretava le vicende politiche come concreta realizzazione di quelle forze operanti nell'individuo e dunque nella comunità. Meinecke influenzerà fortemente la ricezione rosenzweighiana di Hegel, ma Rosenzweig alla fine si distaccherà dal suo maestro e dalla carriera universitaria. Leggiamo infatti in una lettera di Rosenzweig a Meinecke del 30 agosto 1920: "[...] L'autore della Stella della Redenzione, che esce presso Kaufmann a Francoforte, è di altro calibro rispetto a quello di Hegel e lo Stato", in *Gesammelte Schriften, op.cit.*, pag. 681. Per una riflessione puntuale dei rapporti tra Rosenzweig e Meinecke si rimanda allo studio di E. D'Antuono, *Franz Rosenzweig e Friedrich Meinecke*, in "Archivio di storia della cultura", IV, 1991, PAG.271-294..

⁶⁸ Lettera a R.Ehrenberg del 31 ottobre 1913, *ibidem*.

*Noi siamo cristiani in ogni cosa. Viviamo in uno stato cristiano, frequentiamo scuole cristiane, leggiamo libri cristiani, tutta intera la nostra cultura è fondamentalmente cristiana.*⁶⁹

Per Rosenzweig il cristianesimo rappresentava l'idea di perfetto inserimento nella *Kultur*, e dunque punto di vista privilegiato rispetto all'ebraismo, il quale la cultura tedesca collegava solo a forme rituali quali la circoncisione, le osservanze dietetiche ed il *Bar-Mishva*.

Dunque il suo interesse religioso, che inizialmente era semplicemente dettato da ragioni intellettualistiche (egli legge Herder e Schleiermacher), dopo il dialogo con Rosenstock si apre, per così dire, a nuove questioni, seppur in questo momento ancora “allo stadio liquido”.

Ich bleibe also Jude.

Questa asciutta espressione di Rosenzweig traduce per il Nostro un compito ben più arduo della apparente semplicità di questa conversione, e questo sottolinea in maniera molto pregnante il suo essere ebreo-tedesco. Come anche lo stesso Rosenzweig aveva sottolineato probabilmente la scelta più ovvia sarebbe stata quella della conversione al cristianesimo: essa rappresentava la strada più agevole nell'orizzonte culturale in cui egli era nato e cresciuto e in cui i suoi interlocutori già si trovavano.

La scelta di una posizione differente, volta al recupero della radice, lo orienta definitivamente dalla storia alla filosofia.⁷⁰

E così il filosofo, “tornato a casa”, scommette sulle potenzialità di questo stato esistenziale, collocandosi in maniera originale all'interno del diversificato dibattito giudaico tedesco di quegli anni. Per Rosenzweig infatti, contrariamente a quanto farà G. Scholem⁷¹ la questione della

⁶⁹ *Ibidem*, pag 94-95.

⁷⁰ Lettera a Meinecke in *Briefe und Tagebucher*, op.cit, pag 678-682.

⁷¹ Per le posizioni ed i contrasti tra G. Scholem e Rosenzweig vedi P.Ricci Sindoni, *Prigioniero di Dio*, op.cit., pag192-199). Per quanto riguarda il giudizio di Scholem su Rosenzweig e sul *Deutschjudentum* si veda G.Scholem

Deutschjudentum rappresenta una possibilità costruttiva soprattutto per l'ebraicità, che lungi dal tenere un atteggiamento passivo nei confronti della cultura dominante, detentrici del potere politico e culturale, ha produttive potenzialità: da una parte quella di giustificare la sua dimensione diasporica, dall'altra di partecipare attivamente inserendosi armonicamente nel paese ospite.

L'idea di un arricchimento reciproco e dunque non di un acritico "attenersi a", permette, a nostro avviso, di considerare la posizione di Rosenzweig⁷² molto contemporanea.

Ma cosa voleva dire essere ebrei tedeschi?

E' possibile trarre qualche utile indicazione dal saggio di G.Mosse, il quale sostiene che tutta la cultura di Weimar può essere "definita, alquanto maliziosamente, un dialogo interno ebraico".⁷³

L'ottimistico concetto di *Bildung* e l'Illuminismo contribuirono infatti fortemente all'assimilazione ebraica, poiché trascendeva tutte le differenze di nazionalità e religione in favore del dispiegarsi dell'individualità personale. Il decadere di questo concetto, offuscato, a partire dalla fine della prima guerra mondiale, inesorabilmente da forme irrazionali di nazionalismo, corrispose via via con l'isolamento degli ebrei. Un dato molto interessante sottolineato da Mosse è che comunque, sino agli anni Venti, tutti quegli ebrei che, nutriti da Goethe⁷⁴ ed Herder e raggiunta l'emancipazione, erano guidati da interessi intellettuali, furono largamente esclusi dal mondo dei baroni e spinti dunque al ruolo di *outsiders* e "fu proprio il loro involontario ruolo di *outsiders* a lasciare alle future generazioni un retaggio molto più

Fidelità e utopie. Essais sur le judaïsme contemporain, Paris, 1978 ; G.Scholem, *Von Berlin nach Jerusalem*, 1977 ; e anche *An einem denkwürdigen Tage*, in «Judaica», I, Frankfurt am Main 1963, pag.214.

⁷² Tale posizione, spesso in netto contrasto con altri intellettuali ebrei che dichiaravano una netta estraneità alla cultura in favore di un sionismo esistenziale e politico che preservasse il popolo ebraico da qualsiasi contaminazione, è inoltre modulata da un deciso rifiuto del sionismo. Per Rosenzweig la questione ebraica non doveva risolversi semplicisticamente in uno spostamento geografico seppur sorretto da un programma politico e sociale, bensì avrebbe dovuto far riferimento alla presenza nel mondo dell'ebreo diasporico. Tutto ciò non può non mettere in risalto la scelta esistenziale del Nostro che mai avrebbe potuto rinunciare tanto al suo essere ebreo che al suo essere tedesco. Si faccia riferimento a tal proposito alle lettere di Rosenzweig a Benno Jacob, a Buber e a Trüb degli anni 1927-28, in *Briefe und Tagebücher*, op.cit.

⁷³ G.Mosse, *Il dialogo ebraico-tedesco, da Goethe a Hitler*, Ed.La Giuntina, Firenze,1988, pag.35.

⁷⁴ "A volte sembrò che a prescindere dalle loro convinzioni religiose o politiche avrebbero potuto unirsi al giovane W.Benjamin nell'elogio dell'affermazione del suo amico Ludwig Strass: "Soprattutto nello studio di Goethe uno trova la propria essenza ebraica".Tradotto nel modo di vita del *Bildungsbürger* ebraico, ciò significava che le "citazioni" da Goethe facevano parte di ogni pasto".*Ibidem*, pag.27.

significativo di quello lasciato dagli integrati”.⁷⁵ Il dialogo ebraico-tedesco conobbe dunque differenti scenari: se da una parte esso ebbe luogo all’interno dell’assimilazione borghese dell’ebreo, dall’altra fu altrettanto produttivo ai margini della società, in tutti quegli strati della collettività fuori dai giochi di potere e parecchio sensibili ad ogni forma di avanguardia. La specifica identità culturale dell’ebreo-tedesco era dunque molto composita, tutta giocata tra una volontà di abbandonare la propria specificità culturale e religiosa in favore dell’emancipazione livellatrice e all’opposto l’affermazione di un sionismo interpretato come unica salvezza. E Rosenzweig impegnato a svolgere un ruolo attivo tra queste due prospettive⁷⁶ elabora una posizione originale nei confronti dell’ebraismo più ortodosso, di cui criticava l’idea di appello

alla *Torah* letterale, che assieme alle spinte sionistiche, rischiava di far ricadere l’ebreo in quello stato pre-Illuministico che avrebbe precluso ogni forma di apertura al mondo contemporaneo.

L’ideale di *Bildung* così caratterizzato diviene altresì per Rosenzweig motivo ispiratore della fondazione del *Freies Jüdisches Lehraus* a Francoforte sul Meno nel 1920: la sua idea di un nuovo modo di filosofare si ripercuote necessariamente nel bisogno di un nuovo modo di insegnare: in un suo scritto precedente alla stesura della *Stella, Zeit ist’s*, egli rivendica l’urgenza dell’ideale della *Bildung* come determinazione dell’essenza dell’ebraismo, rintracciata nei concetti espressi dalle Sacre Scritture, e la necessità di un ritorno dell’ebraismo vivente allo studio e alla religiosità.

Dunque per Rosenzweig⁷⁷ (ma questo potrebbe naturalmente valere anche per Benjamin, che però appartenne in maniera più evidente alla dimensione dell’*outsider*) tutto questo se da una parte si espresse nella scelta di non avviarsi alla carriera accademica per dare il suo contributo all’ebraismo, dall’altro mostra in tutta la sua forza il dissidio non armonizzabile

⁷⁵ *Ibidem*, pag.38-39.

⁷⁶ La lettera a R.Ehrenberg del 1° novembre 1913, in *Briefe und Tagebücher, op.cit.*, pag.134-135, ci mostra un Rosenzweig parimenti impegnato sia nell’approfondimento del versante culturale tedesco (Schelling, Herder, Hegel, Goethe) sia nella lettura delle Sacre Scritture.

⁷⁷ Sul tema del rapporto tra Rosenzweig e il concetto di *Bildung* si veda E.Simon, *F.Rosenzweig und das jüdische Bildungsprobleme*, in *Lernen mit F.Rosenzweig*, hrsg. von W.Licharz, Frankfurt 1984, pag 206-219.

sinteticamente che pose l'uomo e il filosofo in una posizione privilegiata, che gli permise di mettere in discussione l'esclusività di un orizzonte attraverso tematiche e problemi che provengono da un altrove altrettanto valido e degno di ascolto filosofico (questa è d'altronde la tematica portata avanti anche da Levinas). Anche lo stesso Levinas d'altronde, nel suo scritto su Rosenzweig⁷⁸, ribadisce l'importanza dell'inserimento di quest'ultimo in tale temperie culturale ed anzi la considera strumento ermeneutico privilegiato per cogliere nelle opere del filosofo di Kassel “ il riflesso di un mondo- dell'ebraismo emancipato, del XIX e dell'inizio del XX secolo, che ha creduto in una società interconfessionale”⁷⁹, e che ha contribuito alla declinazione della vita di Rosenzweig verso la dimensione del “ presentimento” dei grandi sconvolgimenti che da lì a pochi anni avrebbero influito in modo determinante nella cultura europea e nella vita di milioni di ebrei. La rottura con quelle modalità di pensiero che sarebbero poi state responsabili di tante catastrofi si condensa così simbolicamente nella decisione del Nostro di rimanere ebreo, che Levinas così riassume:

Il fatto che, giunto sul limitare della conversione, in quell'Europa non ancora colpevole di guerre mondiali e di hitlerismo, e nella quale tanti liberali potevano pensare di trovarsi nell'epoca dei grandi successi, il fatto che, giunto sul limitare della conversione, un Ebreo assimilato, appartenente alla classe dei privilegiati, partecipa di tutti i valori di quell'Europa splendida, abbia potuto indietreggiare davanti all'estremo gesto dell'assimilazione, il fatto che abbia potuto cercare altrove, piuttosto che nel cristianesimo, compenetrato tuttavia, dopo duemila anni di storia, di tutti i valori- religiosi ed umani- dell'Occidente, il fatto che con tutte le esigenze di uno spirito sano ed aperto Rosenzweig abbia potuto risalire all'ebraismo per sollecitare una risposta alla crisi dell'umanità o per cercarvi un rifugio o una via d'uscita, tutto questo rivela ai cristiani- ma anche agli Ebrei dell' Occidente- la potenza della spiritualità ebraica che, a detta dei cristiani, sopravviveva a se stessa svuotata della sua sostanza.⁸⁰

Dunque Rosenzweig coglie costruttivamente un'eredità apparentemente svuotata e ritualizzata in un originale movimento di accoglimento non esclusivo : il tratto caratteristico del suo pensiero consiste nel fatto che tale movimento che lo conduce all'ebraismo, lo conduce anche al riconoscimento del cristianesimo, “ compenetrato.. di tutti i valori dell'Occidente”. Il rifiuto di

⁷⁸ E. Levinas, *Hors Sujet*, Fata Morgana, Montpellier, 1987; tr.it a cura di F.P. Ciglia, *Fuori dal soggetto*, Marietti, Genova, 1992.

⁷⁹ *Ibidem*, pag. 53.

⁸⁰ E. Levinas, *Hors Sujet*, *op.cit.*, pag. 54-55.

un certo tipo di filosofia si trasforma dunque nella ricerca di un altro ordine sì, ma che anche Levinas descrive con parole come “concetti nuovi che esprimono la protesta” e il “*λογος* dei pensatori soggettivi”⁸¹, nel chiaro intento di non trasformare il nuovo pensiero in un mero rovesciamento che mantenga l’identico difetto di esclusività.

2. Significato della metafora in Rosenzweig.

In una lettera ad Hans Ehrenberg così Rosenzweig descrive la sua volontà di aver costruito la sua opera in maniera architettonica

(...)Ora vedrai se III [terza parte della Stella della Redenzione] corrisponde alle tue aspettative(qui il primo libro è strettamente connesso soltanto al secondo e non, come in I e II, anche al terzo libro;III, 3 in quanto ultimo “libro” dell’intera opera è qualcosa di a sé stante). Mi meraviglia tuttavia ancora, benché venissi ora talvolta riflettendo tra me che III ti possa piacere più di II. Io trovo che II sia di gran lunga migliore. Ed in particolare che tu tenga in così gran conto la Introduzione a III. Peraltro le Introduzioni sono certamente cosa a sé quanto allo stile; esse sono tutte e tre (la terza tuttavia il meno possibile) scritte in usum delphinorum academicorum (la terza parte mi ha semplicemente preso la mano). Anche i tre “ passaggi” sono qualcosa di a sé stante. Ciò che tu scrivi della Soglia: che a questo punto si vede l’intero, l’ho fatto intenzionalmente. L “intero” si svela a poco a poco in questi tre pezzi e soltanto in essi. Questo metodo dello svelamento graduale era in me assolutamente consapevole. Non a caso ho cominciato con “elementi”.⁸²

Il suo consapevole intento di far cogliere al lettore in alcuni specifici punti l’intero, lasciando invece alle tre parti la gradualità del raggiungimento della prospettiva, si ricollega nelle intenzioni dell’autore alla possibilità di ottenere tale prospettiva utilizzando il concetto in modo ancillare trasformandolo in *figura*.

L’artificio e l’andamento triadico dell’intero percorso della *Stella* è già annunciato dalla sua struttura esteriore: i primi tre elementi statici, le tre *Erlebnis* che Rosenzweig in linea con la

⁸¹ Cfr., *ibi*, pag. 57.

⁸² Lettera ad Hans Ehrenberg del 24 giugno 1919 in *Briefe und Tagebücher, op.cit.*

tradizione chiama Dio, uomo e mondo, si dispongono e si disegnano ai vertici di un triangolo equilatero; le tre connessioni dinamiche che si modulano nelle reciproche relazioni intercorrenti tra le tre essenze statiche esaurienti il reale, creazione, rivelazione e redenzione, si dispongono anch'esse ai vertici di un altro ed uguale triangolo equilatero. Disponendo ai vertici superiori di ognuno dei due triangoli rispettivamente Dio e redenzione e sovrapponendo e capovolgendo l'uno su l'altro ecco formarsi una *figura*, la stella di Davide a sei punte.

Il sapiente utilizzo da parte di Rosenzweig del principio analogico che si condensa in questa metafora visiva, la quale rimanda a tutto il contenuto e allo svolgimento della sua opera, inaugura un percorso costellato di altre metafore, di altre figure che permettono all'autore di "svolgere" un nuovo modo di filosofare, lontano e vicino dall'impostazione tradizionale: vicino, poiché Rosenzweig mai rinuncia al rigore del concetto e del sistema (seppur naturalmente non declinato al modo hegeliano), lontano poiché il filosofo di Kassel ricerca nuovi spazi e nuove modalità in una sorta di μεταβασις εις αλλο γενοϛ⁸³ che gli permetta di cogliere nel linguaggio che si trasforma in narrazione la sua possibilità metaforica e rinviante continuamente ad altro. Risulta a questo punto interessante cominciare a valutare i contorni di tale lettura dell'opera di Rosenzweig, al fine di mantenere il più possibile produttive le ambiguità di fondo che comunque sorgono nei confronti dell'uso da parte di Rosenzweig della metafora.

A questo punto della riflessione, tenendo fermo il punto che vuole filosofia e linguaggio strettamente correlate e concorrenti alla formazione della significazione, non pare fuori luogo il tentativo del *Nuovo pensiero* di Rosenzweig, impegnato nella critica al pensiero idealisticamente connotato che si definisce indipendente dalle forme della sua espressione. La filosofia denotata come *narrazione* mostra in maniera inequivocabile il ruolo della metafora non più in contrapposizione al concetto, ma come possibilità di sovradeterminazione del senso. Il contesto di referenzialità è in Rosenzweig fortemente denotato in maniera teologica e la metafora si

⁸³Così come definita anche da A.Fabris nel suo saggio *Linguaggio della rivelazione. Filosofia e teologia nel pensiero di Franz Rosenzweig*, Marietti, Genova, 1990, cfr. pag. 39.

permea di valore teoretico ed euristico ed affronta l'erranza semantica con tutta la sua potenzialità *trasgressiva*.

Rosenzweig, *che prende sul serio* il linguaggio, dunque critica l'impostazione retorica e ontologica della metafora, come complice del proprio(e in più di un passo avremo modo di osservare questa posizione), e nello stesso tempo tenta di utilizzarla con nuovi presupposti: presupposti che garantiscano quell'*eccedenza* dal concetto ontologicamente determinato *al di là del proprio*.

La trasgressione metaforica, che Aristotele ci delinea magistralmente⁸⁴, mostrando ancora una volta il bisogno che il concetto ha del principio analogico, che poi troverà campo fertile nella tematica dell'importanza dello sguardo analogico e metaforico⁸⁵ nell'ermeneutica, trova in Rosenzweig uno dei suoi realizzatori *in facto*.

Mediante il linguaggio diviene feconda quell'attenzione nei confronti dell'evento, dell'individuale, del non ripetibile che, rafforzando la propria validità in tematiche tipiche della tradizione ebraica, si distacca dalla totalità autoreferenziale dell'autocoscienza. Ma affinché l'urgenza di queste tematiche provenienti da un luogo diverso dalla tradizione greco-occidentale si renda effettivamente produttiva, è necessario che tale tradizione, incarnata per il filosofo di Kassel (coerentemente col motto programmatico più volte ribadito "*ins leben*") nell'atteggiamento di vita effettivamente vissuto dalla comunità ebraica, possa configurarsi come pensiero, trovare " un terreno comune tra le due prospettive"⁸⁶. Allora Rosenzweig attua un percorso inedito, in cui la trasgressione dal concetto ontologico è garantito dalla capacità polisemica della metafora, la quale non subendo più la tirannia del proprio non si caratterizza più in un rapporto di contrapposizione o complicità (a seconda dei casi) col concetto, ma si struttura come inesauribile potenzialità espressiva in grado di costruire nuove strutture.

Tenteremo dunque una ricognizione nel testo rosenzweighiano, guidati da questa tonalità interpretativa, che comunque non tralascierà l'analisi dei tropi fondamentali del pensiero del

⁸⁴ Cfr. Aristotele, *Retorica*, Mondadori, Milano, 1996, III, 11, 141 2° 11-21.

⁸⁵ Cfr. P.Ricoeur, *La metafore vive*, *op.cit.*, pag. 20-28.

⁸⁶ A.Fabris *Linguaggio della rivelazione*, *op.cit.*, pag.18.

filosofo, necessari ad una adeguata contestualizzazione della tematica. Abbiamo inoltre considerato opportuno offrire una “lettura” di fondo dell’opera del filosofo di Kassel, attraverso una suddivisione delle tre parti che compongono la *Stella*, che sottolinei via via l’estrema dinamicità della dialettica logica-analogia che nelle diverse parti offre all’analisi uno dei due elementi senza però mai scioglierlo dal rapporto con l’altro. E così infatti se la *Prima Parte* è segnata di più dalla dimensione logica, per cui la dialettica si esplicherà come “logica-analogia”, in cui tuttavia l’elemento analogico risulterà comunque determinante per il “buon cammino” della logica, nella *Seconda Parte* l’elemento preponderante sarà quello analogico e dunque la dialettica si capovolgerà in “analogia-logica”, in cui la centralità analogico-metaforica del linguaggio allo stesso tempo mai prescindere dall’elemento chiarificatore della logica filosofica; si giungerà infine alla *Terza Parte* che realizzerà la “piena visione” della metafora dell’intero libro, la stella di David, che si accompagnerà ad una vera e propria gnoseologia di declinazione messianica.

Parte Prima: Logica-Analogia.

3. Totalità e trasgressione tanatologica.

Der stern der Erlösung inaugura il suo cammino affrontando di petto uno dei rimossi della tradizione occidentale, coerentemente con il suo programma di denuncia e critica dell'impostazione tradizionale: la morte, ovvero i piedi di argilla dell'autocoscienza. Risulterà necessario, a questo punto, affrontare in maniera preliminare i nodi teoretici fondamentali indicati da Rosenzweig, al fine di chiarire la sua posizione. Un'approccio testuale ci sembra il miglior modo per poter entrare nel linguaggio e nella complessità e ricchezza di quest'opera. Il libro si apre in modo significativo

*Dalla morte, dal timore della morte prende inizio e si eleva ogni conoscenza circa il Tutto.*⁸⁷

⁸⁷ F.Rosenzweig, *La stella*, op.cit. pag. 3.

La filosofia ha creduto di doversi assumere l'arduo compito di “ strappare alla morte il suo aculeo velenoso”⁸⁸, e così ha rimosso la morte dalle sue attenzioni, costringendosi a credere nella realtà

della dicotomia corpo-anima e a puntare su di una Totalità che non può morire. Abbandonando le esigenze e le paure del singolo, che solo rimane nell'attesa della morte, la filosofia si è rifugiata nell'idealismo.

Poiché certo un Tutto non morrebbe e nel Tutto nulla morrebbe. Soltanto ciò che è singolo può morire, e tutto ciò che è mortale è solo. Questo, il fatto che la filosofia debba escludere dal mondo il singolo, codesta esclusione/ de-costruzione (Ab-schaffung) del qualcosa è anche il motivo che la costringe ad essere idealistica. Infatti l' “idealismo”, con la sua negazione di tutto quanto separa ciò ch'è singolo dal Tutto, è lo strumento artigianale con cui la filosofia rielabora la materia indocile fino a che essa non oppone più resistenza alcuna alla confusione nebulosa entro il concetto di Uno-Tutto.⁸⁹

Volgersi al Tutto e dimenticare il singolo, che morente e terrorizzato di essere trasformato in *illud*⁹⁰, deve però volgersi al Nulla in un atto di volontà coincidente con il rifiuto del suicidio “raccapricciante capacità” che situa l'uomo “ fuori dalla natura”⁹¹: ecco la menzogna della filosofia, che la genealogia rosenzweighiana tenta di smascherare.

Ma la filosofia, con tutti i suoi sforzi, non è tuttavia riuscita ad annichilire il singolo “ (...) e la paura dell'uomo che trema davanti alla trafittura di quell'aculeo sconfessa ogni volta senza remissione la compassionevole menzogna della filosofia”⁹². Il destino della filosofia e quello del singolo sembrano irrimediabilmente costretti a separarsi e a percorrere tracciati paralleli e non

intersecanti: la filosofia librandosi sempre più nella dimensione slegata da presupposti, il singolo vivendo profondamente il *qualcosa*⁹³ (e non il nulla) della morte.

⁸⁸ *Ibidem.*

⁸⁹ F. Rosenzweig, *La stella*, *op.cit.*, pag. 4.

⁹⁰ *Ibidem*, pag. 3

⁹¹ *Ibi*, pag. 4.

⁹² *Ibi*, pag. 5.

⁹³ “ (...) e la morte davvero non è ciò che pare essere, non è nulla, bensì un inesorabile, ineliminabile qualcosa” e continua “ Se la filosofia non volesse essere sorda al grido dell'umanità impaurita, allora dovrebbe, e coscientemente dovrebbe, partire da qui, dal fatto che il nulla della morte è un qualcosa, e ogni nuovo nulla della

La filosofia si rifugia nell'idealismo di epicuree rassicurazioni e nello stesso tempo si garantisce una Totalità tanto esclusiva quanto esclusivo risulta il Nulla del suo presupposto. Infatti al fine di enunciare l'unità e la totalità dell'essere la filosofia si è vista costretta a decretare unità e totalità del nulla che si trasforma nel concetto raffinato quanto astrattissimo di non-essere: e così la filosofia ha raggiunto il proprio obiettivo di stagliarsi in tutta la sua potenza e ab-solutezza sullo sfondo di un nulla che è privazione di presupposto.

Ma in realtà questo Nulla che la filosofia interpreta come unico ed abissale, così come specularmente considera unico e superno il Tutto di cui lei si pone osservatrice⁹⁴ privilegiata, sono mille nulla, è una molteplicità di singoli individui che rumorosamente ribadiscono il loro ineliminabile essere qualcosa.

*Se la filosofia non volesse essere sorda al grido dell'umanità impaurita, allora dovrebbe, e coscientemente dovrebbe, partire di qui, dal fatto che il nulla della morte è un qualcosa, e ogni nuovo nulla della morte è un nuovo qualcosa, sempre nuovamente tremendo, che non si può esorcizzare né con le parole né con il silenzio. Ed in luogo di volere che, a procedere la conoscenza unica ed universale, sia solo quell'unico ed universale nulla che nasconde il capo sotto la sabbia all'udire il grido della paura della morte, la filosofia dovrebbe avere il coraggio di stare ad ascoltare quel grido e di non chiudere gli occhi davanti all'orribile realtà. Il nulla non è nulla, è qualcosa.*⁹⁵

Rosenzweig ribadisce nietzcheanamente che il grido delle vittime della morte trasforma in menzogna il pensiero totalizzante della filosofia prima ancora che esso possa essere pensato.

La negazione filosofica non si traduce in annientamento: se è certamente vero che tale rimosso abbia contribuito in modo determinante alla costruzione del secolare edificio ontologico-filosofico, dove ontologia viene qui a significare per il Nostro un ampliamento semantico ed "essenziale" dell'essere sino a giungere ad una sua divinizzazione, è altrettanto interessante osservare che tale negazione abbia inaugurato la dissoluzione di tale sapere così costituito. La

morte è un nuovo qualcosa, sempre nuovamente tremendo, che non si può esorcizzare né con le parole né con il silenzio" *ibi*, pag. 5.

⁹⁴ "εις τό παν αεί οραν" recita un pensiero di Marco Aurelio, in *Pensieri*, XII, 17-18, Torino, 1984, sulla scorta del primato visivo aristotelico che si volge al vero "καθολου", che è l'intero.cfr Aristotele, *Metafisica*, Bompiani, Milano, 2000.

⁹⁵ F. Rosenzweig, *La stella*, pag.5.

morte si lascia negare solo apparentemente, ed esclusivamente dal $\theta\epsilon\omicron\pi\epsilon\iota\nu$, poiché permane inesorabile, impassibile di ogni “contenimento” nella vita di tutti gli uomini, anche di quelli che hanno contribuito all’altezza priva di presupposti del $\theta\epsilon\omicron\pi\epsilon\iota\nu$ stesso.

Ed ecco infatti che l’analisi rosenzweighiana procede e si arricchisce di personali contributi filosofici. E il nome di Schopenhauer⁹⁶ fa capo al tentativo di smascheramento:

*Vecchio di due millenni e mezzo, il segreto della filosofia (davanti alla cui bara Schopenhauer l’ha divulgato) che cioè la morte era stata sempre il suo musagete, perde ora il suo potere sopra di noi. Noi non vogliamo una filosofia che si collochi al seguito della morte e che c’inganni sulla perdurante signoria di questa mediante l’armonia di Tutto-ed-Uno della sua danza.*⁹⁷

Schopenhauer, dice il filosofo di Kassel, è il primo tra i grandi pensatori ad interrogarsi sul valore del mondo, e sul valore per l’uomo-filosofo Arthur Schopenhauer. Per lo meno nelle intenzioni, aggiunge. Di fatto tale intenzione fu in gran parte neutralizzata dalla risposta sistematica possa in essere dal filosofo: Schopenhauer trasformò il suo inaudito interrogare in “un sistema del mondo”⁹⁸, spezzando di nuovo a questa domanda i suoi “denti velenosi”⁹⁹. Eppure, grande merito di Schopenhauer, a chiudere il sistema ecco stagliarsi la figura del santo, fatto inaudito, giacché un tipo d’uomo si sostituisce al concetto, a conferma di quell’originaria intenzione dell’uomo-filosofo Schopenhauer di riflettere sulla vita. Finalmente l’uomo, il singolo si contrapponeva al Tutto, ponendo il significato come prevalente sull’essenza, in un’impostazione “non scientifica”¹⁰⁰ della filosofia. Schopenhauer dunque, seppur in modo non completo, ha dato l’impulso per il radicale cambiamento della filosofia. Se prima di Schopenhauer l’uomo aveva trovato posto nella filosofia mono-interessata al Tutto come oggetto “solo nel suo rapporto con questo Tutto”¹⁰¹

⁹⁶ Sul rapporto Schopenhauer- Rosenzweig si rimanda al saggio di H.Dagan, *Philosophizing in the face of Death- Schopenhauer and Rosenzweig*, in “Jewish Studies Quarterly”, VIII, 2001, n.1, pag.66-79.

⁹⁷ F. Rosenzweig, *La stella*, pag. 5.

⁹⁸ *Ibi*, pag. 8.

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ *Ibi*, pag.9.

[...]ora a questo mondo conoscibile se ne contrapponeva un altro, indipendente: l'uomo vivo; al Tutto si contrapponeva l'uno che si beffa di ogni totalità ed universalità.¹⁰²

Grazie al tema della “beffa”, forza dissolutrice che non ammette ricomposizioni di sorta, Rosenzweig riesce a presentare il pensiero di un altro uomo-filosofo che è risultato insostituibile per il definitivo tramonto del “vecchio pensiero” ontologico-totalizzante: Friedrich Nietzsche. Rosenzweig ne dà un’immagine intensa:

Poi venne un uomo che sapeva la propria vita e la propria anima come un poeta, alla loro voce ubbidiva come un santo ed era però un filosofo.[...] Ma lui, che nel mutare delle immagini del suo pensiero mutava se stesso, lui, la cui anima non temeva alcuna altezza e s'arrampicava seguendo il temerario spirito scalatore su su fino alla scoscesa vetta della follia, dove non c'è più alcun “oltre”, proprio lui è quegli da cui nessuno di quanti devono filosofare può ormai prescindere.¹⁰³

Nietzsche si pone dunque come figura paradigmatica per delimitare il “vecchio” dal “nuovo” filosofare. Egli ha sfidato la filosofia con tutta la forza della sua individualità, ma questa individualità è caratterizzata dal fatto che “filosofa” e si pone in assetto da battaglia per il suo riconoscimento. Con la tragedia della sua vita egli ha infatti costretto la filosofia a riconoscerlo ed è divenuto imprescindibile pietra di confine in cui “il nuovo venne confitto in maniera inestirpabile nell'alveo dello sviluppo dello spirito cosciente”.¹⁰⁴

La filosofia muta assetto. L'orientamento del suo interrogare non si collega più al Tutto, identificante essere e pensiero, ma alla vita dell'umano nella sua irripetibile singolarità-uomo intero non totale- apre una breccia nella presunta necessità della *reductio ad unum*, consentendo anche alla sostanza mondo e alla sostanza Dio di liberarsi dal giogo.

L'analisi, declinata secondo un metodo nietzcheanamente genealogico, mostra ora più chiaramente i punti focali della critica di un pensiero che vuole porsi e contrapporsi come “nuovo” e che dunque ha come obiettivo la demarcazione del confine: innanzitutto dunque l'idea

¹⁰² *Ibidem.*

¹⁰³ F. Rosenzweig, *La stella*, pag. 9.

¹⁰⁴ *Ibidem.*

di un'ontologia a cui da sempre è spettato il primato conoscitivo e che non è riuscita a render ragione dell'opposizione essere-nulla di fronte alle reali esigenze degli uomini; non di secondaria importanza poi, sintomo e indizio di questa impostazione è proprio quella *reductio ad unum* di cui il pensiero investe l'essere, che è assolutamente discordante dalla viva esperienza degli uomini che invece consta originariamente di tre sostanze: uomo, mondo, Dio. Ma queste tre sostanze, note alla tradizione come rispettivamente antropologia, cosmologia e teologia, erano finora costrette entro una rigida ed esclusiva definizione di unicità e dissolventesi nella luce senz'ombra dell'Uno-Tutto.

Uno sguardo alla storia del pensiero permette di osservare in modo ampliato ed esasperato quest'unità, che si è realizzata nella produzione di un universo presentato come atemporale, in cui la parola Tutto è divenuta alfa e omega del filosofare dalla " Ionia fino a Jena"¹⁰⁵, da " Parmenide fino ad Hegel"¹⁰⁶, dice Rosenzweig esprimendosi con metaforica pregnanza. La storia del pensiero ontologico si chiude a cerchio su se stessa, la fine si ripiega sull'inizio come sua piena realizzazione: Talete e Parmenide hanno fondato la "dinastia"¹⁰⁷ millenaria che ha avuto il suo ultimo e forse più insigne rappresentante in Hegel¹⁰⁸, il quale ha portato a piena realizzazione fino al suo più estremo consumo il lascito affidatogli dalla storia del pensiero. Tutto ciò trova la sua più emblematica esteriorizzazione nel movimento hegeliano dell'inclusione della storia della filosofia all'interno del sistema. Con Hegel dunque

*La filosofia esaurisce le sue estreme possibilità formali e raggiunge i limiti a lei posti dalla sua stessa natura.*¹⁰⁹

¹⁰⁵ F. Rosenzweig, *La stella*, pag. 12.

¹⁰⁶ *Ibi*, pag. 15.

¹⁰⁷ *Ibi*, pag. 100.

¹⁰⁸ Il rapporto Rosenzweig- Hegel è stato variamente e profondamente studiato. Rimandiamo in questa sede solo agli studi più significativi in proposito: O. Pöggeler, *Rosenzweig und Hegel*, in AA.VV. *Der Philosoph Franz Rosenzweig 1886-1986*, 2 voll., Freiburg/ München, 1988; G. Petitdemange, *Hegel et Rosenzweig. La différence se faisant*, op.cit., P.J. Labarrière, *Le tout, le linéaire et l'impersonnel. Formes figées d'un hégélianisme haïssable*, in AA.VV. *La pensée de Franz Rosenzweig*, Paris 1994; H.- J. Görtz, *Tod und Erfahrung. Rosenzweigs « erfahrende Philosophie » und Hegels « Wissenschafts des Bewusstseins »*, Düsseldorf, 1984; S. Mosés, *Système et révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, Seui, Paris, 1982; J. Rivelaygue, *Franz Rosenzweig et l'idéalisme allemand*, in AA.VV., *F.Rosenzweig*, in « *Les Cahiers de la nuit surveillée* », 1, 1982, pag.149-156; ed infine U. Bierberich, *Wenn die Geschichte göttlich wäre. Rosenzweigs Auseinandersetzung mit Hegel*, Erzabtei St.Ottlien, 1990.

¹⁰⁹ F. Rosenzweig, *La stella*, pag. 6.

Il pensiero sembra non riesca a procedere oltre l'autoevidenziazione riflessiva: il Tutto di cui Dio, uomo e mondo sono semplicemente delle parti occupa tutta la scena della storia del pensiero, non consentendo ulteriori spazi. Secondo una tripartizione descritta dal Nostro nel *Nuovo Pensiero*, l' " antichità cosmologica", il " Medioevo teologico" e l' " epoca moderna cosmologica"¹¹⁰, seppur di volta in volta certamente privilegiati nella storia del pensiero, non sono mai riusciti a liberarsi dalla loro sovra-dimensione di riferimento e sono scaduti a meri sinonimi dell' *εν και παν*: Dio, uomo e mondo viventi non hanno mai potuto far emergere il loro vero essere, così ovvio, a giudizio di Rosenzweig, per il sano intelletto umano.

L'irreversibilità di questo processo, che si declina come duplice compimento del pensiero, giunge a consapevolezza a ridosso dell'epoca immediatamente successiva al filosofo di Jena. Rosenzweig parla infatti di una diffusa inquietudine che pian piano assume i connotati di una vera e propria corrosione dell'intero sistema hegeliano, in nome di una irrevocabile necessità di uscire dal Tutto. Rosenzweig definirà questa urgenza come frattura¹¹¹, e Scholem ne sottolinea echi cabalistici riecheggianti la celebre " rottura dei vasi"¹¹², e tale frattura è stata resa possibile dall'accettazione del rimosso della morte e dalla presa sul serio del singolo non più occultato dalla totalità. Il riferimento a Kierkegaard ha qui una necessità teoretica.

*Fu a partire da un tale punto d'Archimede che Kierkegaard, e non lui soltanto, contestò l'inserimento hegeliano della rivelazione nel Tutto. Tale punto era la coscienza individuale propria di un Sören Kierkegaard (oppure una contrassegnata da un qualunque altro nome e cognome), coscienza del proprio peccato e della propria redenzione, non bisognosa, né suscettibile di una dissoluzione nel cosmo.*¹¹³

¹¹⁰ *Das neue Denken*, in *Kleinere Schriften, op.cit.*, tr. it. *Il nuovo pensiero*, Arsenale, Venezia, 1983, pag. 46.

¹¹¹ Tale idea sarà ripresa anche da K. Löwith che la definirà "rivoluzione post-hegeliana della filosofia" in K. Löwith *Von Hegel zu Nietzsche*, Europa Verlag, Zürich 1941, pag. 17, tr.it. di G. Colli, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Einaudi, Torino, 1971.

¹¹² In G. Scholem *Franz Rosenzweig*, in « *Le Cahiers de la nuit surveillée* », cit., pag.17-37.

¹¹³ W. Benjamin, *La stella*, op.cit., pag. 7.

“Il punto di Archimede” è dunque il singolo, indissolubile e impermeabile alla totalità. Kierkegaard, seppur non ascoltato dalla filosofia, poiché la voce dell’uomo Kierkegaard non è omogenea alla filosofia (a differenza dell’uomo-filosofo Nietzsche), dunque segna assieme a Schopenhauer e Nietzsche la svolta del “ nuovo pensiero”. Dunque al di là delle specifiche differenze, che comunque a Rosenzweig in tal sede interessano poco, ciò che è suo interesse cogliere è la loro comune “cifra” declinata in una volontà, realizzata, di uscire dal Tutto dell’idealismo “ sulle proprie gambe”¹¹⁴ partendo dalla loro *schlechtinnige Einzelheit*, dalla loro semplice singolarità, di nome e cognome, di cenere e polvere.

Queste analisi risultano dunque utilissime al fine di comprendere le coordinate di fondo di quello che appunto Rosenzweig definisce *nuovo pensiero*¹¹⁵, e nella sua definizione abbiamo trovato fondamentali indicazioni per l’idea di vecchio pensiero con cui Rosenzweig designa la storia dell’ontologia. E dunque nella *Stella della Redenzione* i filosofi, che divengono figure emblematiche della svolta, *metafore* del nuovo pensiero, sono Kierkegaard, Schopenhauer e Nietzsche e si contrappongono all’univoco percorso dalla Ionia a Jena, altra calzante metafora indicante la storia del pensiero. Il vecchio pensiero viene descritto dal Nostro come *malato* di “ monismo filosofico”¹¹⁶, ove la metafora della malattia, utilizzata estesamente anche nello scritto postumo *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*¹¹⁷, è ricchissima di significati.

¹¹⁴ “Urzelle” des Stern der Erlösung, in *Gesammelte Schriften*, op.cit., pag.126.

¹¹⁵ Fondamentali nell’analisi del nuovo pensiero sono senz’altro B. Casper *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionphilosophischen Bedeutung F.Rosenzweigs, F. Ebners und M. Buber*, Herder Verlag, Freiburg/Wien/Basel, 1967; H.Herringel *Das neue Denken*, Lambert Schneider, Berlin, 1928, nonché M.Buber *Zur Geschichte des dialogischen Prinzips*, in *Werke*, Kösel und Lambert Schneider, München und Heidelberg, 1962, tr.it. a cura di A.Poma *Il principio dialogico e altri saggi*, Ed.S.Paolo, Cinisello Balsamo, 1993.

¹¹⁶ Da una lettera a Eugen Rosenstock del 24 agosto 1918. Riguardo alla riflessione di Rosenzweig nei confronti degli –ismi nel *Nuovo Pensiero* egli scrive: “[...] l’opera in cui ho cercato di far decantare il nuovo pensiero (*si riferisce naturalmente alla Stella della Redenzione, n.d.a.*) è rivolta contro alcune etichette con un’animosità particolare, che oltrepassa di molto l’avversione generale contro tutti gli –ismi”, in F.Rosenzweig, *Das neue Denken*, pag.160.

¹¹⁷ Rosenzweig, *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*, op.cit. Ironicamente Rosenzweig afferma che a chiunque capiti malauguratamente di occuparsi di filosofia, poi corra il rischio di cadere preda di una terribile malattia “ l’ apoplexia philosophica acuta”, cfr. *ibidem*, pag. 57.

L'uomo nella sua pura e semplice singolarità della sua essenza individuale, “ uscì dal mondo che si sapeva accessibile al pensiero, uscì dal Tutto della filosofia”¹¹⁸.

La potenza del metodo rosenzweighiano, che si è cercato di portare alla luce in queste pagine, ci ha mostrato la possibilità di un atteggiamento critico nei confronti delle fondamenta della totalità, non più esclusivamente caratterizzato dall'idea di una passiva accettazione, consentendo altresì una dislocazione *differente* da quella tracciata dal percorso circolare, che ormai manifesta se stesso come qualcosa di compiuto e garantisce la disposizione dell'intera rappresentazione da un punto di vista esterno.

Le figure che Rosenzweig utilizza, gli elementi del presente minuziosamente riflettuti, ovvero le premesse al *Nuovo pensiero*, sono per il Nostro *indizi* di nuove possibilità per il pensiero.

Le analisi fin qui sottolineate hanno il merito infatti di mostrare quest'ulteriore sfumatura ermeneutica, che fa riferimento a tutta una dimensione paradigmatica: nello sforzo di Rosenzweig di inaugurare il *Nuovo pensiero* ci troviamo di fronte a due principali difficoltà, che concorrono vicendevolmente al rafforzamento dello stereotipo dell'insuperabilità della contemporanea *impasse* della filosofia. La prima concerne la possibilità o meno di utilizzare modalità che esulino dalle strutturate e vigenti forme ontologiche del pensare, la seconda la conseguente necessità di rigore di un sapere in via di costituzione.

Le premesse di Rosenzweig debbono quindi figurare come credenziali metodologicamente e contenutisticamente rigorose, giacchè egli teme più di ogni altra cosa l'assimilazione del nuovo pensiero a forme di irrazionalismo. Uscire dalla storia del *λογος* per Rosenzweig non vuol dire abbandonare la possibilità del razionale, ma ricominciare attraverso la possibilità di nuovi spazi teorici. E tali spazi teorici, e qui arriviamo alla prima delle difficoltà contemplate, vengono guadagnati attraverso *l'utilizzo di un principio indiziaro*. Sulla scorta di un tentativo di “ smascheramento” e di ricominciamento, il *Nuovo pensiero* fa dell'indizio la

¹¹⁸ F. Rosenzweig, *La stella*, *op.cit.*, pag 10.

possibilità di cambiamento di paradigma. La ricerca dei luoghi del pensare tradizionale dove la morte non è stata annichilita, l'individuazione dei meccanismi di rimozione della morte e conseguentemente di quei nodi teoretici di rottura nella storia della filosofia, l'appello a figure di uomini-filosofi in grado di realizzare tale rottura, si pongono per Rosenzweig come indizi che pongono le basi per il superamento della rigida contrapposizione tra razionalismo ed irrazionalismo, nonché per un ripensamento delle categorie di conoscenza sistematica e idea di totalità.

Le riflessioni fatte in apertura del presente studio sul significato e la pregnanza del paradigma indiziario, ci invitano a considerare che di fronte infatti ad una siffatta totalità, la quale non è mai esclusa ma casomai presupposta da un il paradigma indiziario, l'uomo può solo decifrarne delle tracce.

L'insistenza sulla dimensione qualitativa, che ha per oggetto casi, situazioni individuali, in quanto individuali mostra l'impossibilità di assimilazione in una dimensione sperimentale, di reiterabilità e quantificazione dei fenomeni. Ed è dunque chiaro che tutte quelle discipline che fanno uso del paradigma indiziario non sono mai riuscite a rientrare nei criteri di "scientificità" del paradigma galileiano: e così è stato non solo per la medicina, ma anche per la storia e la filologia.

E Rosenzweig, appassionato di medicina e di storia, giunge alla filosofia con il preciso obiettivo di dare nuovo impulso al paradigma analogico- indiziario attraverso la sua attenzione per la polisemiosi del linguaggio e per il ritrovamento e l'analisi di tutti quei luoghi che contestino il dominio "naturale" del paradigma onto-logico (primario interesse rosenzweighiano è quello di collocare storicamente questa rottura), saldando il nuovo pensiero ad un tentativo di rovescio in *positivum* della formalizzazione di nuovi concetti, ottenuti attraverso una rottura della "naturalità" ed ovvietà della precedente cristallizzazione concettuale. *Il metodo è chiarificato: appello a nuove modalità di pensiero tramite un meccanismo indiziario volto alla ricerca di rimossi nella storia della filosofia (come quello della morte), e dunque grazie alla*

metafora la possibilità di “spezzare” procedimenti logici reiterati ed aprirli a nuove possibilità di formalizzazione (comunque necessarie al filosofo). La metafora qui gioca il doppio ruolo di garantire rinvii ad altro dall’astratta dimensione guadagnata dalla vecchia filosofia che rendano giustizia alla vita, e dall’altro di porre l’attenzione sul linguaggio come luogo in cui la vita può esser detta.

4. Il metaetico, il metalogico, il metafisico e il nuovo sistema.

E così il *positivum* raggiunto dal Nostro utilizzando tale metodo trova esplicitazione e formalizzazione in tre figure, corrispondenti alle tre sostanze mondo, Dio, uomo. Quello che di nuovo val la pena di sottolineare, è che tale metodo è funzionale ad un render ragione, al dire concettualmente il “*Nuneinmalsein*”¹¹⁹, nel rifiuto di qualsiasi ricorso all’irrazionale. Se è intervenuta una frattura nell’identità essere- pensiero e si è posto con forza un *negativum*, è di questa non identità che si deve dare giustificazione razionale. Ripudiando nozioni presenti “in Schopenhauer e nella tarda filosofia di Schelling”¹²⁰ quali “volontà”, “libertà”, “inconscio” volti al dominio di quegli spazi franchi dominati non dalla ragione ma dal caso, ma “per dirla in termini assai grossolani, questa non identità di essere e pensiero deve apparire nell’essere e nel pensiero stessi e non già venir sistemata da un terzo che cala dall’alto come un *deus ex machina*, la volontà, la quale non è né essere né pensiero”¹²¹. Per Rosenzweig dunque dal momento che l’unità di essere e pensiero viene cercato nel pensiero, anche il fondamento della loro non identità va cercata nello stesso luogo.

¹¹⁹ F. Rosenzweig, *La stella*, op.cit, pag. 12.

¹²⁰ *Ibi*, pag.12-13.

¹²¹ *Ibidem*.

La prima *formalizzazione* a cui Rosenzweig giunge è l' " ente metaetico", non a caso un neologismo coniato dal filosofo.

Così l'uomo, anzi non l'uomo ma un uomo, un uomo ben determinato divenne una potenza al di sopra della filosofia, anzi della propria filosofia. Il filosofo cessò di essere una quantité négligeable per la propria filosofia.[...] essa (la filosofia n.d.a.) doveva riconoscerlo, riconoscerlo come qualcosa che non arrivava a concepire e tuttavia, proprio perché dotato di potere su di lei, non poteva negare. L'uomo nella pura e semplice singolarità della sua essenza individuale, nel suo essere, contrassegnato da nome e cognome, uscì dal mondo che si sapeva accessibile al pensiero, uscì dal Tutto della filosofia.¹²²

L' "ente metaetico" che la filosofia con Nietzsche deve riconoscere seppur esso esca fuori dai suoi canoni e dunque dalla sua pretesa totalità, si contrappone ad essa come universo separato, *poiché finalmente riesce a dire concettualmente questa sua collocazione*. Il prefisso "meta" rende esplicito un nuovo concetto, quello che prende le distanze da ogni falsificazione ed occultamento dell'uomo nelle spire di un'Antropologia filosofica e di un'Etica¹²³ che illuminano il *κοσμος* ontologico.

Il concetto metaetico nelle intenzioni di Rosenzweig dice, nell'approdo ad una " nuova terra", "l'essere più proprio dell'uomo"¹²⁴ mostrando il *novum* che si situa fuori dal cerchio e che però trova le parole per parlare.

L'ente metaetico così ponendosi nei confronti del Tutto idealistico permette, come abbiamo già accennato nelle pagine precedenti, la fuoriuscita delle altre due *realitates* mondo e Dio: delle nuove possibilità del pensare si declinano così in direzione di un sapere metalogico e di un sapere metafisico.

La destituzione del paradigma ontologico della pensabilità del mondo, che per Rosenzweig corrisponde senza possibilità di scarto con la pensabilità del Tutto, dischiude al sapere il problema della autoevidenza, ignorata dalla filosofia, della *contingentia mundi*. E dato

¹²² *Ibi*, pag. 10.

¹²³ " L'etica, benché volesse attribuire anche in modo assai radicale all'atto una posizione speciale nei confronti di tutto l'essere, nel far questo veniva ad introdurre di necessariamente nell'ambito del Tutto conoscibile; ogni etica veniva alla fine a sfociare in una teoria della comunità intesa come una porzione di essere", F. Rosenzweig, *La stella*, *op.cit.*, pag. 10.

¹²⁴ *Ibidem*.

che, come abbiamo già potuto valutare, il nuovo paradigma deve essere trovato all'interno del pensiero per essere detto concettualmente, la strada da percorrere è un confronto diretto col ragionamento hegeliano che situa la non identità nell'identità interpretata come “ identità di identità e non identità”¹²⁵.

*Ammesso che il pensiero sia la forma unica ed universale dell'essere, il pensiero stesso allora ha a sua volta un contenuto, un così-e-non-altrimenti[Soundnichtanders]che non è meno tale per il fatto di essere solo pensato. Proprio questa sua “ specificazione”, questa sua ramificazione gli dà la forza di identificarsi con l'essere, altrettanto ramificato. L'identità di pensiero ed essere presuppone quindi una interna non-identità.*¹²⁶

In aperta antitesi con l' argomentazione hegeliana, Rosenzweig afferma che il rapporto identitario di pensiero ed essere presuppone un'interna non identità. Quando il pensiero si applica all'essere nel processo di identificazione, si riferisce contemporaneamente anche a se stesso, ed in realtà questa autoreferenza unitaria si basa primariamente su di una ramificazione (un così-e-non-altrimenti, un contenuto) puramente pensata, non coinvolta nell'applicazione alla molteplicità dell'essere, la quale viene definita solo dalla razionalità “applicata” come “mondo”. Dunque Rosenzweig prospetta un lato oscuro nella luminosità del λογος: il fondamento dell'unità dell'essere, luminoso nel suo applicarsi, è situato nell'oscurità della sua inseità. Il fondamento dell'unità con l'essere da parte del pensiero, “ che è in sé unità della propria molteplicità interna”, è reso non in quanto unità, bensì in quanto molteplicità.

Tutto ciò ha naturalmente delle prevedibili conseguenze che vanno a rafforzare la riflessione del Nostro: l'unità del pensiero, poiché si riferisce immediatamente a se stessa e non all'essere, viene a trovarsi esclusa dal κοσμος essere- pensiero, il quale a sua volta possiede un'unità al di là della sua essenza che invece consta di due molteplicità.

¹²⁵ G.W.F.Hegel *Differenza tra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, in *Primi scritti critici*, Mursia, Milano,1971, pag. 79.

¹²⁶F. Rosenzweig, *La stella,op.cit.* pag.13.

*Quindi un Tutto, mi si passi l'espressione, che esclude.*¹²⁷

La confutazione del principio idealistico dell'identità di essere e pensiero rappresenta dunque il necessario passaggio per la fondazione di un nuovo pensiero che non abbia più intenzione di rifugiarsi nell'astrattezza del λογος.

In una lettera ad Hans Hess¹²⁸ Rosenzweig definisce l'identità essere-pensiero come una sorta di μετάβασις εις άλλο γένος . Solo Kant, attraverso lo schematismo, continua il Nostro, è riuscito a gettare un ponte tra i due, senza peraltro riuscire a giustificarne l'identità, identità che verrà raggiunta con grande fatica, in uno sforzo di superamento del manicheismo kantiano, da Fichte, Schelling ed Hegel e dalla loro fondazione di identità tra generi diversi attraverso la differenziazione di ciò che è uguale in sè¹²⁹.

Ad una metafora, la metafora della “parete cui è appeso un quadro”¹³⁰, Rosenzweig assegna la ricchezza e polisemiosi del “ rapporto che lega l'unità del pensiero ed essere”. La visualizzazione multidirezionale garantita dalla metafora aiuta il Nostro in un passo molto delicato del suo procedere, laddove il concetto risulta insufficiente da solo, ed esclusivamente in un dialogo con la metafora potrà divenire, per così dire, esauriente. Rosenzweig definisce questa metafora “ ricca di suggestioni in molteplici direzioni”, cogliendo la sua capacità né univoca (ed in questo perfettamente in linea con la critica all' esclusività del Tutto) né equivoca (con ciò garantendosi lontananza da ogni forma irrazionale), bensì pluri-voca.

E così aiutati dalla metafora si tenta una diversa formalizzazione, che prenda sul serio i continui rinvii a cui la metafora stessa allude. Val la pena di riportare interamente la lettera rosenzweighiana, per la sua chiarezza e suggestività:

¹²⁷ F. Rosenzweig, *La stella*, op.cit., pag. 13.

¹²⁸ Hess era un amico di famiglia che aveva deciso di dedicarsi alla filosofia e che a Rosenzweig era stato affidato per un iniziale orientamento. La lettera in discussione è datata al 30 settembre 1917.

¹²⁹ “ L'identità dell'autocoscienza (divisione di ciò che è uguale) può costituire il fondamento per l'identità di pensiero ed essere nella coscienza (Io=Io il fondamento per Io=Non Io, A=A il fondamento per A=B- il celebre inizio della *Dottrina della scienza di Fichte*; detto alla maniera della logica formale: il principio d'identità come premessa del principio della *superata* contraddizione”, lettera ad Hess, in *Gesammelte Schriften*, op.cit., pag.454.

¹³⁰ Si veda anche F.Fusilli, *Il quadro appeso alla parete ovvero una nota critica sull' “ In philosophos” di Franz rosenzweig*, in “ Hermeneutica”, n.3, 1985, pag. 197-205.

Questa parete, quanto al resto vuota, è un'immagine non inadeguata di ciò che resta del pensiero quando lo si separa dalla sua molteplicità correlata al mondo. Non è che non rimanga nulla, bensì qualcosa di completamente vuoto, la nuda unità. Se la parete non ci fosse, non si potrebbe appendere il quadro, ma essa non ha proprio nulla in comune con il quadro. Essa non avrebbe nulla in contrario se oltre a quello si appendesse anche un altro quadro, oppure se se ne appendesse uno in luogo di un altro. Mentre da Parmenide fino ad Hegel, secondo la concezione dominante, la parete era considerata dipinta ad affresco, cosicché parete e immagine venivano a costituire un'unità, ora invece la parete in sé è un'unità, l'immagine in sé è molteplicità infinita, totalità che esclude al suo esterno, il che però significa: non un'unità bensì un uno, "una" immagine.¹³¹

La strumentalità della metafora per la ricchezza di rinvii, e soprattutto per la possibilità di contemporanee e intreccianti formalizzazioni, permette addirittura un'ulteriore esegesi di quei fili lasciati "intuiti" da Rosenzweig. Il quadro è metafora del mondo razionalizzato ed articolato dal *λογος* che domina il molteplice nella sua accezione etimologica di "raccogliere insieme secondo unità", la parete è metafora dell'inseità che inerisce lo stesso *λογος*, condizione potremmo dire "trascendentale" di applicabilità al mondo e dunque condizione di possibilità del quadro stesso.

La separazione tra essere e pensiero, im-pensabile dalla tradizione filosofica "da Parmenide fino ad Hegel", e che rinvia alla prolifica immagine della parete "vuota" senza il quadro, è resa possibile dall'idea, che sorregge questa fase della riflessione rosenzweighiana e che verrà meglio esplicitata in seguito, del permanere del "qualcosa" e non del "nulla" postulato dalla vecchia filosofia.

Se la parete non ci fosse, non avrebbe senso neanche il quadro, secondo l'idea poc'anzi esplicitata dell'indispensabilità della parete per l'"affissione", ma ciò non implica assolutamente una comunanza di essenza tra la parete e il quadro; anzi, dice Rosenzweig, nulla potrebbe impedire di appendere *un altro quadro, ovvero più quadri contemporaneamente*. Ciò sarebbe indifferente alla parete, non avendo con il quadro nulla in comune se non una compenetrabilità, che in linea di principio è possibile anche con altri, diciamo noi, paradigmi. Se

¹³¹F. Rosenzweig, *La stella*, op.cit., pag.14.

il mondo fosse internamente articolato da *differenti modi di pensare* ciò non comporterebbe l'annichilimento della "parete" o l'impossibilità di procedere oltre: si tratta, dice Rosenzweig, di "concezioni dominanti", e se prima, secondo quella concezione dominante nella storia della filosofia, tale metafora era declinata come un'affresco, che diceva dell'impossibilità dell'indipendenza della due parti, ora invece la parete è unità, il quadro in sé molteplicità infinita che significa non unità ma "una" immagine. Ciò che questo comporta trova nella dimensione metalogica una sua introduzione.

Quell'unità, a cui è connessa la vecchia idea di logica, appare ora risiedere " non all'interno ma fuori delle sue mura"¹³². Il pensiero, dice Rosenzweig ha qui diritto di cittadinanza ma non intrattiene col mondo il noto rapporto totalizzante, bensì quest'ultimo deve apparire al pensiero come una "patria"¹³³. L'ulteriore metafora utilizzata dal Nostro non necessita di illuminanti chiarificazioni: il pensiero si declina in modo inedito come ingrediente del mondo, come componente (essenziale) non più come " logicamente determinante", bensì come determinante solo per la logica. E dunque la critica di Rosenzweig si svolge su due fronti : da una parte cercando un'aggancio esterno attraverso la critica alla caratteristica tautologica del principio *formale* dell'identità pensiero-essere, e dall'altra in una riflessione interna al meccanismo, attraverso il coglimento della profonda problematicità del percorso logico tradizionale che tenta la giustificazione di se stesso, ma che non riesce a centrare l'obiettivo pur utilizzando gli strumenti mutuati dalla logica tradizionale. Secondo Rosenzweig infatti il pensiero (che nella dialettica hegeliana diviene principio come ragione) fonda se stesso per essere poi fondamento della realtà, ma il νόησις νοησεως non sfugge all'accusa di tautologia.¹³⁴

Dunque l'unidimensionalità dell'autofondazione che determina la conseguente identità gnoseologica e che appare come obiettivo e forza del pensiero, è in realtà anche la sua

¹³² F. Rosenzweig, *La stella*, *op.cit.*, pag. 14.

¹³³ F. Rosenzweig, *La stella*, *op.cit.*, pag. 14.

¹³⁴ " Il pensiero deve fondare se stesso per poter fondare l'essere; l'autofondazione del pensiero è quindi necessaria soltanto in vista della pensabilità dell'essere; ma contro di essa permane il sospetto che, a prescindere da questa sua relazione all'essere, l'autofondazione del pensiero sia semplicemente un giochetto logico", in "*Urzelle*" *des Stern der Erlösung*, *op.cit.*, pag.127.

debolezza, secondo anche una prospettiva ermeneutica che noi sosteniamo e che sorregge, per così dire, la nostra riflessione: a tale unidimensionalità si deve sostituire la pluridimensionalità della metalogica.

Tale espressione, ci ricorda il Nostro, è stata coniata da Hans Ehrenberg¹³⁵ e ci mostra la volontà dei fautori del Nuovo Pensiero di evidenziare, attraverso un percorso che sia teoretico, l'autoreferenzialità della sostanza mondo da sempre garantita di intelligibilità ed indifferente a qualsivoglia rimando, invece necessario ora per liberare il mondo da un'ipoteca ontologica. Il mondo allora, come dicevamo, deve divenire "patria" del pensiero, che ne costituisce sì la componente "più essenziale", ma che è salvaguardato nella sua esistenza da un campo di "applicabilità". Il carattere metalogico applicato all'ipertrofia del vecchio mondo identificato con il Tutto, diviene allora unità internamente articolata che non si qualifica però come legge, bensì come contenuto.

Per il mondo la verità non è legge, ma contenuto. Non la verità invera la realtà, ma la realtà contiene e preserva la verità. L'essenza del mondo è questo preservare (e non "inverare") la verità. Il mondo allora fa a meno di quella protezione verso l' "esterno" che la verità aveva garantito al Tutto da Parmenide fino ad Hegel;

Ed il discorso si approfondisce attraverso una metafora

*siccome alberga la sua verità nel proprio grembo, il mondo è privo di quello scudo della Gorgonie che era la sua intangibilità dall'esterno; esso deve lasciare che avvenga del suo corpo ciò che ne può avvenire, si trattasse pure della sua creazione.*¹³⁶

¹³⁵ In Hans Ehrenberg, *Die Parteiung der Philosophie. Studien wider Hegel und die Kantianer*, Felix Meiner, Leipzig 1911. "Questa (la filosofia) ha sì per argomento l'essenza della ragione, ma non nella domanda di carattere logico sul principio di verità, bensì nella posizione metafisica del problema relative al valore che ha la verità, e in forza di questa combinazione di un elemento non- logico quale fine ella domanda con il $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ quale oggetto della domanda può essere indicata come metalogica", *ibidem*, pag.79. Ci dice infatti Rosenzweig: "Il mondo non è alogico, ma con un'espressione coniata da Ehrenberg, meta-logico." *La Stella*, *op.cit.*, pag.14. Sul rapporto tra Rosenzweig ed Hans Ehrenberg si veda AA.VV. *Franz Rosenzweig und Hans Ehrenberg. Bericht einer Beziehung*, 8 Arnoldshainer Texte. Schriften aus der Arbeit de Evangelischen Akademie Arnoldshain, Bd.42, hrsg. von W. Licharz und M.Keller, Haag + Herchen, Frankfurt am Main, 1986; H.-J. Görtz, Franz Rosenzweig und Hans Ehrenberg. *Jüdisch-christliche Religionsgespräch als "Entdeckungsreise" in ein "neues Denken"* in AA.VV. *Das jüdisch-christliche Religionsgespräch*, Stuttgart/Bonn, 1988, pag.99-113; S.Semplici *Esposizione, conflitto e catastrofe dell'idealismo. La "nuova scienza" di Hans Ehrenberg*, in "Dialeghetai. Rivista telematica di filosofia", II, 2000.

¹³⁶ F. Rosenzweig, *La stella*, *op.cit.*, pag.15.

Lo scudo della Gorgone, che anticipa una dimensione mitica che verrà tosto approfondita dal Nostro, che preservava il mondo da qualsiasi attacco esterno e che nell'autoreferenzialità aveva trovato materiale invincibile, viene ora abbandonato poiché l'idea di *bewähren* (inveramento) viene sostituita da quella di *bewahren* (preservare) la verità, ed il mondo deve presentarsi nella sua passività e possibilità con ogni tipo di relazione, compresa quella di creazione.

E così l'affinità creata da Rosenzweig tra metaetico e metalogico come essere stesso o suo aspetto, suo carattere, apre la porta, attraverso l'idea del mondo metalogico come antefatto del mondo come creatura, all'idea di Dio che è meta-fisica.

Il ritrarsi dell'unità dal Tutto riduce e collega il Tutto alla contingenza del mondo accanto a cui sussiste in piena separazione la sostanza uomo e la sostanza Dio. Procedendo nella metafora del quadro e della parete Rosenzweig mostra come la nuova dimensione guadagnata dal metalogico riesca a concedere accanto a sé spazio per il metaetico ed il metafisico: il quadro, ci dice il Nostro, ha così potuto esprimere il suo disinteresse nel caso che, ad esempio, allo stesso muro potesse venir appeso un bassorilievo (mentre l'affresco non avrebbe potuto permetterlo), giacché suo unico interesse e preoccupazione ora sono “le quattro assicelle della sua cornice”¹³⁷. La metafora ci indica chiaramente il prezzo pagato al fine di giungere alla compatibilità di queste dimensioni: l'indifferenza. L'indifferenza del mondo nei confronti della tirannia della logica diviene così l'unico atteggiamento capace di guadagnare l'indipendenza e lo statuto di creaturalità. L'in-differenza del quadro nei confronti del bassorilievo e della stessa parete diviene dunque paradigmatica del fatto che viene scoperto ed attuato un atteggiamento posto di fronte a delle pre-esistenti differenze nei confronti delle quali assumere questa inedita “tolleranza”. L'indifferenza nasce dalle ceneri dell'unità del Tutto.¹³⁸ L'esplosione dell'unità del Tutto che ora si riduce alla contingenza del mondo, apre la possibilità di differenti relazioni: come dicevamo, perfino la creazione. E se un tempo il *κοσμος* era “*securos adversos deos*”, almeno da quando

¹³⁷ F. Rosenzweig, *La stella*, *op.cit.*, pag.16.

¹³⁸ Interessante a questo proposito il riferimento al concetto levinasiano di “non-indifferenza”.

Talete lo dichiarò “ pieno di dèi”, in quanto includente in sé l’assoluto, ora il cosmo post-hegeliano non gode più di questa sicurezza. La creaturalità del mondo, “ al fine di salvare l’ipseità propria dell’uomo, fa sì che anche Dio sfugga dal mondo”.¹³⁹

Ed ecco che Rosenzweig, prima di affrontare il concetto meta-fisico, che poi è in realtà il tentativo di dire, come è stato per le due dimensioni precedenti, “meta-concettualmente” l’esserci di Dio che prorompe dalla totalità frantumata, si sofferma brevemente sulle caratteristiche di questa breve introduzione e sente il bisogno di chiarire i suoi propositi.

Questo passo è a nostro avviso molto interessante, poiché mostra chiaramente il momento dell’integrazione tra il momento logico e quello analogico, tra il momento allusivo che si esprime per metafore e il momento più propriamente filosofico, giacché se quest’ultimo venisse meno nel tentativo di distacco da parte di questa “rivoluzione post-hegeliana della filosofia” da tutto ciò che è definito e contenuto nel pre-, si correrebbe il rischio di essere tacciati di “dilettantismo filosofico”¹⁴⁰.

L’andamento di questa introduzione, andamento allusivo e comparativo se da una parte ha il merito di indicare molteplici fili e di rinviare ad una trama “inedita” per il concetto, dall’altra corre il rischio di trasformare l’analogicità in equivocità. E così anche e soprattutto nell’introduzione al metafisico Rosenzweig teme “ che questi concetti vengano confusi con gli antichi concetti della filosofia, una confusione che a questo punto è ancora più difficile evitare.”¹⁴¹ E così se già nelle notazioni sul “sé” metaetico era stato difficile evitare la confusione con il concetto di personalità morale, anche nel concetto metalogico di mondo il rischio è stato la confusione con il concetto di natura.

*Anche in questo caso abbiamo dovuto porre mano a quello strumento discutibile che è la comparazione, discutibile perché al punto in cui siamo non possiamo ancora mettere in chiaro l’vrità più profonda del paragona, il suo esser-più che paragone.*¹⁴²

¹³⁹ *Ibidem.*

¹⁴⁰ F. Rosenzweig, *La stella*, op.cit., pag 17.

¹⁴¹ *Ibidem.*

¹⁴² *Ibidem.*

La comparazione, ora diviene più chiaro, non è discutibile nella sua strumentalità, bensì lo è a questo stadio del percorso, stadio in cui l'allusione non può essere "chiarificata", in cui non vi è ancora la possibilità di "mettere in chiaro la verità più profonda del paragone". Dunque Rosenzweig dichiara implicitamente l'inscindibilità dei due momenti, analogico e logico, allusivo e chiarificatore, per giungere al vero. Solo nella cooperazione dei due momenti la comparazione raggiungerà la sua vera natura di essere "più-che-paragone", formula superlativa, che in diverse accezioni, ritornerà spesso nel linguaggio rosenzweighiano.

Dunque l'attuale equivocità, prodotta da un'analogicità priva del suo momento chiarificatore, si presenta a maggior ragione in un concetto, come quello di metafisica, che non può beneficiare dello statuto di neologismo. Per riscattarlo dal peso della sua secolare tradizione, Rosenzweig lo enuncia per ultimo, così da far valere nella maniera più feconda possibile l'analogia con il metaetico e il metalogico:

Come il concetto meta-etico di uomo non si esaurisce nel contenere in sé il suo ethos, né il concetto meta-logico di mondo si riduce all'aver in sé il proprio logos, tanto meno il concetto meta-fisico di Dio sarà riducibile all'aver Dio una natura, la propria. Ma come per l'uomo la sua condizione di uomo si fa più piena solo nel momento in cui avviene la fiera, o umile, o ovvia assunzione di questa sua eredità e prerogativa/dotazione [Begabung] etica; e come per il mondo solo l'abbondanza, la ramificazione e l'inesauribilità delle sue figure (e non la sua possibilità di essere pensato secondo il logos proprio del mondo) lo trasformano in mondo creaturale, così anche Dio non diventa vivo solo per il fatto di avere natura propria. Ma deve ancora aggiungersi quella libertà divina che noi, invece di illuminare, quasi avvolgiamo maggiormente nell'oscurità con espressioni come il dantesco "colà dove si puote ciò che si vuole" o come il goethiano "adempersi dell'indicibile". Solo quando viene ad aggiungersi come elemento divino vero questo "qualcosa", la vitalità di Dio diviene reale. Come per la "natura" di Dio dovevamo far riferimento a Schelling, così per la "libertà" di Dio possiamo seguire le tracce di Nietzsche.¹⁴³

Se la diversa collocazione rispetto alla φύσις di Dio che il meta-fisico dice attraverso l'allusione alla libertà divina permette un arricchimento e una poliedricità di tale concetto, tale traguardo è però inizialmente raggiunto non da un'illuminare, bensì per mezzo di un "oscurare", attraverso espressioni poetiche che rimandano analogicamente a tale traguardo. E solo dopo

¹⁴³ F. Rosenzweig, *La stella*, op.cit., pag. 19.

l'apertura del "nuovo orizzonte", sconosciuto alla metafisica tradizionale, attraverso un'allusivo "intravedere", il panorama pian piano si illumina seguendo " le *tracce* di Nietzsche". Egli infatti attraverso la sua bestemmia¹⁴⁴ si contrappone a Dio in un titanico faccia a faccia, sia pure per negarlo. Nietzsche, filosofo "vivente" si contrappone così non ad un Dio pensato o ad un Dio-Tutto che trova nell' "inganno" della prova ontologica il proprio suggello, bensì ad un Dio altrettanto "vivente". Il "sé" caparbio del filosofo-uomo Nietzsche guarda con odio accanito non l'essere di Dio, ma la sua libertà, " libertà divina scevra di ogni caparbieta che egli poiché la deve ritenere assenza di limiti, è costretto a negare" .¹⁴⁵ Dunque il metafisico inerisce a tale libertà ed in tale libertà trova la sua prima formalizzazione.

Metaetico, metalogico, metafisico, concetti che hanno trovato la loro prima strutturazione in queste note pre-liminari, attraverso un linguaggio necessariamente allusivo, in quanto nella piena volontà di guardare oltre i concetti tradizionalmente declinati, offrono dunque *indizi* del *novum* che ancora Rosenzweig mantiene in una produttiva "oscurità" e che per ora devono essere strumentali esclusivamente al fine di un "orientamento". In fondo, ci dice Rosenzweig, per ora tale orientamento ci ha permesso " un primo rilevamento", ma " la scoperta dei territori così individuati deve avvenire altrimenti"¹⁴⁶. Tant'è che di questi tre pezzi (Dio, mondo, uomo) " tuttavia in *sensu rigoroso* non ne sappiamo ancora proprio nulla. Sono i nulla a cui Kant della dialettica trascendentale ha ridotto, criticandoli, gli oggetti delle tre "scienze razionali" del suo tempo: la teologia, la cosmologia e la psicologia razionale"¹⁴⁷

L'integrazione con il punto di vista rigoroso significherà per il Nostro la messa a punto di una metodologia filosofica, che per ora ha coinciso con la costruzione di un apparato formale che faticosamente comincia a parlare.

¹⁴⁴ " Egli è il primo pensatore il quale non soltanto è ateo teoricamente, ma ben più correttamente e secondo l'uso teologico del termina "nega" Dio. Anzi, ancora più esattamente lo bestemmia. Perché la famosa frase : "Se Dio esistesse, come potrei tollerare di non essere Dio io stesso?" ha il significato di una bestemmia, di una bestemmia violenta come quella con la quale inizia la viva esperienza di Dio di Kierkegaard". *Ibidem*.

¹⁴⁵ F. Rosenzweig, *La stella, op.cit.*, pag.20.

¹⁴⁶ *Ibi*, pag.21.

¹⁴⁷ *Ibi*, pag. 20.

Da quanto detto sinora comincia innanzitutto a profilarsi il senso di ciò che Rosenzweig chiama Nuovo pensiero. Tale pensiero vuole in prima istanza ritenere se stesso come “ vero sistema di filosofia”¹⁴⁸ e nello stesso tempo è fermo nell’idea di costruire tale sistema con materiali differenti. Se l’idea di fondamento è stata sapientemente de-costruita e genealogicamente “ scoperta” come menzogna, così come l’idea di unidirezionalità del rapporto identitario tra essere e pensiero lascia il posto ad un rinvio di senso d’essere che non abbia bisogno del pensiero, ecco che invece assurge in primo piano l’idea di un pensiero naturale, libero da ogni idealismo, che assuma come punto di riferimento la relazione tra un Io concreto ed un tu. Cohen, Rosenzweig lo sottolinea, ha ben definito questo pensiero come pensiero della *correlazione*¹⁴⁹.

La correlazione vivente e dinamica tra l’uomo meta-etico, il mondo meta-logico e il Dio meta-fisico seppur è ancor lungi dall’esser guadagnata, *in facto* è riuscita a spezzare il cerchio del sistema, sistema che prima del Nuovo pensiero ha sempre creduta valida l’operazione di produrre e dedurre le tre sostanze l’una dall’altra. Ora il pensiero si imbatte in queste realtà che si stagliano come assolutamente indipendenti l’una dall’altra e liberate dalla loro forza panlogistica, e deve assumersi il compito di pensarle come tali¹⁵⁰. E se in questa prima introduzione il linguaggio di Rosenzweig metaforico e allusivo ha realizzato l’obiettivo pragmatico della trasgressione, ora questa trasgressione dev’essere “pensata” e Rosenzweig si ritrova dinanzi la particolare posizione di colui che può affermare di sapere, riguardo alle tre sostanze “tutto e nulla”. Egli infatti, lo abbiamo sottolineato, giunge alla fine dell’Introduzione affermando che , in senso rigoroso, di queste tre sostanze finora non sappiamo proprio nulla. Ma

¹⁴⁸ Rosenzweig, *Das neue Denken*, *op.cit.*, pag. 374.

¹⁴⁹ Cfr. Rosenzweig, *Hermann Cohens Nachlaßwerk*, in *Kleinere Schriften*, *op.cit.* Per il concetto di “correlazione” in Cohen in riferimento al *Nuovo Pensiero* si veda il saggio di Han Adriaanse *Sulla soglia del nuovo pensiero*, in *Teoria*, XVIII/1998/2 (Nuova serie VIII/2).

¹⁵⁰ Nella lettera a Stahl del 7 dicembre 1925 Rosenzweig definisce le tre sostanze come *Urphänomene*, ma non utilizzerà mai questo termine nella *Stella*. A tal proposito si veda ad esempio A. E. Bauer, *Rosenzweigs Sprachdenken im “ Stern der Erlösung” und seiner Korrespondenz mit Martin Buber zur Verdeutschung der Schrift* (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Teologie, Bd.466), Peter Lang, Frankfurt am Main/Berlin/Bern/New York/Paris/Wien, 1992, pag.111 e ssgg, il quale si muove sulla scia dell’accostamento, senz’altro interessante quanto problematico, tra Rosenzweig e Husserl, tentato da B. Casper in B.Casper, *Sein und Offenbarung. Zum achtzigsten Geburtstag Franz Rosenzweigs*, in “ *Philosophisches Jahrbuch*”, LXXIV (1967), 2. Halbbd., pag 315 e ssgg.

nello stesso tempo tutto sappiamo di Dio dell'uomo e del mondo dal punto di vista del sapere intuitivo dell'esperienza: e infatti l'esperienza comune dell'individuo intero non impedito nei suoi processi conoscitivi da forme patologiche indotte dal vecchio filosofare, non "sospetta" la realtà dell'esperito, non scava incolmabili baratri tra soggetto e oggetto, ma disprezzando il vizio filosofico della *Was ist?-Frage*, valorizza l'esser-ci a discapito dell'essere.

La dimensione ir-riflessiva, o meglio pre-riflessiva, del comune esperire, rappresenta il primo sapere dell'esserci delle sostanze, originaria dimestichezza con il divino, il mondano e l'umano e struttura il primo passo trasgressivo "al di là dell'essere". Ma il riscontro filosofico è d'obbligo per Rosenzweig, sia pure nella forma di un sapere che si delinea come negativo. Così infatti si delinea l'andamento della Prima Parte della *Stella*: il nulla che sappiamo di queste tre sostanze, non è un unico Nulla idealisticamente inteso, ma triplice, così come al triplice nulla della cosmologia, della teologia e dell'antropologia negative giunge Kant, l'unico nella storia della filosofia ad aver intuito e "indicato la via che noi percorreremo"¹⁵¹. Dunque quel nulla che Rosenzweig ha prima declinato come *positivum* per il sapere, superando così l'ingombrante contraddizione tra la sua forma e la sua intenzione di contenuto e raggiungendo così l'obiettivo di guadagnare quei fenomeni che sfuggivano ad un approccio esclusivamente concettuale, ha avuto il merito di rompere il cerchio sistematico con la conseguenza di una relativizzazione della totalità rispetto alla quale il nulla stesso è posto in rapporto.¹⁵²

La triplicità dei nulla delle tre sostanze rimandano analogicamente, in un gioco di rinvii, ai tre "qualcosa" rispetto ai quali essi sono nulla.

Ecco che dunque il percorso che Rosenzweig intende percorrere si chiarifica pian piano: il Nuovo pensiero si incammina verso una strada non battuta che si snoda dal nulla del sapere negativo al qualcosa del comune esperire, noto, ma non conosciuto rigorosamente; una " "

¹⁵¹ Rosenzweig, *La stella*, op.cit, pag. 23. Leggiamo infatti : " Perché proprio lui che dissolse le tre scienze "razionali" che aveva di fronte, da questa dissoluzione non è stato ricondotto ad un'unica ed universale disperazione nei confronti della conoscenza. Anzi osò, sia pure a tentoni, il grande passo e formulò il nulla del sapere non più come unico e semplice ma triplice". *Ibidem*.

¹⁵² Cfr. A. Fabris, *Linguaggio della Rivelazione*, op.cit., pag.26-27. Si veda anche N.M. Samuelson, *The Concept of "Nichts" in Rosenzweig's "Star of Redemption"*, in AA.VV, *Der Philosoph Franz Rosenzweig*, op.cit, pag 643 e ssgg.

correlazione” tra la positività del sapere immediato e la negatività della “dotta ignoranza” kantiana potrebbe allora mostrare quel “qualcosa” che si configuri come oggetto del filosofare. Il duplice sapere delle sostanze, uno positivo (il tutto dell’intuizione dell’intelletto sano) e l’altro negativo (le scienze negative kantiane) divengono così tracce per quel pensiero teoretico che da una parte voglia essere positivo come il sapere immediato e dall’altra concettualmente legittimato.

Dunque se da una parte il principio analogico servirà al Nostro per trarre da questi tre nulla dei qualcosa, dall’altra il ricorso alla filosofia, che soprattutto nella Prima Parte si configura nel tentativo di adattarsi ad un nuovo terreno pur mantenendo la validità della sua impostazione, indica chiaramente il motivo del ricorso rosenzweighiano al sistema (sia pure di un sistema che si concluderà con un rinvio metaforico della “porta” sulla vita)¹⁵³. Vediamo di nuovo come l’idea di *correlazione* frutti a Rosenzweig inedite possibilità che riescano nel tentativo di cercare “ciò che è perenne”, “ciò che non ha bisogno del pensiero per poter essere”¹⁵⁴, ma aggiungiamo noi, che del pensiero ha bisogno per poter essere detto. E il nulla, da punto di traguardo di un percorso introduttivo, cardine della nullificazione del vecchio sapere, si pone ora come punto di partenza, anzi “perenne punto di partenza di ciò che è perenne”¹⁵⁵, oggetto e metodo per la comprensione concettuale delle tre sostanze.

Ma il cammino che parta dal nulla è un cammino arduo, giacchè significa l’abbandono di tutte le sicurezze e com-prensioni codificate dal conoscere, che ha come traguardo nient’altro che l’ombra di un “qualcosa” che si è però sottratto al filosofare tradizionalmente inteso. Tale *epochè* va dunque integrata dall’aiuto di una “guida”.

¹⁵³ Scrive Rosenzweig a Rudolf Ehrenberg il primo dicembre 1917, in *Gesammelte Schriften, op.cit.*, tentando di definire la sua intenzione “sistemica”: “Sistema non è un’architettura in cui le pietre vengono a comporre l’edificio e sono in funzione dell’edificio [...]; sistema invece significa che ogni individuo ha l’impulso e la volontà a rapportarsi a tutti gli altri singoli individui; il “tutto” sta al di là del suo orizzonte, egli vede solo il caos delle singolarità verso cui tende le sue antenne[...] Ma dove resta allora quell’Assoluto a cui la filosofia non può rinunciare? Questo si chiede Wezsäcker e me lo chiedo anch’io. Io dico: se il “tutto” non è più contenuto del sistema, esso deve allora essere forma del sistema; o, detto altrimenti: la totalità del sistema non è più oggettiva, ma soggettiva. Io stesso, io che ho una “visione del mondo”, sono per il contenuto del mondo da me visto l’etere che circonda (cirscritto dunque solo nell’ “intero”, nel contenuto, nel mondo). Il filosofo è la forma della filosofia.”

¹⁵⁴ Rosenzweig, *La stella, op.cit.*, pag. 21.

¹⁵⁵ *Ibidem.*

Ma per questo percorso, che porta da un nulla al suo qualcosa, si offre come guida una scienza la quale a sua volta non è altro se non un costante dedurre qualcosa (e mai più di qualcosa, di un “qualche”) dal nulla, mai però dal nulla vuoto ed universale, bensì dal nulla peculiare, dal nulla “proprio” di questo qualcosa: la matematica.¹⁵⁶

Dunque ecco che Rosenzweig, dopo aver sostenuto la necessità metodologicamente pregnante di presupporre alle principali nozioni della tradizione filosofica il loro nulla particolare, indica nella matematica la guida per il percorso che conduca da un nulla al qualcosa. La matematica induce a scoprire e conoscere nel nulla l'origine del qualcosa e permette, in forza del suo *Bishierundnichtweiter* a non oltrepassare i limiti del pensare concettualmente determinato.

Hermann Cohen, a dispetto della sua stessa consapevolezza di sé e contro le apparenze della sua produzione, non era affatto un semplice epigono di quel movimento ormai finito, fu il primo a scoprire nella matematica un organon del pensare, proprio perché essa non produce i suoi elementi dal vuoto nulla di uno zero unico ed universale, bensì li trae da nulla particolari subordinati di volta in volta all'elemento cercato, dal nulla del differenziale.¹⁵⁷

Hermann Cohen¹⁵⁸, di nuovo citato e di nuovo indicato come influente nella costituzione del pensiero rosenzweighiano, ha dunque il merito di aver restituito alla matematica il suo antico ruolo di *οργάνον* del pensare puro, ancora non compromesso con la ragione ontologica. Ed è proprio questo ruolo, infatti, che il Nostro cerca e trova nella matematica, in grado così di dire ciò che è perenne e che non ha bisogno, come dicevamo poc'anzi, del pensiero per poter essere.

¹⁵⁶ *Ibidem*.

¹⁵⁷ F. Rosenzweig, *La stella*, pag. 22.

¹⁵⁸ “ Ho seguito i corsi di Hermann Cohen durante gli anni in cui egli fu a Berlino. Al di là di alcuni lavori di circostanza sulla teologia giudaica, non avevo praticamente letto nulla di lui. Queste letture, che mi avevano lasciato un'impressione di grigiore e non mi avevano per niente coinvolto creando una diffidenza crescente, poco a poco divenuta sistematica, nei confronti di tutto l'ambito della filosofia universitaria tedesca, capace di raccogliere solo un pugno di ammiratori, mi avevano dissuaso a cercare di comprenderlo meglio. Non mi attendevo perciò nulla di particolare quando, nel novembre 1913, andai a seguire i suoi corsi, mossopiù da semplice curiosità che da un vivo interesse. Provai allora una sorpresa senza uguali. Abituato ad incontrare, nei corsi di filosofia, delle persone intelligenti dallo spirito arguto, elevato, profondo, o con qualsiasi altro aggettivo che si vorrà trovare per caratterizzare e per lodare lo spirito e le virtù del pensatore, io trovai un filosofo.[...] Ciò che non avevo cercato più da tanto tempo smarrito da ciò che offriva il presente e spinto verso le opere delle grandi figure del passato, questo spirito fresco e rigoroso che sapeva meditare al di là dell'abisso di un mondo ancora immerso nella confusione di una realtà minacciata dal caos, questo incontrai tutto di un colpo in Hermann Cohen, faccia a faccia, incarnato in un parola vivente.” F. Rosenzweig, *Ein Gedenkblatt*, in *Kleinere Schriften*, op. cit., pag. 291-293. Ci siamo qui avvalsi della traduzione di P. Ricci Sindoni, *Prigioniero di Dio*, op. cit., pag.337-338.

Tale scienza, inadeguata a dire la vita, in grado al massimo di “sorprendere” più che di “colpire” il reale, circoscrive il suo compito nell’approfondimento elementare degli elementi, nel loro cammino dal nulla al qualcosa. La nozione coheniana del nulla del differenziale viene allora assunta da Rosenzweig nella stessa accezione di *Ursprung* che Cohen dà nel suo *Logik der reinen Erkenntnis*¹⁵⁹ (e che sarà utile tener presente per poi confrontarlo con l’accezione che ne darà Benjamin), in cui il riferimento sia all’essere sia al nulla intesi come relativi porta ad una successiva affermazione della negazione del nulla (“ ciò che nulla non è”) che rompe l’inerzia dell’equilibrio dell’origine e consente al qualcosa di affiorare.¹⁶⁰

Un percorso *ab nihilo*¹⁶¹ dunque che coscientemente vuole distaccarsi da un cominciamento che sia *ex nihilo*, idealistica produzione dell’essere-uno dal nulla unico, idolatra emulazione della *creatio*.

La matematica è qui guadagnata come guida grazie all’analogia che Rosenzweig crea tra la sua concezione del nulla universale e del nulla particolare e la coheniana differenza tra lo zero e il nulla del differenziale.

A differenza dello zero, assoluta assenza di grandezza, il nulla del differenziale matematico è grandezza infinitesima capace di generare una grandezza finita. Nella misura in cui si presenta contemporaneamente con le caratteristiche del nulla (=0) e del qualcosa (≠0), giacchè

¹⁵⁹ H.Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, in *Werke*, Verlag G. Olms, Hildesheim, 1977, vol.VI, pag. 89 e ssgg. Rosenzweig fa spesso riferimento anche a H. Cohen, *Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte*, in *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, 2 voll, hrsg. von A. Gorland und E. Cassirer, Berlin, 1928. Numerosissimi gli studi critici sul rapporto tra Rosenzweig e Cohen, di cui citiamo solo alcuni :R. Wihel, *Das jüdische Denken von Hermann Cohen und Franz Rosenzweig. Ein neues Denken in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, in AA.VV. *Dialogdenken- Gesellschaftethik*, hrsg. von A. Bäumer und M. Benedikt, Passagen-Verlag, Wien, 1991; P. Fiorato, “ *Hier Hermann Cohen und dort Gritli*”. *Bemerkungen über Rosenzweigs Verhältnis zu H. Cohen im Licht der “Gritli”- Briefe*, in “ *Judaica. Beiträge zum Verstehen des Judentums*”, LVIII (2002), Heft 2, pag.93-105; R. Bertoldi, *Religione e sistema in Hermann Cohen: la lettura di Franz Rosenzweig*, in *F.Rosenzweig, Il filosofo è tornato a casa. Scritti su Hermann Cohen*, Diabasis, Reggio Emilia 2003, pag.113-159; S.S. Schwarzschild, *Franz Rosenzweig’s Anecdotes about Hermann Cohen*, in AA.VV. *Gegenwart im Rückblick. Festgabe für die Jüdische Gemeinde zu Berlin 25 Jahre nach dem Neubeginn*, hrsg. von H.A. Strass und K.R. Grossman, Lothar Stiehm, Heidelberg 1970, pag. 209-218.

¹⁶⁰ Dice infatti Cohen “ se il pensiero è il pensiero della conoscenza, allora esso ha il suo inizio e il suo fondamento nel pensiero dell’origine[...]. Pensiero è pensiero dell’origine. All’origine non può essere dato nulla. Il principio è fondazione precisamente in senso letterale. Il fondamento deve diventare origine. Ammesso che il pensiero debba scoprire l’essere nell’origine, allora questo essere non può avere nessun altro ondameto di nessun tipo che quello che il pensiero è in grado di dirgli.” H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, op.cit., pag.35.

¹⁶¹ Come anche ci fa notare E. D’Antuono nel suo *Ebraismo e filosofia*, Guida, Napoli,1999, pag. 58. L’attenzione sulle particelle *ex ed ab* in relazione all’idea di “produzione” è stata posta dallo stesso Cohen, in riferimento alla differenza che intercorre tra il $\mu\eta$, utilizzato da Democrito e Platone, l’ $\omicron\upsilon$ di Aristotele, in Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, op.cit., pag. 84 e ssgg.

tende infinitamente allo zero, allo stesso tempo non coincide con esso. E infatti secondo Cohen, se l'origine del qualcosa non può essere ricavata da un altro qualcosa (ciò equivarrebbe ad un “*idem per idem*”¹⁶²) e d'altro canto nemmeno può porsi come un *absolutes Nichts* (che si trasformerebbe in un'astratta antitesi all'essere), l'origine del qualcosa dev'essere allora inteso come *relatives Nichts* capace di orientare l'esplorazione come concetto metodico¹⁶³.

A questo punto però urge una precisazione: Rosenzweig si distanzia da Cohen, e per non cadere nello stesso idealismo del maestro, egli sottolinea la valenza gnoseologica di questo nulla come origine. Se per Cohen i principi di identità e contraddizione sono strumentali al bisogno di garantire stabilità ad A (*Bejahung*, affermazione) e di rifiutare valore a non A (*Verneinung*, negazione), appare chiaro come essi concorrano alla produzione della trama del pensiero nella sua verità, nella sua realtà. E se è possibile ipotizzare una ripresa rosenzweighiana del concetto di affermazione coheniano, non è possibile altresì notare alcuna familiarità col concetto di negazione (giacché Rosenzweig non parla di principio di non contraddizione come negazione del falso, bensì di negazione del nulla), se non nell'idea di un disconoscimento della possibilità di conoscere A nella sua interezza. Dunque il nulla particolare del mondo, di Dio e dell'uomo dev'essere inteso come un nulla gnoseologico, attinente alle nostre capacità conoscitive: ovvero tale nulla è il nostro non-sapere del mondo, dell'uomo e di Dio.

L'idea dunque dell'impossibilità di conoscere l'essere non sfocia tuttavia nel credere (come era avvenuto per Kant), ma apre l'orizzonte a nuove possibilità di conoscere: il nulla è un “ancora nulla” che potenzialmente rinvia al suo sviluppo attraverso queste nuove possibilità del pensiero.

E allora, come dicevamo, questo nulla non dev'essere inteso quale punto d'arrivo del pensiero, così come da sempre è stato inteso dalla vecchia filosofia, bensì come punto di partenza

¹⁶² H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, op.cit., pag.84.

¹⁶³ *Ibidem*, pag.104 e ssgg. Tale concetto metodico viene infatti definito da Cohen “ strumento operativo per portare ogni volta il qualcosa, che è in questione, alla sua origine, e solo in questo modo veramente produrlo e determinarlo”, *ibidem*, pag. 89.

*Noi non intendiamo percorrere questa via che conduce da un qualcosa preesistente verso il nulla, ed al termine della quale ateismo e mistica possono stringersi la mano, ma vogliamo tenere il cammino opposto, che porta dal nulla al qualcosa, che porta dal nulla al “qualcosa”. La nostra meta non è un concetto negativo, bensì al contrario un concetto positivo al massimo grado.*¹⁶⁴

La meta non è un concetto negativo, traguardo della teologia negativa di un Cusano o di quella di Kant già stabilito alla partenza, bensì un “ concetto positivo al massimo grado”¹⁶⁵. Nel tentativo di garantire legittimità a questo inedito percorso dal nulla al qualcosa, o meglio, “ con maggior precisione, dal nulla a ciò che nulla non è (poiché noi non cerchiamo un “qualcosa”)”¹⁶⁶ ove due sono le vie possibili: la via dell’affermazione di ciò che si cerca ovvero del non-nulla e la via della negazione del nulla, Rosenzweig si appella al procedimento opposto “ il processo del divenire nulla [*das Werden zum Nichts*]”¹⁶⁷. Anche qui si danno due vie, “ la negazione dello *hilum* (per sostituire una buona volta con un termine libero da ipoteche l’espressione “ qualcosa” oggi divenuta troppo angusta) e l’affermazione del *non-hilum*, del *nihil*, del nulla”¹⁶⁸, che il Nostro chiama rispettivamente *Vernichtung* e *Verwesung*. Mentre la *Verwesung*, il de-essenziamento, è progressiva scomposizione del qualcosa sino al raggiungimento del suo nulla, la *Vernichtung*, l’annichilimento, vuole il non essere come nulla assoluto, mefistofelicamente inteso. Attraverso questo diversificato modo di raggiungere il nulla, appare chiaro ora come in questo nulla privo di determinazioni possano risiedere differenti origini del determinato.

E se appare chiaro quale tipo di nulla Rosenzweig ponga come origine, è altrettanto importante per il Nostro stabilire e delineare questo nulla esclusivamente, e per ora, come indice della “posizione” del problema.

¹⁶⁴Rosenzweig, *La stella*, op.cit., pag. 25.

¹⁶⁵ F. Rosenzweig, *La stella*, op.cit., pag. 25.

¹⁶⁶ *Ibi*, pag. 26.

¹⁶⁷ *Ibidem*.

¹⁶⁸ *Ibi*, pag. 26-27.

E' solo il luogo virtuale dell'inizio del nostro sapere. E' solo il contrassegno del fatto che il problema è posto. Noi ci esimiamo rigorosamente dal dargli un nome. Non è né l' " oscuro fondamento " né null'altro che possa essere denominato con i termini di Eckhart, di Böhme o di Schelling. Non è " in principio ".¹⁶⁹

Il nulla, che ha qui un valore puramente metodologico, e che dunque allontana Rosenzweig da qualsiasi forma misticheggiante o di schellinghiana memoria riguardo l'idea di una connessione di questo concetto con una dimensione protologica, tuttavia risente indubbiamente di un'impostazione "ebraica" del problema dove il Nulla, altro dal *λογος*, è prologo¹⁷⁰ e presenta forti richiami con l'idea che il nulla ha nella *Kabbalah*, orientando, a nostro avviso, forti analogie con il successivo passo operato da Rosenzweig: il viaggio nell'archetipico. Per G.Scholem ciò che per il neo-platonico Scoto era definito il mondo delle cause primordiali, nella *Kabbalah* diviene il mondo delle *sefirot*; la sapienza divina (*chokhlamah*), seconda *sefirah*, contiene gli archetipi di tutto l'essere creaturale ove si dà la prima applicazione dell'essere.¹⁷¹ E Rosenzweig, capovolgendo l'iperuranio platonico nel regno dell'abisso, goethiano " regno delle Madri", intende spingersi sino a questa dimensione di pre-mondo, in cui l'essere si dà primariamente.

Mentre c'immergiamo in questo operato parziale del nostro sapere, noi, in questa nostra escursione nel regno delle Madri, siamo ancora servi del primo comando, il comando di immergerci. Il salire, ed in esso il concrescere dell'opera incompiuta verso la completezza del nuovo Tutto, verrà solo più tardi.¹⁷²

Consapevoli del fatto che il cammino che percorriamo cela alla vista l'orizzonte ultimo, ci accingiamo a giungere per gradi alla " completezza del Tutto", la quale c'impone di "immergerci" nelle profondità del nulla. Nella descrizione di questa difficile dimensione senza tempo Rosenzweig utilizza una pregnante metafora in grado di poter offrire una lanterna in tanta

¹⁶⁹ *Ibi*, pag. 28-29.

¹⁷⁰ Si vedano a tal proposito le riflessioni di Neher in *L'exil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz*, Edition du Seuil, Paris, 1970, tr.it. *L'esilio della parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, Marietti, Casale Monferrato, 1983, pag. 70-73.

¹⁷¹ Cfr. G. Scholem, *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970, tr.it. a cura di M. Berteggia, *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, Marietti, Genova, 1986, pag. 62 e ssgg.

¹⁷² F. Rosenzweig, *La stella*, op. cit., pag. 28.

oscurità: la metafora del viaggio nell'abisso, ulteriore suggestione che la tradizione biblica rinvia alla dimensione pro-logica.¹⁷³

Il viaggio nel sottosuolo indica chiaramente la distanza che Rosenzweig intende scavare tra il vecchio pensiero (come dicevamo, emblematicamente rappresentato dallo splendore superno del mondo delle idee platonico) e il *Nuovo pensiero* che si muove qui nella dimensione dell'ipotetico. E se prima di questa immersione erano stati Cohen e Kant “guide” per il nuovo, ora si aggiunge un'altra figura, quella di W.Goethe¹⁷⁴, del quale accoglie l'invito “immergiti allora e potrei anche dire sali!”. In questo viaggio, a cui l'orientamento alla vita è interdetto e che si muove così *more matematico* nella sfera dell'ipotesi, il nulla che era stato guadagnato come nulla del sapere si trasforma in un altro tipo di nulla, quello del nulla della vita, regno del puramente logico. L'essere che viene colto tramite strumenti logici è per Rosenzweig nulla, ma un nulla pieno di potenzialità, che scomposto indica un qualcosa di differente.

Dunque la costituzione di un sapere legittimo viene declinata come ipotesi passibile di verifica nel confronto con *questo* nulla, ove le sostanze strappate al flusso della vita vengono all'idea e, grazie alla matematica, sono contemplate nella loro “scheletrica” e schematica purezza.

Ma come viene l'essere all'idea, ovvero come può tale motivo logico-metafisico giungere a dicibilità aggirando quella via maestra percorsa dal vecchio filosofare? Rosenzweig delinea così una sorta di assetto concettuale degli archetipi, in cui il sapere critico persegue un'operazione costruita matematicamente a partire dal triplice nulla delle sostanze giungendo a tratteggiare gli elementi costitutivi delle tre realtà.

Rosenzweig giunge così alla trattazione delle *Urworte*, parole originarie, il “sì” e il “no”, che lo aiutano anche in una più puntuale delineazione dell'affermazione del non-nulla e della negazione del nulla, e l'“e”.

¹⁷³ E' il *t'hom* di cui parla Neher, *L'esilio della parola*, op.cit., pag.72-73.

¹⁷⁴ Le suggestioni goethiane a cui fa più riferimento Rosenzweig in questa sede sono contenute nel *Faust*. Cfr. W. Goethe, *Faust*, Deutscher Taschenbuch, Munchen, 1991, tr.it. *Faust*, Mondadori, Milano, 1980.

Il “sì” è l’inizio, principio di quel movimento che è diretto al non –nulla, poiché non può essere diretto al nulla, che se potesse “ stare”, dice Rosenzweig, starebbe prima di ogni inizio, in virtù della sua impossibilità ed incapacità di essere affermato. La potenza del “sì”, continua Rosenzweig, consiste nella sua inerenza a tutto e nella effettiva possibilità di affermazione di un infinito, confine interno circoscritto da tutto ciò che nulla non è. Il “sì” “ è la parola originaria del linguaggio, una di quelle parole attraverso le quali divengono possibili, non le frasi, ma per ora soltanto le parole stesse che andranno a formare le frasi, le parole come parti della frase.”¹⁷⁵ Esso è dunque il sigillo, la conferma che sta dietro ogni parola, “ il silenzioso compagno di tutte le parti della proposizione”, che non è coinvolto in alcuna semantica proposizionale , ma che ha come fine quello di “porre”, semantica nominale che fonda l’ “ in principio”.¹⁷⁶

Il “no” d’altro canto è altrettanto originario del “sì”, ovvero non lo presuppone, mentre invece ciò che presuppone è il nulla.. E’ il “no” del nulla. Ma occorre una precisazione: il nulla che il “no” presuppone, non è il mefistofelico nulla che rimanda ad un “ vuoto eterno”, bensì un nulla da cui deve necessariamente scaturire un “sì”, il sì punto di partenza del pensiero su Dio. Dunque il “no”, originaria negazione del nulla, è nella sua originarietà “ più giovane”del “sì”. E se il “ sì originario” era stato la parola del porre, il “ no originario” inerisce le parole della frase nella misura in cui la parola è oggetto di asserzioni, trovando luogo presso il soggetto.

*Mentre il “ sì”, in quanto “così” stabilisce/attesta [be-stätigt] la parola singola, cioè le assicura uno “stabile”, durevole valore, indipendente dalla posizione che essa occupa nei confronti delle altre parole all’interno della frase, il “no” si riferisce proprio a questa posizione della parola in relazione alla frase.*¹⁷⁷

Ma laddove il linguaggio così “determinato” dal “sì” e dal “no” “ agglutina(...) coniuga e declina”¹⁷⁸, laddove infatti il “sì” e il “no” collaborano a rendere vivo il linguaggio, troviamo il luogo della terza parola originaria, l’ “e”, 2 che non è pari alle altre due per originarietà, anzi le

¹⁷⁵ F. Rosenzweig, *La stella*, op. cit., pag. 29.

¹⁷⁶ *Ibidem*.

¹⁷⁷ *Ibi*, pag. 34.

¹⁷⁸ *Ibi*, pag. 35.

presuppone ambedue e però coopera alla vivente realtà di entrambe (...). La parola “e” è la segreta compagna non della singola parola, bensì della connessione delle parole”. Essa è dunque “ la chiave di volta del sotterraneo sopra il quale è costruito l’edificio del *logos*, della ragione-linguaggio [*Sprachvernunft*]”¹⁷⁹.

La puntuale analisi operata da Rosenzweig sul linguaggio ricorda molto da vicino alcune tra le più suggestive riflessioni contemporanee sull’argomento, mostrando ancora una volta l’estrema contemporaneità di questo autore le cui intuizioni hanno aperto la strada alla considerazione di nuovi problemi. Seppur muovendoci adesso in una dimensione puramente ipotetica e mitica, già è reso evidente l’uso e l’importanza del linguaggio per dire le concrete e viventi relazioni tra Dio , uomo e mondo, e nello stesso tempo si comincia comprendere in modo più pregnante quale ruolo spetti alla filosofia. Se la lingua infatti si articola come modalità e struttura dell’incontro tra *differenze*, la filosofia si assume il compito in questa dimensione ancora considerata monosillabica di “ dire l’originario” attraverso una giustificazione concettuale dell’ interna dinamicità di tale percorso. Nell’astratta dimensione del pre-mondo la filosofia non pretende di cogliere l’eccedenza tradita dalla struttura concettuale che la esprime e non vive ancora la frustrazione della sproporzione tra ciò che può e ciò che intende esprimere, bensì anticipa la rivelazione.¹⁸⁰

Ecco che dunque affermazione, negazione e correlazione descrivono l’autocostituirsi delle sostanze archetipali e riescono a farlo attraverso una “traduzione” nel linguaggio simbolico della matematica. La matematica, come già detto, assume qui il ruolo di *οργανον* in questo primo passaggio teoretico e fornisce la possibilità di esprimere in formule, e dunque oggettivamente, le ipotesi Dio, uomo e mondo.

Se dunque Rosenzweig, nell’ Introduzione alla *Parte Prima* aveva indicato l’emersione di tre attualità reciprocamente irriducibili, ora di esse si propone di indagarne le interne dinamiche attraverso l’integrazione di due momenti: uno matematico, che però esprime da subito

¹⁷⁹ *Ibidem*.

¹⁸⁰ A tal proposito si veda G. Ripanti, *Franz Rosenzweig. Rivelazione e linguaggio*, in “ Hermeneutica”, 7, 1987, pag. 127-139, nonché A. Fabris, *Linguaggio della rivelazione, op.cit.*

l'impossibilità di una delimitazione esauriente delle sostanze, ed uno, per così dire, fenomenologico che proponga "figure", in una sotterranea analogia con la hegeliana *Fenomenologia* che porti a termine la ricerca degli archetipi inaugurata dal "viaggio nell'abisso".

5. Logica e metafore dell'archetipico: il dio mitico, il cosmo plastico, l'uomo tragico.

Il viaggio nell'abisso, nella sotterranea terra delle Madri, ci conduce ora alla "messa in luce" di un corrispettivo metaforico di quelle pietre concettuali di costruzione degli schemi proposte dal "sì" e dal "no": l'integrazione di nuovo di questi due momenti appare ora a Rosenzweig più che mai necessaria al conseguimento dell'obiettivo proposto: dire la Rivelazione. Se la matematica ci mostra il percorso logico, riabilitante la filosofia nel suo ruolo euristico, l'appello alla metafora inerisce direttamente alla possibilità del linguaggio vivente di porre reali termini di riferimento dell'esperire del divino, dell'umano e del mondano, così come sono apparsi nella storia.

Le metafore dell'archetipico si delineano così come immagine visibile di ciò che prima era avvolto nell'oscurità dell'abisso delle Madri e che ora dall'immemorabile entra a pieno titolo nella storia con tutta la sua plastica oggettivazione. E questa struttura triadica che caratterizza le figure del pre-mondo è inoltre espressa mediante tre equivalenze matematiche, caratterizzate da una stringente logica interna che fa uso di segni autonomi, a-temporali, ed in grado di fornire adeguata delimitazione dell'in sé per sé delle tre sostanze, sfuggendo il rischio di trasformare e svilire il compito della filosofia in *Weltanschauung* soggettiva.¹⁸¹

¹⁸¹ Ci dice giustamente A. Fabris nel suo *Linguaggio della rivelazione, op. cit.*: " Il pericolo di una filosofia del punto di vista è di perdere ancora di più il contatto, che pure proprio per questa via viene cercato, con la realtà e con la vita (...)", pag. 98; e continua: " Proprio partendo da qui, inoltre diviene possibile ripensare nella nuova prospettiva (la prospettiva del *Nuovo Pensiero*, n.d.A.) la funzione della filosofia, una disciplina che, nonostante il

Risulterà interessante a questo punto l'analisi puntuale di queste metafore, che mostrano in modo precipuo la cifra dell'intenzione rosenzweighiana.

In questa dimensione del pre-mondo l'ipotesi Dio affiora dal nulla della teologia negativa che colloca nell'insondabile per il $\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\iota\nu$ l'essere proprio di Dio. Le motivazioni di questa prospettiva sono ricercate da Rosenzweig nella modalità in cui tale sapere ha percorso i secoli, ovvero una modalità tesa alla determinazione del concetto, non della fattualità di Dio. E se Kant aveva sancito tale impossibilità nell'inconoscibilità del *noumeno*, Hegel percorre un ulteriore passo indietro vanificando tale nulla del pensiero attraverso la riproposizione del concetto inclusivo dell'essere rifiutato da Kant. Per Rosenzweig il nulla kantiano va invece accolto come unica possibilità di mettersi sulle tracce dell'essere e che sia dunque l'inizio positivo di un nuovo sapere. Nella delineazione di questo positivo sapere di Dio ci vengono in aiuto le parole originarie che delineano così la dinamica interna della $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ divina. La natura divina infatti, sancita dal "sì", mette in atto un movimento che giunge attraverso il "no" alla considerazione della libertà divina sino a giungere, attraverso l' "e", al concetto di vitalità divina.

La natura divina, affermata dal "sì", e che Rosenzweig fa corrispondere nel linguaggio matematico ad A , scaturisce dal non nulla, infinità indefinita, " tranquillo mare della natura intima di Dio"¹⁸², " che riposa nel silenzio infinito del puro esserci"¹⁸³. L'autonegazione originaria del nulla particolare divino, attraverso il "no" invece, afferma la libertà di Dio, espressa altresì attraverso la formula algebrica $A=$. Il suo libero "no", che scaturisce dalla negazione del suo nulla, non è un "così", bensì un " non altrimenti", sempre diretto ad altro; esso "è sempre e solo l' "uno". E certo l' "uno", in quanto l' "uno" in Dio, davanti al quale tutto il resto in lui diviene puro "altro"¹⁸⁴. La libertà di Dio dunque si articola semplicemente come un "no" potente. Essa è infinita nelle sue possibilità, per quanto sia qualcosa di finito, scaturita

carattere di astrazione isolante che Rosenzweig le attribuisce, è pur sempre in grado di approfondire e custodire gli aspetti concettuali, logici e linguistici dei rapporti espressi in teologia", pag. 96.

¹⁸²F. Rosenzweig, *La stella, op.cit.*, pag. 30.

¹⁸³ *Ibi*, pag. 33.

¹⁸⁴ *Ibi*, pag. 31.

dall'autonegazione del nulla che si svuota dell'essenza infinita di Dio. E' $A=$ in quanto rivolta sempre ad un infinito.

Dunque la libertà divina, che anela costituzionalmente ad un infinito, trova di fronte a sé l'infinita essenza di Dio. E solo nell'autentica correlazione di essenza e libertà divine, si coglie la vitalità di Dio, simboleggiata allora dall'equazione $A=A$. Nel dar vita a questa equazione A e $A=$, natura e libertà, necessità/destino e arbitrio/potenza¹⁸⁵, divengono non più discernibili "pura originarietà e l'appagamento in sé propri del Dio"¹⁸⁶.

Dopo aver costruito lo schema logico di Dio, così come farà anche con il mondo e con l'uomo, Rosenzweig introduce il tema del *paganesimo* come *μυροφή* originaria, fuori da ogni dimensione diveniente. Tale forma originaria si configura per Rosenzweig come "metafora storica del pre-mondo"¹⁸⁷, giacché per il nuovo pensiero la classicità del mondo classico ha offerto senza contaminazioni o inquinamenti da parte del pensiero le figure di Dio, uomo e mondo.. Sono le spengleriane "figure euclidee" riflesse come il rinvio luminoso del volto oscuro delle tre sostanze. Il paganesimo, metafora del pre-mondo, è il luogo di fanerizzazione dei risultati del percorso logico-matematico, che sprofondano nella luminosità della metafora.

Ci dice giustamente a tal proposito E. D'Antuono

Così l'arcano corrispondersi di schemi logici, trascrivibili con "prestate" formule matematiche, di archetipi intuibili in forza di deduzioni "metafisiche" come grigie Madri e delle iridescenti "forme storiche" della greicità, trova la sua ragion d'essere nel fatto che per Rosenzweig il paganesimo, collocato storicamente e concettualmente al di qua della Rivelazione, è regno della forza formatrice del θεωπειν, è l'universo del figurale, paese di ombre proiettate sull'incolore schermo della mente e delle parvenze disegnate dall'arte, che tutte alludono a qualcosa che non sono in grado di "rivelare" ma che ineludibilmente "è".¹⁸⁸

¹⁸⁵ "Questo punto, in cui l'infinita potenza dell'atto divino entra in qualche modo nel campo di forze dell'essenza divina, ancora possente sopra la sua inerzia, ma già ostacolato da essa, questo punto, in contrapposizione al punto della potenza e dell'arbitrio divini, lo designiamo come il punto delle necessità e del destino divini. E come la libertà divina si configura in arbitrio e potenza, così l'essenza divina si configura in necessità e destino. Dal movimento infinito, che partendo dalla libertà giunge a straripare nel dominio dell'essenza, sorge allora, in infinita autoconfigurazione, il volto divino che con un battito delle sue ciglia scuote il vasto olimpo, e la cui fronte è tuttavia corrucciata perché conosce il verdetto della Norma. Entrambe, la potenza infinita nella libera effusione del *pathos* e l'infinito esser vincolato entro la costrizione della Moira, danno insieme forma alla vitalità di Dio." F. Rosenzweig, *La stella*, op.cit., pag. 33-34.

¹⁸⁶ *Ibi*, pag. 35.

¹⁸⁷ *Ibi*, pag. 157.

¹⁸⁸ E. D'Antuono, *Ebraismo e filosofia*, op.cit., pag. 103-104.

Una verità nascosta è manifestata nella sfera del *θεωρεῖν*, ma il suo nucleo rimane mistero; la metafora rende visibile e nello stesso tempo occulta, secondo la modalità analogica di correlazione delle differenze. E così il paganesimo viene affrontato dal Nostro “ a partire dalle forme storiche”¹⁸⁹ affinché garantisca contenuto luminoso allo spettrale schema logico appena guadagnato, nella convinzione di riuscire a dar ragione delle tre sostanze al di qua della Rivelazione.

E dunque la vitalità del Dio, simboleggiata dall’equazione matematica $A=A$ e dunque acquisita come schema e archetipo, si “illumina” nel Dio oggetto di fede dal pagano. Gli dèi dell’antichità infatti sono caratterizzati dalla vitalità, “ anzi essi sono persino, se si vuole, ben più vivi (del Dio vivente, *n.d.A.*). Infatti essi non sono altro che vivi. Sono immortali. La morte sta sotto di loro”.¹⁹⁰ L’ *Olimpo mitico* è la metafora della pura vitalità del Dio, enigmatica relazione tra φύσις e libertà. Ignari della relazione con la morte, gli dèi dell’olimpo mitico rappresentano l’impossibilità di relazione con ogni forma di alterità, chiusi come sono nella propria pura vitalità, perfettamente armonica e beata. Essi sono degli dèi viventi, ma non signori del vivente, poiché l’esercizio di questa signoria prevederebbe un’ “ uscir-fuori-da-se-stessi e questo non si addice alla vitalità “spensierata” degli Olimpiti”¹⁹¹. In tale dimensione infatti non esiste neppure il tradizionale concetto di “natura”, inteso come regno dotato di una propria legislazione contrapposto ad ogni “soprannaturale”, bensì un’idea di natura perfettamente coincidente con gli dèi. Quando per esempio, ci dice Rosenzweig, un Dio viene associato ad un astro, non diviene per questo il dio dell’astro (così come ci verrebbe naturale immaginare secondo quel concetto di natura che qui non esiste ancora), ma è l’astro che in qualche modo si innalza alla sfera divina, producendo così emblematicamente un particolare processo: anche se gli dèi inglobassero, innalzando alla propria sfera, il mondo intero, il loro mondo non entrerà mai in rapporto con qualcosa. Il mondo inglobato di per sé non è nulla, è solo un qualcosa di

¹⁸⁹ F. Rosenzweig, *Il nuovo pensiero, op.cit.*, pag. 51.

¹⁹⁰ F. Rosenzweig, *La stella*, pag. 36.

¹⁹¹ *Ibidem*.

inglobato dal dio. Il Dio qui è senza mondo, 2 o se al contrario si volesse caratterizzare questa concezione proprio come una concezione del mondo, allora questo mondo caratterizzato dalla vita di dèi che rimangono appartati tra di loro è un mondo senza dèi”¹⁹²

Tutto ciò rende agevole la definizione di “essenza” e “legge” dell’olimpo mitico.

Infatti questa è l’essenza del mito: una vita che non conosce nulla al di sopra e nulla al di sotto di sé, una vita che, chiunque ne sia di volta in volta il protagonista, dèi uomini o cose, è priva sia di cose governate che di dèi dominatori, una vita che si svolge puramente dentro di sé.

*La legge di questa vita è l’internò accordo, che non risuona mai al di là e sempre a sé ritorna, di arbitrio e destino.*¹⁹³

Questo è il mondo del mito, caratterizzato da figure che non sono né semplici essenze né semplici potenze, poiché se fossero l’una o l’altra cosa non sarebbero vive, differenziandosi così da ogni altra forma religiosa diversa da quella greca. E se infatti in questa chiusura ed in questo fondamento “ non generativo, ma semmai produttivo” “ lo spirito mitico” tradisce la sua debolezza, questa stessa chiusura è allo stesso tempo simbolo della sua forza e della sua superiorità rispetto alle “religioni spirituali” dell’Oriente. Le divinità orientali¹⁹⁴ si delineano come “ costruzioni immani formate da macigni del tempo primordiale”, sopravvivendo sino ad oggi nei culti dei “primitivi”, che nella loro astrattezza sono lontanissime da qualsiasi relazione tra essenza e libertà divina. Il *brahman* indiano, così come il cielo della Cina se da una parte possono essere positivamente declinati come affermazione del non-nulla e come negazione del nulla, alla fine sono destinati a disperdersi, rispettivamente nel *nirvana* e nel *tao*, “ luoghi inaccessibili ad ogni suono”, dove l’astrazione prende il posto della vita e dunque diviene intollerabile per il “sé” vivente dell’uomo e per i viventi mondi degli uomini. “ Nello spazio vuoto del non-pensiero in cui si rifugia il terrore di Dio, che non ha trovato il coraggio del timore

¹⁹² *Ibidem*.

¹⁹³ F. Rosenzweig, *La stella*, op. cit., pag. 37.

¹⁹⁴ E non è un caso che Rosenzweig utilizzi ora il termine “divinità” e non “dèi”, giacché “ divinità” egli afferma “ è il termine caro a tutti coloro che, alla vista del Dio vivente, fuggono nelle nebbie dell’astrazione”, *ibi*, pag. 38.

di Dio”¹⁹⁵le smorte ombre orientali non appaiono come degne avversarie del Dio-che-si-rivela, che infatti preferì di gran lunga il confronto con i viventi “dèi della Grecia”¹⁹⁶.

E proprio “ questa contraddittoria ricchezza di vita, resa possibile mediante la chiusura propria del mondo mitico, è rimasta in pieno vigore fino ad oggi al di fuori del suo ambito originario, e precisamente nell’arte”¹⁹⁷. Comuni nella loro origine, religione ed arte assolvono allo stesso compito, quello di dar forma, di rendere plastico; ma l’arte, non soggetta a tramonto, intrisa di suggestioni nietzscheane, viene pensata da Rosenzweig come linguaggio immediatamente comprensibile che mostra la vivente realtà di Dio, uomo e mondo, sopra la quale “ deve aleggiare come un soffio di quella “ vita lieve e dolce” degli dèi olimpi, per quanto l’esistenza che essa riproduce possa essere miseria e lacrime”¹⁹⁸. Non importa cosa l’opera d’arte rappresenti, se gioia o dolore, essa deve comunque, per essere tale, possedere quella chiusura in se stessa, quell’indifferenza verso tutto ciò che può esserci al suo esterno, quell’ab-solutezza i cui contorni abbiam visto ben delineati nell’universo mitico.

Rosenzweig prosegue l’analisi giungendo ora ad affrontare la seconda tappa del suo percorso: l’ipotesi mondo. E dato che la filosofia ha da lungo tempo intaccato la sua ovvia comprensibilità, comprensibilità che risulta intuitiva per ogni intelletto sano, attraverso il medesimo metodo utilizzato per corrodere la realtà di Dio, anche qui punto di partenza deve essere una cosmologia negativa. La riduzione a nulla anche del mondo certo ha portato con sé delle conseguenze più paradossali di quelle riguardanti Dio, infatti “ se la scienza ha potuto

¹⁹⁵ F. Rosenzweig, *La stella*, op. cit., pag. 40.

¹⁹⁶ Cfr. *ibidem*, pag. 37 : “ Il mitico, nella forma con cui fino al suo tramonto, ha dominato ovunque, nelle religioni del Medio Oriente e d’Europa, almeno come uno stadio dell’evoluzione religiosa, rappresentava una forma di religione superiore, non inferiore rispetto alle “religioni spirituali” dell’Oriente. Non è un caso che la Rivelazione, quando si diffuse nel mondo, abbia intrapreso un cammino verso Occidente e non verso Oriente. I viventi “dèi della Grecia” erano per il Dio vivente avversari ben più degni che non le ombre dell’Oriente asiatico”.

¹⁹⁷ F. Rosenzweig, *La stella*, op. cit., pag. 40. La relazione tra Rosenzweig e il ruolo dell’arte nel suo pensiero è stato differentemente ed approfonditamente riflettuto dalla critica; citiamo alcuni lavori tra cui F.P.Ciglia, *Arte, profezia della Rivelazione. Sulla meditazione estetica di F. Rosenzweig*, in “ Archivio di filosofia”, LII,1-3, 1994, pag 501-518; S. Mosès, *L’esthétique de Franz Rosenzweig*, in AA.VV., Franz Rosenzweig, in “ Les Cahiers de la nuit surveillée, cit., pag. 119-135°. E. Mayer, *Die Bedeutung der Kunst in Franz Rosenzweigs Werk*, in W. Licharz, M. Keller (a cura di), *Franz Rosenzweig und Hans Ehrenberg. Bericht einer Beziehung*, Frankfurt am Main, 1986, pag. 35-54; ID., *Rosenzweigs Stellung zur Kunst*, in AA.VV., *Der Philosoph Franz Rosenzweig*, op.cit., pag 951-964; ID., *Le rapport de Franz Rosenzweig à l’art*, in AA.VV. *La pensée de Franz Rosenzweig*, op.cit., pag. 163-176; F. Dondolino, *Le tracce dell’originario. Appunti sull’estetica di Franz Rosenzweig*, in “ Rivista di Estetica”, 19-20, 1985, pag.133-142.

¹⁹⁸ *Ibi*, pag. 40.

condurre a tale risultato allora essa ha condotto se stessa *ad absurdum*.¹⁹⁹ E dunque di nuovo ciò che la storia della filosofia ha valutato come risultato sarà preso dal Nostro come punto di partenza. Dunque ecco che questa cosmologia negativa, che ha condotto la filosofia e la scienza alla propria autonegazione lasciando tuttavia permanere un oscuro noumeno, viene da Rosenzweig trasformata in un nulla del sapere, “ trampolino dal quale si deve fare il salto verso il qualcosa del sapere, verso il “positivo” ”²⁰⁰. Il nulla così declinato, ovvero tramutato in oggetto dell’intelletto comune sano, deve avere carattere ipotetico, così da potersi capovolgere, in conclusione, nell’anipotetico: solo nell’ipotesi il carattere apparentemente non scientifico verrà giustificato. Urge però una precisazione: la dimensione ipotetica qui affrontata è qualitativamente diversa da un *de omnibus dubitandum* di cartesiana memoria, giacché il rosenzweighiano dubbio ipotetico non ha le caratteristiche di un dubbio unico ed universale, e si pone non certo come “fine” dell’analisi, bensì come “ mezzo del pensiero”.

Dal nulla, anche qui scaturisce ancora una volta l’affermazione originaria, il “sì” del non nulla. Tale affermazione delinea l’ambito di un infinito essere. Ma tale infinito, essendo strettamente legato a ciò da cui proviene, è un infinito diverso a seconda che si tratti di Dio, del mondo o dell’uomo. E se l’infinito scaturente dal nulla di Dio è la φύσις divina, l’infinito affermato dal non nulla del mondo non ha quella caratteristica di quiete “infinita in sé e ad ogni istante” del puro essere di Dio. L’infinito del mondo, proprio per l’abbondanza inesauribile delle sue visioni, è “ un essente “ovunque” e “sempre” perdurante”²⁰¹. Dunque l’essere del mondo deve essere il suo sempre ed ovunque, ma l’essere del mondo è sempre ed ovunque soltanto nel pensiero, dunque il λογος è l’essenza del mondo. Le connotazioni di questo λογος “ effuso sul mondo come un sistema pluriramificato di singole determinazioni”²⁰², indicano un “ ordine intramondano dell’universale”²⁰³. Tale ordine, conseguentemente alle riflessioni sul mondo

¹⁹⁹ *Ibi*, pag. 44.

²⁰⁰ F. Rosenzweig, *La stella*, op. cit., pag. 44.

²⁰¹ *Ibi*, pag. 45.

²⁰² *Ibidem*.

²⁰³ *Ibi*, pag. 47.

meta-logico, non ha un'unità teoretica dimostrata²⁰⁴, ma la sua unità è un' "unità di applicazione"²⁰⁵, che aderisce al mondo infinitamente e con la validità universale delle sue forme logiche.

Solo questo $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ universalmente valido "all'interno delle chiuse mura del mondo"²⁰⁶ in virtù esclusiva della sua applicabilità è *l'ordine mondano*, *Weltgeist* non connotato hegelianamente come divinità²⁰⁷, ma declinato piuttosto secondo l'accezione che questo termine ha assunto nella "filosofia romantica della natura"²⁰⁸, il principio ordinatore ed intramondano che il giovane Schelling ha mutuato dal *Timeo* platonico. L'ordine mondano è così caratterizzato da un'autonoma comprensibilità e guidato da un $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ impossibilitato ad un rinvio esterno alla propria applicabilità, se non a prezzo dell'indeterminazione, quanto meno per ora. Non che Rosenzweig escluda categoricamente un'unità ulteriore

*Che l'unità infinita dell'essere divino, la quale esplicitamente è posta prima di ogni identità di pensiero ed essere, e quindi sia prima del pensiero valido per l'essere sia dell'essere pensabile, possa essere la sorgente dalla quale sgorga il ramificato sistema logico di irrigazione del campo del mondo, è cosa che qui non si può escludere del tutto, ma ancor meno può essere provata; resta una semplice supposizione.*²⁰⁹

Il pensiero è "di casa" nel mondo, e dunque nessuna porta gli è sbarrata, "ma sull'aldilà la vista gli è preclusa"²¹⁰.

La formula matematica adatta a simboleggiare tale ordine è $=A$, ovvero "applicabilità sempre ed ovunque".

²⁰⁴ "Infatti il pensiero, proprio nel suo farsi pensiero totalmente applicato, nel suo divenire "di casa" nel mondo, ha rinunciato alla possibilità di dimostrare l'unità della propria origine; poiché questa origine unitaria non era nel mondo, anche la via che conduce da un pensiero da presupporre "puro" al pensiero "applicato" è venuta a trovarsi al di fuori della sfera d'azione del pensiero applicato." *Ibi*, pag. 45.

²⁰⁵ *Ibi*, pag. 45.

²⁰⁶ F. Rosenzweig, *La stella*, op. cit., pag. 45.

²⁰⁷ "Il $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ non è, come da Parmenide fino ad Hegel, creatore del mondo, bensì spirito del mondo, ancor meglio forse anima del mondo". *Ibi*, pag. 49.

²⁰⁸ *Ibi*, pag. 47.

²⁰⁹ *Ibi*, pag. 46.

²¹⁰ *Ibidem*.

Il “no” riferito al nulla particolare del mondo mostra però che esso non è solo ordine, e che “ c’è altro ancora al suo interno, qualcosa di sempre nuovo, qualcosa che urge, che schiaccia”.²¹¹

L’*abbondanza* delle visioni è altrettanto originaria che i pensieri. Essa si presenta come infinita negazione del nulla particolare del mondo, come inesauribile sorgente del fenomeno, che scaturisce dal nulla come “ miracolo”, come “sorpresa”, non dato ma un dono sempre nuovo, anzi più esattamente come un regalo, poiché nel regalo la cosa regalata scompare dietro il gesto del regalare”²¹². Non vi è ragione all’apparire del fenomeno

*Qui è infinita la forza di negazione del nulla, ma è finito ogni singolo effetto di quella forza; infinita abbondanza, finita la singola visione. I singoli fenomeni salgono dalla notte senza motivo e privi di direzione, sulla fronte non portano scritto né da dove vengono né dove vanno: sono. In quanto sono, essi sono uno, ciascuno per sé contro tutti gli altri, separato da tutti gli altri, “ particolare”, un “ non-altrimenti” ”.*²¹³

L’abbondanza mondana viene simboleggiata da *B* , nudo segno della singolarità, che viene a porsi di fronte all’universalità del *λογος*. Rosenzweig in un magistrale rinvio metaforico e linguistico - e certamente non l’unico giacchè, come abbiam potuto valutare, spesso egli lo utilizza in queste pagine, in cui la parte concettuale è continuamente coadiuvata e sorretta da un vigoroso linguaggio metaforico - descrive il movimento del particolare attraverso la metafora visiva. Egli infatti dice: “ Nel particolare non c’è proprio nessun bisogno, nessuna direzione, nessuna forza, per ora nemmeno contro il suo simile. Ogni particolare è certo tale in riguardo [*im Hinblick*] ad altro, ma non guarda [*blickt*] a tale riguardo [*Hinblick*]. Alla nascita è cieco, non è altro che essente. Sua forza è soltanto il cieco peso del suo essere”.²¹⁴ Quando poi il particolare si avvicina all’universale la metafora visiva diviene ancor più pregnante: “ (...) dopo un primo tratto di pura caduta cieca, priva di direzione e di coscienza, il particolare diviene in qualche modo cosciente del proprio movimento indotto in direzione dell’universale e così gli si aprono

²¹¹ *Ibi*, pag. 47.

²¹² F. Rosenzweig, *La stella*, op. cit., pag. 48-49.

²¹³ *Ibi*, pag. 47.

²¹⁴ *Ibi*, pag. 47-48.

gli occhi circa la propria natura. In questo istante il particolare, in precedenza cieco, diviene cosciente della propria particolarità, diviene cioè un particolare cosciente della propria orientazione verso l'universale²¹⁵.

Questa metafora ci inizia ad un passo ulteriore: la contraopposizione tra universale, in cui “è contenuto un bisogno di compimento, un volgersi verso l'applicazione [*eine Wendung auf An-wendung*]” e particolare, in cui non vi è alcuna “direzione”²¹⁶, non garantisce che gli estremi concettuali di ciò che è la *realtà* del mondo, che trova luce nell' “e”.

Solo nella correlazione tra le universali forme logiche “antichissimi vasi preziosi, sempre pronti ad accogliere in sé il vino di nuovi autunni” e il particolare “*crux* dell'idealismo, e quindi di tutta la filosofia da Parmenide fino ad Hegel”, trasformato da “spumeggiante ricchezza nel morto caos del dato”²¹⁷, è possibile scorgere la *realtà* del mondo.

*Così il λογος, divenuto di nuovo anima del mondo può ora lasciare che il miracolo del corpo vivente del mondo riceva piena giustizia. Il corpo del mondo ora non deve più giacere come una massa indifferenziata di “datità”, caoticamente fluttuante, pronta ad essere afferrata e modellata dalle forme logiche; diviene invece la viva profusione, sempre rinnovata, del fenomeno che cade sul grengo silenziosamente aperto dell'anima del mondo e ad essa si unisce formando un mondo dotato di figura.*²¹⁸

Solo nell' “e” si rivela la figura del mondo, che è correlazione tra forma passiva e contenuto attivo, che è simbolicamente rappresentata dalla formula $B=A$, “che esprime l'uguaglianza di due entità ineguali”, paradosso che prende le distanze dalla sintesi idealistica $A=B$. Il cosmo meta-logico diviene così è esperibile in tutta la sua ricchezza e Rosenzweig lo descrive con un'altra metafora “(...) vera cascata d'acque rilucenti di vari colori, travolgente, la quale sempre rinnovata, sempre ritorna limpida e si calma nelle quiete profondità che la raccolgono”²¹⁹, che mostra il neutralizzarsi dei rischi di relativismo da una parte, e di dispersione dell'*individuum* nell'universale dall'altra, rischi che non avrebbero permesso al

²¹⁵ *Ibi*, pag. 50.

²¹⁶ F. Rosenzweig, *La stella*, op. cit., pag. 50.

²¹⁷ *Ibi*, pag. 49.

²¹⁸ *Ibi*, pag. 49-50.

²¹⁹ *Ibi*, pag. 63.

Nostro di riflettere seriamente su di un nuovo significato di sistema ²²⁰, che sancisse definitivamente il distacco del *Nuovo pensiero* dalla vecchia filosofia.

Il *cosmo plastico* è la metafora atta a descrivere la realtà mondana, correlazione tra ordine ed abbondanza mondani. Il cosmo dei Greci, da Platone ad Aristotele, si declina infatti come “una forma plastica delimitata verso l'esterno e pienamente strutturata verso l'interno”²²¹. Sia Platone, che attraverso l'idea di imitazione collega i fenomeni alle idee immobili, sia Aristotele, che pur criticando il maestro resta fermo ad un'idea finita di *κοσμος*²²², sembrano rimanere aderenti alla realtà del mondo meta-logico. E se anche nell'antichità il rischio del punto di vista idealistico è presente e gli stessi Platone ed Aristotele ne sono continuamente attratti sul piano metafisico, “nell'antichità questo pensiero è rimasto privo di conseguenze sul piano cosmologico”. I filosofi greci non insegnano all'interno del mondo alcun rapporto emanazione, “anzi nessun rapporto genericamente attivo tra idee e fenomeno, concetto e cosa, specie ed individuo, o come altro si possa esprimere questa opposizione”²²³. Mentre in relazione al macrocosmo la posizione meta-logica era sostenuta con più difficoltà, in relazione al microcosmo essa era valutata, almeno apparentemente, come realizzabile. La *πολις* diviene così piena attuazione e “pura visibilità” del *κοσμος* plastico. Un'altra metafora:

Popolo, stato, e quante altre forme di comunità l'antichità conobbe sono caverne piene di leoni verso le quali l'individuo scorge più di una traccia inoltrarsi, ma nessuna traccia uscire.

Proprio in virtù di questa chiusura verso l'esterno e dell'assolutezza verso l'interno esse divengono quelle singole essenze pienamente strutturate che devono ricordare le riflessioni fatte precedentemente sull'opera d'arte. La *πολις* “opera d'arte” è un edificio perfetto, che conosce

²²⁰ “Questo Tutto meta-logico possiede l'unità esterna per virtù propria, giacché non è “il” Tutto *pensabile*, bensì “un” Tutto *permeato di pensiero*, non il Tutto creato dallo spirito, ma un Tutto impregnato di spirito.” *Ibi*, pag. 49.

²²¹ F. Rosenzweig, *La stella, op. cit.*, pag. 57.

²²² “Dunque anche questo grande teologo del paganesimo non riesce a liberarsi dalla visione meta-logica del macrocosmo come una forma plastica delimitata verso l'esterno e pienamente strutturata verso l'interno. Ciò che egli cerca, la risoluzione della contraddizione esistente tra l'infinita esigenza di unità ed universalità del pensiero e l'interezza finita ma infinitamente ricca del mondo non l'ha trovata. Gli impedi di trovarla la sua incapacità di sostituire allo *aut-aut* teologico-cosmologico un *et...et*.” *Ibi*, pag. 57.

²²³ *Ibi*, pag. 56.

solo il rapporto immediato del cittadino con sé, e nulla ha a che fare con lo stato-organosmo di tradizione idealistica, che implica relazione interpersonale. Nella *πολις* “ciascun individuo è solo con se stesso, solo un individuo. Anche là dove occorre necessariamente giungere all’idea di rappresentanza, nel culto ed in special modo nel sacrificio, nell’uomo che viene sacrificato, anche là questa difficoltà si manifesta nello sforzo, costantemente percepito, di attribuire al sacrificatore una condizione di purità personale, al sacrificato quello di essere votato alla morte, ora come delinquente, ora almeno come oggetto di una maledizione magicamente operante. Che proprio chi è personalmente impuro sia adatto a celebrare il sacrificio e chi è personalmente puro sia atto a subire il sacrificio per tutti, questa idea dell’assoluta responsabilità collettiva dell’uomo/umanità [*Mensch-heit*] in tutti rimane lontana per l’individualismo dell’antichità, almeno quanto rimane lontana appunto l’idea della comune responsabilità reciproca degli uomini tra loro”²²⁴.

La comunità di cui l’individuo è parte, giacché è la sua comunità, è un limite estremo oltre il quale la visione gli è preclusa. La differenza tra questa concezione di comunità e quella di matrice idealistica risiede in ultima analisi in ciò: “ (...) mentre l’intero riposa in sé e non ha alcun impulso a muovere oltre verso un più alto intero, la totalità è inquieta fino a che non trova pace nel Tutto”²²⁵. Dunque l’antichità non conosce un vero e proprio senso della comunità (non ha elaborato nemmeno l’idea di rappresentanza)²²⁶, nemmeno la rivoluzione dei sofisti portò ad “una diversa dottrina della vita in comune”, ma si limitò a partire dal punto di vista dell’uomo singolo che si rifiuta di scomparire nell’intero, proclamando l’incontrastata signoria dell’uomo nei confronti delle cose. “ Ma si resta lì”²²⁷. L’uomo μέτρον πάντων risulta indifferente alle cose a causa della sua carenza nella costruzione di una πράξις rivolta all’alterità . La decostruzione di quell’idea di *πολις* che tanto aveva condizionato la cultura tedesca del XIX

²²⁴F. Rosenzweig, *La stella*, op. cit., pag. 58.

²²⁵ *Ibi*, pag. 59.

²²⁶ “ E così accade che nella più piccola cellula dell’organizzazione idealistica, come, poniamo, in una corporazione o in un villaggio di campagna, vive una coscienza del mondo maggiore di quanta ne avesse il famoso impero dell’imperatore Augusto, che fu sempre un intero chiuso, un mondo pacificato e soddisfatto di sé, privo di stimolo a diffondere la propria pace al di là dei propri confini: ciò che si trovava fuori, rimase fuori; con la più tranquilla coscienza esso si identificò con il mondo: *ecumene (corsivo mio)*”. *Ibidem*.

²²⁷ *Ibidem*.

secolo è evidente: l'autonomia diviene prigioniera del particolare che si sacrifica nell'universale ciclico di un eterno ritorno. La sfera del politico, lungi dall'essere luogo di esercizio di libertà e dove addirittura neanche la morte riesce a spezzare questa perennità, trova consolazione alla sua dolenza nella sfera dell'arte che gli dona la "figura bella", incarnando così "l'idea stessa del bello"²²⁸. E così come il mitico, in virtù della sua autonomia, aveva mostrato una "legge della forma esterna", il mondo fornisce una seconda legge fondamentale di ogni arte, la "legge della forma interna", in virtù della sua caratteristica di chiusura in se stessa. Ed anche se qualcosa nella visione meta-logica rimane irrisolta (così come lo era rimasta nel concetto meta-fisico di Dio), solo i Greci, e non altri, "hanno portato avanti il pensiero fino allo sviluppo più alto che gli era possibile nel suo isolamento"²²⁹, i Greci e non i popoli dell'Oriente, con il loro indiano sistema di concetti o con il loro cinese cosmo abbondante di spiriti. Ancora una volta "il freddo vuoto della fuga del mondo, la profondità intima dell'amore del mondo, ancora qui e là, India e Cina, il popolo del sogno ad occhi chiusi e quello del sogno ad occhi aperti, sono gli eredi dell'uomo primitivo il quale si rifugia nell'illusione circa il mondo perché è privo del coraggio di guardare il mondo"²³⁰.

Giungiamo così al Terzo libro, terza ipotesi che ha stavolta come oggetto l'uomo.

E così come era stato per l'ipotesi Dio e per l'ipotesi mondo, punto di partenza è una via negativa, una psicologia negativa in questo caso, che ha fatto del sapere più ovvio e "meglio garantito" per il sano intelletto umano un sapere problematico.²³¹ D'altro canto il sapere non potrebbe affrontare via diversa da quella del nulla del sapere per affrontare le tre sostanze, per poi giungere alla "fattualità propria del dato di fatto, ed è appunto quanto noi abbiamo già fatto

²²⁸ F. Rosenzweig, *La stella*, op. cit., pag. 63.

²²⁹ *Ibi*, pag. 60.

²³⁰ *Ibi*, pag. 63.

²³¹ "Rimane una delle acquisizioni più stupefacenti di Kant aver fatto dell'io, del dato più ovvio e di-per-sé comprensibile della coscienza il problema per eccellenza, quanto di più problematico vi sia. Dell'io cosciente egli insegna che conoscenza si dà solo in ciò che esso conosce, dunque in rapporto ai suoi frutti e non se ne dà conoscenza "in sé". E persino dell'io volente, egli sa che la moralità vera e propria, merito e colpa delle azioni, anche delle nostre azioni, ci rimane sempre celata". *Ibi*, pag. 65.

per due volte ed ora per la terza volta faremo”.²³² E così come negli altri due ambiti, anche qui si destano le parole originarie, il “sì” che crea, il “no” che genera, l’ “e” che conferisce figura.

Il “sì”, che produce nell’infinito non-nulla l’essenza, mostra dunque il vero essere dell’uomo, che è la *peculiarità*. In piena contrapposizione con la natura eterna di Dio, l’uomo si mostra come transitorio, perituro, particolare. Dice Rosenzweig

*Anche Goethe ce lo insegna: “ che cosa differenzia gli dèi dagli uomini? Che davanti a quelli passano molte onde, noi, l’onda, ci alza, l’onda ci inghiotte e ci inabissiamo. E ce lo insegna l’Ecclesiaste: “ generazione va, generazione viene, ma la terra rimane in terno”. La transitorietà, che è estranea a Dio e agli dèi, che per il mondo è l’esperire sconcertante della forza che è sua e che costantemente si rinnova, per l’uomo è l’atmosfera che perennemente lo circonda, che gli ispira ed espira con ogni suo respiro.*²³³

Il *proprium* dell’uomo è un requisito sconosciuto a Dio e presente nel mondo nell’ “esperire sconcertante della forza che è sua e che costantemente si rinnova”²³⁴ e dunque indocile ad ogni forma di universalità. La peculiarità dell’uomo tuttavia non condivide lo stesso destino della particolarità dei fenomeni, meteore di un percorso che conduce dal nascere al morire, ma è “proprio ciò che in lui è più ovviamente comprensibile, la sua essenza”²³⁵. “ Attorno a lei si estende l’infinito silenzio del non-nulla umano, essa stessa è il suono che echeggia in questo silenzio, qualcosa di finito e tuttavia di sconfinato”²³⁶. Essa è *B*, senza direzionalità, passiva o attiva che si voglia, semplicemente essente nella sua finitezza quanto l’infinito essere di Dio, che ha bisogno del “no” al non-nulla per permettere di far affiorare quanto cerchiamo.

Dal no al nulla affiora infatti la *volontà* umana, la quale a causa della sua origine si staglia come incondizionata da una parte, ma a differenza di quella divina si caratterizza come finita dall’altra. Non solo pone un determinato, in quanto negazione, ma soprattutto ha come oggetto un finito, “seppure illimitato”.²³⁷ Essa è volontà libera, simboleggiata da *B=* ,

²³² *Ibi*, pag. 56.

²³³ F. Rosenzweig, *La stella*, op. cit., pag. 66.

²³⁴ *Ibidem*.

²³⁵ *Ibi*, pag. 67.

²³⁶ *Ibidem*.

²³⁷ *Ibi*, pag. 69.

manifestazione orientata, diversa da tutte le altre manifestazioni del mondo: nel mondo fenomenico infatti la libertà appare come fenomeno tra gli altri, “ ma in tale mondo essa è il “miracolo”, è diversa da tutti gli altri contenuti”.²³⁸ E’ inoltre caratterizzata dalla stessa forma della libertà divina ($A=$) ma di “contenuto opposto”, mentre infatti Dio non ha volontà libera, l’uomo non ha libero potere.

Solo la “e”, che correla i due estremi astratti e concettuali della peculiarità e libertà umane, archetipi fondamentali che tuttavia non rendono giustizia alla dimensione meta-etica, permette di cogliere “ l’uomo vivo, il “sé” ”²³⁹, caratterizzato dalla sua *indipendenza*. L’autoconsapevolezza umana trova così un misterioso equilibrio tra l’infinito conato della libertà e la finitudine, traducibile nell’equazione matematica $B=B$. Questo sé, che è più che volontà e più che essere, declina in maniera inedita i propri costituenti: la libertà, che “ vuole la propria essenza” e “ non vuole null’altro se non ciò che essa è”, è dunque non “essenza infinita” bensì “finita” che “ si riconosce nella propria finitezza senza però sacrificare minimamente alcunché della propria incondizionatezza e assolutezza”²⁴⁰. Nell’incontro con la sua finitudine, l’astratta libera volontà diviene “caparbietà”. La peculiarità, dal canto suo, “ nella sua muta, esistente attualità”²⁴¹, quando viene a trovarsi di fronte alla libera volontà diviene “carattere”. In questo modo “ la caparbietà rimane caparbietà, rimane formalmente incondizionata, ma prende a suo contenuto il carattere: la caparbietà si ostina nel suo carattere”.

*Il “sé” è ciò che sorge in questa usurpazione della volontà libera sulla peculiarità, come “e” di caparbietà e carattere.*²⁴²

Tale “trasmutazione dell’essenza”²⁴³ mette al riparo da qualsivoglia regressione nell’astratto, così come era stato colto dalla prima tappa del movimento metaetico e delinea la

²³⁸ *Ibi*, pag. 70.

²³⁹ F. Rosenzweig, *La stella*, *op. cit.*, pag. 70.

²⁴⁰ *Ibidem*.

²⁴¹ *Ibi*, pag. 71.

²⁴² *Ibidem*.

²⁴³ *Ibi*, pag. 75.

figura dell'uomo metaetico “assolutamente chiuso in sé”, radicato nel suo carattere. Se infatti non fosse radicato nel carattere, ma nell'individualità, e la caparbieta si fosse gettata sulla particolarità dell'uomo rispetto agli altri uomini, “ allora non sarebbe nato il “sé”, che è chiuso in se stesso, che non guarda fuori di sé, ma sarebbe sorta la personalità. Come già dice l'origine della parola, la personalità è l'uomo in quanto impersona il ruolo che gli è stato attribuito dal destino, una parte accanto ad altre, una voce nella sinfonia polifonica dell'umanità”.²⁴⁴ La metafora è anche più significativa se si collega all' equazione matematica poc' anzi annunciata, $B=B$, che permette di cogliere anche simbolicamente la differenza: carattere ed individualità, seppure indicati dallo stesso simbolo B , ricoprono posizioni differenti all'interno delle equazioni relative all'uomo meta-etico e al mondo meta-logico, giacché il carattere si colloca sul lato destro in quanto affermazione che determina la libertà umana, mentre l'individualità sul lato sinistro in quanto oggetto enunciativo. L'equazione $B=B$ inoltre se da una parte giustificherebbe l'affermazione kantiana dell'uomo “ cittadino di due mondi”²⁴⁵ , pone inoltre l'uomo “ immediatamente di fronte a Dio”²⁴⁶ ($A=A$), in una opposizione perfetta.

Ma la nozione di carattere, e con questa la sua differenziazione dalla nozione di personalità, risultate fondamentali per un'attenta fenomenologia del “sé”, si rivelano altrettanto preziose per un ulteriore approfondimento, che porterà il segno di una suggestiva metafora, che ora ci accingeremo ad analizzare.

Il rosenzweighiano percorso fenomenologico, che nella sua contrapposizione tra sé e personalità (come anche tra carattere ed individualità) ha indubbiamente come implicito riferimento le pagine della *Dialettica trascendentale*²⁴⁷, prosegue con un chiarimento di ciò che la traiettoria dei fenomeni di individualità e di personalità indica, che è sostanzialmente una traiettoria che ha luogo nell'intramondano, e nell'intramondano si esaurisce. “ La nascita

²⁴⁴, F. Rosenzweig, *La stella*, op. cit. pag. 71.

²⁴⁵*Ibi*, pag. 73. “ Nel primo caso $B=A$ è mondo, nel secondo $B=B$ è “sé”. Notoriamente, così come ci insegnano le equazioni, l'uomo può essere l'uno e l'altro: secondo la definizione di Kant egli è “ cittadino di due mondi” ”.

²⁴⁶*Ibi*, pag. 72.

²⁴⁷ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Meiner Verlag, Hamburg, 1988, tr.it. *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma, 2005.

naturale era anche la nascita dell'individualità, nell'accoppiamento essa moriva una morte di ritorno nella specie(...) Proprio dal punto di vista dell'individualità il perdurare della vita naturale oltre la generazione della discendenza è inconcepibile; inoltre il fenomeno del perdurare della vita individuale anche oltre gli anni contrassegnati dalla forza generativa, la vecchiaia, è totalmente incomprensibile ad una visione puramente naturale della vita.”²⁴⁸ Tale antropologia, che non riesce nemmeno a rendere ragione sino in fondo della sua stessa parabola, viene ulteriormente messa in discussione dall'irruzione delle nozioni del “sé” e del carattere, le quali nulla hanno in comune con la dimensione intramondana. Infatti, giacché anche il carattere ha il suo giorno natale, esso non coincide con il giorno natale dell'individualità. Anzi il giorno della nascita naturale, grande giorno per il destino dell'individualità “ perché in esso il destino del particolare viene determinato tramite la sua partecipazione all'universale, per il “sé” è un giorno coperto dall'oscurità”²⁴⁹. Il carattere ha un giorno natale, poiché “ non è vero che il carattere “diviene gradualmente”, che il carattere si “forma” ”²⁵⁰; esso nulla ha di “naturale”, ignora la “formazione”, semplicemente “un giorno c'è”, assalendo l'uomo e prendendo possesso di tutti i beni della sua casa, dice Rosenzweig.²⁵¹ Il giorno natale del “sé” non è poi in fondo neanche un giorno, prosegue il Nostro, poiché non ha alcun rapporto col tempo, essendo fuori dal processo del divenire intramondano, archetipo dell'uomo prima di ogni relazione, e dunque in questa immobilità primigenia, patria del figurale e del matematicamente rappresentabile, una metafora può aiutare a rappresentare questo paradossale svolgimento senza svolgimento, che fissi di nuovo due estremi concettuali: Rosenzweig utilizza due figure archetipali, quella di Eros e quella di Thanatos.

Il “sé” dunque nasce nell'uomo in un giorno preciso. Che giorno è questo? Lo stesso giorno nel quale la personalità, l'individuo, muore la morte nella specie. Proprio questo istante fa nascere il “sé”. Il “sé”, il daimon, non nel senso delle stanze orfiche di Goethe, dove il termine indica proprio la personalità, bensì nel senso del passo di Eraclito che dice: “ Il suo ethos è daimon per l'uomo”. Questo daimon cieco e muto, chiuso in sé, assale l'uomo la prima

²⁴⁸F. Rosenzweig, *La stella*, op.cit., pag. 74.

²⁴⁹ *Ibidem*.

²⁵⁰ *Ibidem*.

²⁵¹ Cfr. pag. 74-75.

*volta indossando la maschera di Eros, e da allora in poi lo accompagna attraverso la vita fino all'istante in cui abbandona la maschera e si disvela a lui come Thanatos.*²⁵²

La metafora del *daimon* che assale l'uomo prima con la maschera di Eros e poi si disvela a lui come Thanatos, mostra con efficacia come queste due nascite del *daimon* siano i momenti decisivi in cui il "sé" si rende visibile nel ciclo vitale umano, aprendo uno squarcio nel puramente naturale ed arricchendo di senso quell'antropologia che, sorretta esclusivamente dalle nozioni di individualità e personalità, ci era apparsa inadeguata a spiegare l'umano. Domande quali "che ne era prima? Che ne sarà dopo?"²⁵³ sono tuttavia destinate a rimanere senza risposta per un sapere che si muove ipoteticamente e per schemi, al di qua della Rivelazione. E così Rosenzweig può ben affermare che il contenuto del sé è l'*ethos*, inafferrabile positivamente, caratterizzato da un paradossale parallelismo, che vede nel suo imporsi il suo contemporaneo decadere dietro la cortina della natura e della storia intramondane. Ma ciò non deve trarci in inganno: il "sé" è il suo *ethos*, ma da esso non è determinato, al contrario si staglia indifferente alle forze intramondane, che in nessun modo lo scalfiscono, e che in nessun modo la sua noncuranza intacca.

Adeguata raffigurazione, calzante metafora di questo "sé" così caratterizzato, è di nuovo fornita dall'antichità classica

*Il "sé" nella sua solitudine montana(...) come ci è noto? Quando mai l'abbiamo visto con i nostri occhi? La risposta diventa facile se ci ricordiamo dove abbiamo intravisto il Dio metafisico, il mondo meta-logico come figure della vita. Anche l'uomo meta-etico è stato una figura viva nell'antichità(...); e ciò è accaduto, è vero, nelle pretese teoretiche dei sofisti che hanno voluto il "sé" misura delle cose, ma ancor più, con tutto il peso della visibilità, nei grandi contemporanei di quelle teorie: gli eroi della tragedia attica.*²⁵⁴

E' di nuovo la Grecia, e non l'Oriente, a fornire adeguata rappresentazione, in questo caso alla *Selbstheit* dell'uomo meta-etico. A differenza infatti dell'idea di uomo dell'India, che rimane prigioniero di tutte le caratteristiche particolari legate all'età, al sesso, alla casta, o di

²⁵² *Ibidem.*

²⁵³ F. Rosenzweig, *La stella*, op.cit. pag pag. 75.

²⁵⁴ *Ibi*, pag. 77.

quella dell'uomo della Cina, che al contrario è caratterizzato dalla mancanza di carattere e dall'oggettività della purezza totalmente elementare del sentimento, l'eroe della tragedia attica incarna proficuamente l'ideale dell'indipendenza ed autonomia del "sé" meta-etico.²⁵⁵ E se in India ed in Cina non è possibile assistere alla nascita del tragico, tutt'al più " alla situazione commovente"²⁵⁶, in cui il sé annega nella propria sventura, in Grecia il tragico declina la sventura come particolarità su cui imprimere il sigillo della propria caparbità. Solo i Greci hanno avuto il coraggio del tragico, fino a strappare la caducità al νόμος della naturalità e a trasformarla in ὑβρις. L'archetipo dell'eroe tragico, ci dice Rosenzweig, dobbiamo però dapprima scorgere in Asia Minore, in quell'eroe tragico, ai limiti tra il divino e l'umano, che fu Gilgamesh. " La curva della vita di Gilgamesh passa attraverso tre punti fissi: l'inizio è il risveglio del "sé" umano nell'incontro con Eros, segue poi la linea retta del viaggio ricco di gesta che repentinamente s'interrompe con un ultimo e decisivo evento: l'incontro con Thanatos".²⁵⁷ L'incontro con la morte diviene per l'eroe tragico vero contenuto della vita, che attiva un *conatus vivendi* che lo estranea al " mondo con la sua alternanza di grida e di silenzio" e lo avvicina inesorabilmente alla " sfera del puro, nobile mutismo"²⁵⁸. Questo mutismo a cui la ὑβρις lo relega²⁵⁹, questa chiusura incapace di rapportarsi ad un fuori, questa impermeabilità a qualsivoglia legislazione che esuli dalla stessa caparbità²⁶⁰, fa sì che l'eroe tragico sconfigga la morte, opponendole la propria interiorità allergica a qualsiasi forma di identificazione con l'idea intramondana di se stesso. In altre parole, sebbene la morte intacchi l'eroe tragico come uomo

²⁵⁵ " Anche se questo può valere incondizionatamente solo per quei due stadi estremi della presunzione dell'uomo primitivo che sono l'uomo liberato del buddismo e il perfetto saggio di Lao-tzu, storicamente però, né il terreno dell'India né quello della Cina generano in nessun modo la pianta del tragico". F. Rosenzweig, *La stella, op.cit.*, pag. 79-80.

²⁵⁶ *Ibi*, pag. 80.

²⁵⁷ *Ibidem*.

²⁵⁸ *Ibidem*.

²⁵⁹ " Il "sé" può effettivamente solo tacere;[...] (esso) non si esterna esprimendosi, è sepolto in sé". *Ibi*, pag. 81-82.

²⁶⁰ " Questa mancanza di ogni ponte e di ogni collegamento, questa posizione rivolta soltanto verso l'interno, tipiche del "sé", sono anche ciò che riversa sul divino e sul mondano, quell'oscurità tutta particolare in cui si muove l'eroe tragico. Egli non comprende che cosa gli accade, ed è cosciente di non poterlo comprendere, non cerca neppure di penetrare gli enigmatici decreti degli dèi. Le domande di Giobbe sulla colpa e sul destino se le pongono forse i poeti; gli eroi stessi, a differenza di Giobbe, non sono neppure sfiorati dal pensiero di porre tali domande. Se lo facessero sarebbero costretti a rompere il loro silenzio. Ma ciò significherebbe fare una sortita fuori dalle mura del loro "sé" e, piuttosto che fare ciò, soffrono in silenzio e salgono i gradini dell'elevazione interiore del "sé", come Edipo, la cui morte lascia completamente irrisolto l'enigma della sua vita e tuttavia, proprio perché egli neppure sfiora questo enigma, rinchiude e consolida totalmente l'eroe nel suo "sé". *Ibi*, pag. 82.

caduco, tuttavia non ha presa sul suo volere che esige immortalità²⁶¹. Il dramma dell'uomo di non potersi rappresentare la propria morte si carica così di suggestioni sempre più rinvianti all'impossibilità per il "sé" così declinato nell'eroe della tragedia di trovare una strada che lo possa condurre "all'aria aperta", giacché "tutte le vie si addentrano soltanto, più profondamente, nel silenzio dell'intimo"²⁶²: "egli rimane sempre il "sé" singolo, solo, privo di linguaggio"²⁶³.

D'altro canto è dallo spirito del tragico che l'arte ottiene il suo contenuto, che è universale, e dunque relazionale, solo perché è già sempre di ognuno.

Il mondo dell'arte appare così, "come il mitico della teologia meta-fisica fondava il regno del bello nella chiusura-escludente della forma esterna e il plastico della cosmologia meta-logica fondava l'opera d'arte, la cosa bella, nell'essere-chiusa-in-se-stessa della forma interna, così il tragico della psicologia meta-etica pone nel silenzio eloquente del "sé" il fondamento del comprendere senza parole, unico fondamento su cui l'arte può divenire realtà"²⁶⁴. Il contenuto dell'arte è dunque il "sé", che è qualcosa di immediatamente identico in tutti, e che nella condanna al silenzio, tuttavia si rende immediatamente ovunque comprensibile. E' linguaggio che sta prima del linguaggio, "linguaggio dell'inespresso, dell'inesprimibile". Questa muta trasmissione ha luogo, senza che siano stati costruiti dei ponti tra uomo e uomo e avviene dunque "da un silenzio ad un altro silenzio"²⁶⁵. La nascita della muta comprensione tra uomo e uomo mostra come il "sé" venga visto e percepito grazie "al flauto magico dell'arte"²⁶⁶ che ha compiuto il miracolo, ma allo stesso tempo rivela anche l'irrealtà di questo mondo, consumato in brevi istanti della visione immediata; "magia limitata" la chiama Rosenzweig, giacché nel mondo dell'arte comunque il "sé" rimane sempre un "sé", non diviene anima.

²⁶¹ "Immortalità, con questa parola abbiamo toccato un'estrema aspirazione del "sé". Non la personalità ma il "sé" esige per sé l'eternità. La personalità si accontenta dell'eternità delle relazioni in cui entra e a cui si schiude; il "sé" non ha relazioni, non può stabilirne, rimane sempre se stesso. Così egli è cosciente di essere eterno; la sua immortalità è un non-poter-morire". *Ibi*, pag. 83.

²⁶² F. Rosenzweig, pag. 84.

²⁶³ *Ibidem*.

²⁶⁴ *Ibidem*.

²⁶⁵ *Ibi*, pag. 85.

²⁶⁶ *Ibi*, pag. 86.

E come potrebbe divenire anima? Anima vuol dire uscire dalla chiusura su se stessi, ma come potrebbe il “sé” uscire? Chi potrebbe chiamarlo? Egli è sordo. Che cosa potrebbe attrarlo fuori? Egli è cieco. Che cosa potrebbe intraprendere là fuori? Egli è muto. Vive totalmente rivolto all’interno. Solo il flauto magico dell’arte poteva compiere il miracolo, poteva far risuonare l’identico suono del contenuto umano nei “sé” isolati. E come era ancora limitata questa magia! Come rimaneva ancora un mondo di apparenze, un mondo di pure possibilità, quello che là sorse[...] Il “sé” rimaneva incapace di gettare uno sguardo oltre le proprie mura, il mondo intero rimaneva fuori. Se lo aveva in sé, non lo aveva come mondo, ma solo come un possesso. L’umanità di cui sapeva qualcosa era solo quella compresa dentro le sue quattro mura. Egli stesso rimaneva l’unico “altro” che riusciva a scorgere[...] Così egli doveva necessariamente rimanere ciò che era, ciò che si eleva su tutto il mondo, ciò che fissa con ferma caparbietà il proprio intimo ed è capace di guardare ciò che è estraneo “nel” proprio particolare, avendo assimilato tutti gli ordinamenti etici al proprio ethos; così il “sé” era e rimaneva il libero signore del proprio ethos: il meta-etico.

6. Passaggio.

Il Dio mitico, il mondo plastico, l’uomo tragico: ecco ciò che rimane del Tutto fatto a pezzi. La filosofia del paganesimo ha così garantito alla contemplazione la possibilità di dare forma a questi *elementi*, così come essi sono rilevabili nella sfera dell’ipotetico²⁶⁷, nella dimensione della pura quiete, ove queste tre sostanze guadagnate dalla dialettica logica-metafora, in cui la prima ha qui una posizione preponderante, si stagliano indifferenti l’una sulle altre.

Tutta la *Parte Prima* della *Stella della Redenzione* può essere inserita in questa dimensione, in cui Rosenzweig mostra i limiti e le potenzialità della filosofia tradizionale. Le ragioni di questa affermazione sono ormai facilmente delineabili: Dio, uomo, mondo, analizzati a partire e attraverso il loro particolare nulla, rappresentano un orizzonte metafisico caro ai temi

²⁶⁷ “L’ipotetico, questa è la parola che ci spiega quell’aria di estraneità percepibile nei pezzi del Tutto. Nessuno di questi pezzi ha un posto certo, indiscutibile; su ciascuno sta scritto in segreto un “se”. Ecco: Dio è ed è vita esistente; ecco: il mondo è ed è figura pervasa di spirito; ecco: l’uomo è ed è solitario “sé”. Ma se tu chiedi come l’uno si rapporti all’altro, come si collochi l’uomo nella sua solitudine nel mondo mosso dallo spirito, come Dio, nella sua assenza di limiti, sopporti di stare accanto ad un mondo in sé conchiuso, e ad un uomo in sé solo; come poi questo mondo, nella sua tranquilla condizione di mondo dotato di figura, possa ancora lasciare spazio alla vita infinita di Dio e ad un essere proprio dell’uomo; se tu poni tali domande, in risposta ti si precipita incontro uno sciame di “se””. *Ibi*, pag. 89- 90.

della tradizione. Rosenzweig si misura infatti esplicitamente con i temi della tradizione e procede con un metodo rispondente alle caratteristiche di rigore, universalità e necessità della filosofia classica. Finora il tentativo di render ragione continuamente dei concetti enunciati è stato esplicitamente dal Nostro perseguito attraverso uno stringente metodo deduttivo logico-metafisico che si è avvalso, come *οργανον*, della simbolicità della matematica, la quale con i suoi segni muti, autonomi e fuori del tempo, ha perfettamente colto la dimensione ipotetica del *θεορειν*.

Ma il *Nuovo Pensiero* non è muto in questa *Parte Prima* e già offre interessanti spunti rinvianti oltre questa guadagnata dimensione, guadagnata anche e soprattutto grazie ad una vera e propria “metaforologia” offerta dalla filosofia del paganesimo. Il linguaggio, costellato di metafore, comincia a mostrare la sua centralità. L’originarietà archetipica e pre-filosofica viene guadagnata e portata a visibilità per merito dei volti del dio mitico, del cosmo plastico e dell’eroe tragico, che in una sorta di enigma del nascosto permettono l’apparizione di un nucleo di verità, ma non lo dispiegano e non lo espongono totalmente alla luce del razionale, lasciando all’intuizione la possibilità di cogliere ulteriori spazi teorici. E se la filosofia del paganesimo di fatto non ha strumenti adeguati di difesa di fronte all’irruzione della domanda sul senso, che rigetta il pensiero itinerante dalla luce offerta dall’arte di nuovo nella spettrale notte del “caos degli elementi”, un varco verso l’oltre è stato gettato. Di nuovo una metafora, la metafora del “passaggio” che dà il titolo all’ultimo paragrafo della *Parte Prima*, e che si ripresenterà nella *Parte Seconda* e *Terza*, rispettivamente come “soglia” e come “porta”, permette al pensiero di soffermarsi in un luogo liminale, ove il fin-qui-e-non-oltre del pensiero della tradizione è, per così dire e per cogliere al meglio l’etimologia del termine, “tragheggiato” dalla metafora del “passaggio” verso l’ulteriore.

La confusione orgiastica del possibile è così soltanto il fenomeno esternamente visibile dell’interna frammentazione degli elementi del reale. Se vogliamo introdurre ordine, chiarezza, univocità, cioè realtà in questa ebbra danza del possibile allora è bene comporre insieme questi elementi sotterraneamente frammentati, strapparli alla loro condizione di reciproca esclusione e

inserirli in una connessione chiara e fluida , anziché “ immergersi ” nella notte del positivo dove ogni “qualcosa” potrebbe assumere le forme gigantesche del Tutto, “salire” in alto.

Di fronte alla “confusione orgiastica” originata dalla frantumazione dell’apollineo “sogno” di una Grecia caratterizzata dall’intemporalità dell’equilibrio delle sue forme, la domanda sul senso mette ora in discussione questa perennità, d’altronde fino ad ora necessaria alla delineazione dell’essere stesso originariamente coglibile prima del tempo. L’accesso allo spazio precedente ogni realtà è stato garantito, ora è necessario trasformare dei risultati in origini.

Il passaggio rivela un fondamentale nodo teoretico nell’economia della riflessione di Rosenzweig nella *Stella*: il legame tra logica ed analogia mostra infatti la sua estrema dinamicità, “sfruttata” dal Nostro al fine di far emergere con chiarezza gli ambiti e le conseguenze derivanti dalla messa in evidenza, in questo equilibrio, di uno dei due termini.

E così se l’analisi puntuale della *Parte Prima* ci ha mostrato, come abbiām avuto modo di sottolineare, una sicura preponderanza dell’elemento logico (preponderanza, ci preme sottolinearlo, che tuttavia non è mai uscita fuori dal legame con l’analogia, la cui presenza e collaborazione è stata determinante), ora la stessa metafora del passaggio rivela un cambiamento interno in questo equilibrio, che nella *Parte Seconda* vedrà la centralità analogica del linguaggio (centralità che naturalmente non farà mai a meno dell’elemento chiarificatore e rigoroso della filosofia).

Il passaggio è un passaggio che implica un mutamento di direzione, che da una parte eviti rigorosamente qualsiasi soluzione panlogistica, e dall’altra non riduca la filosofia ad *ancilla theologiae*. Allo stesso tempo, su un parallelo piano ermeneutico che conduce ad un ulteriore livello di lettura, l’equilibrio si gioca tra filosofia e teologia. La prospettiva ermeneutica che qui assumiamo, e che vede nel legame tra i due ambiti, anche se differentemente “forzato” nelle varie parti dell’opera, tenta tra l’altro di garantire quell’unità profonda alla *Stella*, che spesso interpretazioni impermeabili alle sfumature del passaggio dissolvono in un’idea di comparti

stagni ritenendo la *Parte Prima* esclusivamente filosofica e la *Parte Seconda* esclusivamente teologica. Dello stesso avviso P. Ricci Sindoni che, criticando tale operazione ermeneutica²⁶⁸, afferma che “ tale indebita operazione ermeneutica non solo non rispetta l’unità profonda che anima la *Stella*, ma rischia di sottovalutare quei passaggi fondamentali che, una volta colti, possono meglio chiarire anche il successivo sviluppo del pensiero ebraico contemporaneo che va , ad esempio, da Martin Buber a Lévinas, da Benjamin a Jankélévitch”. In accordo con questa affermazione, aggiungiamo che fondamentale perciò risulterà l’approfondimento di ciò che concetti quali sistema e trasgressione significano in una prospettiva dialogica, che trova nel pensiero ebraico contemporaneo terreno fecondo.

Ritornando a Rosenzweig dunque, la realtà che ora viene cercata, realtà in cui hanno luogo le viventi relazioni tra i tre monismi guadagnati, non deve essere guidata dalla volontà di risolverli in un’unità formale, e allo stesso tempo il tentativo di utilizzare delle categorie teologiche per dire queste relazioni deve mostrare il ripensamento del rapporto tra teologia e filosofia all’interno delle maglie del *Nuovo Pensiero*.

La possibilità di ripensare i concetti di *creazione* (ponte tra Dio e mondo), *rivelazione* (ponte tra Dio e uomo) e *redenzione* (ponte tra uomo e mondo) permette a Rosenzweig di agganciarli ad un’attitudine strettamente filosofica e di conferire loro lo statuto di categorie ontologiche al di là della loro domestichezza con la teologia. Se fino ad ora il presupporre degli *Urphänomene* aveva permesso alla filosofia un caratteristico accesso all’articolazione concettuale di questi, nella *Parte Seconda* questo accesso appare insufficiente a dire le relazioni viventi e dinamiche che tra essi si instaurano nel “tempo”. D’altro canto anche la teologia verrà ripensata in una nuova prospettiva dal Nuovo pensiero, in modo tale da non riproporre la millenaria contrapposizione tra questi due ambiti, e se la teologia ripensata potrà render ragione

²⁶⁸ P. Ricci Sindoni, *Prigioniero di Dio. Franz Rosenzweig, op.cit.*; nella nota 92 a pag. 118 P. Ricci Sindoni ravvisa questa prospettiva ermeneutica nelle posizioni, ad esempio, di M. Cacciari, *Icone della legge*, Adelphi, Milano, 1985, in particolare le pag. 13-55, e di E. Greblo, *Ontologia dell’esilio. Rosenzweig, l’ebraismo e la storia*, in “ Aut Aut”, 211/212, genn.-apr., 1986, pag.67-82.

delle relazioni continuamente eccedenti tra Dio, uomo e mondo, la filosofia ripensata, nonostante il suo carattere di astrazione, sarà in grado di render ragione concettualmente di queste relazioni.

L'irruzione della rivelazione e dunque di una differente concezione della temporalità in questo passaggio è paradigmatico: l'orizzonte dell'antichità si chiude nel passato e si trasforma in epoca storica, e ciò anticipa significativamente un tema filosofico destinato ad avere importanza decisiva nelle pagine successive della *Stella*. Ancora una volta fondamentale, anche in questo cruciale cambiamento di direzione, anzi indispensabile al buon esito del diverso orientamento, è la capacità metaforica del linguaggio, la quale nella sua inesauribile virtualità, si fa mediatrice tra la precisa volontà concettuale della filosofia ripensata e l'irriducibile eccedenza dell'individuale e delle sue relazioni espresse dalla teologia ripensata.²⁶⁹

²⁶⁹ Per un approfondimento del tentativo rosenzweighiano di collaborazione tra teologia e filosofia e dei loro reciproci rapporti si rimanda allo studio di A. Fabris, *Linguaggio della rivelazione, op.cit.*, in particolare le pag. 61-93.

Parte seconda: Analogia-Logica.

7. Creazione, rivelazione, redenzione.

La prospettiva filosofica operante nella *Parte Seconda* della *Stella* inverte la supremazia dell'equilibrio logica- linguaggio in favore di quest'ultimo, favorendo un movimento speculativo che illumini, per così dire, “ dall'interno”²⁷⁰ i tre *Urphänomene*.

La logica della *Parte Prima*, che utilizzava come *οργάνον* la formidabile simbolicità della matematica, viene ora supplita dalla realtà concreta del linguaggio che, mettendo in comunicazione le tre sostanze, si articola come *οργάνον* interno della loro vita.

L'idea, che è all'origine del percorso filosofico tradizionale, per cui la perfetta trasparenza e traducibilità univoca del concettuale possa e debba essere indifferente al linguaggio, viene qui messa in discussione sin dalle sue fondamenta. La domanda che Rosenzweig si pone è la seguente: “ Cosa può essere il linguaggio per la filosofia?”. Se già infatti nella *Parte Prima* il dominio della logica deduttivo-metafisica ha comunque trovato nella capacità metaforica del linguaggio quella potenzialità errante e illuminante che ha mostrato il limite dell'impostazione oppositiva complice di ogni metafisica che si sia posta il problema della verità e che ha per questo relegato la metafora in un ambito separato, caratterizzato dal verosimile, ora esso come differimento, apertura di distanza in riferimento alla cosa, diviene sempre più risorsa, per dirla con Derrida, poiché non vi è filosofia che non sia detta, raccontata, all'interno dell' espressività stessa. Il linguaggio, *de facto* limite invalicabile per la filosofia

²⁷⁰ “ [...] mentre il primo libro affronta il reale(vale a dire le tre sostanze elementari) dall'esterno, il secondo lo descrive dall'interno”. S.Mosès, *Système et Révèlation*, *op.cit.*, pag. 77.

dell'univocità, diviene luogo ermeneutico di incontro tra un'eccedenza e un φιλοσοφειν non più caratterizzato dall'esclusività.

Tale inedita impostazione filosofica, che mai tradisce il rigore e l'universalità che le compete, e che si tiene quindi ben lontana dalle spire di qualsivoglia prospettiva del "punto di vista", diviene così espressione e custode della creazione.

Il problema, che è problema filosofico, di pensare ed esprimere in che modo la chiusura delle tre sostanze si apra a reciproche interazioni, così come avviene nella creazione, rivelazione e redenzione, attiene alla possibilità stessa di un pensare che sempre più si spogli di reiterate certezze e si ponga in ascolto del tempo. Ci dice argutamente Levinas a questo proposito

L'entrata in relazione si compie non per l'azione dello sguardo sinottico del filosofo, ma per la vita stessa degli elementi che straripa al di là della loro essenza, dando luogo al tempo. La vita, miracolo dei miracoli, fatto originale della religione! Dio entra in rapporto con il mondo e con l'uomo, l'uomo con il mondo. La religione non è qui una "confessione", ma la trama o il dramma dell'essere, prima ancora della totalizzazione della filosofia. Ma questo rapporto instaurato dalla vita non è un legame formale o una sintesi astratta. E' ogni volta specifico e concreto. Dio e il mondo: la congiunzione è per l'appunto Creazione. Dio e Uomo, il legame è per l'appunto Rivelazione. L'Uomo e il Mondo (ma l'uomo già illuminato dalla rivelazione e il mondo già segnato dalla creazione): è per l'appunto la Redenzione. Creazione, Rivelazione e Redenzione fanno così il loro ingresso nella filosofia con la dignità di "categorie" o di "sintesi dell'intelletto" per esprimersi in un linguaggio kantiano.²⁷¹

Le parole di Levinas, anch'esse declinate secondo una metafora, la metafora dell'ordito dell'essere, ci rendono più chiaro l'intento rosenzweighiano nella *Parte Seconda*, che appare dunque orientato a render ragione della vitalità delle relazioni tra le sostanze attraverso un pensiero connotato temporalmente e inscindibile dalla viva esperienza religiosa. L'esperienza religiosa, diversamente dalla teologia secolarizzata e razionalistica, deve cogliere la correlazione tra Creazione, Rivelazione e Redenzione come *Ereignis*, ovvero nella sua dimensione temporale di evento; nello stesso tempo essa indica nella correlazione il nodo su cui la riflessione filosofica deve esercitarsi. La metafora levinasiana infine coglie un altro elemento

²⁷¹ E. Levinas, *Franz Rosenzweig: une pensée juive moderne*, in « Revue de Théologie et de Philosophie », XCVIII (1965), n.4, pag.208-221 ; tr.it. a cura di F.P.Ciglia, *Fuori dal Soggetto. Buber, de Waelhens, Jankélévitch, Leiris, Marcel, Merleau-Ponty, Rosenzweig, Wahl, Marietti*, Genova, 1992, pag. 59.

importante di questa impostazione: la ricchezza dei fili dell' "ordito dell'essere" costringe la riflessione filosofica a passare dal piano della logica matematica e delle parole originarie a quello della logica grammaticale, della viva parola operante nel linguaggio, in grado di affrontare efficacemente le relazioni poste nel tempo.

Il linguaggio si arricchisce così di valenza speculativa, facendosi *opyavov* di conoscenza interna dei tre elementi, i quali a loro volta tramite quest'ultimo si aprono all'esistenza: il mondo racconta in terza persona la sua creazione, l'uomo dialoga con l'alterità nella rivelazione, il mondo e l'uomo vivono la parola messianica nella redenzione.

Le tre sostanze, definite da concetti teologici, come detto in precedenza, indicano il terreno teoretico in cui il linguaggio ottiene tale ruolo privilegiato: il rapporto tra fede e sapere.

Teologia e filosofia vengono ripensate nell'ottica dell'impostazione rosenzweighiana, che da una parte ha criticato alla filosofia il fine che si era proposta: la conoscenza pensante del Tutto fino a giungere alla "produzione" del contenuto di verità di fede "riconoscendolo come la propria stessa radice metodica"²⁷², e dall'altra ha messo in discussione la teologia "storica" e quella "della nuova epoca", le quali hanno assolto un ruolo di protezione esterna ma non di fondazione della fede.²⁷³

Il nuovo filosofo e il nuovo teologo debbono innanzitutto convenire sull' "infondatezza della diffidenza reciproca"²⁷⁴, come sul reciproco errore di valutazione, che ha abbassato la filosofia ad ancella della teologia e la teologia ad essere stata resa superflua dalla filosofia. La teologia rinnovata dovrà esprimere il legame dinamico tra i tre elementi utilizzando quei

²⁷²F. Rosenzweig, *La stella, op.cit.*, pag. 111. Si legge infatti: "L'unidimensionalità è la forma dell'unità e totalità del sapere che tutto include senza residui. Il manifestarsi, sempre molteplice, dell'essere è risolto assolutamente in quell'unità in quanto Assoluto; se un contenuto deve assumere una posizione particolarmente eminente, come la pretende la fede per il suo contenuto, allora in questo sistema tale posizione può essere una soltanto, quella del principio che, come metodo, connette e chiude il sistema stesso in unità; e proprio questa è la posizione che al contenuto della fede viene accordata al sistema hegeliano". *Ibidem*.

²⁷³ "[...] la teologia aveva cercato di vivere senza *autorictas*; infatti la "teologia storica" fungeva da corpo di polizia contro attacchi che minacciassero la sua viva coscienza del presente, ad esempio movendo dal "morto passato" del *verbum scriptum*, o anche dalla *ecclesia visibilis*, ma non si poneva come fondatrice positiva, conforme a conoscenza, della sua verità, cioè come *autorictas*. [...] Anche la teologia della nuova epoca si era assicurata una protettrice esterna di questo tipo, ma essa credeva di potersi risparmiare il più importante, la fondazione di una *autorictas*. Così essa era sospesa nell'aria, e questo era appunto quanto desiderava." *Ibi*, pag. 113-114.

²⁷⁴ *Ibi*, pag. 111.

termini, che le sono propri, di creazione, rivelazione e redenzione, e la nuova filosofia dovrà essere in grado di approfondire gli aspetti logici e concettuali espressi dalla teologia.²⁷⁵

Quindi la filosofia viene oggi invocata dalla teologia al fine di gettare, teologicamente parlando, un ponte dalla creazione alla rivelazione, un ponte sopra il quale poi possa avvenire anche il collegamento tra rivelazione e redenzione, che è importante e centrale per la teologia odierna. Visto nella prospettiva della teologia, ciò che la filosofia può fare per lei non è già la costruzione a posteriori del contenuto teologico, bensì la sua anticipazione o anzi, più correttamente, la sua fondazione, l'indicazione delle condizioni preliminari sulle quali la teologia riposa. E siccome la teologia stessa coglie il proprio contenuto non già come un contenuto stabile, bensì come evento (cioè non come vita, ma come esperienza di vita), allora per lei anche le condizioni preliminari non sono elementi concettuali bensì realtà presente; in luogo del concetto filosofico di verità, quindi, ora le si impone il concetto di creazione.[...] Nella creazione è "prevista" la rivelazione con tutto il suo contenuto, e quindi, secondo l'idea di fede dell'epoca attuale, inclusa la redenzione.²⁷⁶

La filosofia così declinata in rapporto alla teologia, diviene profezia sulla rivelazione, diviene, usando la metafora rosenzweighiana, “ antico testamento della teologia”²⁷⁷. Solo così è possibile soddisfare quel “ bisogno di filosofia che la nuova teologia porta con sé, il quale muove incontro al correlativo bisogno di filosofia da parte della teologia”²⁷⁸.

Tutto ciò ci mostra un interessante orizzonte ermeneutico, che permette anche di svelare l'intrinseco rapporto di questo piano teoretico con quello propriamente oggetto del nostro studio, ovvero il rapporto tra logica e metafora: infatti, come per quest'ultimo rapporto, anche quello tra filosofia e teologia risulta in questa *Parte Seconda* profondamente diverso da quello declinato nella *Parte Prima*; se infatti prima le questioni teologiche in ambito meta-fisico erano state affrontate nell'ottica della preminenza della filosofia, ora la posizione preminente viene occupata dalla teologia, che indirizza e orienta la filosofia a ruolo di funzione della teologia, unica in grado di conferire concretezza alle tre sostanze.

²⁷⁵ Ecco cosa dice A. Fabris in proposito: “ Secondo Rosenzweig la filosofia, modificata attraverso la disponibilità ad accogliere concetti teologici, è in grado di offrire alla teologia dell' *Erlebnis* la profondità prospettica del richiamo al passato, alle condizioni di possibilità del mondo attuale, esplicitando la propria vocazione fondativa con il ricorso alla tematica della creazione. Disponendosi all'uso che ne può fare la teologia, il pensiero filosofico permette di ancorare saldamente, al di là e prima di ogni fede vissuta nell'intimità della coscienza, l'evento sperimentato della rivelazione ad un atto di Dio già sempre deciso, ad una condizione di realtà già sempre operante al di là dell'orizzonte umano”. A. Fabris, *Linguaggio della rivelazione*, op.cit., pag. 98.

²⁷⁶ F. Rosenzweig, *La stella*, op.cit., pag. 114-115.

²⁷⁷ *Ibi*, pag. 115.

²⁷⁸ *Ibi*, pag. 113.

Seguendo questa linea, Rosenzweig imposta il suo procedere e affronta nell'Introduzione alla *Parte Seconda* il problema del miracolo. “ Sulla possibilità di esperire il miracolo” si contrappone evidentemente, e con un' evidenza sistematica, all'Introduzione del precedente libro²⁷⁹, poichè l'esperire, *erleben*, un evento sempre nuovo, il miracolo, mostra un punto di partenza per la riflessione differente dal conoscere, dal *θεορᾶν*. Ma nello stesso tempo l'esperire il miracolo evidenzia la necessità di una dimostrazione del singolo evento, così come prima il *θεορᾶν* aveva pagato cara la sua indifferenza per la singolarità.

La metafora che apre queste pagine è la metafora della madre-fede che non assolve i suoi doveri materni nei confronti del figlio-miracolo²⁸⁰ e che inaugura una puntuale analisi storica dei diversi sviluppi del problema del miracolo che via via sono confluiti in altrettanti modelli teologici.

Da una vera e propria “ teologia del miracolo”, in cui i Padri della Chiesa avevano fatto ricorso alla “ misura del portentoso”²⁸¹ sottolineando del miracolo lo statuto di diverso livello di realtà, non regolato da leggi determinate, e mostrando l'interno nesso provvidenziale tra profezia ed adempimento attraverso una “testimonianza oculare”, Rosenzweig prosegue la sua riflessione parlando di una messa in crisi di tale modello ad opera dell'Illuminismo sino a giungere all'elaborazione teologica luterana (sviluppata da Schleiermacher e dalla “teologia storica”), che conferisce centralità ad una fede intesa come *Erlebnis* del miracolo, vissuto nell'intimità della coscienza e che “ nega il valore durevole del passato”²⁸². Questa impostazione, a detta di Rosenzweig²⁸³, trova il suo limite proprio nell'aver reso inefficace il passato: completamente assorbita dalla questione della rivelazione, questa teologia ha dimenticato la creazione.

²⁷⁹ “ Sulla possibilità di conoscere il Tutto”, pag. 3-25.

²⁸⁰ Naturalmente nella traduzione italiana la metafora è rovesciata nella dimensione materna, mentre in tedesco, essendo *Glaube* maschile si parla di paternità.

²⁸¹ F. Rosenzweig, *La Stella*, *op.cit.*, pag. 100.

²⁸² *Ibi*, pag. 107. Si legge di seguito della “teologia storica”: “ Il passato doveva infatti essere irrilevante per la fede. Ma siccome esso le stava tuttavia ancora dinanzi, si trattava di interpretarlo in modo che, almeno, non fosse di peso alla fede. Ed è quanto poi avvenne con la massima ricchezza. Una volta posto davanti agli occhi questo traguardo, la via era perfettamente chiara: il passato deve assumere i tratti del presente.”

²⁸³ Questa critica era stata precedentemente sviluppata nel suo *Ateistische Theologie*, in *Gesammelte Schriften III*, *op.cit.*, tr.italiana di L.Farulli, in “ La politica”, I, 1985, num. 3-4, pag. 87-102.

Il concetto di creazione deve essere ricollocato e rivalorizzato nella sua dimensione di evento e la filosofia, Rosenzweig si avvale di un'altra metafora, deve vedere la creazione come “ il portale attraverso il quale la filosofia entra nella casa della teologia”²⁸⁴. La filosofia deve raccontare la creazione.

Dio parlò. Questo è il secondo momento. Non è l'inizio. E' già l'adempimento, il compimento sonoro del silente inizio. E' già il primo miracolo. L'inizio è: Dio creò.

*Dio creò. Questo è il nuovo. Qui si spacca la dura scorza del mistero. Tutto ciò che fin qui sapevamo di Dio era puro sapere di un Dio nascosto, di un Dio che celava sé e la sua vita in un proprio territorio mitico, in una cittadella degli déi, una montagna degli déi, un cielo divino. Questo Dio di cui sapevamo era ormai alla fine. Ma il Dio creatore è in principio.*²⁸⁵

8. Creazione e linguaggio della referenza originaria.

La prima parola biblica è “ In principio”. In principio Dio creò, ed in ciò ha luogo una *Umkehrung*: il Dio del pre-mondo che si costituiva nel suo distacco dal nulla e nella sua affermazione della sua essenza, questo Dio di cui sapevamo, era alla fine; Questo Dio che crea, rovesciando la prospettiva, affermando l'essenza divina (e non negandola) attraverso la libertà divina che diviene così attributo infinito, è l'inizio. Ciò che nella *Parte Prima* era espresso dal “ sì” viene ora espresso con il “ no” e viceversa; la possibilità stessa della creazione risiede dunque in questa “inversione” che ha la caratteristica di mantenere, a differenza di una dialettica caratterizzata dall' *Aufhebung*, il “sì” e il “no” sullo stesso piano: “ il “no” non è l' “antitesi” del “sì”, ma il “no” sta di fronte al nulla con la stessa immediatezza del “sì” e, per il suo accostarsi al “sì”, non presuppone il “sì” stesso, bensì unicamente che il “sì” sia già scaturito dal nulla”²⁸⁶.

²⁸⁴ F. Rosenzweig, *La Stella*, op.cit., pag. 110.

²⁸⁵ *Ibi*, pag. 119.

²⁸⁶ *Ibi*, pg. 120.

Il Dio della creazione non è più dunque quella sostanza fattuale che si costituisce nella sua conclusività muta, ma come potenza²⁸⁷, proveniente dalla libertà divina, ovvero dal suo “no” originario, ora irrompe come “sì”, nell’affermazione del mondo²⁸⁸; la potenza divina diviene necessità creativa.²⁸⁹ Questa potenza (*Macht*) che fa uscire allo scoperto il Dio nascosto del pre-mondo risolve due grandi problemi connessi alla creazione: da una parte infatti risolve la contraddizione insita nell’idea di creazione, tra onnipotenza ed onniscienza divine, dall’altro la questione riguardante l’arbitrarietà e la necessità della creazione. In che modo? Attraverso un’idea di potenza declinata non come atto, bensì appunto come attributo

*Dio, il Dio visibile nella creazione, può tutto ciò che vuole, ma vuole soltanto ciò che deve necessariamente volere in base alla sua essenza. In questa formula, che si offre a noi con un’accessibilità così piana e dimessa, sono risolti tutti gli enigmi che l’idea di creazione ha sempre suscitato in rapporto a Dio.*²⁹⁰

L’importanza dell’inversione²⁹¹, al fine di garantire possibilità di creazione, è sottolineata anche da un altro fatto: laddove questa *Umkehrung* non è stata assunta si sono palesati insormontabili limiti; procedendo il parallelismo con il libro precedente, Rosenzweig continua la sua storia fenomenologia delle religioni ed ora, bersaglio delle sue critiche, è l’Islam di Maometto il quale “ha trovato l’idea di rivelazione preesistente e l’ha assunta[...] (e) non riconobbe lo stretto nesso che lega la rivelazione alla creazione. Così a lui non poteva palesarsi che i concetti della creazione- Dio mondo uomo- solo attraverso un’intima inversione (*Umkehr*) si trasformano da figure fatte e finite in forze sorgive della rivelazione”. E continua: “Egli li assunse anch’essi fatti e finiti come li rinvenne, non già, come i concetti della rivelazione, della fede in essa, bensì dal mondo pagano. E nello stato in cui li trovò li gettò nel movimento che

²⁸⁷ La potenza (*Macht*) divina, dice Rosenzweig, “non è più singolo atto, non è più arbitrio, ma essenza”, *ibidem*.

²⁸⁸ Il motivo di ciò è evidente giacché la creazione “[...] in quanto movimento di Dio verso il mondo, è caratterizzata dal modo dell’attività divina, non già da quello della passività del mondo, e quindi dal “sì””, F. Rosenzweig, *La stella*, *op.cit.*, pag. 135.

²⁸⁹ Un’immagine schematica di questa *Umkehrung*, che segna il passaggio tra la Parte Prima e la Parte Seconda ci viene fornita da S.Mosès, *Système et Révélation*, *op.cit.*, pag. 76-80.

²⁹⁰ F. Rosenzweig, *La Stella*, *op.cit.*, pag. 120.

²⁹¹ “Ciò che sfociava come un “sì”, scaturisce come “no”, e viceversa, proprio come si possono estrarre le cose contenute in un baule nell’ordine inverso a quelle in cui sono state riposte. Per quanto la similitudine possa apparire grossolana, la dobbiamo però prendere sul serio.”, *ibi*, pag. 119.

dalla creazione, attraverso la rivelazione, giunge alla redenzione. Essi non divennero, da profezie in sé velate, rivelazioni che prorompono all'esterno, i loro occhi non si aprirono illuminandosi, bensì mantennero il loro muto sguardo rivolto verso l'interno anche mentre lo rivolgevano, all'esterno, l'uno verso l'altro. Ciò che era un "sì" rimase un "sì", e ciò che era "no", "no"²⁹².

Questa riflessione conduce il Nostro a pensare che Allah avrebbe potuto esimersi dal creare e che il mondo non avrebbe bisogno di rinnovamento continuo.

L'importanza dunque della *Umkehrung* pone quest'ultima a fondamentale chiave ermeneutica del secondo libro della *Stella*. La maggioranza dei critici sono concordi nell'apprezzare una esplicita influenza schellinghiana in questa tematica²⁹³, che d'altronde tradisce l'interesse di Rosenzweig soprattutto per un testo schellinghiano a lui particolarmente caro, il volume postumo *Die Weltalter*²⁹⁴. Nel *Nuovo Pensiero* Rosenzweig afferma di voler proseguire, per così dire, il percorso incompiuto di Schelling in questa opera

*Schelling nella prefazione del suo geniale frammento Le età del mondo ha profetizzato una filosofia narrante. Il secondo volume tenta di realizzarla.*²⁹⁵

Quello infatti che si propone Schelling è di "narrare" il "Vivente originario", ovvero Dio, e il metodo si compone terminologicamente del "sì" e del "no", dell' "affermazione" e della

²⁹² F. Rosenzweig, *La stella, op.cit.*, pag. 123-124.

²⁹³ La letteratura critica è ben nutrita a tal riguardo, e ci limitiamo a segnalare alcuni studi: C. Belloni, *La presenza di Schelling negli scritti di Rosenzweig attraverso i testi citati esplicitamente*, in "Annuario filosofico", XVII (2001), pag. 275-310 e *Filosofia e rivelazione. Rosenzweig nella scia dell'ultimo Schelling*, Marsilio, Venezia 2002; X. Tilliette, *Rosenzweig et Schelling*, in "Archivio di filosofia", LIII, 1985, n.2-3, pag.147; M. Cacciari, *Sul presupposto. Schelling e Rosenzweig*, in "Aut aut", CCXI-CCXII, 1986, pag. 43-65; J.F. Courtine, *Temporalità e storicità. Schelling-Rosenzweig-Benjamin*, in AA.VV., *Filosofia del Tempo*, Mondadori, Milano, 1998, pag. 162-182; F. Popolla, "Nuovo Pensiero" e "filosofia narrante". *Rosenzweig interprete di Schelling*, in "Annuario filosofico", XIV, 1998, pag.253-280.

²⁹⁴ F.W.J. Schelling, *Die Weltalter. Bruchstück*, in *Sämtliche Werke*, J.G. Cotta, Stuttgart/Ausburg, 1861; tr.it. *Le età del mondo*, Guida, Napoli, 1991. La sua conoscenza di Schelling, com'è noto, risale agli anni degli studi su Hegel a Berlino, quando nella primavera del 1914, attribuì a Schelling un frammento ritrovato tra i manoscritti hegeliani e lo pubblicò col titolo *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* (ora in *Gesammelte Schriften, op.cit.*). Naturalmente tale attribuzione comportò al Nostro l'approfondimento del pensiero schellinghiano e la nascita di un profondo interesse teoretico per la sua opera, che trova il suo apice proprio nella lettura dei *Weltalter*, i cui giudizi entusiastici costellano il suo epistolario. Basti riportare uno stralcio della lettera ad Hans Ehrenberg del marzo 1921 in cui egli giudica il testo schellinghiano "[...] un gran libro sino alla fine. Se fosse stato completato, la *Stella*, al di là degli ebrei, non avrebbe meritato alcuna intenzione".

²⁹⁵ Rosenzweig, *Das neue Denken, op.cit.*, pag. 148.

“negazione”, caratterizzate da un vicendevole rovesciamento dell’una nell’altra²⁹⁶. E se certamente la prospettiva idealistica della loro reciproca dialettica (l’ “e”) è rifiutata dal Nostro, tuttavia è difficilmente non visibile l’influenza di questo testo schellinghiano nelle grandi linee della proposta teoretica del filosofo di Kassel. L’atto trasmutativo dell’ *Umkehrung* diviene così la possibilità produttiva della libertà divina, che presupponga (e non assimili idealisticamente) la trascendenza, in un continuo *erfahren* miracoloso. E la filosofia, in questa acquisita prospettiva, ha il dovere di rendere conto (raccontare) della creazione, spazio dell’oltre *λογος* ove ha luogo l’evento da illuminare.

Nell’evento della creazione il mondo come creatura allora si configura e si caratterizza per la sua creaturalità sotto due aspetti: il primo, che rimanda a Dio come principio, apre definitivamente il mondo, autonomo e chiuso nella sua plasticità mitica, alla relazione creaturale; il secondo, che permette l’irruzione della coscienza della creaturalità del mondo, “del suo venir-creato”²⁹⁷ trova la sua oggettivazione nell’idea di provvidenza, che rinnova nel presente la creazione. Il rapporto del mondo col creatore non è infatti “il suo venir creato una volta per tutte, ma piuttosto il suo rivelarsi a se stesso in continuazione come creatura. Per il mondo quindi tale rapporto non è un (suo) comparire che crea, ma un (suo) comparire che si rivela”²⁹⁸.

Si configura così una *Umkehrung* rispetto alla visione meta-logica della *Parte Prima*: l’essenza del mondo creato, ormai entrato nel flusso della realtà, deve invertirsi dall’universale del “sempre e dovunque” in cui l’individuo era contenuto, in un’essenza “sempre rinnovata” e allo stesso tempo “in-essenziale”, e tuttavia universale.

Quest’essenza che include ogni particolarità ma è, per se stessa, universale e si riconosce ad ogni istante come un intero, è l’esserci (Dasein).

²⁹⁶ Schelling parla di una estroversione (*Herauswendung*) di ciò che è nascosto e di una introversione (*Hineinwendung*) di ciò che è manifesto, “perché l’uno prenda il posto dell’altro e quasi si trasformi nell’altro”. Schelling, *Die Weltalter*, op.cit., pag. 227.

²⁹⁷ F. Rosenzweig, *La stella*, op.cit., pag. 127.

²⁹⁸ *Ibi*, pag. 128.

Dasein significa l'universale ripieno di particolare non caratterizzato dal "sempre e dovunque", che deve incessantemente divenire nuovo per mantenere la propria esistenza, *Dasein* significa bisogno di rinnovarsi come intero, "bisogno di *essere*", "perché l'essere, l'essere assoluto ed universale, è ciò che fa difetto all'esserci ed a cui esso aspira, nella sua universalità stracolma di tutti i fenomeni dell'attimo, per ottenere consistenza e verità"²⁹⁹. La sua condizione di bisogno gli deriva dal suo esserci in generale, e non universale, del particolare, poiché esso, nella sua costante istantaneità, "provoca il venir-creato costantemente rinnovato". Rosenzweig configura un mondo arricchito continuamente dalla novità dei particolari, che vengono garantiti nella loro oggettività da una provvidenza, Rosenzweig utilizza le parole della Benedizione per lo *Shema*' del mattino, che "giorno dopo giorno rinnova l'opera dell'inizio"³⁰⁰.

Dio creatore e mondo creato hanno delineato i loro confini all'interno della guadagnata dimensione declinata teologicamente, e Rosenzweig ora affronta il risultato: la creazione stessa e la sua espressione. Il linguaggio matematico, che già palesava i suoi limiti nel contenere in equazioni le varie *Umkehrungen* precedentemente analizzate, ora mostra in modo inequivocabile la sua esclusiva referenza al pre-mondo e la sua impossibilità di rappresentare legittimamente, cos' come invece era stato nella rappresentazione degli elementi originari, il "mondo che si esterna"³⁰¹.

La matematica, questi muti segni della vita nei quali però è prefigurata, per chi sa, la vita intera, la matematica è il linguaggio che, nel senso più proprio, è il linguaggio di quel mondo che antecede il mondo.

Il linguaggio matematico, caratterizzato algebricamente, ovvero dai termini di uguaglianza e disuguaglianza, spartisce il ruolo di espressione del pre-mondano con quel "linguaggio dell'inesprimibile" che è l'arte, la quale con il suo "parlare in qualche modo" si

²⁹⁹ F. Rosenzweig, *La stella*, pag. 127.

³⁰⁰ *Ibi*, pag. 130.

³⁰¹ *Ibi*, pag. 134.

declina soggettivamente come contrappeso del “senso” oggettivo e muto dei segni matematici.

Ma se tutto ciò appunto “ ha qui il suo posto”³⁰², ovvero nel pre-mondo, ora

*In luogo di una scienza di segni muti, deve farsi avanti una scienza di suoni vivi, in luogo di una scienza matematica deve venire la dottrina delle forme della parola: la grammatica.*³⁰³

La prospettiva grammaticale riesce, a detta del Nostro, nel tentativo di dire le viventi relazioni tra Dio, uomo e mondo, in virtù della sua capacità di esprimere la struttura dell’evento e la sua manifestazione da parte dell’uomo. La grammatica della creazione ha bisogno di “ un ordine reale, che non è un ordine interno, bensì un ordine che viene introdotto nella grammatica, ed in un certo senso nel linguaggio in genere, dall’esterno, cioè dal ruolo che il linguaggio riveste nei confronti della realtà”.³⁰⁴ Un ordine, in altre parole, in cui il molteplice inesauribile della creaturalità che si rispecchia nella molteplicità delle forme della parola si lasci allineare in “ tavole sinottiche” mediate da “parole-matrici”(*Stammworte*), scaturenti dalle mute, esclusivamente pensate, “parole originarie”.³⁰⁵

Le *Stammworte* e l’approfondimento grammaticale del linguaggio, concorrono così all’ottenimento di due obiettivi fondamentali, l’oggettività e la concretezza. Le parole matrici debbono presentarsi in una forma tale da permetterne un impiego univoco nella proposizione, “ poiché non le parole, ma la proposizione è linguaggio”³⁰⁶ e la schematizzazione delle forme linguistiche in qualità, cosalità e singolarità, rimandano infine ad una terza persona, “ la più oggettiva”³⁰⁷, che si esprime nella forma del passato³⁰⁸, rimandando ad un atto già da sempre compiuto e che in virtù del suo essere presupposto dovrà essere “raccontato”. Se il fine infatti è quello di esprimere un atto già da sempre compiuto, l’esposizione di tale atto dovrà essere

³⁰²F. Rosenzweig, *La stella, op.cit.*, pag. 132-133.

³⁰³ *Ibi*, pag. 134.

³⁰⁴ *Ibi*, pag. 134.

³⁰⁵ Dice Rosenzweig delle parole matrici: “ [...] (Esse) stando come parole determinate ancora in stretta sintonia con le parole originarie, tuttavia sono capaci di trarre fuori da sé tutta l’intera normatività che abbraccia il regno della lingua reale”, *Ibidem*.

³⁰⁶ *Ibidem*.

³⁰⁷ *Ibi*, pag. 139.

³⁰⁸ “ Già il concetto di “fondamento”(*Grund*) e quello dello stesso concetto-“fondamentale”(*Grund-begriff*), la “causa” come cosa originaria (*Ur-sache*), l’ “origine” come balzo originario (*Ur-sprung*), il “presupposto” (*Voraussetzung*), l’*apriori* ogni volta il mondo viene proiettato nel passato per divenire conoscibile”. *Ibi*, pag. 140.

caratterizzato dalla sua riproduzione, bensì dalla sua narrazione. E' chiara l'influenza, come abbiamo accennato sopra, della "filosofia narrante" di Schelling, influenza che però viene decisamente declinata dal Nostro in una forma anti-idealistica.³⁰⁹.

Così infine, assume qui una chiara luce ciò da cui eravamo partiti: il concetto di creazione è l'idea dell'essere dell'inizio, che è inclusa nella rappresentazione dell'esser-creato "in principio". Il mondo, apprendiamo a questo punto, innanzitutto c'è. Questo essere del mondo è il suo esserci, che indica la direzione della creazione e al tempo stesso garantisce, nella sua oggettività, la verità del mondo e mantiene intatta la sua immagine elementare, meta-logica, immagine che perde così "le sue ultime oscurità"³¹⁰. Dio e mondo si caratterizzano per la loro realtà e concretezza autonoma e il metodo oggettivante rosenzweighiano è volto alla loro espressività nel linguaggio. La logica idealistica, responsabile, a parere del Nostro, dell' "aggiramento" e "rimpiazzo" dell'idea di creazione con quella di produzione³¹¹ o emanazione (che per il Nostro ineriscono al medesimo schema), deve essere sostituita da una logica della creazione, l'immagine scientifica del mondo dal mondo creato. La logica della creazione, come a suo tempo la logica idealistica, salvaguarda internamente il mondo dall'incertezza ed esternamente gli conferisce realtà

L'idea di creazione soddisfa questa condizione perché trova quel punto stabile al di fuori dei confini del mondo ed insieme non permette che il creatore ed il mondo si confondano, anzi non pone nessuna connessione tra questi e il mondo, se non questa: che il creatore ha creato il mondo, e il mondo, in quanto creatura, preme verso il suo venir creato.

³⁰⁹ L'astrattezza dell' *erzählen* schellinghiano è più volte sottolineato dal Nostro che ne rivendica la componente soggettiva. Ciò conferma quanto detto in precedenza del rapporto Rosenzweig-Schelling: Rosenzweig riprende tematiche affrontate da Schelling, mostrando un grande debito alla dimensione teoretica di Schelling, ma la sua impostazione anti-idealistica lo costringe ad una posizione critica nel particolare di certe declinazioni teoretiche schellinghiane.

³¹⁰ F. Rosenzweig, *La stella*, op.cit., pag. 143.

³¹¹ "La produzione deve produrre lo stesso risultato della creazione, essa deve dare al mondo plasticamente oggettivo, come lo vedeva l'antichità, ciò che gli manca, cioè il punto stabile dal quale la sua molteplicità si compone e si ordina ad unità". *Ibi*, pag. 143.

Ma a differenza della logica idealistica, che ritiene di dover istituire una connessione coglibile razionalmente tra Dio e mondo (causa ed effetto), la logica della creazione non prevede nessun carattere di proporzionalità tra i due termini.

Questo passaggio segna un nodo problematico importante nell'economia della nostra riflessione, al fine di chiarificare ulteriormente il ruolo dell'analogia nel pensiero rosenzweighiano.

L'analogia operante nell' *opus* rosenzweighiano è un'analogia all'interno del linguaggio, nel tropo metaforico per la precisione. La proporzionalità analogica tra emanato ed emanatore, ovvero tra Dio e mondo caratterizzati emanazionisticamente, è invece criticata aspramente dal Nostro poiché ricadente in pieno nella logica della vecchia filosofia, nelle modalità che ora andremo a chiarire.

*Una proporzione può esistere solo tra A (=A) ed A (=B), cioè solo tra due diversi A, e non tra A (=A) e B (=A), cioè tra un A e un B.*³¹²

Soltanto un mondo che sia A (=B) può essere scaturito dal Dio che A (=A), solo in questo caso si può parlare di emanazione.

*E l'emanazione, lo scaturire del mondo da Dio e, nel mondo, lo scaturire di sempre nuove correnti da ciò che di volta in volta era sgorgato per ultimo, l'emanazione è appunto la concezione che nella storia universale tentò per prima di fare concorrenza all'idea di creazione propria della rivelazione. Per ogni nuovo scaturire, ciò da cui esso sgorga è di nuovo una metafora dell'origine divina dell'intero, ed esso stesso è, per sé preso, una metafora dello scaturire originario del mondo; per ciascuno scaturire la sua origine è di nuovo A (=A) ed esso stesso A (=B).*³¹³

Questo passo risulta molto interessante, poiché permette una valutazione indicativa di ciò che è la posizione di Rosenzweig nei confronti dell'analogia. Da una parte infatti il Nostro ribadisce che Dio e mondo in questa concezione sono orientati ad una proporzionalità reciproca, per cui ogni nuovo scaturire inerisce a ciò da cui esso sgorga in quanto metafora “ dell'origine divina dell'intero” ed esso stesso diviene metafora “ dello scaturire originario del mondo”: l'origine è

³¹² F. Rosenzweig, *La stella*, op.cit., pag. 145.

³¹³ *Ibidem*.

sempre $A (=A)$ e lo scaturire stesso $A (=B)$. Da un punto di vista teoretico egli attribuisce a questa logica dell'emanazione prima, e della produzione poi, la non capacità di soddisfacimento di “ quel bisogno della ragione che l'ha suscitata”³¹⁴ giacchè non potendo fare a meno del caos originario³¹⁵ e valutando, nella sostituzione del Dio creatore con il Dio produttore, l'impossibilità di sottrarre quest'ultimo alle pretese omninclusive della teoria filosofica, ha in ultima analisi palesato il bisogno di rivolgersi ad un' ulteriore origine non originata, che confluirà nell'idealistico “sé”. Il rapporto analogico tra emanato ed emanatore sottrae Dio alla conoscenza razionale. D'altro canto, ed in questo passaggio è evidente, Rosenzweig ripone attenzione e fiducia nei confronti del linguaggio, in grado di render ragione e di descrivere, mostrando di nuovo nell'accordo di metafora e linguaggio simbolico nuove possibilità per la filosofia, e non esita ad utilizzare il valore analogico della metafora, che si declina in una dimensione assolutamente orizzontale nei confronti della razionalità comprendente, laddove l'idea di dimensione orizzontale non si esaurisce in una esperibilità conclusiva, bensì rimanda alla opportunità di dire diversamente. E questo affidarsi al linguaggio del Nostro permette al suo stesso procedere linguistico di caricarsi di valore metaforico, valore che densamente, in queste pagine³¹⁶, si propone una capacità squisitamente euristica.

*Avere fiducia nel linguaggio è facile poiché esso è in noi ed intorno a noi, e non è diverso quello che ci viene dall' “esterno” rispetto a quello che dal nostro “interno” echeggia in risposta verso l' “esterno”.*³¹⁷

³¹⁴ F. Rosenzweig, *La stella, op.cit.*, pag. 145.

³¹⁵ “ La via dell'emanazione è una “ via verso il basso”, è (per chiamare in causa la metafora consueta) l'irradiarsi di una luce nell'oscurità, oscurità che quindi viene già presupposta ovunque fin dalla prima origine dello scaturire, e che quindi è posta prima (*Im voraus gesetz*). La dottrina dell'emanazione non può fare a meno dell'idea del caos originario, della notte originaria che è più antica della luce, la “ tenebra, che all'inizio era tutto” ”. *Ibidem*.

³¹⁶ Si veda ad esempio a pag. 145 l'utilizzo della metafora del mondo e di Dio come origine divina dell'intero, dello scaturire originario del mondo, e dell'irradiarsi della luce nell'oscurità; oppure l'idea di opera d'arte come metafora della creazione, a pag. 159; per non parlare delle varie metafore “in opera” che costellano tutta la riflessione rosenzweighiana e che in particolare si concentrano nelle pagine qui analizzate, come a pag. 158, in cui il Nostro equipara il mitico, il plastico, il tragico ad una totalità chiusa come una “cornice” separante l'interno dall'esterno, e ancora queste tre dimensioni a tra colonne capitali su cui si innestano gli archi (le varie relazioni intercorrenti tra esse) che vanno ad “edificare l'opera d'arte”, o infine a pag. 155, in cui Rosenzweig parla del “ paradiso del linguaggio” come “giardino perduto” e del “paradiso dell'uomo” come luogo in cui viene divinizzata l'arte. La densità di tali riferimenti è da attribuirsi alla nuova prospettiva e valore assunto d'ora in poi dal linguaggio.

³¹⁷ *Ibi*, pag. 160.

La “fiducia” nel linguaggio pone il Nostro in aperta contrapposizione, di nuovo e per diversa angolazione, con la logica idealistica la quale invece è caratterizzata non “ dalla parola, bensì dal pensiero”.³¹⁸ Rosenzweig oppone al Tutto della visione idealistica la logica della creazione che non disconosce l’autonomia del mondo attraverso un movimento inglobante nell’universale, ma anzi mantiene intatta la conclusività del cosmo plastico, guadagnato nella parte precedente, rispettando a pieno l’equazione $B=A$, nella quale il particolare B è oggetto dell’asserzione e A è l’universale rappresentante l’asserzione stessa presente anche nell’equazione $A=A$ simboleggiante Dio. Tale logica della creazione inoltre inerisce direttamente ad un’idea di creazione dal nulla, contenendo essa “ la negazione del caos”³¹⁹, ma Rosenzweig si limita per ora solo ad accennarlo, giacchè è solo con la rivelazione che il concetto di creazione giunge a compimento³²⁰, e il concetto di creazione declinato in tale contesto, ovvero un contesto privo del plesso triadico Dio-uomo-mondo, rischierebbe di produrre un’ennesima visione scientifica del mondo³²¹ e dunque per ora basti pensare a questo concetto come una diversa ed inedita direzione che aggira qualsivoglia teoria emanazionistica di un’ oscurità da cui la luce si irradi e similmente qualsiasi nozione idealistica di produzione che si ponga come concetto limite del pensiero. L’accento tuttavia ad una logica della creazione risulta determinante per l’acquisizione di una prospettiva che abbandoni la razionalità dei simboli matematici

Noi possiamo lasciar valere tranquillamente il concetto di creazione come un inizio del sapere, senza portare tutto a conclusione già in esso.

³¹⁸ F. Rosenzweig, *La stella, op.cit.*, pag. 150.

³¹⁹ *Ibi*, pag. 147.

³²⁰ “ [...] gli elementi del Tutto antecedentemente alla rivelazione non possono fare il loro comune ingresso nella creazione così come sono, bensì devono aprirsi, disfarsi della loro chiusura e rivolgersi l’uno all’altro”. *Ibi*, pag. 148.

³²¹ Rosenzweig si guarda bene dal fare una “filosofia della religione”: “ E dunque poiché la scienza, così come noi la concepiamo, ha come contenuto ben più che il semplice concetto di creazione, allora la creazione non è da porre accanto al concetto di produzione, benchè questo, come già in precedenza quello dello “scaturire”, sia accostato dai suoi scopritori al concetto di creazione. Solo se noi facessimo della “filosofia della religione”, cioè se offrissimo una rappresentazione della religione nell’ambito e secondo i canoni della filosofia, allora soltanto dovremmo strappare la creazione dal suo suolo natio, la terra della rivelazione e dovremmo costruirla in parallelo a queste idee filosofiche”. *Ibi*, pag. 147.

Il simbolismo che qui occorre viene recato dalla costruzione del linguaggio vivente, dalla *grammatica*. E così, ribadiamolo, se il nodo teoretico di questa Parte Seconda della *Stella* appare essere quello di rendere adeguata ragione dell'accadere della creazione, della rivelazione e della redenzione e il linguaggio matematico, così come un eventuale ricorso alla geometria, appaiono rispettivamente incapaci da un lato di quell' *Umkehrung* resa necessaria nella *Parte Seconda*, dall'altro di una effettiva autonomia dalla conoscenza della figura finale del simbolo³²², allora la strada da percorrere seguirà “ la dottrina delle forme della parola: la grammatica”³²³.

Il *Nuovo Pensiero* assume più chiaramente i contorni di un “*das sprechende Denken*”³²⁴, di un pensiero parlante, che attraverso la capacità mediatrice e performativa del linguaggio struttura la realtà in due modi: da una parte cogliendo positivamente la concretezza degli eventi della creazione, della rivelazione e della redenzione, e dall'altra riuscendo a far effettivamente accadere qualcosa. In che modo? La considerazione del linguaggio in questi termini significa in altre parole valutare il linguaggio non più, o meglio non esclusivamente, nella sua funzione strumentale o comunicativa, bensì nella sua capacità “creativa”.

*In luogo del metodo del pensare, così come è stato costituito da tutta la filosofia precedente, entra in campo il metodo del parlare.*³²⁵

Ecco che la relazione tra pensiero e linguaggio, che abbiamo posto ad oggetto della nostra riflessione come logica ed analogia, relazione che di fatto abbiamo trovato operante nello scritto di Rosenzweig, viene ora, in maniera preponderante e come avevamo anticipato, forzata “verso”

³²² Rosenzweig ipotizza infatti un ricorso alla geometria per rappresentare *La stella della redenzione*, giungendo così a formare il *maghen David*, la stella di Davide a sei punte, risultante, come abbiamo già avuto modo di vedere, dalla sovrapposizione rovesciata di due triangoli equilateri uguali, aventi per vertici l'uno rispettivamente Dio, uomo e mondo, l'altro creazione, rivelazione e redenzione. Dice il Nostro: “ In tal modo nasce una figura che, pur costruita geometricamente, tuttavia è estranea alla geometria, anzi non è neppure una “figura geometrica” bensì una vera figura.”, *ibi*, pag. 275. Infatti la figura risultante, a detta di Rosenzweig, differisce dalla figura geometrica, giacché la sua composizione non è avvenuta secondo il metodo matematico, ma per una ragione “sovra-matematica”. I collegamenti tra i punti elementari sono caratterizzati come “simboli di un accadere reale”. La portata di questa affermazione verrà approfondita successivamente, per ora ci basti dire che la rappresentazione puramente “geometrica” appare a questo punto limitata, poiché presuppone la conoscenza soggettiva del simbolo finale.

³²³ *Ibi*, pag. 134.

³²⁴ Rosenzweig, *Das neue Denken*, *op.cit.*, pag. 151.

³²⁵ *Ibi*, pag. 270.

il polo del linguaggio al fine di superare quelle “secche teoretiche” causate dall’ inaridirsi delle ambizioni del pensiero totalizzante, e che viene a declinarsi come linguaggio “parlato”.

La lingua, “ contrassegno visibile dell’inizio” è lingua “parlata” da Dio, lingua della creazione che assorbe e struttura l’essenza del mondo stesso; essa penetra l’evento della creazione attraverso la lingua di Dio espressa nella Genesi. Vale la pena, a tal proposito di accennare all’estrema somiglianza di questa teoria con la teoria teologico-linguistica benjaminiana, che confermando da una parte l’ascendente rosenzweighiano su Benjamin, dall’altro rinvia alla comune declinazione ebraica, che porta entrambi ad affermare l’esistenza di molte lingue, ma di un solo linguaggio, comune a Dio e all’uomo.³²⁶

Ciò che l’uomo percepisce nel suo cuore come suo proprio linguaggio umano è la parola che proviene dalla bocca di Dio. La parola della creazione, che in noi riecheggia e parla dal nostro interno, a partire dalla parola-matrice che sale direttamente dal mutismo della parola originaria, fino alla forma narrativa perfettamente oggettivante tipica del passato, tutto questo è anche la parola che Dio ha pronunciato e che noi troviamo scritta nel libro dell’ inizio.³²⁷

Il linguaggio della creazione, oggettivamente già sempre in atto, permette all’uomo di dire il miracolo degli eventi del mondo e nello stesso tempo lo collega inscindibilmente ad un’ origine: è infatti il linguaggio a permettere la nascita di un oggetto, che si pone così di fronte al suo creatore. E così, in opposizione alla logica idealistica, che fa originare gli oggetti dal pensiero, l’analisi grammaticale della *Genesi* garantirà al Nostro la strutturazione e la messa in atto degli eventi del mondo.

Rosenzweig richiama l’attenzione su di un’espressione presente in tutto *Genesi I* , che ricorre ben sei volte, “ costituita da una sola parola, introdotta soltanto dai due punti. L’espressione dice: “buono!”. In questo assenso divino all’esserci creaturale consiste la creazione”³²⁸ . Questa forma narrativa attraversa l’intero capitolo. L’aggettivo in funzione predicativa, a differenza di quello in funzione attributiva che è declinato, riesce ad asserire in

³²⁶ Avremo modo di approfondire questo importante nodo, che illumina l’interessante dialettica operante in questi due autori, nella parte dedicata a Benjamin.

³²⁷ F. Rosenzweig, *La stella*, op.cit, pag. 160.

³²⁸ *Ibi*, pag. 161.

modo univoco e, a differenza del sostantivo, che può divenire sia soggetto che complemento oggetto, non necessita di ulteriori determinazioni. Dunque la parola-matrice “buono” designa la “semplice qualità, singola, incomparabile”³²⁹, che inerisce due strutture linguistiche, quella del “*wie*”, del “come”, e quella del “*dass*”, del “che”, ovvero riguardanti l’oggettività e il concreto accadere. E giacchè il “*wie*” è guadagnato attraverso la parola matrice “*si*”, operante nel premondo, l’oggetto valutato nella sua modalità è espresso, come abbiamo visto, dall’aggettivo qualitativo, il quale a sua volta è coadiuvato rispettivamente dal pronome, dall’articolo determinativo e dal complemento oggetto. Nei confronti invece del “*dass*”, l’analisi linguistica rosenzweighiana si concentra sull’intenzionalità delle espressioni verbali, nella ricerca del concreto accadere della creazione. In questo senso “l’oggettività dell’accadere”³³⁰ è dato dalle forme verbali dell’indicativo, coniugati alla terza persona singolare, e al passato. Particolarmente pregnante diviene a tal proposito la forma verbale “creò”³³¹, che garantisce alla creazione la sua relazione con il tempo³³², nonché l’uso del participio, il quale rappresentando “il collegamento [...] tra aggettivo e verbo” si situa come *trade d’union* tra “cosa ed accadere”³³³, facendosi così garante di quell’oggettività richiesta dal filosofo.

Infine, in chiusura di capitolo, Rosenzweig passa all’analisi della parola in sé.

Ma non dimentichiamo, per seguire tante parole, la parola. La creazione stessa non avviene forse nella parola?

[...] E nella frase che Dio pronuncia, in mezzo a tutto il passato, appare per la prima volta il presente; in mezzo a tutti i quieti indicativi compare la subitanità dell’imperativo “sia”³³⁴.

³²⁹ F. Rosenzweig, *La stella, op.cit.*, pag. 165.

³³⁰ Vedi nota n. 292.

³³¹ “ Egli creò: questa forma narrativa attraversa l’intero capitolo: egli creò, egli disse, egli separò, egli vide e così via. Tempo passato e terza persona singolare, doppia oggettività. Nessun soggetto all’infuori di quell’unico, sempre identico, divino; ed egli non entra nel suo predicato come qualcosa di particolare, al pari di ogni altro soggetto, quasi entrasse in un universale, così che il predicato ne verrebbe soggettivato, personalizzato, e quindi disoggettivato; egli invece rimane in pura intangibile trascendenza e lascia andare il predicato libero, fuori di lui, ad una tranquilla oggettività”. *Ibi*, pag. 161.

³³² “[...] allo stesso modo anche il determinato, personale, universale “egli creò”, mediante il quale viene fissata la forma temporale dell’oggettività dell’accadere in generale, precede il primo “era”; mentre ogni singolo evento personalizzato, e quindi ogni singolo atto, diviene possibile soltanto tramite la specifica determinazione temporale che sopraggiunge all’atto solo attraverso la via indiretta che passa per il puro accadere, nel suo collegamento con la copula, e quindi giunge successivamente allo “era””. *Ibi*, pag. 162.

³³³ *Ibi*, pag. 138.

³³⁴ *Ibi*, pag. 163-164.

Ecco declinato in questo modo il secondo istante della creazione, successivo alla parola creatrice dell'intera creazione, che erompe “ come prima parola-atto all'interno della creazione”. E tuttavia, Rosenzweig tiene a sottolinearlo, la subitanità e attualità dell'imperativo sono ancora legate alla forma impersonale del puro accadere, anche quando la parola divina si declina con un “facciamo l'uomo”³³⁵: Dio non dice “io”, ma “noi”, e pronuncia un noi “ assoluto”, indifferente ad altri soggetti oltre se stesso, è “ il plurale della maestà assoluta”, “ quindi un “io” impersonale, che rimane ancora in se stesso, che nel “tu” non esce da sé, non si rivela, ma, come il Dio impersonale del pre-mondo, è vivente solo in sé”.³³⁶ L'accento, tuttavia tracciato, ad un evento linguistico dialogico consumato tra un “io” e un “tu”, che nei fatti rimane impersonale ma che inizia ad accennare al miracolo della rivelazione, viene ribadito dall'evento della creazione dell'uomo, un uomo che nel testo originale compare con il nome proprio di *Adam* (אָדָם), che unico tra tutte le cose create “ diviene il primo nome proprio in mezzo a tante creature che appartengono semplicemente ad una specie”³³⁷.

*Qualcosa di nuovo è dunque comparso.*³³⁸

Ecco la profezia: Dio guarda ciò che ha creato , e questa volta: “ ecco: è “molto buono” ”. All'interno dell'universale “sì” della creazione, viene delimitato un ambito in cui si assente diversamente, in cui si assente “molto”. La gradazione, il paragone implicito in questa affermazione, annuncia “ un ultraterreno entro la dimensione terrena, qualcosa di altro dalla vita che tuttavia appartiene alla vita e solo alla vita, qualcosa che è stato creato insieme alla vita e che tuttavia le fa presagire un compimento solo oltre la vita stessa: “ questo qualcosa è la morte”. La morte che scandisce lo slancio superlativo della vita, dimostra ancora una volta l'*habitus* ebraico

³³⁵ F. Rosenzweig, *La stella*, op.cit. Cfr. pag. 164.

³³⁶ *Ibidem*.

³³⁷ *Ibi*, pag. 165.

³³⁸ *Ibidem*.

di Rosenzweig, che collega in un rapporto fraterno, e Neher aggiunge, “fratricida”, vita e morte.³³⁹

E così la morte che aveva aperto la riflessione, ritorna a chiudere l’evento creativo, e si fa ora portatrice non solo del giusto adempimento della corallità di ogni ente creato, ma soprattutto di “quella costante predizione del miracolo del proprio rinnovamento”.

*Per questo il sesto giorno della creazione non viene detto che era “buono”, bensì: “ecco, buono proprio molto!” “Proprio molto”, così insegnano i nostri antichi, “proprio molto”: questa è la morte.*³⁴⁰

Ci troviamo qui ad un passaggio molto significativo: il concetto di morte suggella, per così dire, tutta la struttura avanzata in questo *Primo libro della Parte Seconda*, e che proseguirà nei libri successivi³⁴¹, e ha inteso sottolineare l’importanza del linguaggio nel Nuovo Pensiero. Così come la morte era stata presa ad oggetto di riflessione contro un’impostazione idealistica della filosofia, così il linguaggio, inteso come struttura grammaticale e non più logica (laddove solo “profeticamente” le sue forme erano anticipate nelle *Ur-worte* della logica), si contrappone alla visione idealistica “ostile al linguaggio”, e diviene teatro del dialogo tra Dio e uomo, e non solo. Esso è, ci dice Rosenzweig “il dono mattutino del creatore all’umanità, e tuttavia, al tempo stesso, il bene comune ai figli dell’uomo,[...] ed infine [...] il sigillo dell’umanità dell’uomo”³⁴².

La differente modulazione del linguaggio, all’interno di una chiara direzionalità volta all’oggettivo, trova le sue differenti formulazioni nell’idea di creazione di Dio come creazione attraverso la parola di ciò che è sempre *novum*, nell’idea del dialogo tra dio e uomo e nell’idea

³³⁹ Scrive infatti Neher : “ [...] Quanto alla morte, il lettore distratto rischia di non scorgerla in questo primo atto del dramma della creazione (si riferisce s Genesi) dove tutto sembra zampillare verso l’essere e verso la vita. Ma Rabbi Meir scopre la morte nella *sua* lettura della Torah, e possiamo fidarci di lui, perché Rabbi Meir è uno di quei maestri che sanno chiarire la Torah e perciò leggerla. E nelle ultime parole del racconto, nell’attestato di lode del creatore mentre abbraccia con lo sguardo l’opera compiuta, che Rabbi Meir legge la morte: al versetto 20 “ Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco era cosa molto buona”, ci dice- non leggere: *ecco, buona era la morte, w’hinn....*, ma: *ecco, buona era la morte,*, poichè la morte scandiva in sordina lo slancio della vita, ed è questa scansione che Rabbi Meir capta qui, scansione fraticida, come quella della notte e del giorno[...]” in A. Neher, *L’exil de la parole*, *op.cit.*, pag. 75.

³⁴⁰ *Ibidem*.

³⁴¹ “ [...]solo chi ha portato dentro la vita la coscienza della morte e la custodisce non come limite della vita, ma “*media in vita*”,-soltanto quello vive effettivamente, soltanto la vita di quello è eterna, liberato dalla forza della morte”, in “*Glauben und wissen*”, in *Gesammelte Schriften*, *op.cit.*, pag. 589.

³⁴²F. Rosenzweig, *La stella*, *op.cit.*, pag. 117.

del dialogo tra uomini attraverso il nome proprio, tentando così nuove possibilità di referenza, oltre a quelle già garantite dal concetto. Il linguaggio reale, finalizzato all'espressione di ciò che è contingente e fattuale, unisce e separa, si pone come luogo di incontro tra differenti che, a differenza del concetto, vengono mantenuti come tali, al limite dell'esito paradossale. Ed è proprio questa una caratteristica comune ai tre autori oggetto d'indagine del presente studio, ovvero il loro aggirarsi attorno alla dimensione liminale del paradosso, che indichi continuamente un'eccedenza di contenuto, giacché non si è più esclusivamente nell'ambito del concetto, bensì in quello del linguaggio e delle sue inedite referenze. Ognuno dei tre autori ha naturalmente uno specifico approccio, e per attenersi ora all'autore in questione, tutto è giocato, come abbiamo potuto valutare, nei movimenti di Dio, uomo e mondo, da ricondurre ad una particolare autonegazione dei tre elementi, che pervade la loro fattualità di una implicita contraddizione, la com-presenza del "sì" e del "no", la cui densa analisi è stata oggetto delle precedenti pagine. La contraddizione "mantenuta" tra un porsi ed un negarsi, tra il darsi in una chiusura e l'uscire fuori di sé, diviene, a differenza dell'impostazione tradizionale, che vedeva nel fondamento atemporale ed immobile o nel positivo "riconquistato" lo sciogliersi della contraddizione, il carattere più "proprio" di ogni elemento. Nel linguaggio si gioca il mantenimento della contraddizione, e grazie al suo valore analogico, è possibile rendere disponibili e strutturare nuove predicazioni.

9. Thanatos, Eros e la "più-che-metafora".

*Forte come la morte è l'amore.*³⁴³

³⁴³F. Rosenzweig, *La stella, op.cit.*, pag. 167.

Il versetto del Cantico dei Cantici (Ct. 8,6) è citato da Rosenzweig in apertura del Secondo libro della Parte Seconda, e segna l'emblematico passaggio dalla creazione alla rivelazione.

Come abbiamo avuto modo di vedere, il Primo libro si chiudeva infatti nell'idea della morte come apertura all' "oltre". La morte, riconosciuta nella dimensione della creazione come segno del suo adempimento e suggello della sua caducità, rinviava allo stesso tempo ad un ricominciamento in direzione di un'ulteriore dimensione, in cui i tre elementi prima chiusi in una dimensione monologica, si aprano alla reciproca alterità, intrattenendo rapporti viventi. E se, come già accennato, l'inizio e la fine della *Stella* rimandano alla metafora del passaggio dalla morte alla vita, dunque ancora una volta la morte si conferma sfondo teoretico fondamentale, nonché problematico, per la riflessione di Rosenzweig, confermato da alcune righe scritte a Margrit Rosenstock alla vigilia della stesura della Parte Terza. Egli scrive

*[...] Pensi che io abbia scritto una chiara parola sulla morte? Io stesso non lo so; essa ricorre sempre continuamente, sempre continuamente in maniera diversa, ma in nessun luogo con definitiva chiarezza.*³⁴⁴

La morte è talmente presente nelle pagine della *Stella*, e così diversamente modulata, che lo stesso Rosenzweig ha difficoltà ad imporle un "luogo" chiaro, poiché essa sotterraneamente si impone come filo conduttore e come possibilità plurivoca³⁴⁵. Dice ancora Rosenzweig

*(La) morte, chiave di volta della creazione, che imprime, lei sola, a tutto il creato il marchio incancellabile della creaturalità. [...]*³⁴⁶

Essa si pone come metafora implicita che garantisce sostegno alla struttura dell'opera, ritornando a visibilità e chiara espressione nei momenti salienti della riflessione. "La morte- ci

³⁴⁴ Lettera del 26 novembre 1918, in *Gesammelte Schriften, op.cit.*, pag. 200.

³⁴⁵ E' ricchissima la letteratura secondaria in proposito, ci limitiamo a citare alcuni lavori: M.D. Oppenheim, *Death and Man's Fear of Death in Franz Rosenzweig's The Star of Redemption*, in "Judaism. A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought", XXVII, 1978, 4, pag. 458-467; G.Zarone, *Morte e verità dell'uomo metaetico. Le figure di Nietzsche e Rosenzweig*, in "Filosofia e teologia", VI, 1990, 2, pag. 349-358; K. Löwith, *M. Heidegger and F. Rosenzweig or Temporality and Eternity*, in "Philosophy and Pheomenological Research", III, 1942, 1, pag. 53-77; W.Marx, *Die Bestimmung des Todes im "Stern der Erlösung"*, in AA.VV. *Der Philosoph Franz Rosenzweig, op.cit.*

³⁴⁶ F. Rosenzweig, *La stella, op.cit.*, pag. 167.

dice P. Ricci Sindoni- ritorna nelle pagine della *Stella* come il nocciolo problematico ineludibile per la ricerca filosofica: essa rappresenta non solo o non tanto l'accettazione della propria ineludibile finitezza, ma soprattutto l'esperienza del proprio accesso all'esistenza e alla parola tramite la rivelazione".³⁴⁷ E così come aveva trovato "luogo", nella sua capacità trasgressiva, in opposizione alla tradizione filosofica che la negava, ora la vediamo incarnare di nuovo il tropo metaforico di *Eros e Thanatos*. Tale tropo è stato già utilizzato dal Nostro, nella genesi del "sé" meta-etico³⁴⁸, proprio per indicare il trionfo del "sé" nell'annichilimento dell'uomo nella specie, nell'universale. Ma se al di qua della Rivelazione, *Eros* era la maschera che nascondeva la vera essenza del *daimon*, cioè *Thanatos*, ora, nel passaggio verso la Rivelazione il tropo metaforico si capovolge, con un' ulteriore *Umkehrung*, e rinvia al necessario passaggio da *Thanatos* ad *Eros* per cogliere la "interezza"³⁴⁹ della vita.

"Alla morte, chiave di volta della creazione, che imprime, lei sola, a tutto il creato il marchio incancellabile della creaturalità: la parola " (è) stato", a lei l'amore dichiara battaglia, l'amore, che conosce unicamente il presente, ardentemente desidera il presente". Il linguaggio metaforico di Rosenzweig si fa calzante: " La chiave di volta dell'oscura voluta della creazione diviene la pietra di fondamento della luminosa dimora della rivelazione".³⁵⁰ Se la morte, nella sua valenza positiva, si pone come profezia della rivelazione, l'amore di Dio realizza pienamente quell'apertura a cui la morte rinvia; il nesso tra temporalità e realtà attraverso la sua espressione nel linguaggio è qui di nuovo ribadito con forza e il se il passato era la declinazione temporale inerente alla creazione, ora la rivelazione richiede il presente, il presente del dialogo tra un io e un "tu".

³⁴⁷ P. Ricci Sindoni, *Franz Rosenzweig. Prigioniero di Dio*, op.cit., pag. 125.

³⁴⁸ Vedi pag. 71 e ssgg. del presente studio.

³⁴⁹ "[...] La morte è allora l'aldilà? E' chiaro che per prima cosa essa appartiene all'aldiqua, porta innanzitutto a compimento la vita conferendole interezza (מאור זה המות). La pace, l' "interezza". La conclusione del libro di Cohen: il mondo diventa eternità). Ha tuttavia già a che fare con ogni momento della vita. Amore e morte. Nel respirare due tipi di grazia. Il lontano diventa vicino." F. Rosenzweig, *Anleitung zum jüdischen Denken*, in *Gesammelte Schriften*, op.cit., pag. 616.

³⁵⁰ F. Rosenzweig, *La stella*, op.cit., pag. 167-168.

[...]L'amore, che conosce unicamente il presente, vive del presente, ardentemente desidera il presente.[...]E' l'amore ciò in cui sono rispettate tutte le esigenze qui poste al concetto di un rivelatore: l'amore dell'amante però, non quello dell'amata.³⁵¹

Il monologo si è trasformato in dialogo nel momento in cui Dio, creando *Adam*, lo ha chiamato per nome³⁵². Il Nome Proprio si delinea in questa dimensione come autonomia e specificità che chiama l'incontro. Dio, come amante, si rivolge all'uomo attraverso il comandamento dell'amore, che opera il completamento dell'auto-rivelarsi divino avviato nella creazione: il Dio nascosto³⁵³ della creazione diviene nell'atto d'amore il Dio manifesto. Il dialogo, che si consuma in un imperativo, tempo presente per eccellenza e preposto alla subitanea obbedienza, paradossale, "tu devi amare il tuo Dio", nell'istante, riceve risposta ed ascolto dall'uomo -"sono qui"-, realizzando così la rivelazione divina, che a sua volta si modula come il divenir-adulto del muto sé dell'uomo che diviene anima e parla.

Rosenzweig dunque esprime questo nodo centrale della sua riflessione in una metafora: la metafora dell'amante e dell'amata. La relazione di Dio amante e dell'uomo amato, capace di sconfiggere la morte, viene descritta in maniera suggestiva e vale la pena di lasciar parlare l'Autore

³⁵¹ F. Rosenzweig, *La stella*, op.cit., pag. 167 e pag. 173.

³⁵² "All' "io" ri-sponde (*Ant-wortet*) nell'intimo di Dio un "tu"[...] L'uomo, il quale al "dove sei tu?" di Dio aveva ancora taciuto, come un "sé" caparbio e ostinato, ora, chiamato con il suo nome, due volte, con la più grande determinazione, quella che non si può fare a meno di ascoltare, risponde totalmente aperto, totalmente dispiegato, tutto pronto tutto...anima: "sono qui" ". *Ibi*, pag. 186-188.

³⁵³ Molto si è discusso del presunto rapporto di Rosenzweig, nonostante il suo deciso rifiuto, più volte ribadito, nei confronti della mistica, con la *Kabbalah*. Facciamo riferimento in particolare alle riflessioni di S.Mosés, *Système et Révélation*, op.cit., il quale sostiene un'influenza, mutuata soprattutto da Schelling, della teoria dello *tzimtzum* sull'idea di creazione e rivelazione di Rosenzweig, nonché lo Studio di F.P. Ciglia, *Scrutando la Stella*, op.cit., che sottolinea il ruolo fondamentale, seppur sotterraneo, della mistica nel pensiero del Nostro, e la posizione invece critica di H.-J. Görtz, *Tod und Erfahrung*, op.cit. Sicuramente è possibile affermare con una certa sicurezza, in virtù ormai dei numerosissimi studi in merito, che la storia della mistica ebraica non permette una definizione univoca e che diversissime sono state le correnti che hanno concorso alla sua strutturazione, e che la critica che Rosenzweig muove alla mistica probabilmente non comprende quelle che sfuggono all'idea di rapimento estatico, le quali invece aspirano, in linea con l'influenza esercitata dalla filosofia greca, ad una dimensione fortemente speculativa. Si vedano in proposito, seppur con un differente approccio metodologico, le posizioni di M. Idel, *Kabbalah. New Perspectives*, Yale, University Press, 1988 e G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Rhein-Verlag, Zürich, 1957; G.Scholem, *Zur Kabbalah und ihrer Symbolik*, Rhein-Verlag, Zürich, 1960; G. Scholem, *Ursprung und Anfänge der Kabbalah*, W. de Gruyter & Co.Verlag, Berlin, 1962; G. Scholem, *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970, i quali riflettono sulla componente teosofica della mistica ebraica. Interessanti anche le riflessioni di R. Goetschel, *La Kabbale*, Presses Universitaires de France, Paris, 1985, e A. Safran, *La Cabale*, Payot, Paris, 1960,

Solo l'amore dell'amante è questa dedizione di sé, rinnovata ogni istante; egli solo si dona nell'amore. L'amata accoglie il dono. Questo, il fatto che essa accolga il dono è il dono con cui contraccambia, ma nel ricevere ella rimane presso di sé e diviene quiete totale, e anima in se stessa beata. Ma l'amante- egli strappa il suo amore dal tronco del suo sé, come albero si libera dai suoi rami ed ogni ramo si distacca dal tronco e non ne sa più nulla, negandolo; ma l'albero se ne sta là nello sfarzo dei suoi rami, che gli appartengono benché ciascuno di essi lo neghi, non li ha lasciati andare, non li ha lasciati cadere a terra come frutti maturi; ogni ramo è un suo ramo tuttavia è, totalmente, un ramo a sé stante, spuntato in un punto che è soltanto suo e stabilmente legato a quel punto. Così l'amore dell'amante è piantato nell'attimo della sua origine e, poiché esso è quell'attimo, deve negare tutti gli altri attimi, deve negare la totalità della vita; esso è, nella sua essenza stessa, privo di fedeltà perché sua essenza è l'attimo e, per essere fedele, esso deve rinnovarsi ogni istante, ogni istante (Augenblick) deve divenire per lui il primo sguardo (Blick) d'amore.³⁵⁴

Solo grazie all'istante l'amore può cogliere "realmente" un " tutto di vita creata", solo grazie all'istante esso trasforma la sua infedeltà " nella più stabile fedeltà", " infatti solo l'instabilità dell'istante lo rende capace di esperire sempre di nuovo ogni istante come un nuovo istante e di portare così la fiaccola dell'amore attraverso l'intero regno della notte e del crepuscolo della vita creata".³⁵⁵

Solo grazie all'esercizio della parola, modulato secondo un' impostazione differente da quella del $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, rigida ed univoca, e soprattutto radicato nel tempo, è possibile intravedere, in questo delicato snodo teoretico, un significativo sbocco speculativo. E così, di nuovo, il linguaggio di Rosenzweig si carica di metafore e di analogie: solo la metafora ha qui spazio illuminante sufficiente per permettere al filosofo la sua opera speculativa, in modo tale da permettergli un'affermazione paradossale

L'aldilà si trova dunque qui nel mezzo dell'aldiqua. E rimane però un aldilà.³⁵⁶

Giungiamo così ad un passo fondamentale, che chiarifica ulteriormente il pensiero di Rosenzweig nei confronti del ruolo della metafora.

³⁵⁴F. Rosenzweig, *La stella*, op.cit., pag. 173-174.

³⁵⁵ *Ibidem*.

³⁵⁶ F. Rosenzweig, *Anleitung zum jüdischen Denken*, op.cit., pag. 616.

Se infatti egli utilizza, e lo abbiamo visto, la metafora dell'amante e dell'amata per descrivere la relazione dialogica tra Dio e uomo, ed anzi "la metafora dell'amore attraversa, come metafora, l'intera rivelazione", è' altresì affermato, immediatamente dopo, che, a ben guardare, "dev'essere ben più che metafora".³⁵⁷

Questo passo ha indotto molti critici a valutare il pensiero rosenzweighiano come molto lontano da qualsivoglia impostazione di tipo ermeneutico³⁵⁸, e a mettere in discussione il valore dell'impianto metaforico del linguaggio che egli di fatto utilizza. L'idea di rifiuto della metafora in queste pagine potrebbe condurre ad interpretare la posizione di Rosenzweig, declinandola in una opposizione frontale tra il *μεταφορεῖν* ed il rivelare.

Ma il filosofo non dice di mettere da parte la metafora, ma parla di una "ben più che metafora". Il suo linguaggio, dicevamo, come poi anche il linguaggio biblico,³⁵⁹ si arricchisce di analogie, metafore e, nello specifico della relazione d'amore tra Dio e uomo, esplicitata ad esempio magistralmente nel *Cantico dei Cantici*, di "ben più che metafore". In che senso dunque? Leggiamo

*La metafora dell'amore attraversa, come metafora, l'intera rivelazione. Presso i profeti è la metafora più ricorrente. Ma dev'essere ben più che metafora. E tale è solo quando compare senza un "ciò significa", quindi senza un rinvio a ciò di cui dev'essere metafora. Non è sufficiente, dunque, che il rapporto di Dio con l'uomo venga raffigurato con la metafora del rapporto tra l'amante e l'amata: nella parola di Dio dev'esserci immediatamente il rapporto dell'amante con l'amata, cioè il significante senza alcun rimando al significato.*³⁶⁰

Qual'è, dunque la declinazione di metafora che egli mette in discussione? Proprio quella che si identifica e si costruisce sull'opposizione di proprio- improprio, secondo la classica concezione metafisica di un linguaggio collegato ad una filosofia di tipo univoco, la quale consideri il

³⁵⁷ F. Rosenzweig, *La stella*, op.cit., pag. 212.

³⁵⁸ Si veda ad esempio A. Fabris, *Linguaggio della rivelazione*, op.cit., che però aggiunge, mostrando la problematicità di una posizione critica che tenda a svalutare *tout court* il ruolo della metafora: "Resterà da vedere che ruolo gioca e come si configura il linguaggio umano- costituzionalmente metaforico e richiesto come tale dallo stesso processo dialogico instaurato da Dio[...]". pag. 118.

³⁵⁹ Dice I. Kajon, *Il pensiero ebraico del Novecento*, Donzelli, Roma, 2002: "Il linguaggio umano [...] ha saputo già esprimere e rappresentare tale realtà: Rosenzweig si richiama spesso nella *Stella della Redenzione* alla Bibbia e alle fonti ebraiche – dal Pentateuco, ai Profeti, al Cantico dei Cantici, ai Salmi, alla letteratura rabbinica, fino alla liturgia e ai pensatori medievali – per analizzare i vari aspetti di tale realtà umana". pag. 71.

³⁶⁰ F. Rosenzweig, *La stella*, op.cit., pag. 212- 213.

funzionamento metaforico del linguaggio come arresto del concettuale e la ponga dunque in termini di complicità al proprio, protagonista indiscusso nella costruzione di senso. Se la metafora è esclusivamente una figura tropologica sostitutiva di un termine improprio ad uno proprio sulla base della somiglianza, è evidente il rifiuto da parte di Rosenzweig della sua “utilità”, laddove in contrapposizione con la filosofia tradizionale, indifferente al linguaggio, egli ribadisce l’importanza del linguaggio come creatore di senso. Rosenzweig, dunque, in certo qual modo anticipando tematiche care al dibattito ermeneutico contemporaneo, mette in discussione la concezione “tradizionale” di metafora, appesantita da pregiudizi e soprattutto da un certo modo di fare filosofia, che relega nella zona d’ombra dell’improprio tutto ciò che sfugge al controllo del concettuale e che, attraverso il rinvio al proprio- “ciò significa”- addomestica il linguaggio ad esclusiva referenzialità orizzontale. Il linguaggio, luogo di polisemie e metafore, è un problema per la filosofia dell’univoco, della perfetta trasparenza, e un pericolo, tanto da ottenere un dominio separato, in un gioco di opposizioni che hanno preservato il dominio del proprio attraverso il rinvio alla sua sfera.

In una concezione filosofica in cui il linguaggio acquisisca un ruolo non più di opposizione, ma di complicità con la sfera teoretico-concettuale, in cui anzi esso non si ponga più come limite, bensì come *arricchimento*, le “ *ben più* che metafore” non hanno bisogno di alcun rinvio al proprio: esse divengono un modo di conoscere e significare essenzialmente. Dunque il linguaggio, parafrasando Derrida, è scandalo per la filosofia, ma allo stesso tempo deve porsi come sua più grande risorsa, poiché non inerisce ad alcuna sospensione di codice, ma è incremento nella costruzione di senso.³⁶¹ E Rosenzweig dunque considera la metafora come un processo di significazione primario, non parafrasabile, “ che accoglie su di sé la ricchezza e l’inventività dei nomi rivelati nella Scrittura, entro cui il significante non debba più ricorrere al rimando verso un differente significato esterno, ma esprimere l’inesprimibile, per così dire, il senso che sta “oltre”, l’infinità della lingua cioè che spinge verso la sua unità originaria, come in

³⁶¹ Derrida, *La mythologie blanche*, op.cit., pag. 274-324.

seguito svilupperà Benjamin e come si ritroverà analizzato in modo non dissimile da Benveniste e dalla Arendt”³⁶².

Lontano ormai dal pregiudizio che vuole la metafora come semplice accessorio ornamentale, il Nostro afferma

*[...] per l'amore la metafora non è affatto un orpello accessorio, bensì essenza. Tutto ciò che è transitorio può essere anche solo metafora, ma l'amore non è “solo” metafora, bensì è in tutto e per tutto ed essenzialmente metafora.*³⁶³

La sua eccedenza oltre il proprio diviene la sua costituzione essenziale, la sua capacità di giungere allo strato profondo della rappresentabilità se rinvia, rinvia sempre ad un origine fusionale tra parola di Dio e parola dell'uomo³⁶⁴.

Il linguaggio diviene tesoro inesauribile per la filosofia, e la sua trasgressività polisemica strumento irrinunciabile alla conoscenza “essenziale”. L'amore di Dio per l'uomo, che trova parola nella rivelazione, non è “solo” metafora, è “in tutto e per tutto metafora”, in un senso che ormai appare chiaro, e Rosenzweig procede dunque alla scoperta di questo linguaggio comune di Dio e dell'uomo, che trova un'ulteriore momento significativo nell'analisi semantica, e filosofica, del Nome e dei nomi, e che garantisce l'*orientamento* verso la Redenzione.

10. Pensiero, speranza e preghiera.

³⁶² P. Ricci Sindoni, *Franz Rosenzweig. Prigioniero di Dio*, op. cit., pag. 133.

³⁶³ F. Rosenzweig, *La stella*, op. cit., pag. 215.

³⁶⁴ “[...]Così la parola del filosofo si mostra come una continuazione o uno sviluppo della parola che, secondo la tradizione ebraica, è ispirata da Dio stesso. Come quello della Bibbia e delle fonti ebraiche, però, il linguaggio del filosofo non può che essere metaforico- di una metafora che non è il semplice involucro sensibile di un significato determinato, ma allude in quanto segno a un significato mai esattamente determinabile – nel momento in cui si riferisce a Dio.” I Kajon, *Il pensiero ebraico del Novecento*, op. cit, pag. 71.

*Ama il tuo prossimo. Questa, ci assicurano ebrei e cristiani, è la sintesi di tutti i comandamenti. Con questo comandamento l'anima, ormai dichiarata adulta, lascia la casa paterna dell'amore divino ed esce a percorrere il mondo.*³⁶⁵

L'interazione tra uomo e mondo, qui delineata di nuovo da una metafora, apre l'ultima parte della Parte Seconda, in cui il linguaggio umano diviene protagonista nel passaggio "dalla risposta" nella rivelazione alla "parola"³⁶⁶ nella redenzione.

L'amore per il prossimo qualifica questa relazione e pone l'uomo nella dimensione della responsabilità, tema carissimo a Levinas, nei confronti del mondo, scoprendo la sua più alta realizzazione nel riferimento a Dio- nella frase " Dio è buono"- che avvera quella "implicazione reciproca" tra uomo e mondo , che solo nel " terzo" trovano la loro redenzione.³⁶⁷

Solo nella parola di Dio dunque, nella parola dei Salmi e dunque nella preghiera, questa redenzione viene realizzata e la comunità dei fedeli trova la propria preghiera sempre operante il legame con Dio, aprendo uomo e mondo alla dimensione dell'eterno. Rosenzweig giunge a tali conclusioni attraverso un' articolata riflessione, di cui varrà la pena sottolineare i punti salienti.

Il problema di un nuovo accesso al mondo, tramite l'amore di Dio, è il primo problema affrontato. "Come si sfonderà però ora la porta che anche adesso, dopo che l'uomo ha percepito la chiamata di Dio ed è divenuto beato nel suo amore, ancora gli preclude l'accesso al mondo?"³⁶⁸. Rosenzweig è molto chiaro: l'anima, uscita dalla gelosa chiusura del sé, era ora aperta e dedita a Dio. Ma a lui solo. " Essa non dorme più il sonno rigido del "sé", ma è risvegliata da Uno soltanto e per Uno soltanto.[...] Infatti come Dio, finchè appariva soltanto creatore, era divenuto invero più privo di figura di quanto non fosse prima, nel paganesimo, e pareva sempre più esposto al pericolo di inabissarsi di nuovo nella notte di un Dio nascosto, così ora l'anima, nella misura in cui è solamente anima amata, analogamente è ancora invisibile e

³⁶⁵ F. Rosenzweig, *La stella*, op.cit., pag. 221.

³⁶⁶ *Ibi*, pag. 224.

³⁶⁷ Cfr, *ibi*, pag. 246.

³⁶⁸ *Ibi*, pag. 228.

priva di figura, ancor di più di quanto non lo fosse, un tempo, il “sé”³⁶⁹. L’anima è dunque, nella rivelazione, aperta allo sguardo e alla parola, ma esclusivamente in direzione dell’amore di Dio, per cui, in effetti, rimane invisibile al mondo, più invisibile del “sé” tragico, che almeno possedeva una sua visibilità e udibilità³⁷⁰. La mancanza di figura, “il mantello dell’invisibilità e l’anello di Gige”, è per Rosenzweig inquietante e senz’altro portatrice di rovina, così come quando questa dimensione è rappresentata dal mistico, che nella “sua fiducia piena di superbia”³⁷¹ nell’esclusivo rapporto col “suo” Dio, si rende invisibile e ri-nnega (giacché non può negarlo) il mondo.³⁷² Ed è questa la gravissima colpa del mistico: quella di trattenere il “sé” verso il suo cammino verso la figura; esso stesso non è vera figura, “è a malapena un uomo a metà, è solo il recipiente delle estasi da lui esperite”³⁷³. E così l’anima amata, che era uscita dal mutismo del paganesimo, si trova nella dimensione di essere amata da Dio, in una dimensione però che appartiene al *Gestaltlose*, al non configurato, e dunque ciò non basta. L’uomo deve divenire *santo*, anticipa Rosenzweig, e nel suo aprirsi a questa dimensione, quella di uomo totale, esso diviene visibile ed udibile. E così la tragedia moderna, “la tragedia del santo” sostituisce quella antica, senza più coro, senza più monologhi³⁷⁴, caratterizzandosi come tragedia di caratteri contrapposta a quella d’azione, tendendo tuttavia ad una meta sconosciuta a quella antica, ovvero alla “tragedia dell’uomo assoluto nel suo rapporto con l’oggetto assoluto”³⁷⁵.

Una nuova forza quindi sale dalle profondità dell’anima devota a Dio, che continuamente in questo stato rischia di dissolversi, e nel fervore del santo, trova la sua figura e la sua saldezza, segnando il definitivo passaggio dalla rivelazione alla redenzione. Questa forza, che non è

³⁶⁹ F. Rosenzweig, *La stella, op.cit.*, pag. 145, pag. 222.

³⁷⁰ “Certo l’uomo pagano, il “sé”, era chiuso in se stesso, ma non per questo chiuso nei confronti dell’esterno, era visibile; non trovava, è vero, alcun accesso al mondo, ma il mondo trovava un suo accesso a lui e, benché egli fosse muto, gli si poteva tuttavia rivolgere la parola. Il coro della tragedia antica non è altro se non questo ripetuto incalzare del mondo esterno verso l’eroe, questo appello rivolto alla sua figura muta e marmorea”. F. Rosenzweig, *La stella, op.cit.*, pag. 222.

³⁷¹ *Ibi*, pag. 223.

³⁷² Si vede ora, con più chiarezza, quale sia il tipo di mistica oggetto di critica da parte di Rosenzweig. Vedi *nota 312*.

³⁷³ *Ibi*, pag. 224.

³⁷⁴ “Per l’eroe moderno i monologhi sono semplici punti di sosta, istanti in cui egli, dalla sua vita effettiva tanto movimentata quanto attiva, che vive nei dialoghi, guadagna in qualche modo la riva e per un poco diviene spettatore”. *Ibi*, pag. 226.

³⁷⁵ *Ibidem*.

destino, bensì *daimon* che “orienta” la vita, “ non può esser altro che l’amore del prossimo”³⁷⁶.

L’amore del prossimo si declina come un qualcosa di necessario che si rinnova in ogni istante, e che è comandato, poiché riconduce direttamente all’amore verso Dio.

*In contrapposizione alla legge morale, che necessariamente è solo formale e perciò rispetto al contenuto è non solo ambigua, ma illimitatamente equivoca, il comandamento dell’amore del prossimo, che è chiaro ed univoco quanto al contenuto e che scaturisce dalla libertà indirizzata del carattere, ha bisogno di un presupposto al di là della libertà: fac quod jubes et jube quod vis; il fatto che Dio “ comanda ciò che vuole” dev’essere preceduto, giacché qui il contenuto del comandamento è di amare, dal divino “esser già fatto” ciò che egli comanda.*³⁷⁷

Solo l’anima che è amata da Dio accoglie il comandamento dell’amore del prossimo sino al suo compimento. Tale atto d’amore, che si compie e consuma nell’istante, senza alcuno scopo, nell’istante ricomincia sempre da capo, è esente dalla delusione, poiché la delusione permette al contrario all’anima di non cristallizzarsi in reiterati schematismi e di non divenire schiava di qualsivoglia aspettativa di successo che trasformi l’atto d’amore in azione finalizzata, così come ad esempio avviene, nell’Islam, nell’idea di obbedienza alla “ via di Allah”³⁷⁸, o come è stata declinata, ritrovando “stranamente il suo esatto corrispettivo nella religiosità laica della libera sottomissione alla legge universale che l’epoca moderna ha cercato di sviluppare per se stessa”,³⁷⁹ nell’etica kantiana e dei suoi successori fautori della coscienza comune.

L’amore del prossimo è diretto al mondo ed in quanto tale diviene il polo significativo di tale direzionalità, attraverso il ruolo vicario³⁸⁰ che è proprio del prossimo, in quanto rappresentante, nell’attimo, del mondo tutto.

Ma se ora la porta si è aperta sul mondo, per proseguire la metafora del Nostro, ciò che ci appare, se da una parte non è più il mondo “incantato” dell’antichità e dall’altra non dev’essere a sua volta il mondo “disincantato” dalla tecnica, è ora guidato da un nuovo rapporto col mondo stesso, che l’uomo comunica attraverso il linguaggio rivelato. Ciò che a questo punto appare, ci

³⁷⁶ F. Rosenzweig, *La stella*, op.cit., pag. 230.

³⁷⁷ *Ibi*, pag. 231.

³⁷⁸ *Ibi*, pag. 232.

³⁷⁹ *Ibi*, pag. 234.

³⁸⁰ Rosenzweig parla proprio di prossimo come *Platzhalter*.

dice Rosenzweig è “ una difficoltà [...] la cui soluzione però getterà luce su tutta la strada finora percorsa”³⁸¹. La difficoltà risiede nel fatto che se tanto nell’uomo che in Dio il “sì” precedeva il “no”, ovvero Dio prima creò e poi si rivelò e l’uomo prima accolse la rivelazione e poi si avventurò nel mondo, ovvero ancora ciò che è avvenuto una volta-per-tutte precedeva ciò che accade istantaneamente, nel mondo avviene all’opposto, ovvero “ l’atto autonegantesi in cui si rivela l’istantaneità del mondo, il suo esser-intero in ogni attimo, viene qui per primo; ma la globalità del suo essere, nella piena durata del tempo adempiuto/colmato [*erfüllt*] deve ancora sorgere”³⁸². Il mondo che appare è un mondo incompiuto e solo un’inversione temporale può cogliere questo suo divenire. La redenzione trasforma il mondo nella figura del *regno*, che in tal modo perdura in un crescere di vitalità e che mostra come il mondo sia stato creato non compiuto sin dall’origine, ma con la determinazione di doverlo divenire.

*E’ sempre futuro, ma, come futuro già sempre è. E’ sempre in egual misura tanto già presente che futuro. Non c’è ancora una volta per tutte. Eternamente viene. Eternità non è un tempo infinitamente lungo, bensì un domani che potrebbe altrettanto bene essere oggi.*³⁸³

Eternità è dunque un futuro, che senza rinunciare alla sua ulteriorità, è tuttavia presente, anche oggi, anche ora. La crescita del regno è necessaria, e la sua cifra temporale si apre all’irruzione dell’eternità. Infatti è proprio questo l’inedito rapporto con la temporalità, in cui la redenzione si qualifica come attesa verso l’avvenire, verso questa irruzione che potrebbe essere oggi, ora.

In questo importante passaggio si approfondisce meglio il rapporto tra linguaggio e temporalità. Il mondo e l’anima bussano alla porta del futuro, l’uno crescendo, l’altra agendo, atti che entrambi precorrono l’istante anticipandolo. “ Ma che cosa anticipano? Semplicemente anticipano *l’altro*”³⁸⁴, giacchè l’anima, agendo verso il prossimo, anticipa nella volontà il mondo intero e la crescita del regno, nella speranza, è tutta in vista dell’atto d’amore. Uomo e mondo non possono sciogliersi l’un l’altro, sono indissolubilmente legati; “ essi, insieme, possono

³⁸¹ F. Rosenzweig, *La stella*, op.cit., pag. 235.

³⁸² *Ibi*, pag. 235.

³⁸³ *Ibi*, pag. 241.

³⁸⁴ *Ibi*, pag. 245.

soltanto essere sciolti/ redenti (egli scioglie) [*er-löst*] da un terzo che li redime l'uno nell'altro, l'uno mediante l'altro"³⁸⁵. Tale implicazione reciproca, ci avverte Rosenzweig, avviene solo qui e non prima, ove il movimento che si generava era a senso unico (da Dio al mondo, da Dio all'uomo), e “ la redenzione dell'anima nelle cose e delle cose mediante l'anima avviene nel duetto cantato all'unisono da entrambi, nella frase che risuona dalle voci comuni di entrambe le parole. Nella redenzione il grande “e” chiude l'arco del Tutto”.³⁸⁶ Lontano da ogni forma sintetico-idealistica, l' “e” in questione porta a compimento il contenuto dell' “e” preminente e porta alla costituzione di una proposizione-matrice che porti a relazione le parole-matrici della creazione, “buono”, e della rivelazione, “io”. Ma questa sintesi, come abbiamo avuto modo di vedere, è resa tale solo ed esclusivamente dal “terzo”, Dio, e per questa ragione, uomo e mondo realizzano la reciproca correlazione solo cantando assieme, metaforicamente in un duetto cantato all'unisono da entrambi³⁸⁷, la proposizione-matrice della redenzione “ Dio è buono”. Questa proposizione, punto focale della riflessione rosenzweighiana sulla redenzione, si carica di ulteriore significatività, poiché si pone ad un doppio livello di fruibilità: essa può infatti essere intesa dal pensiero, come proposizione apofantica, e allo stesso tempo può essere colta come preghiera corale della comunità che loda Dio. Vediamo come. Che la proposizione-matrice, “ tetto sulla casa del linguaggio” sia “ vera in sé” è un'affermazione che per Rosenzweig è certezza, a prescindere dalla bocca con cui essa sia pronunciata, e garantisce quel criterio di oggettività guadagnato all'interno del processo espressivo e che si mantiene tale in tutti i casi possibili, giacché Dio è vero per ogni cosa. Per questo sua modalità essa regge tutte le differenti forme linguistiche, che a loro volta hanno come fine l'esplicitazione di questa proposizione-matrice: non più esclusivamente narrazione come nella creazione, non più solo dialogo come nella rivelazione, la grammatica della redenzione sottolinea la sua cifra apofantica, che però

³⁸⁵ F. Rosenzweig, *La stella*, op.cit pag. 246.

³⁸⁶ *Ibi*, pag. 246.

³⁸⁷ “ E, poiché ne deve risultare una proposizione pronunciata contemporaneamente dalle due parti, un vero canto a due voci, allora quell' “io” non può rimanere “io”. Uomo e mondo devono poterlo cantare all'unisono; in luogo dell' “io” divino, che solo Dio stesso poteva pronunciare, deve fare la sua comparsa il nome divino, che anche uomo e mondo possono portare nel loro cuore, e di lui si deve dire: è buono”. *Ibi*, pag. 248.

nell'approfondirsi dell'interazione tra le parole-matrici non appare sufficiente a significare, e deve quindi rivolgersi alla dimensione della preghiera che esaudisce la dimensione linguistica guadagnata.

*[...] la grammatica questa volta si presenta come un canto che cresce strofa dopo strofa. Ed è un cantare originario, che è sempre un cantare di più persone insieme; [...] Non si canta insieme in ragione di qualche contenuto determinato, ma si cerca un contenuto comune per poter cantare insieme. La proposizione-matrice, se deve essere il contenuto del canto comune può presentarsi solo come una giustificazione di tale comunanza; “ Egli è buono ” deve fare la sua comparsa come “ perché Egli è buono ”.*³⁸⁸

La dimensione del conoscere viene arricchita da quella della ri-conoscenza, di quel rendere grazie a Dio che instaura quel legame con Dio, che uomo e mondo attuano in modo duale, utilizzando un dativo, e che permette loro di trascendere e redimere se stessi nell'eterno. Se il concetto rosenzweighiano di eternità è stato variamente discusso³⁸⁹, quello che in questa sede preme sottolineare è il fatto che la temporalità è comunque strettamente legata alla responsabilità reciproca di uomo e mondo che declina tale idea in una serrata dialettica con, per usare un'espressione di B. Casper³⁹⁰, il “mio tempo”, con tutto ciò che è più proprio e che corrisponde continuamente nella preghiera alla speranza dell'av-venire. La preghiera è così l'anticipazione del compimento, in realtà nella sua forma sempre esaudita, poiché sempre realizzante il ponte tra il “tempo a me disponibile” e una “pienezza del tempo”³⁹¹ che ci trascende. Nell'istante della preghiera uomo e mondo trascendono la propria sfera temporale per entrare nella dimensione dell'eterno, corrisposto, raggiunto, e corealizzato con l'anticipazione della venuta del regno. Uomo e mondo non sono passivamente condotti, come in un'estasi mistica, in questa dimensione, ma attraverso la preghiera concorrono attivamente alla sua venuta e divengono determinanti per la redenzione di Dio stesso. La proposizione “ perché è buono”,

³⁸⁸ F. Rosenzweig, *La stella*, op.cit., pag. 249.

³⁸⁹ Si veda ad esempio P. Ricci Sindoni, *Franz Rosenzweig. Prigioniero di Dio*, op.cit., pag. 138-141, la quale esprime una posizione diversa da quella di S. Mosès, *Système et Révélation*, op.cit., pag. 141.

³⁹⁰ B. Casper, *Analogia temporum et orationis*, in AA.VV. *Pensare l'essere*, a cura di V. Melchiorre, Marietti, Genova, 1989.

³⁹¹ Cfr. B. Casper, *ibi*, pag. 93.

rendimento di grazie e anticipazione- “eternità [...] già oggi”³⁹²- del futuro, temporalizzazione fondamentale nella redenzione, come il passato lo era stato per la creazione e il presente per la rivelazione, trova il suo “luogo” nel linguaggio dei Salmi, nella parola di Dio. Non potendo essere la profezia³⁹³ la forma specifica della redenzione, in quanto operante un legame non proprio, allora bisognerà scorgere altrove tale forma propria alla redenzione, che sia in grado di esprimere il non-essere-ancora-accaduto [*Nochnicht-geschehen-sein*] ed il dover-tuttavia-accadere-un-giorno[*Doch-noch-einst-geschehen-werden*].

“E questa- dice Rosenzweig- è la forma del canto comune della comunità”³⁹⁴, giacchè salmo in ebraico non vuol dire altro che canto di lode. L’analisi di Rosenzweig si concentra particolarmente, dopo un accenno ai salmi precedenti in cui la comunità ancora non è un tutti, bensì un “noi” che aspira ad un tutti³⁹⁵, su quel gruppo di salmi che va dal centoundicesimo al centodiciottesimo, ed in particolare sul salmo centrale di questo gruppo, il centoquindicesimo, il quale “unico tra tutti i salmi [...] comincia e si chiude con un possente e marcato “noi” ”³⁹⁶, che viene sospinto sino al compimento della immediata prossimità del nome divino, in una fiducia piena di speranza che “ è la parola fondamentale in cui avviene l’anticipazione del futuro nell’eternità dell’attimo”³⁹⁷ e che, nella preghiera, trasforma la comunità del “noi” nella comunità messianica del “noi tutti”, “ piccoli e grandi”.³⁹⁸ Come il mondo cammina verso la redenzione, così l’uomo, nella comunità, in una crescita di benedizioni, nell’atto d’amore della preghiera viene a congiungersi col mondo stesso della creazione e con il suo crescere, e la morte viene finalmente vinta. Solo il “noi” della preghiera riesce a superare la mortalità, la redenzione

³⁹² F. Rosenzweig, *La stella*, *op.cit.*, pag. 252

³⁹³ “ La profezia è il legame che congiunge questo mondo del miracolo (giacchè questo è il nome con cui ci siamo rivolti alla rivelazione, mondo del miracolo, al quale anche la creazione e la redenzione appartenevano come miracolosi contenuti della rivelazione), nella sua viva fattualità, con il pre-mondo e l’inframondo della fattualità ottusa ed incompiuta”. *Ibi*, pag. 268.

³⁹⁴ *Ibi*, pag. 268-269.

³⁹⁵ “ Questo *tuttavia* è la parola dei Salmi”, *ibi*, pag. 269.

³⁹⁶ *Ibi*, pag. 270.

³⁹⁷ *Ibidem*.

³⁹⁸ *Ibi*, pag. 271.

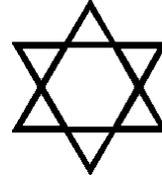
non conosce la vita morta: “ i “noi” sono eterni; davanti a questo grido di trionfo la morte precipita nel nulla. La vita diventa immortale nell’eterno canto di lode della redenzione”³⁹⁹.

Nel salmo si realizza dunque quell’approssimarsi che però mantiene la distanza, che da una parte si manifesta nella sua realizzata visibilità e nella verità della prossimità instaurata da Dio e uomo (“ Dio deve esaudire la preghiera[...];la verità è palese, visibile agli occhi di ogni vivente”⁴⁰⁰) e dall’altra mostra la diacronia di questo incontro che vive nel non ancora del presente e che solo l’eternità dell’attimo ricomponi in Unità. Quell’unità fatta a pezzi da Rosenzweig in quanto totalità fagocitante e omniconclusiva, viene qui guadagnata da una diversissima prospettiva e con altrettanto diverse modalità e prospettive: nella redenzione Dio realizza la sua totalità nello dissolversi di tutti i nomi nel suo “ Uno” senza più nome. “ Il Tutto dei filosofi, che noi consapevolmente avevamo fatto a pezzi, qui, nel sole accecante della mezzanotte della redenzione giunta a perfetto compimento, si è infine, sì, veramente in-fine unito per divenire l’Uno”⁴⁰¹. Il limite al pensiero è qui reso in tutta la sua invalicabilità, e così il linguaggio del filosofo non può che farsi metaforico al fine di garantire proprio quella sovra-determinazione di senso attenta al non ripetibile ed alla dimensione dell’evento e dunque decisamente distaccata da qualsivoglia totalità autoreferenziale.

³⁹⁹ F. Rosenzweig, *La stella, op.cit.*, pag. 271.

⁴⁰⁰ *Ibi*, pag. 270.

⁴⁰¹ *Ibi*, pag. 256.



PARTE TERZA:

11. “Dio è la verità”.

La luce è ora l'elemento preponderante della riflessione e si dialettizza in maniera problematica con la dimensione linguistica. Come accennato nelle pagine precedenti, l'ultima parte del percorso fenomenologico rosenzweighiano indica una dimensione redenta che non ha più bisogno del linguaggio: la “visione” che il Nostro propone e descrive e “ che segna il passaggio dal miracolo all'illuminazione”, è una visione che non ha più necessità delle forme della grammatica che esprimono il miracolo e che consumano con il mondo un rapporto temporale di contemporaneità⁴⁰², bensì trova nelle figure della liturgia quell'anticipazione del sovra-mondo redento di fronte al conoscere. “ Da ciò deriva che il punto più alto della liturgia non è la parola comune, ma il gesto comune”⁴⁰³: la liturgia libera il gesto dal suo rapporto ancillare con il linguaggio e lo rende, dice Rosenzweig, avvalendosi di una formula già adoperata in precedenza , “ più-che-linguaggio”⁴⁰⁴. Solo nell'anticipazione all' “oggi” del gesto liturgico la preghiera del filosofo- Goethe e dell'uomo di Dio giunge a sicura destinazione, poiché “la verità divina vuole essere implorata con entrambe le mani”⁴⁰⁵.

⁴⁰² “ [...] dove il mondo è, è anche il linguaggio, il mondo non è mai senza parola, anzi è soltanto nella parola[...]”. F. Rosenzweig, *La stella, op.cit.*, pag. 316.

⁴⁰³ *Ibi*, pag. 317.

⁴⁰⁴ *Ibidem*.

⁴⁰⁵ *Ibi*, pag. 318.

E, rimanendo fedeli alla formidabile metafora della stella, finchè conosciamo solamente gli elementi orbitali e la legge che descrive l'orbita di una stella, i nostri occhi in realtà ancora non l'hanno vista, essa rimane solo un punto materiale che si muove nello spazio. “Ciò che si può percepire visivamente” dice il Nostro “è sollevato oltre l'ambito linguistico. *La luce non parla, splende(c.n)* [...], non fluisce come una sorgente, ma è raggianti come un volto, uno sguardo, che diviene eloquente senza bisogno di aprire le labbra”⁴⁰⁶.

Rosenzweig non perde l'occasione di ribadire in questo caso il limite del linguaggio, linguaggio che non ha accesso alla “visione” del mondo redento, dove il volto e lo sguardo sostituiscono fenomenologicamente la dimensione dell' “eloquenza” finora *dimora* del linguaggio. Eppure il linguaggio, che qui appunto palesa la sua superabilità, allo stesso tempo dimostra la sua “dimestichezza” con quest'ambito attraverso la possibilità di accogliere la verità nell'immagine della stella stessa. Ciò che qui è in gioco è lo scarto tra dimensione divina e dimensione umana, che riflette la non univoca posizione di Rosenzweig nei confronti del linguaggio che si affaccia alla trascendenza: la dimensione umana, che trova forma nelle religioni ebraica e cristiana, di cui il Nostro ci offre un'interessante *excursus* storico-fenomenologico e che purtroppo noi qui possiamo solo accennare, ha il potere solo di anticipare la redenzione nell'amore per il prossimo e di accelerare la venuta del Regno nella preghiera, “linguaggio” di anticipazione messianica, e nel silenzioso gesto liturgico, simboleggiante un “più-che-linguaggio”. La dimensione umana ha dunque necessità del linguaggio, che, attraverso il suo impianto metaforico, ha la facoltà, in ultima analisi, di trasformare la verità in “figura di Dio”. La dimensione divina, caratterizzata dall'eternità, garantisce la cifra temporale- oltre le astrattezze che tale concetto potrebbe evocare secondo fin troppo noti parametri tradizionali- e si qualifica come donatrice di senso e capace di conciliare definitivamente uomo e mondo in Dio.

Ma il sentiero del conoscere non trova qui il suo arresto: la dimensione umana, che aspira allo spazio escatologico, guadagna una prospettiva non più incatenata alle tradizionali dicotomie

⁴⁰⁶ F. Rosenzweig, *La stella, op.cit.*, pag. 317.

inconciliabili di ragione e fede. La verità, dice Rosenzweig “ [...] si nasconde a colui che si protende verso di lei con una sola mano, non fa differenza se questa mano tesa è quella dell’oggettività del filosofo che si immagina erroneamente priva di presupposti librandosi sopra le cose, oppure se è quella della cecità del teologo che si chiude davanti al mondo orgogliosa della propria esperienza vissuta”⁴⁰⁷. La verità divina vuole essere implorata con entrambe le mani. Ed accostarsi alla preghiera con entrambe le mani significa per Rosenzweig aver raggiunto una prospettiva che non penalizzi il processo speculativo, ma che allo stesso tempo, dia “ rappresentabilità ai nuovi concetti”⁴⁰⁸.

La parte finale della *Stella* si apre così ad una gnoseologia messianica che aspira alla “verità”, verità intesa come “figura”, come metafora di Dio, culmine di un percorso fenomenologico atto alla descrizione ed approfondimento della metafora della “Stella” stessa. E infatti la figura della stella, metafora della verità eterna, offre la possibilità di visualizzare, con sguardo panoramico, proprio come nella “visione” del sovra-mondo, i due percorsi, distinti ma complementari di ebraismo, rappresentato dal fuoco che arde nella stella e che autonomamente sopravvive⁴⁰⁹, e cristianesimo, rappresentato invece dai raggi che sprigionano verso l’esterno⁴¹⁰.

Queste due modalità, seppur nella loro differenza, assieme percorrono il medesimo cammino verso la verità, come parti della stessa figura. Ciò che le distingue è il differente rapporto con il tempo- inteso nel suo rapporto con l’eternità-.Se infatti nell’ebraismo il tempo “entra”, per così dire, nell’eterno e permette all’ebreo di vivere nella sua paradossalità tra la sacralizzazione e l’attaccamento alla terra e la sua “erranza” esistenziale che fonda nell’ascolto (Shemà) la sua avventura storica messianicamente declinata, il cristianesimo è il cammino della

⁴⁰⁷ F. Rosenzweig, *La Stella, op.cit.*, pag. 318.

⁴⁰⁸ Lettera a R. Ehrenberg del 17/7/1921 in *Gesammelte Schriften, op.cit.*

⁴⁰⁹ “ Al centro della Stella arde il fuoco. Soltanto dal fuoco del nucleo scaturiscono i raggi che si espandono inarrestabili verso l’esterno. Il fuoco del nucleo deve ardere incessantemente. La sua fiamma deve nutrirsi eternamente di se stessa. Il fuoco del nucleo non richiede alcun alimento esterno. Il tempo deve dispiegarsi impotente accanto a lui”. *Ibi*, pag. 319.

⁴¹⁰ “ Dal nucleo infuocato della stella si sprigionano i raggi. Essi cercano la loro via attraverso la lunga notte del tempo. Deve essere una via eterna e non temporale, benché conduca attraverso il tempo. Essa non può negare il tempo, anzi deve condurre attraverso il tempo. E però il tempo non può avere potere su di essa. Ed inoltre essa non può neppure, come fa il popolo eterno che continua a generare se stesso, creare un proprio tempo e così liberarsi dal tempo. Allora le resta un’unica soluzione: deve divenire signora del tempo.” *Ibi*, pag. 360.

verità che trova “nella” storia l’eternità, esso è l’eternità che “entra nel tempo” attraverso la rivelazione.

Chiarire il ruolo teorico del cristianesimo, così come anche si evince dall’interessantissimo carteggio Rosenzweig-Rosenstock⁴¹¹ è per il filosofo di Kassel importante al fine di chiarire, a livello esistenziale e teoretico, la posizione dell’ebraismo all’interno della cultura europea di matrice cristiana e di valorizzare attraverso l’ebraicità stessa la possibilità di un nuovo pensare che però solo nel “dialogo” e nel riconoscimento del valore e della verità del cristianesimo può trovare piena realizzazione. Trampolino di lancio speculativo di tale dialogo, condiviso dai due pensatori è l’importanza del linguaggio, del verbo sul *λογος*, della parola sul concetto, in una rivalutazione conciliante e dialogica che trovi non una sterile contrapposizione bensì un’alleanza, per così dire, con l’alterità, tale da permettere al Nostro di dire a Rosenstock: “Tu ed io siamo dentro la stessa frontiera. Siamo ambedue partecipi dello stesso Regno”⁴¹². Nel riconoscimento della differenza è possibile cogliere la vicinanza e dunque la possibilità di descrivere due componenti della medesima metafora, quella della stella, che accompagna l’intero percorso speculativo del Nostro.

La via cristiana e la via ebraica entrano in dialogo secondo una modalità ben precisa dell’*habitus* speculativo di Rosenzweig, che predilige, per la maggioranza dei nodi teoretici da lui affrontati, il percorso della relazione a quello della contrapposizione. E così come per cristianesimo ed ebraismo, così come per filosofia e teologia, il Nuovo Pensiero tenta il superamento di posizioni dicotomiche e cristallizzate, che impediscono la potenzialità della fluidità delle posizioni, seppur difficilmente conciliabili. La “contraddittorietà” è un elemento fortemente presente per l’ebreo Rosenzweig, che sfida così la tradizione e la stimola contemporaneamente a nuove soluzioni.

⁴¹¹ Rosenzweig- Rosenstock, *Judaism despite christianity. The “Letters on Christianity and Judaism” between E. Rosenstock and F. Rosenzweig*, Alabama, 1968. University Alabama, 1968, tr.it. *La radice che porta. Lettere su ebraismo e cristianesimo*, Marietti, Genova, 1992.

⁴¹² Lettera di Franz Rosenzweig ad Eugen Rosenstock il 7/11/1916 nel carteggio Rosenzweig-Rosenstock, pag. 130.

E così logica e metaforicità del linguaggio, dopo l'attenta analisi a cui esse sono state sottoposte, nel I Libro con una maggiore attenzione alla logica e nel II Libro al linguaggio, ritrovano qui un ulteriore spazio di confronto e cooperazione. Il III Libro infatti può essere descritto come il libro della gnoseologia messianica, dove comunque l'analisi preposizionale diviene momento irrinunciabile per il coglimento della verità.

La sfida, che una gnoseologia posta a riflessione alla fine del percorso filosofico rosenzweighiano deve ora affrontare, riguarda direttamente la possibilità della sua esistenza giacché si pone faccia a faccia con un'assoluta trascendenza che detta, per così dire, una verità già da sempre costituita, mettendo in discussione profondamente qualsiasi tentativo di edificazione veritativa che non voglia porsi come totalità. In altre parole qui è giocata la possibilità stessa per un Nuovo pensiero di sfuggire ai reiterati schemi gnoseologici pur mantenendo il rigore e la spinta teoretica.

A questo punto Rosenzweig tenta un avvicinamento del pensiero ebraico, con tutta la sua portata di trascendenza che mette in dubbio l'utilità del riconoscimento teoretico della verità di Dio a favore di una "testimonianza" basata sulla preghiera e sulla liturgia, e dell'istanza filosofica che però rifiuta la totalità hegeliana in favore di un nuovo Tutto incentrato sulla incontestabilità del fatto che "Dio è la verità".⁴¹³ In analogia, ma in totale contrapposizione, con l'impostazione idealistica rappresentata dalla posizione di Hegel interpretata da Rosenzweig come "la verità è Dio"⁴¹⁴, il Nostro si misura con il problema della verità proprio *nel* linguaggio. Egli infatti analizza la proposizione "Dio è la verità" nei termini di un soggetto irriducibile al suo predicato. L'impossibilità di un'identificazione, come anche l'impossibilità di una conversione dei termini, pone questa proposizione dinanzi al problema del limite della conoscenza ultima dell'essenza di Dio e dunque di fronte all' "ultima parola" prima del silenzio della redenzione dalla prospettiva umana.

⁴¹³ F. Rosenzweig, *La Stella*, op.cit., pag. 407.

⁴¹⁴ G.W.F.Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, parte I, *La scienza della logica*, Utet, Torino, 1981, pag. 123.

Affermare che “Dio è la verità” e non che “ la verità è Dio” è significativo poiché Dio, il soggetto, è “più” della verità, il predicato, poiché Dio è “più” della sua essenza.

*Così dunque Dio dev'essere “ più” che la verità, come ogni soggetto è più del suo predicato, ogni cosa è più del suo concetto. Ed anche se la verità è realmente l'ultima e l'unica cosa che si può affermare di Dio rimane ancora un sovrappiù al di là della sua essenza.*⁴¹⁵

La verità è una luce che rimanda all'ulteriore, è una realtà che è “più” della sua manifestazione.

La proposizione “Dio è la verità” apre inoltre ad un altro quesito, “cos'è allora la verità?”. L'idealismo ha risposto a questa domanda dichiarando l'autoaffermazione della verità stessa, che basta a se stessa e da se stessa si *garantisce*. Eppure, prosegue Rosenzweig, a ben guardare, tale autoaffermazione si rivela a noi come un mero dato di fatto, “ il quale però è così innegabile che la scuola non esita a fondare, su questa innegabilità puramente fattuale della verità, la certezza della sua innegabilità”.⁴¹⁶ Possibile? Eppure, continua il Nostro, non potremmo attenderci qualcosa di diverso: “ Qualcosa può stare in piedi senza avere dove stare in piedi?”⁴¹⁷. L'innegabilità della verità che si autoafferma è un qualcosa che deve essere accettata come “dato di fatto” e anzi “ la verità stessa è dato di fatto ancor prima del dato di fatto della sua innegabilità”⁴¹⁸ giacché il dato di fatto della sua innegabilità è una dimensione che la verità condivide anche con il suo opposto, ovvero la non-verità, e ciò mostra chiaramente come noi “ non facciamo per nulla affidamento sul dato di fatto, ma sulla sua *affidabilità*”⁴¹⁹. Si apre così la vista ad una dimensione pre-liminare, che dev'essere accolta e sostenuta in un atto di assoluta fiducia che allontana la prospettiva del pensiero che “struttura”, attraverso dei predicati, il soggetto in favore di un'idea *rivelativa* del predicato che mai esaurisce il soggetto.

⁴¹⁵ F. Rosenzweig, *La Stella, op.cit.*, pag. 413.

⁴¹⁶ *Ibi*, pag. 414.

⁴¹⁷ *Ibidem*.

⁴¹⁸ *Ibi*, pag. 415.

⁴¹⁹ *Ibidem*.

*E per attestare la propria verità, la verità deve appellarsi non già al fatto che essa è la verità, e tanto meno al fatto che essa è Dio, bensì al fatto che Dio è la verità.*⁴²⁰

In significativa continuità con la prospettiva adottata da Rosenzweig appare ora chiara la direzione, l'orientamento di questa gnoseologia che si affaccia ai limiti dell'indicibile, dove l'ultima parola possibile è l'unità di Dio, e che può dunque affermare che “ la verità è da Dio. Dio ne è l'origine. Se essa è il bagliore, Egli è la luce da cui il bagliore è originato”.⁴²¹ Ciò che noi conosciamo è solo ciò che Egli a noi rivela. E nello stesso tempo il fatto che noi riceviamo la verità da Dio non annulla la nostra responsabilità-ecco di nuovo intersecarsi il livello divino e quello umano-che trova nella verità stessa la sua realizzazione: “ [...] dobbiamo avere il coraggio di trovar noi stessi nella verità, il coraggio di pronunciare il nostro “ è vero!” là dove ci troviamo”,⁴²² che si declina come inveramento della verità nel luogo e nel tempo in cui il singolo è posto. La dimensione umana viene sottolineata indispensabile al fine di riconoscere la verità come proveniente da Dio, riconoscimento che si consuma solo nell'atto di ap-propria-zione nel “qui” ed “ora”.

*La verità deve dunque essere convalidata/in-verata e proprio nel modo in cui di solito la si nega: cioè abbandonando a se stessa la verità “intera” e tuttavia riconoscendo come verità eterna quella parte a cui ci si attiene.*⁴²³

Lo spazio e il tempo, offerti dalla rivelazione, coinvolgono l'uomo negli effettivi rapporti di creazione, rivelazione e redenzione e lo pongono in un atteggiamento di fiducia nei confronti della attualità divina, che trasforma “ un apparente sapere circa l'essenza” in un' “immediata esperienza del suo agire”. “ “Egli è la verità” non ci dice in definitiva nulla di diverso da questo: che egli ama”.⁴²⁴ Dio si rivela e noi cogliamo nel suo rivelarsi non *che cosa* Dio è, bensì *il fatto*

⁴²⁰F. Rosenzweig, *La stella, op.cit.*, pag. 415.

⁴²¹*Ibidem.*

⁴²²*Ibi*, pag. 420.

⁴²³*Ibi*, pag. 421.

⁴²⁴*Ibi*, pag. 416.

che egli è: ecco dunque perché Rosenzweig sottolinea che “ noi sperimentiamo che Dio ama, non che Dio è amore”.⁴²⁵

La gnoseologia rosenzweighiana sfida la staticità dell'ontoteologico “ che cosa?” e rinviene nella attualità dell'accadere dell'evento rivelativo la chiave di volta per “entrare nella verità”. Al di là dell'astrazione e del concetto codificato in rigide strutture sostanzialistiche, la attualità dell' “amare” di Dio apre al dinamismo delle relazioni e all'evento di un'alterità che rivela a partire da un'eccedenza. Afferma Rosenzweig: “ L'ebraico “hyn” (essere) non è certo l'indogermanico essere, secondo la sua essenza, copula, e dunque statico, quanto invece una parola del divenire, dell'avvenire, dell'accadere [...]”⁴²⁶Ora si comprende il motivo per cui la gnoseologia rosenzweighiana fa, differentemente da ogni impostazione tradizionale, la sua comparsa “alla fine” e non all'inizio del libro: “ la verità fa la sua comparsa sempre solo alla fine. La fine è il suo luogo. Essa non vale per noi come data, ma come risultato”⁴²⁷

*Quella verità, che si raccomandava a noi come inizio di sapienza, come l'accompagnatrice autorizzata per il pellegrinaggio attraverso il Tutto, avevamo dovuto respingerla. Noi negammo la filosofia che si basava su questa fede nell'immediatezza della conoscenza rispetto al Tutto e nell'immediatezza del Tutto rispetto alla conoscenza. Dopo che noi per il nostro cammino siamo pervenuti, da un immediato all'altro, fino alla visione immediata della figura, troviamo ora, alla meta, come ultima quella verità che aveva voluto imporci con la forza come la prima.*⁴²⁸

Ma la forza che questa verità impone a noi non è la forza del fondamento, bensì della meta. La gnoseologia rosenzweighiana si arricchisce così della prospettiva messianica⁴²⁹ differenziandosi qualitativamente da una gnoseologia di stampo tradizionale. Mentre infatti quest'ultima, staticamente, intende la verità a partire dalla sua coerenza interna e dalla sua autoaffermazione ab-soluta, la gnoseologia messianica “ valuta le verità sulla base del prezzo del loro inveramento”⁴³⁰, inaugurando così un'idea di verità assolutamente dinamica.

⁴²⁵ F. Rosenzweig, pag. 408.

⁴²⁶ Lettera a M. Goldner del 5 novembre 1925, in *Gesammelte Schriften*, op.cit.

⁴²⁷ *Ibi*, pag. 426.

⁴²⁸ *Ibi*, pag. 419.

⁴²⁹ Rosenzweig parla proprio di *messianiche Erkenntnistheorie* in *Das neue Denken*, op.cit.

⁴³⁰ Rosenzweig, *Das neue Denken*, op.cit., pag. 68.

Si comprende ancora meglio ora, sulla base di queste riflessioni, che ruolo abbia la metafora per Rosenzweig. La differenza, già colta, tra il sovra-mondo redento e la dimensione umana si declina dunque, in ultima analisi, come differenza tra redenzione divina e anticipazione umana della venuta del regno, tra *Wahrheit* e *Bewährung*. La metafora è allora lo strumento privilegiato dell'uomo che anticipa la redenzione in una dimensione escatologica in cui la attualità della verità in Dio è sempre e pre-liminarmente "data", ma che deve essere continuamente in-verata da parte dell'uomo stesso. L'uomo deve contribuire alla redenzione finale con il suo "qui" ed "ora" attraverso la preghiera e la liturgia, metafore di questo delicato compito. "[...] collocazione e missione"⁴³¹ divengono le parole chiave che direzionano la funzione della metafora, che trova ulteriore collocazione, nelle pagine finali di questa Parte, nella sezione che porta il titolo paradigmatico di *Porta*.

*Nella stella della redenzione, in cui noi abbiamo veduto la verità divina divenire figura, non splende altro se non il volto che Dio illuminandoci rivolgeva a noi. La stella della redenzione, così come si levò infine per noi nella sua figura, ora la riconosceremo nuovamente nel volto di Dio. E soltanto con questo riconoscere si compirà la sua conoscenza.*⁴³²

Il volto, che è volto di Dio, ma che è anche volto dell'uomo⁴³³ indica un "orientamento" ben preciso: la felice intuizione rosenzweighiana che scorge un volto nella figura della stella, sistema e metafora del testo (e che Levinas sottoporrà ad ulteriori e fecondi esiti), rimanda ad un al di là del testo stesso, ad una *porta* "sulla vita"⁴³⁴, come recitano le ultime parole della Stella.

Il tentativo di Rosenzweig di "filosofare oltre"⁴³⁵, di superare l'angusto spazio del testo scritto, che vediamo esaurirsi, alla fine di ogni libro, con righe sempre più corte sino a giungere ad una parola, mai definitiva, poiché in grado di aprirsi, come direbbe Levinas, dal "detto" al

⁴³¹ F. Rosenzweig, *La Stella*, op.cit., pag. 421.

⁴³² *Ibi*, pag. 447.

⁴³³ Cfr. *Ibi*, pag. 452.

⁴³⁴ *Ibi*, pag. 454.

⁴³⁵ F. Rosenzweig, *Das neue Denken*, op.cit., pag. 160.

“dire”, verso una dimensione dialogica aperta all’alterità del testo, tuttavia è sempre modulato dal bisogno fisiologico del linguaggio di ricorrere alla metafora come possibilità di riconoscimento del limite della concettualizzazione e allo stesso tempo come necessità di dover ricorrere al concetto stesso, in un gioco di contrapposizioni, che caratterizza tutto il pensiero del Nostro, il quale, con una lucidità che anticipa molte questioni contemporanee, si muove tra l’ammissione della difficoltà (e della non volontà in fondo) di giungere ad un ancoraggio sicuro e la necessità della certezza teoretica. Il pensiero di Rosenzweig, asistemico ma rigoroso, cerca un produttivo, anche se non sempre privo di contraddizioni, incontro tra istanza analogica e dimensione logica, ricercando nell’ebraicità quell’apertura al linguaggio e al tempo “rimossa” dalla tradizione ontologica occidentale, che trova luogo in una certissima traduzione verso quella parola che realizzi l’u-topia dell’incontro tra Dio e uomo. Il metaforizzare dell’uomo allora è tutto teso a quell’unica u-topia che compirà il miracolo del silenzio. E il tra-durre⁴³⁶, ultimo interesse del Nostro che si sarebbe esplicitato nel tentativo incompiuto di una traduzione in tedesco della Bibbia ebraica assieme a M. Buber⁴³⁷, e che mostra forti analogie con le posizioni benjaminiane, sembra proprio riassumere felicemente le riflessioni approfondite in queste pagine sul senso che la metafora e il concetto assumono nel pensiero del Nostro: per Rosenzweig infatti il tradurre è ri-creare la lingua in un atto rivelativo verso l’altro in un inesauribile percorso ermeneutico che affronti la polisemia della parola sacra per catturarne accenni ed echi e riproporli in parole in un gioco di estraneo/proprio, coppia di concetti analizzati nelle pagine precedenti proprio per approfondire il ruolo e il senso della metafora. Nella convinzione dell’impossibilità di una vera traduzione, di un *ancoraggio sicuro*, il compito della traduzione è per il Nostro il dovere di avvicinarsi all’alterità del testo e nel pieno rispetto di questa alterità porsi “ in ascolto” di possibili emersioni di senso. Rispetto per l’alterità significa spiazzamento,

⁴³⁶ Per una trattazione approfondita e puntuale della tematica si veda P. Ricci Sindoni *Prigioniero di Dio, op.cit.*, pag. 355-400.

⁴³⁷ Nel 1925 Buber e Rosenzweig iniziarono la traduzione della *Genesi* e nel 1929, anno della morte di Rosenzweig erano stati ultimati e parzialmente dati alla stampa 9 volumi sino ad Isaia 43. Per più puntuali indicazioni si rimanda a M. Buber, *Zur einerverdeutschung der Schrift. Beilage zu dem Werk “Die fünf Bücher der Weisung”verdeutsch von M. Buber in Gemeinschaft mit F. Rosenzweig*, Köln, 1954 e *Die Schrift und ihre Verdeutschung*, Lambert Schneider und Schocken Verlag, 15 Bd., 1962.

significa rottura dei propri reiterati schemi concettuali e necessità, come dirà Benjamin, di un vero e proprio senso di umiltà⁴³⁸, al fine di portare sempre più “in avanti”⁴³⁹ il rapporto con l’alterità nella speranza e nell’aspettativa di nuovi approcci. Rosenzweig vive la traduzione come possibilità di non soffocare tutta la forza allusiva del linguaggio che mostra a chi “prenda sul serio il linguaggio” e si ponga in suo ascolto la potenzialità di una concettualizzazione, necessaria, come mai conclusiva bensì sempre messianicamente orientata. Traduzione dunque come rispetto del regno analogico del linguaggio e di quello concettuale filosoficamente caratterizzato, dove la metafora⁴⁴⁰ aiuta questo incontro nel rispetto delle differenze e, giacchè “tradurre significa servire due padroni”⁴⁴¹, Rosenzweig sembra invitare la contemporaneità ad accettare la paradossalità di questa dimensione nell’idea, quanto mai feconda nella nostra epoca, di attuazione di “una consapevole trasposizione dell’estraneo in quanto estraneo nel proprio”.⁴⁴²

⁴³⁸ Cfr. W.Benjamin-G.Scholem, *Teologia e utopia. Carteggio 1933-40*, Einaudi, Torino, 1987, pag. 194.

⁴³⁹ F.Rosenzweig, *Die Einheit der Bible. Eine Auseinandersetzung mit Orthodoxie und Liberalismus*, in *Kleinere Schriften*, op.cit., pag. 131.

⁴⁴⁰ Non è d'altronde un caso che Rosenzweig si avvii alla riflessione sulla traduzione sulla scorta di un impegno, di qualche anno precedente a quello della traduzione biblica con Buber, di traduzione di un poeta quale Jehuda Ha-Lewi (F.Rosenzweig, *Jehuda Halevi. Zweundneunzig Hymnen und Gedichte*, Berlin, 1922), il quale fa massiccio uso di metafore. A tal riguardo si veda J.Ha-Lewi, *Il re dei khazari*, Bollati Boringhieri, Torino, 1991.

⁴⁴¹ F.Rosenzweig, *Die Schrift und Luther*, in *Gesammelte Schriften*, op.cit., pag. 749.

⁴⁴² F.Rosenzweig, *Welgeschichtliche Bedeutung*, in *Gesammelte Schriften*, op.cit., pag. 837.

CAP.III

BENJAMIN E L'ALLEGORIA

Introduzione.

Walter Benjamin, figura quanto mai caleidoscopica ed affascinante, propone al lettore che voglia addentrarsi seriamente alla sua scoperta un'intricato universo di riflessione, passibile di diversificati approcci ermeneutici.

La sua propensione per il frammento, per l'ecllettismo, per la ricerca del particolare non va disgiunta dalla sua acribia di grandissimo respiro e dal suo continuo tentativo di non rinunciare alla verità, ma di trasformarla in *costellazione*. Se l'affermazione di Aby Warburg che "il buon Dio alberga nel dettaglio" può avere riscontro, essa ha certamente trovato una significativa accoglienza nel pensiero benjaminiano. Vero è anche però che innumerevoli sono i rischi a cui la sua riflessione è andata incontro, primo fra tutti il tentativo di molte correnti filosofiche coeve di garantirsi "un teste a sostegno"⁴⁴³ così svincolabile dal contesto come Benjamin. Filosofo marxista, pensatore messianico, critico letterario, collezionista, saggista,

⁴⁴³ Espressione utilizzata da G. De Michele in *Tiri mancini. Walter Benjamin e la critica italiana*, Mimesis Eterotopia, 2000, pag. 97.

speaker radiofonico: queste solo alcune delle declinazioni di questo ebreo *out-sider* allontanato dal mondo accademico e perseguitato dai tempi, la cui biografia affascina e atterrisce.

Il nostro percorso di lettura del pensiero di Benjamin, in linea con lo spirito della presente ricerca e dunque avulso dal tentativo di lettura integrale di tale pensiero, vorrà farsi guidare da una figura, quella allegorica, che, nella sua capacità di intersecarsi con i motivi del linguaggio e del tempo riesce significativamente ad esprimere il rapporto logica-analogia, così come è stato delineato nell'economia del nostro studio, accomunando i tre autori presi in esame.

Il contesto ebraico, importante per lo sviluppo delle tematiche del tempo e del linguaggio, verrà chiarito nel primo paragrafo e modulerà il suo stato esistenziale e biografico di *outsider* ebreo, in particolare riferimento con l'ebraismo del contemporaneo Rosenzweig, per valutarne affinità e differenze. E come Rosenzweig, Benjamin è pienamente e dolorosamente cosciente del limite del sistema ontologico-metafisico: l'unica possibilità rimasta è cercare il senso dell'intero nel dettaglio, nel frammento. Tutto questo significa, per il Nostro, abbandonare l'esclusività del percorso logico-sistematico e trasformarsi in un "commentatore" che veda nell' "allegoria l'indice dell'umano"⁴⁴⁴.

Frammenti, macerie, eclissi dei significati: queste le coordinate dunque che indicheranno il nomadismo benjaminiano e la radicalità del suo ebraismo, che trasudano una fortissima istanza salvifica in un contesto in cui l'idea di redenzione è indissolubilmente legata ad un nucleo di "rovine" in cui solo il messianismo attiva la possibilità del risanamento della scissione originaria tra i Nomi e le cose e che troverà espressione nell'intelligenza allegorica.

Tutto ciò dovrà orientarci verso l'acquisizione di un punto di vista molto particolare ed inedito nell'interpretazione dell'allegoria: la posizione benjaminiana è giocata infatti in una dimensione che attinge sia all'universo più propriamente filologico- e dunque "tradizionale"- sia all'universo filosofico, contribuendo ad avvicinare linguaggio e filosofia, procedere critico e portata linguistica, logica ed analogia. L'allegoria è infatti per Benjamin "un campo di ricerca

⁴⁴⁴ G. Dietrich, *Jüdisch- Prophetisches in der modernen deutschen Philosophie und Sociologie*, in *Horizonte*, VI, Frankfurt am Main, pag. 380.

estremamente affascinante”⁴⁴⁵, in grado di garantire quell’attribuzione di senso soggettiva da parte di chi voglia utilizzare *frammenti* di una totalità perduta, totalità in cui si palesa inevitabilmente il limite della filosofia tradizionale. Essa in quanto frammento annulla l’apparenza e l’illusione di un recupero della totalità, ma ha contemporaneamente una formidabile capacità: quella di mettere in relazione finito ed infinito, annullando, in un gioco di rimandi continui, il finito, il quale continuamente è salvato, come allegoria, nel suo stesso annientamento. L’allegoria che si presenta allo sguardo dell’osservatore “a mani vuote”, diviene cifra del trascendente, acquisendo la sacralità della lingua divina. Contro ogni cieca fiducia nei confronti del *continuum*, il “cercatore di perle” Benjamin⁴⁴⁶ si affida alle sue micro-narrazioni, il suo sguardo di fine *Sammler* è orientato esclusivamente su quelle tracce che rischiano continuamente di svanire nell’oblio cercando di “salvarle” dall’imperante storicismo che cristallizza e rende unica (e violenta) la storia dei vincitori. Egli mira a rinvenire nello “scarto” quelle testimonianze che siano tracce di quell’oltre, che siano indizi anticipatori di una storia differente, che si palesa in modo affascinante proprio in ciò che svanisce.

Il movimento allegorico diverrà allora per Benjamin un nodo centrale di moltissime sue risoluzioni teoretiche, che noi abbiamo voluto sintetizzare in vere e proprie costellazioni allegorico-concettuali: nelle allegorie dell’infanzia, con particolare riferimento al suo saggio *Berliner Kindheit*, in quelle che ruotano intorno alla emblematica figura di C. Baudelaire e del Moderno, così come sono espresse nella raccolta di materiali dei *Passagen-werk*, per concludere l’incursione con l’emblematica figura dell’*Angelus Novus*, delle *Tesi*. Tutte queste costellazioni sono però state affrontate alla luce delle dense pagine di considerazioni ed illuminanti chiarimenti sull’allegoria del saggio *Ursprung des deutschen Trauerspiels*⁴⁴⁷.

⁴⁴⁵ W. Benjamin, *Briefe*, a cura di T.W. Adorno e G. Scholem, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1966, tr.it. *Lettere 1913-40*, Einaudi, Torino, 1978, pag. 108.

⁴⁴⁶ L’immagine è di Hanna Arendt, in ID. *Il pescatore di perle W. Benjamin. 1892-1940*, Mondadori, Milano, 1994.

⁴⁴⁷ W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1974, tr.it. *Il dramma barocco tedesco*, Einaudi, Torino, 1999.

Dopo dunque aver affrontato, in via preliminare, nel secondo paragrafo, l'origine ed i motivi dell'allegoria nel pensiero del filosofo berlinese, abbiamo proceduto, nel terzo, ad una chiarificazione del metodo rivolgendoci dopodichè all'analisi della Premessa gnoseologica dell'*Ursprung*, preziosa per il chiarimento di alcuni punti nodali della sua gnoseologia e dunque della declinazione del rapporto qui in studio. In questo paragrafo infatti si chiarirà quanto e come per Benjamin valga l'idea, o meglio l'esigenza, di un nuovo approccio critico e di un nuovo metodo che accolga una declinazione di idea come *Darstellung* della verità. Se allora l'idea assume questa caratteristica nel *medium* del fenomeno, in una dimensione tuttavia di incompatibilità tra idea e concetto e dunque tra il presentarsi della verità e l'intenzionalità, lo sforzo benjaminiano è teso all'opporsi della riduzione dell'idea al concetto e dunque alla tirannia di una logica convenzionalmente ed esclusivamente intesa come *επιστήμη*. Sarà altresì valutata la portata di tale gnoseologia che trovi i suoi contorni nell'idea della verità nel/del frammento proprio nel suo essere rovina, cioè incapace di rapportarsi im-mediatamente a qualsivoglia totalità ma in grado di lasciare essere la verità stessa. Solo nella trasgressione del fenomenogenitivo soggettivo- attraverso la tensione della struttura logico-concettuale comunque operante, l'idea in quanto totalmente altro dal concetto e dal fenomeno può mostrarsi in esso, per di più salvandolo. La logica utilizzata dunque è proprio una logica in grado di spezzare continuamente i suoi legami strutturali e la sua identità a-priorizzata grazie all'istanza analogico-allegorica.⁴⁴⁸

L'analisi allora dell'allegoria nel dramma barocco tedesco, epoca di decadenza ed in ciò molto vicino alla modernità, oggetto del quarto e quinto paragrafo, risulterà preziosa per centrare un "luogo privilegiato" dell'allegoria stessa in cui accordare nuova dignità all'espressione allegorica che il classicismo e proprio quel romanticismo, che comunque le aveva accordato quella metamorfosi nel Moderno, avevano totalmente svalutato in favore del

⁴⁴⁸ Come anche sottolinea L. Perrone Capano in *Alle origini dell'allegoria moderna. Testi narrativi di Jean Paul, Novalis e Goethe*, Ist. Universitario Orientale, Napoli, 1993, parlando proprio di Jean Paul, definito dallo stesso Benjamin come "il massimo allegorico tra i poeti tedeschi" (W.Benjamin, *Ursprung*, *op.cit.*, pag. 364). Dice infatti: " Lo scrittore utilizza tutte le possibilità combinatorie della lingua per stabilire inedite connessioni che contraddicono la logica comune il cui fine, come per il poeta barocco, è la meraviglia da suscitare nel lettore di fronte ad audacie figurative che non devono mai smettere di stupire[...]"; pag. 27-28.

concetto di simbolo. In queste pagine analizzeremo infatti l'invito benjaminiano a vedere l'allegoria barocca non come una metafora continuata finalizzata all'interpretazione, bensì come uno strumento in grado di sperimentare nuovi rapporti: ciò che infatti ci proporremo di far trasparire è la netta posizione benjaminiana nei confronti dell'impossibilità di far affidamento sui vari tipi di allegoria codificati dalla tradizione poiché, non potendo più far riferimento a quella griglia di valori imperituri medievali, nella perdita (e nostalgia) del significato metafisico, l'artista carica la propria espressione di sovra-sensi metaforici ed allegorici tesi non all'orientamento univoco (il lettore non ne conosce i riferimenti), quanto piuttosto alla possibilità trasgressivo-creativa.

Benjamin si avvicina molto in questo senso alla pratica esegetica, di cui coglie l'elemento metodico e raffinatamente teso al particolare della sapienza *midrashica*⁴⁴⁹, in cui appunto l'approccio micrologico non equivale alla rinuncia di una comprensione razionale, ma piuttosto alla possibilità di *indagare la ricchezza in una prospettiva*.

Quanto detto finora ci permette di comprendere l'orientamento della relazione logica-analogia operante in Benjamin: ciò che infatti ci proponiamo di sottolineare dalle nostre analisi è rispettivamente che la filosofia, lungi dall'applicare il suo metodo riduzionistico e sistematico, deve esercitare le sue forme verso una rappresentazione della verità. Il suo metodo deve avere l'andamento indiretto del trattato e concorrere all'annullamento della rigida divisione teorico/empirico attraverso un'attenzione micrologica nei confronti della rovina, del frammento e del suo contenuto di verità nella valutazione della separazione tra conoscenza e verità, ottenuta dalla pratica metodologica che è un "ininterrotto riprender fiato". Tale relazione troverà espressione nell'allegoria: l'approccio filosofico del Nostro nei confronti di una diversa logica viene modulata nell'appello alla trasgressione allegorica.

⁴⁴⁹ " Il pensiero riprende continuamente da capo, ritorna con minuziosità alla cosa stessa. Questo movimento metodico del respiro è il modo di essere specifico della contemplazione. Essa infatti, seguendo i diversi gradi di senso nell'osservazione di un unico e medesimo oggetto, trae l'impulso a un sempre rinnovato avvio e giustifica nello stesso tempo la propria ritmica intermittente". W. Benjamin, *Ursprung, op.cit.*, pag. 4.

L'allegoria che traduce la morte, la decadenza in un rapporto che allude ad altro e che mostra l'incommensurabilità degli elementi "che appaiono" con l'elemento creaturale, proprio nello scioglimento del mistero di questa incommensurabilità, mobilita l'eterno e lo immanentizza continuamente, pietrificandolo in immagine, nel presente, in una paradossale contemporaneità che tuttavia continuamente si riapre liberando dal suo limite la sua materia come da una spoglia. Il volto salvifico dell'allegoria si modula dunque nella sua capacità di dialettizzare trascendenza e immanenza nell'operazione di un continuo rovesciamento logico-strutturante/analogico-rinvianti dell'uno nell'altro: vita nella morte e morte nella vita. Le rovine debbono mostrare la capacità di modulare il rapporto con una nuova totalità: esse sono, per i poeti barocchi, pezzo per pezzo, gli elementi con cui comporre la nuova totalità che significhi nel linguaggio e nel tempo, linguaggio come scrittura e tempo che si fissa per "immagini" modulando ed iscrivendo l'eterno nel transeunte.

La conclusione di queste analisi raggiungeranno l'ulteriore tappa nell'elemento teologico, imprescindibile se si voglia seriamente cogliere la portata allegorica di tale riflessione.

Sotto la luce della redenzione abbiamo dunque enucleato nuovamente, e con nuova e più significativa prospettiva, tutte quelle relazioni indagate come costitutive dell'allegoria e che in tal modo concluderanno, per così dire, la loro funzione strutturante.

L'analisi delle ultime battute del *Trauerspiel*, che pongono al centro quel movimento di redenzione-compimento, diverranno punto di partenza per le analisi dei successivi paragrafi che affronteranno, come abbiamo detto, quelle costellazioni allegoriche centrali nel pensiero benjaminiano dopo il *Trauerspiel* e che troveranno nel "testamento spirituale" del Nostro, ovvero il suo scritto *Über den Begriff der Geschichte*⁴⁵⁰, la messa a fuoco della caratteristica dialettica *dello svuotare e del colmare* lo spazio lasciato vuoto dall'allegoria. il suo approfondimento.

⁴⁵⁰ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, tr.it. *Tesi sul concetto di storia*, in *Angelus Novus*, Einaudi, Torino, 1962.

E se l'allegoria nel *Trauerspiel* conduceva alla *Darstellung* dell'idea come strumento conoscitivo risultando, in conclusione del suo dispiegamento epifanico, redentiva in quanto in grado di spezzare quei legami che cristallizzavano un significato ormai vuoto (l'intenzionalità, il nulla del male), nelle analisi delle *Tesi*, valuteremo come l'allegoria benjaminiana giunga al compimento del suo carattere pienamente produttivo in vista della redenzione, mettendo fortemente in discussione quell'idea di *continuum* a cui l'*Historismus* ci ha assuefatti, attraverso "un prendere sul serio il tempo" degli oppressi e dei dimenticati – per parafrasare Rosenzweig -. L'immagine-allegoria in cui il passato si consegna deve essere un passato *differente*, carico di un elemento rivoluzionario che dev'essere portato a compimento. L'allegoria risulterà infine un'immagine mai compiuta, che ancora non è possibile com-prendere pienamente. Solo così l'allegoria si apre realmente al tempo messianico, dove l'eternità bussa alla porta di ogni istante dello *Jetztzeit*.

1. Walter Benjamin: un ebreo out-sider.

*“La vérité, pour être multiple,
n'est pas double”.*
Charles Baudelaire.

Queste le parole di G.Scholem, amico ed interprete del pensiero benjaminiano:

Esiste una profonda differenza tra la maggiorparte degli autori ebrei che sono diventati celebri nella letteratura tedesca, e un piccolissimo gruppo, che è però di altissimo livello. Per quelli del primo gruppo, come ad esempio nell'ultima generazione Arthur Schnitzler, Jakob Wassermann,

*Franz Werfel, Stefan Zweig, il fatto di appartenere alla cultura tedesca, ovvero al popolo tedesco, è cosa ovvia. A questa inquietante e tragica illusione [...] soltanto pochi tra i cervelli di prim'ordine dell'ebraismo di lingua tedesca sono sfuggiti. Tra costoro si annoverano Freud, Kafka e Benjamin. Quasi per l'intera loro esistenza essi si sono serbati indenni dalla fraseologia tedesca, anzi dall'esprimere "noi tedeschi", e scrissero con piena coscienza della distanza che, in quanto ebrei, li divideva dai loro lettori tedeschi.*⁴⁵¹

G. Scholem, mediatore eccellente delle "due tradizioni" che investivano l'ebreo tedesco a ridosso della II guerra mondiale, ovvero quella dettata dall'ideale illuministico della *Bildung* e quella apocalittica- poi colta dalla destra tedesca nazionalista e razzista- che autori come Bloch e Buber⁴⁵² tentarono di assoggettare al proprio pensiero, riuscendo a coniugare il suo interesse per il misticismo ebraico all'esercizio dello spirito critico, sottolinea l'esperienza dell'estraneità, "anzi dell'esilio"⁴⁵³, che la maggiorparte degli altri autori, esclusi i tre citati nell'esiguo gruppo, si sono sforzati di negare.

Walter Benjamin risulta da questo quadro come preservato dalla terribile illusione di trovarsi in Germania come nella propria "patria", per quanto egli si sappia legato alla lingua tedesca e alla sua cultura.

*Erano, nel vero senso della parola, uomini di un altro paese: e lo sapevano.*⁴⁵⁴

Quanto accennato finora ci pone di fronte al complesso problema dell'elemento ebraico in questo pensatore poliedrico quanto capace di aprirsi al confronto con la crisi della sua epoca, dilaniata dalle guerre mondiali e testimone del nazismo (di cui lo stesso Benjamin rimase fatalmente vittima).

⁴⁵¹ G. Scholem, *Walter Benjamin* in *Über Walter Benjamin*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1968, tr. it. *Walter Benjamin* in *Walter Benjamin e il suo angelo*, Adelphi, Milano, 1978, pag. 99.

⁴⁵² Come ci suggerisce anche G. Mosse nel suo *Il dialogo ebraico tedesco. Da Goethe a Hitler*, op. cit.: "[...] E così Bloch ad esempio tentò di utilizzare la tradizione apocalittica per dare al marxismo una dimensione esplosiva" e prosegue "[...] I racconti *chassidici* (di Buber, *n.d.A*) suscitavano un grande entusiasmo tra i giovani ebrei alla vigilia della I guerra mondiale, proprio perché vi avevano trovato una cultura ebraica che poteva placare la loro fame di mito. Buber forma una tradizione ebraica affascinante già familiare grazie ai mistici tedeschi. Egli nobilitò l'imbarazzante passato del ghetto mettendo sullo stesso piano il misticismo ebraico e una rispettabile tradizione tedesca mistica ed apocalittica, agghidando i *chassidim* a uso e consumo degli ebrei emancipati[...]", pag. 52.

⁴⁵³ G. Scholem, *Walter Benjamin*, op.cit., pag. 100.

⁴⁵⁴ *Ibidem*.

Il dialogo ebraico- tedesco, caratterizzato da un forte ottimismo che incarnava perfettamente l'ideale della *Bildung* illuministica e che aveva garantito efficacemente il processo di emancipazione ebraica (poiché trascendeva le differenze di religione e nazionalità in favore di una "crescita" individuale), aveva talmente influenzato e direzionato la cultura di Weimar⁴⁵⁵, che proprio un giovane Benjamin scriverà " [...] soprattutto nello studio di Goethe uno trova la propria essenza ebraica"⁴⁵⁶. Per il Nostro infatti nello studio di Goethe si rivela la natura dell'ebraicità; non a caso G. Scholem ci rammenta che fu proprio lo studio di Goethe e Hölderlin, nonché la traduzione in tedesco di Proust e Baudelaire, a spingere Benjamin a voler affrontare lo studio della lingua ebraica, proprio nel tentativo di dare risposta a quelle domande sorte durante tali attività⁴⁵⁷.

L'ebreo che comprendeva la cultura tedesca e che aveva interiorizzato Goethe, Fichte e Humboldt si sarebbe più facilmente garantito una coscienza nazionale ebraica: questa la convinzione di quegli ebrei che, come Rosenzweig, non ebbero modo (e chi ebbe modo dovette amaramente ricredersi) di esperire la latente discriminazione che di lì a pochi anni avrebbe investito la cultura tedesca.⁴⁵⁸ Gli ebrei della Repubblica di Weimar raggiunsero infatti pienamente il loro obiettivo di emancipazione.

Benjamin, che nasce a Berlino il 15 luglio 1892, proviene infatti da una borghesia ebraico-tedesca benestante ed emancipata. Il padre Emil era nato a Colonia, e dopo aver trascorso diverso tempo a Parigi, era infine giunto a Berlino dove era diventato proprietario di una redditizia casa di vendite all'asta, divenendo un solido borghese portatore di quegli ideali di

⁴⁵⁵ Addirittura Mosse parla della stessa cultura di Weimar- "alquanto maliziosamente"- come proprio di "un dialogo interno ebraico"; G. Mosse, *Il dialogo ebraico tedesco, op.cit.*, pag. 36.

⁴⁵⁶ Lettera di Benjamin a L. Strauss del 7 gennaio 1913, in a cura di G. Schmidt, *Benjaminiana*, Anabas, Giessen, 1991.

⁴⁵⁷ D'altronde Benjamin si misurerà significativamente con l'opera goethiana nel suo saggio *Goethes Wahlverwandtschaften*, pubblicato in due puntate, tra l'aprile 1924 e il gennaio 1925 sulla " *Neue Deutsche Beiträge*", diretta da Hugo von Hofmannsthal, tr.it *Le " Affinità elettive " di Goethe*, in *Angelus Novus*, Einaudi, Torino, 1962, pag. 163- 247.

⁴⁵⁸ Gli ebrei di Weimar, nei fatti, aderirono ad una ideologia ormai abbandonata dalla stragrande maggioranza dei tedeschi. " I modelli di pensiero a cui gli ebrei si votarono, portò loro a molte illusioni sulla natura del popolo tedesco. La loro fede nella cultura subordinava la politica ai grandi principi.", G. Mosse, *Il dialogo ebraico-tedesco, op. cit.*, pag. 88. Addirittura, moltissimi ebrei-tedeschi, educati alla *Bildung*, consideravano impossibile la presa di potere da parte di un uomo di bassa cultura come A. Hitler!

Sekurität e *Geborgenheit* che caratterizzavano così bene quell'ottimismo accennato in precedenza. Anche la madre, Pauline Schönflies, apparteneva ad una famiglia di ricchi commercianti ebrei ed era sorella di Arthur Schönflies, matematico di grande fama e professore all'università di Francoforte sul Meno. Ma, nonostante il rigido tentativo, in particolar modo da parte paterna, di uniformare il giovane Walter ai suoi modelli esigendo quella "somiglianza" a cui invece il Nostro da subito dimostra una forte estraneità, Benjamin è in grado di orientare il suo sguardo oltre l'*interieur* dell'ovattato abitare guglielmino verso quel "passaggio" di secolo, così ben descritto in *Berliner Kindheit*⁴⁵⁹, anticipatore di tutta quella portata di decadenza ed irrazionalismo che avrebbe caratterizzato gli anni a venire. F. Masini descrive molto bene il latente irrazionalismo dell'età di Weimar nei suoi studi sulle avanguardie⁴⁶⁰ e sottolinea anzi che "non basta dire che il *signum* dell'età weimeriana è l'irrazionalismo, nel quale si esprimerebbe una disordinata aspirazione alla totalità"⁴⁶¹. Questa espressione infatti rischia di connotarsi troppo genericamente in un'idea "velleitariamente omnicomprensiva, nella quale è difficile cogliere i processi di dissoluzione del quadro umanistico-liberale e la contemporanea reimpostazione di un nuovo assetto soprastrutturale"⁴⁶². Tale reimpostazione, che Masini coniuga in un orizzonte nichilista che risente di una netta influenza marxista, ci permette di comprendere in maniera significativa la categoria di "irrazionale" operante in quest'epoca: esso "esprime in questo periodo una forma elementare o, se si vuole, primordiale di autocoscienza dell'*intelligenza* borghese in rapporto al problema della "civiltà", giacché proprio quel processo di razionalizzazione che doveva garantire il fondamento "umano" delle sue rappresentazioni normative e delle proposte di ideali, al pari delle sue stesse istituzioni, si ribalta, in realtà, nell'irrazionale"⁴⁶³.

⁴⁵⁹ W. Benjamin, *Berliner Kindheit um neunzehnhundert. Fassung letzter Hand* (1938), Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1987, tr.it. *Infanzia berlinese intorno al millenovecento. Ultima redazione* (1938), Einaudi, Torino, 2001.

⁴⁶⁰ F. Masini, *L'espressionismo: una rivoluzione per l'elementare*, in "Metaphorein", 1, 1977, pag. 44-54; ID. *La rivoluzione conservatrice e il problema della tecnica nella repubblica di Weimar*, in "Methaforein", 3, 1978, pag. 35-44.

⁴⁶¹ F. Masini, *La rivoluzione conservatrice e il problema della tecnica nella repubblica di Weimar*, op.cit., pag. 32.

⁴⁶² F. Masini, *La rivoluzione conservatrice e il problema della tecnica nella repubblica di Weimar*, op.cit., pag.32.

⁴⁶³ F. Masini, *Brecht e Benjamin*, De Donato, Bari, 1977, pag. 62.

C'è da aggiungere, inoltre, che il sostegno all'avanguardia, per il *novum* della cultura, fu costruito “internamente” alla tradizione ebraico-tedesca, da parte di tutti coloro i quali, come Benjamin, esclusi dal mondo accademico, furono spinti dai loro stessi interessi culturali verso quelle che allora erano considerate professioni marginali: letteratura, arti figurative, teatro, giornalismo. Pian piano, quell'assimilazione ottimistica dei “padri” rivela la sua controparte nei primi segni di emarginazione proprio di quegli ideali che proprio l'assimilazione avevano garantito. Tutto ciò deve indurci a considerare che dunque l'isolamento ebraico, in fondo, era di fatto già una realtà molto prima delle dichiarazioni antisemite di Hitler: sia che fosse creatore o fruitore di “modernità”, all'ebreo cominciò lentamente ad essere assegnato il ruolo di *outsider*.

A prescindere dai giudizi di valore su questo *status*, espressi da varie direzioni⁴⁶⁴, il segnale che esso indica, direziona un collegamento fecondo con le parole di G. Scholem che descrivono la parabola esistenziale benjaminiana tutta all'interno di tali coordinate, ed era questo che ci premeva sottolineare: la sensibilità del Nostro riesce a captare, a cavallo tra XIX e XX sec., la temperie culturale che avrebbe preso piede sul finire della II guerra mondiale e che vide il venir meno di quella borghesia che gli ebrei-tedeschi rappresentavano, con tutta la sua fiducia nei classici, nella *securitas* equilibrata e permeata di razionalità, a vantaggio di una crisi che avrebbe messo in discussione questa “soffocante”- per usare un'immagine benjaminiana- eredità.

Benjamin infatti rappresenta, come d'altronde un altro autore da lui molto amato e studiato, F. Kafka, l'opposizione più radicale alla sua stessa estrazione sociale e culturale e, nello stesso tempo, un ripensamento radicale della stessa matrice ebraica, guscio ormai vuoto per la borghesia illuminata ebraico-tedesca. È sempre G. Scholem a fornirci ragguagli in proposito:

Negli anni più silenziosi della sua preparazione durante e subito dopo la prima guerra, il fenomeno dell'ebraismo occupò Benjamin con grande e scrupolosa intensità. Leggeva molto, sebbene in modo sporadico, su tale argomento (l'ebraismo, n.d.A.). Quando, nel 1916, gli riferii il fatto sorprendente che la grande opera sulla Kabbalah, in quattro volumi, del discepolo di

⁴⁶⁴ Mosse, ad esempio ed emblematicamente, afferma che proprio lì, “ai margini della società riconosciuta e tradizionale, ebbe luogo un vero e proprio dialogo ebraico-tedesco” e conclude che “fu proprio il loro involontario ruolo di *outsider* a lasciare alle future generazioni un retaggio molto più significativo di quello lasciato dagli integrati”; G. Mosse, *Il dialogo ebraico tedesco, op.cit.*, pag. 38-39.

*Baader, Molitor, Philosophie der Geschichte, oder über die Tradition [Filosofia della storia, ovvero intorno alla tradizione], comparsa da sessanta a ottanta anni prima, era ancora reperibile presso la casa editrice, fu questa una delle prime opere sull'ebraismo ch'egli si procurò, e tenne per molti anni il posto d'onore nella sua biblioteca.*⁴⁶⁵

E conclude, aggiungendo un tassello per noi oltremodo interessante:

*Benjamin, come dimostrano molti suoi scritti, era un lettore appassionato di Stern der Erlösung [Stella della redenzione] di F. Rosenzweig, la più originale opera di teologia ebraica della nostra generazione.*⁴⁶⁶

Benjamin, secondo Scholem, vi aveva appreso- come nei cabalisti- il profondo legame tra pensiero teologico ebraico e linguaggio. “ Nelle lettere e nelle conversazioni egli ritornava sempre su questioni ebraiche, sottolineando bensì fortemente la propria ignoranza per tutto quanto riguardava i particolari concreti, ma scavando spesso, con l'intensità che gli era propria, nei problemi dell'ebraismo come in una faccenda che lo toccasse nel più intimo del suo spirito [...]”⁴⁶⁷. Due sono le categorie che Scholem ci indica negli scritti benjaminiani, quali quella di *rivelazione*- “ l'idea base della *Torah*, la concezione della dottrina e dei testi sacri in genere”⁴⁶⁸- e poi il *messianismo* e la *redenzione*.⁴⁶⁹

Se Rosenzweig dunque è stato indubbiamente una delle chiavi di accesso all'ebraismo per Benjamin, ciò non giustificherebbe l'elusione dell'elemento problematico e contrastante della ricezione benjaminiana dell'autore della *Stella*. Occorre a questo punto una precisazione: il nostro studio accomuna questi autori, con Levinas, in una prospettiva ebraica che ha conseguentemente reso più disponibile l'apertura di questi nei confronti del linguaggio e dunque della sua portata analogica, declinando un'impostazione filosofica che del linguaggio non potesse più fare a meno. Lo sforzo di questa ricerca è dunque incentrato sull'individuazione di

⁴⁶⁵ G. Scholem, *Walter Benjamin, op.cit.*, pag. 101.

⁴⁶⁶ *Ibidem*.

⁴⁶⁷ *Ibi*, pag. 102.

⁴⁶⁸ G. Scholem, *Walter Benjamin, op.cit.*, pag. 103.

⁴⁶⁹ “ L'importanza ch'esse avevano come idee regolatrici del suo pensiero, e che le renderebbe meritevoli di un'approfondita analisi particolare, è davvero incalcolabile”, *ibidem*.

questa componente di riconoscimento dell'impossibilità di un filosofare significativo senza linguaggio, laddove le istanze del sistema hanno dichiarato le proprie debolezze. Contro un "certo tipo" di filosofia, Rosenzweig, Benjamin e Levinas mutuoano una comune attitudine alla sua trasgressione, attraverso l'appello ad una differenza che trovi appunto in una diversamente modulata matrice ebraica gli orientamenti interni al linguaggio, finalmente temporalizzato. Ma tutto questo non vuole e non deve condurci ad una "acritica" accettazione della violenza dell'accomunazione.

Nel caso specifico Rosenzweig-Benjamin, tale rapporto, tra l'altro variamente riflettuto⁴⁷⁰, si configura come complesso e di non immediata evidenza filologica- inoltre gli scarni espliciti riferimenti testuali benjaminiani a Rosenzweig sono per lo più di carattere critico⁴⁷¹- ed il comune spazio concettuale di partenza, che si disegna intorno alle coordinate della radice ebraica e della presa di coscienza del declino della filosofia tradizionale, conduce a risultati finali sostanzialmente divergenti. La diversa concezione e valore conferiti alla "tradizione", l'uso "strumentale" che quasi ovunque Benjamin fa di Rosenzweig, gli esiti comunque divergenti dei comuni concetti di "rivelazione" e "redenzione", il differente utilizzo dell'elemento messianico, nonché gli espliciti richiami a concetti e riflessioni rosenzweighiane, specialmente nel suo libro sul *Trauerspiel*, concorrono tuttavia ad un approfondimento dell'originale affinità.

Tale affinità infatti, che trova nel linguaggio una significativa risorsa, ci permette inoltre, in questo contesto- ed è questo che qui ci interessa-, di meglio delineare l'ebraismo di Benjamin, anche e soprattutto grazie al gioco di luci ed ombre del suo rapporto col teologo ebreo. L'esplicitazione della *Deutsch-judentum*, che permise a Rosenzweig di vedersi garantite tanto una patria che una soddisfacente base materiale, in un contesto in cui non vi fu motivo di "problematizzare" la propria ebraicità, fu invece da Benjamin riflettuta talmente in profondità al

⁴⁷⁰ Citiamo alcuni dei lavori a riguardo: E. Greblo, *Eternità e storia. Tragedia, lingua e redenzione in Franz Rosenzweig e Walter Benjamin*, in "Filosofia politica", anno III, 1, giugno 1989, pag. 117-137; F. Friedmann, *Von Cohen zu Benjamin. Zum Problem deutsch-jüdischen Existenz*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1981, tr. it *Da Cohen a Benjamin. Essere ebrei tedeschi*, Giuntina, Firenze, 1995.

⁴⁷¹ Si veda a tal proposito W. Benjamin, *Briefe*, a cura di T.W. Adorno e G. Scholem, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1966, tr.it. *Lettere 1913-40*, Einaudi, Torino, 1978.

punto tale di poter affermare: [...] I rapporti segreti fra tedeschi ed ebrei possono affermarsi legittimamente in un modo completamente diverso[...] Del resto vale, credo, la mia tesi [...] che una salutare complicità obbliga, oggi, le nature nobili dei due popoli al silenzio della loro alleanza⁴⁷².

Il suo stato esistenziale di *outsider* modulerà le sue domande sull'ebraismo in un contesto in cui l'idea di redenzione è indissolubilmente legata ad un nucleo di "rovine" in cui solo il messianesimo attiva la possibilità del risanamento della scissione originaria tra i Nomi e le cose. La redenzione, a differenza di Rosenzweig, diviene per Benjamin la realizzazione, nello *Jetztzeit*, di un'esperienza sensibile che coinvolge l'essere comunicabile e l'essere comunicato, senza alcun appello alla tradizione. Per Benjamin infatti l'ebraismo non si configura più come un solido sistema di coordinate entro cui inserire il proprio pensiero, ma diviene un elemento interiore di orientamento della ricerca filosofica⁴⁷³ che difficilmente appare univoco al lettore delle sue opere. Tutto ciò ha spesso rinchiuso il pensiero di Benjamin nelle strettoie della nota dicotomia materialismo storico/teologia che, al di là della sua effettiva presenza nella riflessione del Nostro, rischia di semplificare quel poliedrico fascino di cui trasudano le pagine delle sue opere.

Un ebraismo *implicito* dunque, che ha creato le condizioni per un'impostazione esistenziale che ha sempre negato validità non ad un atteggiamento radicale, bensì ad una formale accettazione esclusiva di questo o quell'orientamento, conferendogli lo status di *outsider*, o *nomade esistenziale*.

Proprio in questa direzione si declina per Benjamin un'altra profonda affinità intellettuale, che approfondisce tale costellazione e permette un'ulteriore "messa a fuoco" dell'ebraismo del Nostro: tale il suo interesse per F. Kafka. L'interpretazione che Benjamin fa dell'opera kafkiana, apertamente in contrasto con quella fornita da Max Brod e con il tentativo scholemiano di

⁴⁷² W. Benjamin, *Briefe, op. cit.*, pag. 63.

⁴⁷³ Si veda a tal proposito P. Consigli, *Ricomporre l'infranto. W. Benjamin e il messianismo ebraico*, in "aut-aut", 211-212, 1986, pag. 151-174; I. Wohlfahrt, *Sur quelques motifs juifs chez Benjamin*, in "Revue d'Esthétique", 1, 1981, pag. 141-162; C. Schmidt, *Zum Fall Benjamin: Benjamin als Judischer Theologe?* In "Revue de métaphysique et de morale", 3, 1985.

scorgervi l'idea cabalistica della rivelazione ricondotta "al proprio nulla", che permetterebbe almeno una permanenza- senza significato- della tradizione, si muove decisamente in direzione dell'idea di un'eclisse, di una perdita della tradizione che pur tuttavia significa ancora nell'elemento *haggadico*, del commento, e dunque del lato trasmissibile della verità. " Kafka ascoltava la tradizione e chi ascolta con sforzo e fatica non vede. Questo ascoltare è faticoso soprattutto perché ciò che percepisce chi ascolta è assolutamente vago e confuso"⁴⁷⁴.

Frammenti, macerie, eclissi dei significati: questo è il nomadismo benjaminiano, questa è la radicalità del suo ebraismo, che tuttora trasuda una fortissima istanza messianica. " V'è una speranza infinita ma non per noi" pare abbia detto Kafka a Max Brod in una conversazione e Benjamin dice a Scholem: " Questa frase racchiude veramente la speranza di Kafka. Essa è la fonte della sua radiosa serenità"⁴⁷⁵.

Al di là di ogni certa ed ufficiale adesione all'ebraismo *tout court*⁴⁷⁶, Benjamin approfondirà e riconoscerà all'ebraismo un'importanza sempre più determinante di pari passo con l'irrimediabile accettazione dell'esilio.

Una breve incursione nella sua biografia ci permetterà infine una più centrata delineazione delle tematiche affrontate sinora.

Dopo un'infanzia che potrebbe essere descritta brevemente da una graffiante descrizione che Benjamin stesso ci offre di una sua fotografia da bambino-" Ovunque guardassi, mi vedevo assediato da quinte, cuscini, piedistalli, che appetivano la mia immagine come le ombre dell'Ade il sangue delle vittime sacrificali"⁴⁷⁷-, egli inaugura il suo altrettanto infelice accesso ufficiale⁴⁷⁸

⁴⁷⁴ Benjamin- Scholem, *Teologia ed utopia*, Einaudi, Torino, 1987, pag. 255.

⁴⁷⁵ Benjamin, *Briefe*, op. cit., pag. 348.

⁴⁷⁶ Molti sono i suoi rifiuti in tale direzione: nel carteggio con L. Strass del 1912-1 (pubblicato da G. Schmidt, *Benjaminiana*, op. cit.), egli declina l'invito di Strass a partecipare ad una rivista dedicata alle problematiche relative alla *Deutsch-judentum*, ribadendo la propria distanza dal sionismo politico: " Ho vissuto le mie decisive esperienze spirituali rima che l'ebraismo diventasse per me problematico. [...] Come religione mi era lontana, cme nazionalità sconosciuto." (lettera a L. Strass dell'ottobre 1912); anche a Buber rifiuta un'eventuale collaborazione alla sua rivista " Der Jude", adducendo come motivazione una diversa concezione del linguaggio, che in realtà si aggiungeva ad una sentita riserva sulle componenti vitalistiche dell' *Erlebnis* ebraica e dello *Urjudentum* buberiano; inoltre è noto come, nonostante l'intenzione di imparare l'ebraico e trasferirsi in Palestina da un insistente Scholem, mai attuerà questo proposito, preferendo un'esistenza all'insegna dell'insicurezza e della precarietà.

⁴⁷⁷ W. Benjamin, *Berliner Kindheit*, op. cit., pag. 55.

⁴⁷⁸ Precedentemente, infatti, si era avvalso di una precettrice privata (e quest'esperienza non fu più felice).

nel 1901, presso la “*Kaiser- Friedrich-Schule*” di Berlino. Il liceo guglielmino è traumatizzante per il giovane Benjamin, tanto che per motivi di salute lo abbandona. È lui stesso a parlarne in un *curriculum vitae*: “[...] Ma poco dopo la Pasqua del 1904 ho dovuto lasciare la scuola, e dopo che per migliorare le mie condizioni di salute sono rimasto per diversi mesi senza lezione, sono entrato nella *Untertertia* del “*Landerziehungsheim*” di Haubinda presso Bildunghausen diretto dal dottor Lietz. [...] Il mio soggiorno di quasi due anni nella scuola del dottor Lietz, in cui io, nelle relative classi, sono risultato come uno dei migliori allievi, è stato per me [...] di grande importanza, in quanto là ho ricevuto, soprattutto nel tedesco, gli stimoli che da allora in poi hanno guidato le mie aspirazioni e i miei interessi”⁴⁷⁹. Al “*Landerziehungsheim*”, Benjamin fa esperienza del nuovo modello educativo teorizzato e messo in pratica da Gustav Wyneken, educatore e teorico della *Jugendbewegung*, basata sull’attuazione di una “libera comunità studentesca” improntata agli ideali di autonomia dall’autorità e all’idea di una “cultura giovanile” che interpretasse hegelianamente la storia come una progressiva penetrazione dello Spirito nella natura e nell’umanità.

Tornato a Berlino nel 1907 per concludere gli studi liceali, Benjamin aderisce entusiasticamente alla *Jugendbewegung*, divenendone addirittura uno dei *leaders*. In questi anni egli si mostra molto attivo sulle varie riviste dell’avanguardia studentesca- “*Der Anfang*”, “*Die Aktion*”, “*Der neue Merkur*”, “*Die freie Schulgemeinde*” etc.- prendendo posizione su moltissimi argomenti, in cui comunque rimane centrale l’urgenza di rivoluzionare la gioventù, che deve contestare “l’esperienza dei padri” in favore di un nuovo concetto di esperienza che si delinea all’interno di una “metafisica della gioventù”⁴⁸⁰.

A partire dal 1912, a conclusione dei suoi studi secondari, comincia a muoversi tra le università di Friburgo, Berlino e Monaco. Nel 1915, dopo essere scampato all’arruolamento, l’appello di Wyneken ai giovani di mobilitarsi in favore della guerra conduce Benjamin alla

⁴⁷⁹ In G. Schiavoni, *W. Benjamin: il figlio della felicità. Un percorso biografico e concettuale*, Einaudi, Torino, 2001, pag 35- 36.

⁴⁸⁰ L’edizione italiana W. Benjamin, *Metafisica della gioventù. Scritti 1910-1918*, a cura di G. Agamben, Einaudi, Torino, 1982, è una raccolta di questi scritti giovanili del Nostro.

definitiva rottura col maestro. Si trasferisce a Monaco, dove conosce G. Scholem, W. Kraft e L. Strauss. L'anno successivo incontra e si innamora di Dora Kellner, che sposa nel 1917 e da cui ha, nel 1918, il figlio Stefan. A Berna, dove la coppia si è stabilita, in quello stesso anno, Benjamin, il quale ha già scritto importanti saggi quali *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*⁴⁸¹, si laurea in filosofia con una tesi dal titolo *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*⁴⁸², in cui egli affronta le possibilità di un metodo a metà strada tra arte e filosofia. Nel 1921, tornato a Berlino, cerca con tutti i suoi sforzi di realizzare la progettazione di una rivista, *Angelus Novus*, dedicata proprio a un quadro di Klee, visto a Monaco nella Galleria Haus Golz e subito acquistato, che tanta importanza avrà, come *allegoria*, nella sua produzione letteraria. Ma i suoi tentativi risultano purtroppo vani. Intanto scrive, nel 1921, *Zur Kritik der Gewalt* per l' "Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik"⁴⁸³ e traduce Baudelaire.

Nel 1923 pubblica il saggio, presso l'editore Weissbach, *Die Aufgabe des Übersetzer*⁴⁸⁴. Durante la crisi del suo matrimonio, inizia la stesura dell' importante saggio dedicato a Goethe, *Goethes Wahlverwandtschaften*⁴⁸⁵, redatto tra il 1921 ed il 1922 e pubblicato in due puntate, tra il 1924 ed il 1925 sulla rivista "Neue deutsche Beiträge" diretta da Hugo von Hofmannsthal. La situazione di depressione economica che coinvolge la Germania lo spinge, nel 1924, a fuggire dalla Germania e decide così di trasferirsi a Capri, meta negli anni Venti di moltissimi intellettuali tedeschi. Qui Benjamin si concentra sul lavoro, entusiasta per l'atmosfera, la sistemazione ed il basso costo della vita, e riesce in soli sei mesi a concludere il lavoro *Ursprung*

⁴⁸¹ W. Benjamin, *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, in *Gesammelte Schriften*, op.cit., tr.it. *Sulla lingua in generale e sulla lingua degli uomini*, in *Angelus Novus*, op.cit.

⁴⁸² W. Benjamin, *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik* in *Gesammelte Schriften*, I, op.cit., tr.it. *Concetto di critica d'arte nel Romanticismo tedesco*, in a cura di G. Agamben, *Opere di Walter Benjamin*, II, Einaudi, 1982.

⁴⁸³ W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesammelte Schriften*, op.cit., tr. it. *Per una critica della violenza*, in *Angelus Novus*, op. cit.

⁴⁸⁴ W. Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzer*, in *Gesammelte Schriften*, op.cit., tr.it. *Il compito del traduttore*, in *Angelus Novus*, op.cit.

⁴⁸⁵ W. Benjamin, *Goethes Wahlverwandtschaften*, in *Gesammelte Schriften*, I, op.cit., tr. it. *Le affinità elettive di Goethe* in *Angelus Novus*, op.cit.

*des deutschen Trauerspiel*⁴⁸⁶. Inoltre Capri è il luogo dell'incontro con Asja Lacis⁴⁸⁷, rivoluzionaria russa che lo avvicina al marxismo⁴⁸⁸, segnando profondamente la sua vita.

Nel 1925, di ritorno in Germania, egli tenta con questo lavoro di ottenere la libera docenza. Ma l'università di Francoforte respinge la sua domanda⁴⁸⁹ con lo scritto sul *Trauerspiel*, pubblicato infine tre anni dopo presso l'editore Ernst Rowohlt, assieme alla raccolta aforistica *Einbahnstrasse*.⁴⁹⁰ Tale rifiuto da parte del corpo accademico, nella persona del relatore, professor H. Cornelius, il quale afferma di non "poter raccomandare alla Facoltà di accettare come testo per la libera docenza il lavoro del dottor Benjamin" giacchè ritiene "il suo incomprensibile modo di esprimersi" debba senz'altro intendersi come "indice di confusione obiettiva"⁴⁹¹, si traduce per Benjamin nella definitiva impossibilità di intraprendere una definitiva impossibilità di intraprendere una carriera universitaria, sancendo il suo *status* di *outsider*. Inizia così per il Nostro un periodo di precarietà e continuo bisogno di denaro per sopravvivenza, garantito dalle più disparate attività: critico, recensore, saggista, traduttore, conduttore radiofonico di programmi per ragazzi. Nel frattempo viaggia tra Mosca e Parigi, stringe una forte amicizia con B. Brecht, il quale dopo l'avvento del III Reich lo ospiterà più volte in Danimarca, a Svenborg. Benjamin trascorre da esule lunghi periodi, oltre che a Parigi, anche ad Ibiza e a Sanremo. Pubblica per la "Jüdische Rundschau" F. Kafka, ma le sue condizioni economiche divengono sempre più precarie. L'unico mezzo di sussistenza gli proviene dall'assegno erogato dallo "Zeitschrift für Sozialforschung" di Adorno e Horkheimer,

⁴⁸⁶ W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiel*, in *Gesammelte Schriften*, op.cit., tr.it. *Origine del dramma barocco tedesco*, Einaudi, Torino, 1999.

⁴⁸⁷ Si legga a tal proposito A. Lacis, *Revolutionär im Beruf. Berichte über proletarisches Theater; über Meyerhold, Brecht, Benjamin und Piscator*, Rogner e Bernhard, München, 1971, tr.it. *Professione: rivoluzionaria*, Feltrinelli, Milano, 1976.

⁴⁸⁸ Egli legge infatti, in questo periodo il lavoro di G. Lukàcs, *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1911), tr.it. *Storia e coscienza di classe*, Sugarco, Milano, 1967, che definirà "importante".

⁴⁸⁹ Per conoscere i particolari di questo evento si veda B. Lindner, *Habilitationskarte Benjamin. Über ein "akademisches Trauerspiel" und über ein Vorkapitel der "Frankfurter Schule"* (Horkheimer, Adorno), in ID., *Walter Benjamin im Kontext*, Athenäum, Königstein, 1985.

⁴⁹⁰ W. Benjamin, *Einbahnstrasse*, in *Gesammelte Schriften*, op.cit., tr. it. *Strada a senso unico*, Einaudi, Torino, 1983.

⁴⁹¹ In W. Benjamin, *1892-1940*, 1990, pag. 72-73, citato in G. Schiavoni, *Walter Benjamin. Il figlio della felicità*, op.cit., pag. 136.

per cui pubblica nel 1936 *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*⁴⁹² E nel 1937 il saggio su E. Fuchs. Nel 1938-39 lavora su Baudelaire⁴⁹³, dopo aver pubblicato nel 1936 sulla rivista svizzera “Orient und Occident” il saggio *Der Erzähler*⁴⁹⁴. Già nel 1927, Benjamin progetta un’opera sulla Parigi del XIX sec, che però sarà destinata a rimanere incompiuta.

Lo scoppio della guerra strappa all’ebreo Benjamin la cittadinanza tedesca ed egli è dunque costretto a presentarsi nel centro raccolta allestito presso lo stadio olimpico Yves-du-Manoir di Colombes, per essere internato tre mesi. Tra il febbraio ed il maggio del 1940 scrive di getto il suo ultimo scritto, *Über den Begriff der Geschichte*⁴⁹⁵, di cui spedisce copia a Scholem. Dopo l’occupazione tedesca della capitale francese, Benjamin fugge nel sud della Francia e cerca di ottenere un visto per l’espatrio negli Stati Uniti. Il 17 agosto parte per Marsiglia, ove gli era stato promesso tale visto presso il consolato americano, ma purtroppo riceve solo un lasciapassare di entrata per la Spagna ed il Portogallo, ma non quello di uscita dalla Francia. Non gli rimane che tentare la via dell’illegalità, tentando di fuggire attraverso i Pirenei per raggiungere la cittadina costiera di Port-Bou. Egli compie questa traversata, con l’aiuto di Lisa Fittko, quasi al limite delle sue possibilità fisiche. Giunto a Port-Bou, viene trattenuto dalle guardie di frontiera spagnole, sulla base di un provvedimento straordinario che verrà – beffa del destino- abolito solo qualche giorno dopo, purtroppo troppo tardi. Nella notte tra il 26 ed il 27 settembre Benjamin si toglie la vita, assumendo un *overdose* di morfina. Commenta L. Fittko: “Oggi a me sembra che, in quella notte a Port-Bou, W. Benjamin non avesse trascurato il “vero pericolo”. Solo che il vero pericolo, la sua realtà erano diversi dai nostri. A Port-Bou dev’essersi nuovamente imbattuto in quel “guastatutto”, il suo omino gobbo personale[...] e deve aver

⁴⁹² W. Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, in *Gesammelte Schriften*, *op.cit.*, tr.it. *L’opera d’arte nell’epoca della sua riproducibilità tecnica*, Einaudi, Torino, 1966.

⁴⁹³ Per la frammentarietà e complessità del lavoro su Baudelaire si rimanda al paragrafo 5.

⁴⁹⁴ W. Benjamin, *Der Erzähler*, in *Gesammelte Schriften*, *op.cit.*, tr.it. *Il narratore. Considerazioni sull’opera di N. Leskov*, in *Angelus Novus*, *op.cit.*

⁴⁹⁵ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in *Gesammelte Schriften*, *op.cit.*, tr.it. *Tesi sul concetto di storia*, in *Angelus Novus*, *op.cit.*

risolto la faccenda a modo proprio”⁴⁹⁶. L’omino gobbo in questione è descritto nel capitolo conclusivo di *Berliner Kindheit* come uno gnomo guastafeste che ha affiancato l’infanzia del Nostro, mandando in frantumi ogni sogno di felicità, anche l’ultimo di Walter Benjamin, proprio quel “figlio della felicità”, che tuttavia ci invita, nella sua opera, alla speranza, all’attesa del Messia che raddrizzerà le storture, anche quelle della malefica figura infantile.

L’istanza messianica dell’ebreo *outsider* potrà facilitarci l’introduzione al complesso problema dell’allegoria nella produzione benjaminiana.

2. *Ursprung* e motivi dell’allegoria nella riflessione benjaminiana.

L’allegoria, una delle cifre più significative del pensiero di W. Benjamin, si declina come vero e proprio strumento di conoscenza che continuamente traduce la trascendenza in immanenza e che rende disponibile, come altrove negli autori di questo studio, tutta quella capacità trasgressiva della relazione logica-analogia.

Il percorso che ci proponiamo tenterà di cogliere, nella vasta e poliedrica produzione benjaminiana, quell’elemento allegorico, che continuamente si propone nella sua riflessione e che orienta la ricerca verso una costellazione semantica che declina una vera e propria gnoseologia.

Allegoria come chiave di lettura non esclusiva, ma certamente significativa dunque, che trae origine da molteplici stimoli, a partire da alcuni motivi della filosofia romantica- affrontati nella sua tesi di laurea *Der Begriff der Kunstkritik der deutschen Romantik*⁴⁹⁷, passando per le

⁴⁹⁶ L. Fittko, *Mein Weg über die Pyrenäen. Erinnerungen an 1940-1941*, Hauser, München-Wien, 1985, tr.it. *La via dei Pirenei*, manifestolibri, Roma, 2000, pag. 146.

⁴⁹⁷ W. Benjamin, *Der Begriff der Kunstkritik der deutschen Romantik*, op.cit. Il valore, ai fini di questo studio, che tra l’altro riveste questo lavoro sta nell’anticipazione di alcuni nodi teorici significativi alla comprensione della gnoseologia benjaminiana, e dunque nel suo rapporto logica-verità. Tale teoria, qui esposta, sarà poi ripresa e sviluppata nella *Premessa gnoseologica* dell’*Ursprung*. La novità che Benjamin cerca di sottolineare nella critica

suggerimenti nietzscheane (per il loro “prospettivismo”, per l’atteggiamento critico nonché per l’attenzione nei confronti della relazione tra pensiero e linguaggio) fino a giungere alle istanze trasgressive delle avanguardie e soprattutto, come è stato già ribadito, agli stimoli offerti dall’ebraismo e dal suo rimandare ad una dimensione “altra”, che stimoli la ricerca di una critica nei confronti delle pretese totalizzanti di qualsivoglia tradizione (che si ponga aggressivamente) e che invece si declini come minuziosa ricerca di frammenti, tracce, rovine che attivino la memoria verso un oltre non garantito, ma pro-messo.

Queste ed altre le suggestioni che concorrono alla composita sedimentazione della teoria benjaminiana dell’allegoria, che si affaccia in contesti diversi con la sua capacità “figurativa”, dal libro sul *Trauerspiel* sino alle *Tesi*.

La sua naturale propensione per il linguaggio ed i suoi nuclei tematici lo legano strettamente e coscientemente, come abbiamo potuto apprezzare anche dalle pagine precedenti, all’universo ebraico. Ancora Scholem ci riporta a tal proposito, ed emblematicamente, il contenuto di una loro discussione: “[...] Da qui passammo a parlare a lungo del rapporto esistente fra gli ebrei ed il linguaggio. [...] Partendo da punti di vista assai diversi, discutemmo la tesi secondo cui il *particolare vincolo esistente tra gli ebrei e la sfera linguistica* sarebbe da ricondurre al loro millenario studio dei testi sacri, alla rivelazione come fatto linguistico fondamentale, con i suoi riflessi in tutti gli ambiti del linguaggio(c.n.)” ed aggiunge: “[...] Informò Magnes dei suoi studi sugli scrittori romantici, Hölderlin e Goethe (della cui opera si era occupato solo in parte, ma con grande intensità), del fascino che esercitarono su di lui Baudelaire e Proust, nonché dei lavori di traduzione che aveva svolto su tali autori. *Era stata proprio questa attività a condurlo ad una problematica di ordine filosofico e teologico che egli si prefiggeva di risolvere facendo ricorso allo studio dell’ebraismo*: e proprio in virtù di tutto ciò disse di essere

romantica rispetto all’universo kantiano è nell’idea di conoscenza come esperienza: la conoscenza dell’oggetto, in un rapporto di interscambiabilità neutra tra soggetto ed oggetto, avviene nel suo farsi contenuto. L’oggetto diviene ciò che si dà, nella conoscenza, come contenuto ad una forma che è l’idea. L’unico metodo che permette l’afferrabilità concettuale è qui per Benjamin il “reciproco trapasso”. Tale tipo di conoscenza non è tradizionalmente intesa come conoscenza di un oggetto nell’intuizione, bensì “l’autoconoscenza di un metodo, di un’essenza formale”. E, conclude, l’incompletezza dell’oggetto (“[...] Solo l’incompiuto può essere inteso.[...] Se vogliamo intendere la natura dobbiamo parlarla come incompiuta”, *ibi*, pag. 65) che si dà come contenuto all’idea e dunque alla conoscenza diviene, nella lingua, pienezza dell’esperienza di vita.

giunto ad una sempre più cara consapevolezza della sua natura ebraica (*c.n.*)⁴⁹⁸. Tutto ciò deve orientarci verso l'acquisizione di un punto di vista molto particolare ed inedito nell'interpretazione dell'allegoria: la posizione benjaminiana è giocata infatti in una dimensione che attinge sia all'universo più propriamente filologico- e dunque "tradizionale"- sia all'universo filosofico, contribuendo ad avvicinare linguaggio e filosofia, procedere critico e portata linguistica, logica ed analogia. L'eventuale rimpianto nei confronti della storica divisione, in campo estetico, tra letteratura e filosofia non potrebbe di certo venire in nostro soccorso al fine di cogliere l'unità contenutistica sancita da questa differenza. Benjamin, attraverso un occhio filosofico applicato al linguaggio e all'uso esclusivamente linguistico-retorico dell'allegoria, coglie questa divisione e allo stesso tempo trova nella differenza il punto di vista più adeguato all'accoglienza della problematica⁴⁹⁹.

E se da una parte Naeher sostiene giustamente che qualunque dibattito odierno sull'allegoria non può e non deve prescindere dall'approccio benjaminiano nei confronti di quest'ultima⁵⁰⁰, dall'altra il filosofo si pone in linea, seppur in maniera del tutto originale e sotto alcuni significativi aspetti in maniera addirittura contrastante, con quella grande metamorfosi del concetto di allegoria già messo in atto nel romanticismo: è infatti noto come l'approccio romantico abbia da subito mostrato vivo interesse per quelle strategie comunicative fondate sul *rapporto analogico*; riconoscere le somiglianze profonde che sono base e stimolo del linguaggio artistico e del suo carattere fondamentalmente analogico è per il romanticismo prerogativa di qualsivoglia espressione artistica ed umana. Nella visione romantica infatti l'utilizzo di vie mediate ed indirette per raggiungere il vero (che si dialettizza simmetricamente con l'idea di bellezza artistica) ha il merito di permettere di dire qualcosa suggerendo qualcos'altro ed indica

⁴⁹⁸ G. Scholem, *Die Geschichte einer Freundschaft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1975, tr.it. W. Benjamin. *Storia di un'amicizia*, Adelphi, Milano, 1992, pag. 213-214.

⁴⁹⁹ Si veda a tal proposito J. Naeher, *Walter Benjamins Allegorie-Begriff als Modell*, E. Klett, Stuttgart, 1977, pag. 18- 19. Egli sostiene che l'allegoria sia stata indiscutibilmente garantita, dalla storia della letteratura, esclusivamente come concetto letterario per di più svalutato nel collegamento-come contro-concetto- a quello di simbolo, il quale era altresì degno di considerazione filosofica. Benjamin mette profondamente in discussione questa dicotomia cercando di garantire all'allegoria dignità filosofica, "per una descrizione della dignità artistica dell'allegoria come forma", pag. 19.

⁵⁰⁰ *Ibi*, vedi Introduzione.

un produttivo coglimento della realtà nel suo scarto imprescindibile. La ricerca di conseguenze al limite del paradossale sperimenta quelle possibilità nascoste che descrivono la realtà e tenta di annullare pian piano la differenza tra *signum* e *signatum* sino a giungere alla possibilità della presenza del referente nel segno. Tale percorso, calcato da Rosenweig- nelle sue più-che-metafore- e da Levinas- nella problematica presenza nell'intrigo dell'altro nello stesso-, verrà dunque attraversato anche dall'allegoria benjaminiana, allegoria che mostra da subito una fondamentale distanza dalla sua interpretazione medievale. L'interpretazione che ne da Quintiliano, il quale considerava l'allegoria come una "metafora continuata", ovvero come narrazione che si sviluppa per mezzo di numerose immagini metaforiche in successione, il cui senso letterale era assolutamente altro dalle vere intenzioni di senso, risulta naturalmente non più significativa alla sensibilità moderna. L'allegoria non dev'essere più considerata una metafora continuata finalizzata all'interpretazione (vedi Sacre Scritture⁵⁰¹), bensì una metafora creativa in grado di sperimentare nuovi rapporti: l'idea di cui Benjamin si fa convinto portatore è quella di non poter più far affidamento sui vari tipi di allegoria codificati dalla tradizione poiché, non potendo più far riferimento a quella griglia di valori imperituri medievali, nella perdita (e nostalgia) del significato metafisico, l'artista carica la propria espressione di sovra-sensi metaforici ed allegorici tesi non all'orientamento univoco (il lettore non ne conosce i riferimenti), quanto piuttosto alla possibilità trasgressivo-creativa. La sfiducia manifestata dall'allegoria nei confronti del paragone esplicito, facendole di gran lunga preferire la creazione di dissomiglianze paradossali, ci indica inoltre una strada ben precisa da seguire: la differenza che si pone,

⁵⁰¹ " Autore della Sacra Scrittura è Dio, nel cui potere è l'accomodare non solo le parole, in modo che significhino, cosa questa che anche l'uomo può fare, ma anche le cose. Invero come in ogni scienza le parole esprimono un significato, codesta scienza (la Scrittura) ha questo di proprio, che le stesse cose significate mediante le parole hanno anche una loro significazione. Dunque la prima significazione, mediante la quale le parole significano delle cose, riguarda il primo significato, che è il significato storico o letterale. L'altra significazione, mediante la quale le cose significate dalle parole a loro volta significano altre cose, è detta significato spirituale. Esso si fonda sulla lettera e la presuppone. Questo significato spirituale, poi, si divide in tre. Come dice, infatti, l'Apostolo Paolo, la vecchia legge è figura della nuova, e questa è figura della futura gloria celeste; e inoltre i fatti capitali della nuova sono segni che indicano ciò che dobbiamo fare. Dunque: secondo che fatti e cose del Vecchio Testamento significano quelli del Nuovo, il loro senso è allegorico; secondo che gli eventi che riguardano Cristo o lo prefigurano sono il modello di ciò che dobbiamo fare, si ha il senso morale; secondo che i testi sacri significano le cose che appartengono all'eterna gloria celeste, si ha il senso anagogico. [...] Il senso letterale è quello che l'autore propone; ma poiché l'autore della Sacra Scrittura è Dio, che comprende contemporaneamente tutte le cose nella sua intelligenza, non è sconveniente se, anche secondo il senso letterale, in una sola espressione della Sacra Scrittura vi siano più significati". Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, Marietti, Genova, 1952.

l'identificazione che contemporaneamente conclude la sua parabola in una sua nullificazione, depone evidentemente per una sorta di potenziamento della polisemia insita nel linguaggio. Benjamin chiamerà questa autonomia da qualsivoglia teleologia esterna dell'allegoria la "profonda cognizione dell'essenza dell'allegoria"⁵⁰². Ma allora quale logica troverà spazio all'interno di questa dimensione? Il paragone esplicito lascia il posto alla arbitraria associazione, i segni codificati così come la certezza nella trasparenza della riproduzione dei rapporti tra le cose vengono accantonati in favore di un andamento paradossale ed arbitrariamente combinatorio. L'inezienza, la struttura integrale è definitivamente andata perduta. Come Rosenzweig, Benjamin è pienamente e dolorosamente cosciente del limite del sistema ontologico-metafisico: l'unica possibilità rimasta è cercare il senso dell'intero nel dettaglio, nel frammento. Tutto questo significa, per il Nostro, abbandonare il percorso logico-sistematico e trasformarsi in un "commentatore" che veda nell' "allegoria l'indice dell'umano"⁵⁰³.

*Le allegorie sono, nel regno del pensiero, quello che sono le rovine nel regno delle cose.*⁵⁰⁴

Benjamin tenderà nella stesura dell' *Ursprung* di accordare nuova dignità all'espressione allegorica che il classicismo e proprio quel romanticismo, che comunque le aveva accordato quella metamorfosi nel Moderno, avevano totalmente svalutato in favore del concetto di simbolo. Il Nostro dunque troverà nell'epoca barocca- epoca di decadenza- ed in particolare nel barocco tedesco la prova della pari dignità dei due concetti e soprattutto inaugurerà una gnoseologia basata sulla *Darstellung* della verità, che si allontana da ogni pretesa logico-sistematica esclusiva.

⁵⁰² W. Benjamin, *Ursprung, op.cit.*, pag. 363.

⁵⁰³ G. Dietrich, *Jüdisch- Prophetisches in der modernen deutschen Philosophie und Sociologie*, in Horizonte, VI, Frankfurt am Main, pag. 380.

⁵⁰⁴ W. Benjamin, *Ursprung, op.cit.*, pag. 188.

*Se la filosofia vuol conservare la legge della sua forma non come propedeutica alla conoscenza ma come rappresentazione (Darstellung) della verità, allora ciò che importa sarà la pratica di questa forma, e non la sua anticipazione sistematica.*⁵⁰⁵

Dunque anche per Benjamin vale l'idea, o meglio l'esigenza, di un nuovo approccio critico e di un nuovo metodo ed è proprio l'appello alla "rovina" ad indicarci la via: trovare la verità nella caducità è il compito di ogni epoca di decadenza e *cogliere le rovine significa cogliere l'eco di ciò che non sparisce*. Se l'idea è per il Nostro *Darstellung* della verità nel *medium* del fenomeno, in una dimensione tuttavia di incompatibilità tra idea e concetto e dunque tra il presentarsi della verità e l'intenzionalità, lo sforzo benjaminiano è teso all'opporci della riduzione dell'idea al concetto e dunque alla tirannia di una logica convenzionalmente ed esclusivamente intesa come *επιστήμη*. *La gnoseologia messa in atto dal filosofo Benjamin trova i suoi contorni nell'idea della verità nel/del frammento proprio nel suo essere rovina, cioè incapace di rapportarsi immediatamente a qualsivoglia totalità ma in grado di lasciare essere la verità stessa. Solo nella trasgressione del fenomeno- genitivo soggettivo- attraverso la tensione della struttura logico-concettuale comunque operante, l'idea in quanto totalmente altro dal concetto e dal fenomeno può mostrarsi in esso, per di più salvandolo*. La logica che Benjamin utilizza è proprio una logica in grado di spezzare continuamente i suoi legami strutturali e la sua identità a-priorizzata grazie all'istanza analogico-allegorica.⁵⁰⁶ La volontà di salvare il frammento deve allora declinarsi come scrupoloso metodo analitico che si impegni alla costruzione di un complicato mosaico⁵⁰⁷, in cui determinante appare la sapiente combinazione dei tasselli che, lungi dall'operare la tipica *reductio ad unum* della sintesi concettuale, riesca a *darstellen* filosoficamente dei contenuti di realtà. Echi platonici e messianici concorrono alla

⁵⁰⁵ W. Benjamin, *Ursprung, op.cit., Premessa gnoseologica*, pag 4.

⁵⁰⁶ Come anche sottolinea L. Perrone Capano in *Alle origini dell'allegoria moderna. Testi narrativi di Jean Paul, Novalis e Goethe*, Ist. Universitario Orientale, Napoli, 1993, parlando proprio di Jean Paul, definito dallo stesso Benjamin come "il massimo allegorico tra i poeti tedeschi" (W.Benjamin, *Ursprung, op.cit.*, pag. 364). Dice infatti: " Lo scrittore utilizza tutte le possibilità combinatorie della lingua per stabilire inedite connessioni che contraddicono la logica comune il cui fine, come per il poeta barocco, è la meraviglia da suscitare nel lettore di fronte ad audacie figurative che non devono mai smettere di stupire[...]". pag. 27-28.

⁵⁰⁷ " Come nei mosaici la capricciosa varietà delle singole tessere non lede la maestà dell'insieme, così la considerazione filosofica non teme il frammentarsi dello slancio". W. Benjamin, *Ursprung, op.cit., Premessa gnoseologica*, pag 4

chiarificazione di ciò che Benjamin chiamerà proprio “visione” della Verità, che si mostra ma che sempre sfugge al *begreifen* della coscienza intenzionale.

Anche la “logica” di Benjamin è dunque quella struttura critica ed analitica che indugia nell’indiziario, trovando in esso la chiave di una svolta e di un distacco da un paradigma ipertrofico. La via indiretta⁵⁰⁸ del “trattato” e del “commento” permetterà al Nostro quel metodo a-sistematico di ap-prondimento più che di chiarificazione, in grado di analizzare il particolare nascosto e dimenticato che arricchisca la trama testuale di diversi sensi⁵⁰⁹. Naturalmente questo percorso non può separarsi da una contemporanea “presa sul serio” del linguaggio che miri a ricostituire quel legame tra quest’ultimo e la verità nella sua *Darstellung*. La riflessione come *medium* individua la possibilità della conoscenza come lingua, come discorso e scrittura.

Benjamin si avvicina molto in questo senso alla pratica esegetica, di cui coglie l’elemento metodico e raffinatamente teso al particolare della sapienza *midrashica*⁵¹⁰, in cui appunto l’approccio micrologico non equivale alla rinuncia di una comprensione razionale, ma piuttosto alla possibilità di *indagare la ricchezza in una prospettiva*.

In un celebre passo delle *Affinità elettive di Goethe* Benjamin è molto chiaro e significativo:

Si può paragonare il critico al paleografo davanti ad una pergamena il cui testo sbiadito è ricoperto dai segni di una scrittura più forte che si riferisce ad esso. Come il paleografo deve cominciare dalla lettura di quest’ultima, così il primo atto del critico ha da essere il commento. Di qui gli viene subito un criterio prezioso di giudizio: poiché solo ora e solo così potrà porre il problema critico fondamentale, se la parvenza di un contenuto di verità sia dovuto al contenuto reale, o se la vita del contenuto reale sia dovuta al contenuto di verità.[...] Se si vuole concepire, con una metafora, l’opera in sviluppo nella storia come un rogo, il commentatore gli sta davanti come il chimico, il critico come l’alchimista. Se per il primo il legno e cenere sono i soli oggetti della sua analisi, per l’altro solo la fiamma custodisce un segreto: quello della vita. Così il

⁵⁰⁸ “ La rappresentazione come via indiretta: è questo dunque il carattere metodico del trattato. Il suo primo segno caratteristico è la rinuncia a un percorso lineare e senza interruzioni”. W. Benjamin, *Ursprung, op.cit., Premessa gnoseologica*, pag. 4.

⁵⁰⁹ “ I trattati possono essere dottrinari quanto al tono, ma la loro indole profonda esclude quel rigore didattico che consente ad un sistema dottrinale di affermarsi per autorità propria. Del pari, essi rinunciano al mezzo coercitivo della dimostrazione matematica”. *Ibidem*.

⁵¹⁰ “ Il pensiero riprende continuamente da capo, ritorna con minuziosità alla cosa stessa. Questo movimento metodico del respiro è il modo di essere specifico della contemplazione. Essa infatti, seguendo i diversi gradi di senso nell’osservazione di un unico e medesimo oggetto, trae l’impulso a un sempre rinnovato avvio e giustifica nello stesso tempo la propria ritmica intermittente”. *Ibi*, pag. 4.

*critico cerca la verità la cui fiamma vivente continua ad ardere sui ceppi pesanti del passato e sulla cenere lieve del vissuto.*⁵¹¹

L'opera si incammina verso il suo destino di rovina, si consuma e "rimane" come legno e cenere mostrando la sua verità. Ma limitarsi al suo solo contenuto reale significherebbe non cogliere tale contenuto di realtà, rosenzweighianamente inteso come fiamma che custodisce il segreto della "vita". Il decadimento, già presente ne *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco*⁵¹², della distinzione tra universo teorico ed universo empirico ci indica chiaramente il dovere indagare dei contorni, una prospettiva i cui particolari si dinamizzano in una *relazione*. Ciò è importante per due motivi: da una parte perché tale gnoseologia ci mostra un'accesso inedito alla realtà, e da qui si comprende il motivo dell'adesione benjaminiana al materialismo storico⁵¹³, dall'altra è interessante altresì notare come questa relazione sia stata espressa e figurata da Benjamin dall'allegoria. Tale relazione-allegoria si declina come richiamo dell'empirico alla teoria: ciò che si dà nell'esperienza è richiamato all'attenzione dell'osservazione e dunque della conoscenza, che a sua volta diviene conoscenza in quanto divenire di quello stesso oggetto. Nella premessa gnoseologica all'*Ursprung* infatti Benjamin chiamerà l'idea "essere nel divenire dei fenomeni"⁵¹⁴.

Quanto detto finora ci permette di comprendere l'orientamento della relazione logica-analogia operante in Benjamin: ciò che abbiamo acquisito è rispettivamente che la filosofia, lungi dall'applicare il suo metodo riduzionistico e sistematico, deve esercitare le sue forme verso una rappresentazione della verità. Il suo metodo deve avere l'andamento indiretto del trattato e concorrere all'annullamento della rigida divisione teorico/empirico attraverso un'attenzione micrologica nei confronti della rovina, del frammento e del suo contenuto di verità nella valutazione della separazione tra conoscenza e verità, ottenuta dalla pratica metodologica che è

⁵¹¹ W. Benjamin, *Le affinità elettive*, op.cit., pag. 164.

⁵¹² Vedi in questo paragrafo la nota n. 45.

⁵¹³ "Decifrare questo geroglifico è indicare alla radice la genesi storico-dialettica di un senso oscurato, obliterato o trasceso: è spiegare la letteratura con ciò che non è letteratura. Ma proprio questo significa rompere l'assolutezza di una mediazione significante che significa solo se stessa e si esclude dal significato. Questo significato è un significato reale". Ferruccio Masini, *Brecht e Benjamin*, op.cit., pag. 125.

⁵¹⁴ W. Benjamin, *Ursprung*, op.cit., pag. 8.

un “ininterrotto riprender fiato”. Tale relazione troverà espressione nell’allegoria: l’approccio filosofico del Nostro nei confronti di una diversa logica viene modulata nell’appello alla trasgressione allegorica. Ma procediamo in maniera particolareggiata all’analisi di quella *Premessa gnoseologica* dell’*Ursprung*, che Scholem dice essere “davanti al libro come l’angelo con la spada fiammeggiante del concetto all’ingresso del paradiso della scrittura”⁵¹⁵ e che mostra più chiari i contorni di questa relazione.

3. Gnoseologia e costellazione: il metodo benjaminiano.

La *premesse gnoseologica* che introduce la molteplicità dei piani di lettura ed interpretazione dell’ *Ursprung des deutschen Trauerspiels* mostra subito l’exasperazione di questa poliedricità, ma soprattutto l’estrema complessità del problema trattato, ovvero il problema di un metodo e di una gnoseologia, che mostrano subito la propria estremizzazione e trasgressività.

Il problema della filosofia, esordisce Benjamin, è stato sempre un problema di rappresentazione, di cui essa ha sempre tentato, ma senza risultato, una sistematizzazione. A meno che, *more geometrico*, non rinunci alla verità, come hanno eloquentemente dimostrato le teorie matematiche. “ E ciò significa: ai sistemi filosofici inerisce un esoterismo di cui non possono liberarsi, che è loro proibito dissimulare, e che tuttavia li condannerebbe se mai lo portassero in piena luce”⁵¹⁶. L’unico modo possibile, come abbiamo potuto vedere dalle

⁵¹⁵ G. Scholem, *Walter Benjamin, op. cit.*, pag. 90. E continua scherzosamente: “ Certo bisogna dire che Benjamin non ha reso facile il compito ai suoi lettori. Egli ha premesso al suo libro un capitolo gnoseologico, in cui sembra voglia piuttosto drizzare davanti al lettore come monito, anziché spiegarglielo, le idee filosofiche conduttrici su cui avrebbe poggiato la sua interpretazione. Egli soleva dire che il suo motto segreto era: “ Procedi a rompicollo, ma non romperti il collo”. Da sempre, tale introduzione ha scoraggiato molti lettori.” *Ibidem*.

⁵¹⁶ W. Benjamin, *Ursprung, op.cit., Premessa gnoseologica*, pag. 3.

considerazioni precedenti è dunque quello che conferisca valore al frammento di pensiero dove “il rapporto fra l’elaborazione micrologica e la forma globale esprime quella legge per cui il contenuto di verità di una teoria si lascia cogliere solo nella più precisa penetrazione dei singoli dettagli di un concetto”⁵¹⁷.

La sobrietà prosaica deve sostituirsi al gesto imperioso del discorso dottrinale: questa rimane l’unica forma di scrittura che si addica alla ricerca filosofica, il cui oggetto debbono essere le *idee*. La rappresentazione delle idee deve imporsi come autentico metodo del trattato filosofico, affrontando però subito un problema: la verità, che si attualizza appunto nella rappresentazione delle idee, “sfugge a qualunque proiezione nell’ambito della conoscenza”⁵¹⁸. Verità e conoscenza infatti, come dicevamo poc’anzi, non coincidono, e Benjamin fa risalire questa posizione ad una delle intenzioni più profonde della filosofia delle origini, in particolare riferimento alla dottrina platonica delle idee. La conoscenza è un “avere”, la verità invece si riferisce sempre ad un “essere” dell’idea. Se oggetto della conoscenza è qualcosa che in qualche modo, seppur in forma trascendentale, va posseduto nella coscienza ed il cui metodo si riferisce sempre ad una declinazione intenzionale, ad un rapporto nella coscienza, giacchè esso “è per la verità la rappresentazione di se stesso e perciò è dato come forma insieme alla verità stessa”⁵¹⁹, la verità è al contrario qualcosa-che-si-rappresenta, un’ “unità di essere” e non di “concetto”, “essere inintenzionale formato di idee”⁵²⁰. Essa non è interrogabile ed attraverso le idee si offre im-mediatamente all’osservazione. L’unità della conoscenza, se sussistesse (“la conoscenza è orientata alla cosa singola, ma non immediatamente all’unità”⁵²¹), sarebbe indirettamente acquisibile a partire dalle singole conoscenze; l’unità della verità invece è una determinazione assolutamente immediata e diretta. Così comprendiamo come la distinzione tra verità e conoscenza “definisce l’idea in quanto essere”⁵²².

⁵¹⁷ W. Benjamin, *Ursprung, op.cit., Premessa gnoseologica*, pag. 4-5.

⁵¹⁸ *Ibi*, pag. 5.

⁵¹⁹ *Ibi*, pag. 5.

⁵²⁰ *Ibi*, pag. 11.

⁵²¹ *Ibi*, pag. 5.

⁵²² *Ibi*, pag. 6.

In quanto essere, e non avere, l'idea è immediata produzione di diverso essere e Benjamin ci indica un ottimo esempio di ciò nel *Simposio* platonico, in particolare nelle due asserzioni per cui la verità - il regno delle idee - è il *contenuto* della bellezza e per cui la verità è bella. Approcciarsi a queste asserzioni in modo logico-sistematico, ci avverte il Nostro, significherebbe separarsi *ipso facto* dall'ambito di pensiero della dottrina delle idee, mentre "il modo di essere delle idee non risulta mai, forse, con tanta chiarezza come delle due asserzioni citate"⁵²³. Il rapporto tra verità e bellezza infatti si declina come espressione di essere, che non ha bisogno dell'intelletto per autorappresentarsi come pura percezione, facendosi così sensibile. Essendo l'idea contenuto del bello deve esserne allo stesso tempo rappresentazione, ma " questo contenuto tuttavia non viene alla luce nello svelamento: esso si mostra piuttosto in un processo che, con espressione analogica, si potrebbe definire come l'infiammarsi dell'involucro che penetra nel regno delle idee, come la combustione dell'opera, nella quale la sua forma raggiunge il suo massimo di luminosità."⁵²⁴

Il chiaro riferimento alla rappresentazione come possibilità di espressione analogica e nello stesso tempo fermo rifiuto dell'intervento logico-deduttivo portano Benjamin a preferire nettamente l'accostamento filosofo-artista a quello filosofo-scienziato: " una simile compiutezza sistematica non si avvicina alla verità più di quanto le si avvicini qualsiasi altra rappresentazione che cerchi di assicurarsela per mezzo di pure nozioni e concatenamenti di nozioni"⁵²⁵. Il bersaglio polemico di Benjamin assume qui i suoi contorni: l'incoerenza metodica⁵²⁶ dell'epistemologia moderna, che essa si rifiuta di considerare se non accidentale nel presupposto di garantirsi la verità attraverso un panorama enciclopedico di conoscenze considerato come "unità senza salti"⁵²⁷, potrebbe assumere il suo senso e la sua validità se fosse considerata, semplicemente, in questa sua *discontinuità* e se appunto si giungesse alla convinzione che " il

⁵²³W. Benjamin, *Ursprung, op.cit., Premessa gnoseologica*, pag. 6.

⁵²⁴*Ibi*, pag. 7.

⁵²⁵*Ibi*, pag. 8.

⁵²⁶ "Ogni singolo campo di ricerca introduce nuovi presupposti indimostrabili; in ciascuno di essi vengono dati per risolti problemi con la stessa decisione con la quale viene affermata in altri ambiti la loro insolubilità".*Ibidem*.

⁵²⁷*Ibi*, pag. 9.

sistema ha la sua validità soltanto là dove la sua struttura è ispirata dalla costituzione stessa del mondo delle idee”⁵²⁸.

Ritroviamo qui una profonda affinità di vedute tra Benjamin Rosenzweig⁵²⁹ e Levinas, che concedono validità ad una logica, ad una struttura che rinunci al suo primato fondante in base a “presunti postulati filosofici”⁵³⁰ (che le vieta applicazione, vietando addirittura validità al campo applicativo in sé, all’ambito non intenzionale) e riacquisti la sua necessaria e formidabile capacità strumentale in collaborazione con altre forme di razionalità, come quella analogico-linguistica.

Ciò che Benjamin coglie nell’universo platonico è l’eco di quella *Weltanschauung* precedente alla nascita del paradigma ontologico-metafisico, che manifestava la sua convinzione nell’impossibilità intenzionale del coglimento della totalità – e dunque come incommensurabilità tra vero e conoscenza - in favore di una ricerca del *frammento* e che è possibile osservare in una dimensione di convivenza col nascente paradigma epistemico nel pensiero platonico.⁵³¹

Il rapporto infatti che l’idea istaura tra mondo concettuale ed esperienziale, ovvero tra i fenomeni – che appartengono al regno dei concetti – ed il mondo delle idee si delinea come necessità per i fenomeni di *frammentarsi*, perdendo quella che Benjamin chiama falsa unità, e divenire elementi del concetto e partecipare allora a quell’unità nell’idea che si esprime nella verità.

*La verità è la morte dell’intenzione.*⁵³²

⁵²⁸ W. Benjamin, *Ursprung, op.cit., Premessa gnoseologica*, pag. 9.

⁵²⁹ In particolare qui l’affinità con Rosenzweig è ribadita soprattutto qualche battuta dopo: “ Le grandi articolazioni che determinano non solo i sistemi ma anche la terminologia filosofica - la logica, l’etica, l’estetica – hanno un significato non come nomi di discipline specialistiche, ma in quanto monumenti della struttura discontinua del mondo ideale. I fenomeni però non entrano nel regno delle idee così, nella loro grezza configurazione empirica – a cui si mescola anche l’apparenza -, bensì soltanto, salvati, *nei loro elementi (c.n.)*”. *Ibi*, pag. 9.

⁵³⁰ *Ibi*, pag. 8.

⁵³¹ Si veda a tal proposito il cap. I del presente lavoro.

⁵³² *Ursprung, op.cit., Premessa gnoseologica*, pag. 11.

La verità è una messa in relazione analogica e questa relazione è ciò che si dà nell'idea. A questo punto però sorge una domanda: di che natura è la datità dell'idea e la “famosa intuizione intellettuale”⁵³³ può davvero giustificare la struttura del mondo delle idee? La risposta di Benjamin è chiara: questa relazione non ha affatto a che fare né con intuizioni intellettuali né tantomeno con l'*intellectus archetypus*, ma deve essere considerata come “un darsi che rimane sottratto ad ogni genere di intenzione”⁵³⁴. Dobbiamo dunque comprendere il darsi delle idee “come le costellazioni si rapportano alle stelle”⁵³⁵ in una “produzione di visibilità” che si compone di due elementi: un'extrapolazione operata dai concetti ed una salvazione (proprio quell'*Erlösung* di rosenzweighiana declinazione) operata dall'idea. Le idee “salvano” i fenomeni dandoli alla visibilità in una costellazione, che è relazione di elementi, e la verità dunque, ora comprendiamo meglio, non entra a far parte di questa relazione: essa è questa stessa costellazione.

L'identità essere-pensiero-linguaggio in una dimensione di luminosità e trasparenza si frammenta in una relazione in cui verità ed essere dell'idea si staccano dall'intenzionale, la cui ipertrofia e ambizione di cogliere la verità ha mostrato, nella storia della filosofia, il suo profondo limite. Ciò che definiamo contenuto è ciò che viene “esposto”, per così dire, di una sedimentazione di essere, proprio in quel luogo che “è la “visione”, prescritta come atteggiamento filosofico agli adepti del paganesimo neoplatonico in tutte le sue forme”⁵³⁶, la cui struttura però, a differenza del genere d'essere delle apparizioni, esige un'essere “superiore per consistenza” a quello puro e semplice delle cose: esso è “potenza che plasma l'essenza di quell'empiria”⁵³⁷. Tale relazione che è potenza plasmatrice è dunque forza che produce *espressione* ed infatti l'essere sottratto ad ogni fenomenicità, l'unico a cui perviene questa potenza, è quello del *nome*. Ecco dunque che la relazione verità-essere si arricchisce del polo linguistico e mette definitivamente in discussione quell'identità triadica - essere-pensiero-

⁵³³ W. Benjamin, *Ursprung, op.cit., Premessa gnoseologica*, pag. 10.

⁵³⁴ *Ibi*, pag. 11.

⁵³⁵ *Ibi*, pag. 10.

⁵³⁶ *Ibi*, pag. 11.

⁵³⁷ *Ibidem.*

linguaggio – della logica tradizionale, in favore di un netto primato del linguaggio, in grado di “mettere in relazione” verità-essere e conoscenza, nel fatto stesso della *natura essenzialmente linguistica* dell’idea.

La teoria linguistica benjaminiana, affrontata con dovizia di particolari nelle suggestive pagine del saggio *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*⁵³⁸, ritrova qui il senso del nome che determina il darsi delle idee ed “esse si danno non tanto in una lingua originaria, quanto in una percezione originaria, nella quale le parole non avrebbero ancora perduto la loro aura denotativa a vantaggio del suo significato conoscitivo”⁵³⁹. Queste infatti le parole di Güntert riportate dallo stesso Benjamin:

*[...] Le idee di Platone sono in fondo, se per una volta è lecito valutarle da questo punto di vista unilaterale, nient’altro che parole e concetti verbali divinizzati.*⁵⁴⁰

E prosegue:

*[...] la lingua non è mai soltanto comunicazione del comunicabile, ma anche simbolo del non comunicabile. Questo lato simbolico della lingua è collegato al suo rapporto al segno, ma si estende ad esempio, per certi aspetti, anche al nome e al giudizio. Questi hanno non solo una funzione comunicante, ma anche con ogni probabilità, una funzione simbolica in stretto rapporto con essa.*⁵⁴¹

Se nella percezione empirica alla parola attiene una forte dimensione profano-strumentale, è compito del filosofo restituire invece alla sua dimensione simbolica il primato, ovvero quel carattere nel quale l’idea giunge all’autotrasparenza⁵⁴²; nel nome, la “natura linguistica dell’idea” connette conoscenza e verità, poiché dare il nome alle cose significa conoscerle, e conoscerle nel

⁵³⁸ W. Benjamin, *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, op.cit.

⁵³⁹ W. Benjamin, *Ursprung*, op.cit., *Premessa gnoseologica*, pag. 11.

⁵⁴⁰ *Ibidem*.

⁵⁴¹ W. Benjamin, *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, op.cit., pag. 64.

⁵⁴² “Pensare che cosa sarebbero una comunità umana e una lingua umana che non rimandassero più ad alcun fondamento indicibile e non si destinassero più a un tra mandamento infinito, e in cui le parole non si distinguessero più da ogni altra prassi umana, è certamente un compito arduo. Ma questo, e nulla meno di questo, è quanto resta da pensare a un pensiero che voglia veramente essere all’altezza del problema.” G. Agamben, *Lingua e storia. Categorie linguistiche e categorie storiche nel pensiero di Benjamin*, in AA.VV. Walter Benjamin. *Tempo storia linguaggio*, a cura L. Belloi e L. Lotti, Editori Riuniti, Roma, 1983, pag. 65-82.

loro essere vere; nel nome l'idea è *chiamata* ad essere. Poiché però la filosofia non può pretendere di parlare in tono rivelativi - ricadremmo nella limitazione del paradigma logico-ontologico - , l'autotrasparenza dell'idea nel nome potrà avvenire solo attraverso un "rammemorare", a cui potrebbe avvicinarsi l'anamnesi platonica, ma in un senso del tutto diverso. Non si tratta infatti qui "di richiamare delle immagini all'intuizione; piuttosto, nella contemplazione filosofica l'idea si libera come parola dal nucleo più intimo della realtà, e come una parola che rivendica di nuovo il suo diritto a nominare".⁵⁴³

Dunque non proprio un conoscere come ricordare, quanto piuttosto l'idea come parola: a far questo non fu infatti Platone, ma Adamo, il vero padre della filosofia, uomo definito nella Bibbia "parlante" e "datore di nomi".⁵⁴⁴ Il nominare adamitico non ancora impegnato a lottare col significato informativo delle parole "conferma [...] lo stato paradisiaco in quanto tale"⁵⁴⁵. Il primato del denotativo sullo strumentale risponde inoltre ad una domanda implicita: a chi si comunica l'uomo?

*Bisogna porre una differenza profonda, un'alternativa di fronte a cui si smascheri senza fallo la concezione essenzialmente falsa della lingua.[...] Chi ritiene che l'uomo comunichi il suo essere spirituale attraverso i nomi, non può per contro ritenere che sia il suo essere spirituale che egli comunica, - poiché ciò non accade attraverso nomi di cose, attraverso parole con cui designa una cosa. E può invece ritenere soltanto che egli comunichi un oggetto ad altri uomini, poiché ciò accade mediante la parola con cui designo una cosa. Questa opinione è la concezione borghese della lingua [...]. Essa dice che il mezzo di comunicazione è la parola, il suo oggetto la cosa, il suo destinatario un uomo. Mentre l'altra teoria non conosce alcun mezzo, alcun oggetto, alcun destinatario della comunicazione. Essa dice: nel nome l'essere spirituale dell'uomo si comunica con Dio.*⁵⁴⁶

La creazione di Dio si completa quando le cose ricevono il loro nome (dall'uomo).

Quando le idee nominano si ricrea quella "pura lingua"⁵⁴⁷, quell' "interrogazione originaria" che esprime quella forza relazionale che avviene tra le idee: "Ogni idea è un sole, e il

⁵⁴³W. Benjamin, *Ursprung*, op.cit., *Premessa gnoseologica*, pag. 12.

⁵⁴⁴ W. Benjamin, *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, op.cit., pag. 58.

⁵⁴⁵ W. Benjamin, *Ursprung*, op.cit., *Premessa gnoseologica*, pag. 12.

⁵⁴⁶ W. Benjamin, *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, op.cit., pag. 57.

⁵⁴⁷ Tale idea viene approfondita in particolar modo anche nel saggio *Die Aufgabe des Übersetzer*, in *Gesammelte Schriften*, op.cit., tr.it. *Il compito del traduttore*, in *Angelus Novus*, op.cit. In particolare Benjamin scrive che tentare

suo rapporto con le altre idee è come un rapporto tra altrettanti soli”⁵⁴⁸. Il rapporto armonioso fra queste essenze è la verità, in cui è possibile vedere il “volto” dell’idea, che è *il “senso” che irrompe nel pensiero* e che Benjamin condenserà nella *figura allegorica*.

Divengono più chiari i contorni ed i contenuti della gnoseologia benjaminiana, che la metafora della *costellazione*, come abbiamo avuto modo di valutare, esprime in modo estremamente significativo. Tale idea, che riesce ad esprimere “quel lavoro di nessi, di *Zusammenhänge*, con tecnica connettivo-associativa, secondo una “dialettica del possibile” rigorosamente basata sui *facta*”⁵⁴⁹, inerisce alla necessità del rinvio non basato su un metodo esclusivamente induttivistici o deduttivistici attraverso una tensione dinamica che invece “colleghi” il molteplice in quanto tale in un orizzonte.

*Mentre l’induzione degrada le idee a concetti rinunciando alla loro articolazione e coordinazione, la deduzione ottiene lo stesso risultato proiettandoli in un continuum pseudologico. Il regno del pensiero filosofico non si dipana lungo una linea ininterrotta di deduzioni concettuali, bensì attraverso la descrizione del mondo delle idee. Tale attuazione ricomincia da capo con ogni idea in quanto ogni idea è originaria (c.n) . Poiché le idee costituiscono una molteplicità non riducibile*⁵⁵⁰.

Un fecondo scetticismo, “paragonabile al profondo riprender fiato del pensiero, che può abbandonarsi con tutto agio, e senza la minima traccia di affanno, all’esame minuzioso del dettaglio”⁵⁵¹ può allora indicarci il metodo da seguire nella delineazione di una nuova teoria della conoscenza, in cui l’apparenza del fenomeno sia salvata e tale salvezza divenga garanzia del suo accedere al singolo. Perciò la tensione dinamica, che è il movimento delle idee come costellazione verrà dal Nostro approfondita nel concetto di *Ursprung*, origine. Il problema

di liberare la lingua dall’aggravamento e dalla decadenza babelica delle lingue, “fare del simboleggiante il simboleggiato stesso, riottenere – nel movimento linguistico – foggiate la pura lingua, è il grande ed unico potere della traduzione. In questa pura lingua, che più nulla intende e più nulla esprime, ma come parola priva di espressione e creativa è l’inteso in tutte le lingue, ogni comunicazione, ogni significato e ogni intenzione pervengono ad una sfera in cui sono destinati ad estinguersi”. *Ibi*, pag. 50.

⁵⁴⁸ W. Benjamin, *Ursprung, op.cit., Premessa gnoseologica*, pag. 12.

⁵⁴⁹ F. Desideri, *Walter Benjamin. Il tempo e le forme*, Ed.riuniti, Roma, 1980, pag. 153.

⁵⁵⁰ W. Benjamin, *Ursprung, op.cit., Premessa gnoseologica*, pag. 18.

⁵⁵¹ *Ibi*, pag. 19.

dell'origine diviene allora un tema centrale di riflessione, nonché chiave di volta dell'intera gnoseologia benjaminiana, che declina il rapporto logica-analogia.

L'origine, pur essendo una categoria pienamente storica, non ha nulla in comune con la genesi è Entstehung]. Per "origine" non si intende il divenire di ciò che scaturisce, bensì al contrario ciò che scaturisce dal divenire e dal trapassare.⁵⁵²

Il termine *Ursprung* non deve rinviare dunque a "genesì", quanto piuttosto a quel salto originario nell' "essere" che allo stesso tempo rivela la dinamica dell'idea che si fa fenomeno.

Nel comporsi di volta in volta - visto il dinamismo che le contraddistingue – delle idee che si mostrano al concetto, questo *Ursprung* si rinnova continuamente: lungi dal considerarlo nella sua fissità di termine riferentesi ad un evento passato e cristallizzato, esso deve essere considerato come divenire che irrompe in ciò che appare. L'origine, sottolinea Benjamin, sta nel flusso del divenire come un vortice, e trascina dentro il suo ritmo il materiale della propria nascita, è divenire e trapassare di ciò che nasce in cui natura e storia si incontrano. L'origine non si dà mai a conoscere se non in una duplice visione: " essa vuol essere intesa come restaurazione, come ripristino da un lato, e dall'altro, e proprio per questo, come qualcosa di imperfetto e di in concluso"⁵⁵³. Ciò vuol dire che essa significa allo stesso tempo un depositarsi come passato e l'aprire continuamente passato ad un incompiuto, ad un nuovo percorso. L'idea si confronta con la storia:

In ogni fenomeno originario si determina la forma sotto la quale un'idea continua a confrontarsi col mondo storico, finchè essa non sta lì, compiuta, nella totalità della sua storia. L'origine dunque non emerge dai dati di fatto, bensì riguarda la loro preistoria e la storia successiva.⁵⁵⁴

⁵⁵² W. Benjamin, *Ursprung*, op.cit., pag. 20.

⁵⁵³ *Ibidem*.

⁵⁵⁴ *Ibidem*.

In ogni origine è possibile osservare una forma nella quale l'idea si confronta col corso della storia e dunque *Ursprung*, diversamente da quanto affermato da Cohen nel suo *Logik der reinen Erkenntnis*⁵⁵⁵, non è una categoria puramente *logica*, bensì *storica*. Conoscere, in questa dimensione arricchita dell'elemento storico, significa vedere in modo nuovo qualcosa di passato e l'autentico – “ il marchio d'origine dei fenomeni”⁵⁵⁶ è oggetto di scoperta volta non alla costruzione di un'unità senza scarto, bensì di una totalità dialettizzata dal divenire: e questa è la sua “salvazione” platonica.

Storia e natura (come ciò che nasce) esprimono nella loro relazione l' “autentico” divenendo appunto espressione per la conoscenza. Questa espressione si dà inoltre come relazione tra passato e presente, tra singolo e totalità. Scopriamo dunque il compito dell'idea: quello di rendere compiuto ciò che non lo è, di rendere il frammento totalità, ovvero sistemare l'individuale in quanto irriducibile il una costellazione, che ha senso solo nella relazione delle singole stelle. Ma attenzione quando parliamo di compito, poiché è bene sottolineare che per Benjamin in ciò non vi è alcuna teleologia o finalità di sorta, poiché è l'idea stessa un frammento; in tal senso va anche letta la relazione passato presente: il passato si apre al presente come contenuto incompiuto che deve *ora* trovare il suo compimento. Ed infatti la storia filosofica in quanto scienza dell'origine – ci avverte il Nostro - dev'essere quella forma che, “dagli estremi più remoti, dagli apparenti eccessi dello sviluppo, fa emergere la configurazione dell'idea in quanto totalità contrassegnata da una possibile coesistenza di quegli opposti”⁵⁵⁷. Dunque la *Darstellung* di un'idea non può considerarsi riuscita finché non si è passato, seppur virtualmente, in rassegna il cerchio degli estremi in essa possibili, poiché la storia che essa conosce è “la storia solo dall'interno [...] in un senso riferito all'essenziale”⁵⁵⁸, in un senso cioè che permette di connotarla come preistoria e storia futura di quell'essere particolare. La virtualità indica chiaramente la necessità di considerare gli estremi come punti di un percorso non fissi, ma

⁵⁵⁵ H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, op.cit.

⁵⁵⁶ W. Benjamin, *Ursprung*, op.cit., pag. 21.

⁵⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁵⁸ *Ibidem*.

intesi a comporre una costellazione: parliamo infatti di un divenire interno al frammento in cui il divenire (la storia) irrompe, in quanto conosciuto, nell'idea e si riconferma così nella tendenza di ogni concettualità filosofica: “la tendenza a cogliere il divenire dei fenomeni nel loro essere”.⁵⁵⁹

L'approfondimento di tale ricerche attribuisce, come abbiamo visto, il “totale all'idea”, la cui struttura è essenzialmente “monadologica”: “l'idea è monade”⁵⁶⁰ e contiene virtualmente la preistoria e la storia futura in una immagine, per così dire, contratta. Ciò che è importante sottolineare in questa ulteriore declinazione dell'idea benjaminiana è che attraverso la monade il divenire ed il mondo non risultano assolutamente impoveriti o addirittura privati di alcune parti, ma al contrario si arricchiscono di una totalità, di un entrare a far parte di una prospettiva⁵⁶¹; la contrazione sta nel considerare il compito dell'idea “ di disegnare in scorcio questa immagine del mondo”⁵⁶².

Tale scorcio, come composizione a mosaico, dell'idea-monade troverà nell'allegoria una significativa figura di conoscenza che, nello studio del dramma barocco tedesco, esprime la relazione logica analogia.

4. Dramma barocco e decadenza.

La scelta di indagare un periodo storico come quello del Barocco tedesco mostra chiaramente la sfida benjaminiana allo *status quo*, a quella *Kunstwissenschaft* tedesca che aveva relegato senza scarto quest'epoca ad un ruolo di insuperabile marginalità e dipendenza dal passaggio epocale

⁵⁵⁹ *Ibi*, pag. 22.

⁵⁶⁰ W. Benjamin, *Ursprung, op.cit.*, pag. 22.

⁵⁶¹ R. Bodei sottolinea che “la monade, la contrazione della realtà in uno, è l'impoverimento che si rivela vera ricchezza, la fattività che manifesta in forma intelligibile anche il movimento.” In R. Bodei, *Le malattie della tradizione. Dimensioni e paradossi del tempo in Walter Benjamin*, in “Aut aut”, 189-90, 1982, pag. 175.

⁵⁶² W. Benjamin, *Ursprung, op.cit.*, pag. 22.

dal Rinascimento all'età della ragione. Visto in quest'ottica il Barocco tedesco, specialmente nell'espressione del *dramma* – che Benjamin stesso definisce come “forma senza dubbio significativa ma impacciata”⁵⁶³ – è stato interpretato da una teoria estetica assai acritica: la presunta assimilazione con la teoria aristotelica aveva portato inevitabilmente il dramma barocco ad essere considerato un impoverimento e dunque una caricatura dell'antica tragedia, poiché – si concludeva frettolosamente – i drammaturghi dell'epoca si erano limitati ad applicare senza comprensione “ i venerandi precetti di Aristotele”⁵⁶⁴. L'appesantimento di un tale giudizio veniva poi ulteriormente aggravato dall'assimilazione di tale dramma all'universo rinascimentale, così da risultare addirittura obbrobrioso.

“Ma i vecchi giudizi sono ormai alla fine” – afferma il Nostro – “ Le analogie sorprendenti con lo stato attuale della letteratura tedesca hanno dato luogo a un sempre maggiore approfondimento [...]”⁵⁶⁵. La profonda affinità d'intenti è valutata infatti da Benjamin non tanto nell'idea di un terreno comunitario, quanto piuttosto nell'idea di “decadenza”, tanto da poter affermare sia del barocco quanto dell'espressionismo che non si tratta di epoche d'arte in senso proprio, quanto di epoche “ dalla volontà artistica [*Kunstwollen*] ostinata”⁵⁶⁶. Ciò per Benjamin significa che se il culmine dell'arte è l'opera isolata, conclusa, nelle epoche di decadenza la ricerca è quella piuttosto della “forma” *tout court*: in tale volontà artistica si fonda l'attualità del barocco dopo il crollo della cultura classicista tedesca. Altra grande caratteristica di questa affinità, e dunque dell'estrema attualità del Barocco, viene da Benjamin indagata nel linguaggio.

Gli scrittori cercavano di impadronirsi in modo personale della forza più intima dell'immagine, quella da cui procede la precisa eppure delicata metaforicità del linguaggio. Non era tanto il

⁵⁶³ W. Benjamin, *Ursprung*, *op.cit.*, pag. 23.

⁵⁶⁴ *Ibi*, pag. 22.

⁵⁶⁵ *Ibi*, pag. 29. Benjamin riporta, a tal proposito, le premonitrici parole del 1904 di A. Hübscher in *Barock als Gestaltung antithetischen Lebensgefühls. Grundlegung einer Phaseologie der Geistesgeschichte* (in “Euphorion”, XXIV, 1922), pag. 517-62 e pag 759-805: “ Ho [...] l'impressione che in nessun periodo, da due secoli in qua, il sentimento artistico sia stato tanto vicino alla letteratura barocca del XVII secolo, tutta intenta alla ricerca di un suo stile, quanto il sentimento artistico dei nostri giorni. Interiormente vuoti o sconvolti nel più profondo, esteriormente assorbiti da problemi tecnici e formali che sulle prime sembravano concernere ben poco le questioni esistenziali dell'epoca – tali erano quasi tutti i poeti barocchi, e simili sono, per quel tanto che se ne può vedere, perlomeno i poeti del nostro tempo, quelli che danno l'impronta alla sua produzione letteraria”.

⁵⁶⁶ *Ibidem*.

discorso figurato, quanto la singola metafora verbale a fare la gloria del poeta, come se l'elaborazione linguistica comportasse di per sé il momento dell'invenzione poetica della parola.

Ed aggiunge

I traduttori barocchi amavano le formule ardite, quelle che negli scrittori odierni si chiamerebbero "arcaismi", e in cui si pensa di attingere alle fonti stesse della vita della lingua.⁵⁶⁷

Il linguaggio, nella sua metaforicità - metaforicità che fa la gloria del poeta barocco – e nella sua capacità creativa (“dappertutto si trovano neologismi”, nota il filosofo), garantisce la possibilità di coglimento dell'immagine, della forma che indichi il senso dell'epoca accompagnata da quella “vertigine, suscitata dalla vista della sua spiritualità tortuosa e contraddittoria”⁵⁶⁸.

Procedendo nell'analisi, sorretti dalla caratteristica metodologia benjaminiana che trova nella necessaria tensione verso gli estremi la possibilità della formazione dei concetti e dunque della conoscenza, Benjamin dichiara la sua ipotesi di lavoro: “che quanto appare diffuso ed eterogeneo può offrire, alla luce dei concetti adeguati, gli elementi per una sintesi”⁵⁶⁹. Questo spiegherà il motivo dell'attenzione benjaminiana nei confronti degli autori minori di questo genere i quali “plasmano” e non incarnano – come i poeti eletti – la forma; le opere di scrittori quali Gryphius, Lohenstein, Hallmann e Opitz erano state messe da parte e dimenticate dai pregiudizi della classificazione stilistica e della valutazione estetica e divengono dunque per il Nostro addirittura irrinunciabili per una comprensione dell'epoca.

La forma stessa, la cui vita si identifica con quella delle opere che essa determina, e la cui visibilità è anzi a volte inversamente proporzionale alla perfezione dell'opera letteraria, risulta spesso più evidente nel gracile corpo dell'opera mediocre, come fosse il suo scheletro.⁵⁷⁰

⁵⁶⁷ W. Benjamin, *Ursprung, op.cit., Premessa gnoseologica*, pag. 30.

⁵⁶⁸ *Ibi*, pag. 31.

⁵⁶⁹ *Ibi*, pag. 32.

⁵⁷⁰ *Ibi*, pag. 33.

L'estrema novità dell'analisi di Benjamin sul Barocco tedesco, date queste premesse, si orienterà essenzialmente su due fronti: da una parte sottolineando e mettendo in discussione il rapporto tra tragedia ed il genere drammatico tipico del Barocco, il *Trauerspiel*, dall'altra riservando un'estrema attenzione nei confronti della struttura allegorica della produzione barocca. Se l'opera infatti si dà esclusivamente come frammento che nella sua totalità mai compiuta esprime tuttavia la forma, l'allegoria barocca riuscirà ad incarnare questa tensionalità: nell'allegoria la storia si offre all'osservatore come volto, mostrando tutta la sua significatività nella sua stessa decadenza, contratta in immagine. E lo studio del dramma barocco tedesco permette una chiara individuazione del significato, che qui Benjamin ricerca, dell'allegoria. L'analisi e l'approfondimento della prima parte del *Trauerspiel* benjaminiano, *Dramma e tragedia*, ci permetterà di giungere, con la necessaria consapevolezza, all'approfondimento dell'allegoria barocca.

Il primo passaggio significativo da sottolineare è la parentela, ravvisata dal Nostro, tra il dramma barocco e quello martirologico-medievale⁵⁷¹, dove assistiamo per la prima volta al passaggio dalla tragedia al dramma: la tragedia, che aveva come contenuto il mito, lascia il posto al dramma ed al suo contenuto storico. La distinzione tra i due termini è fondamentale per comprendere l'interpretazione benjaminiana: bisogna rendersi conto – afferma Benjamin sulla scorta esplicita delle considerazioni nietzscheane contenute in *Geburt der Tragödie* – “che il teatro moderno non ha più prodotto alcuna tragedia in senso greco”⁵⁷² e che qualsiasi filosofia della tragedia, che basi i suoi presupposti su sentimenti universali di “colpa” ed “espiazione” nel tentativo di attualizzare il tragico come contenuto universalmente umano, si è in realtà

⁵⁷¹ “ Il tiranno e il martire sono, nel Barocco, i due volti di Giano della testa coronata. Sono le due modalità estreme, e necessarie, dell'essenza regale”. E ancora: “ Che le teorie medievali rivivano nell'epoca delle guerre di religione, che il Medioevo continui a regnare incontrastato nello “stato dell'economia, nell'arte e nella scienza”, che il suo superamento (e quindi la sua stessa nascita come categoria storiografica) avvenga solo nel corso del XVII secolo, tutto ciò è stato detto da tempo. Se si rivolge lo sguardo a certi particolari, si è sorpresi dell'abbondanza delle controprove. Già un lavoro puramente statistico e compilativi sulla poetica barocca è in grado di concludere che le definizioni barocche della tragedia sono nel loro nucleo “identiche a quelle che troviamo nelle grammatiche e nei lessici del Medioevo”. E contro la clamorosa parentela tra la definizione di Opitz e quelle, usuali nel Medioevo, di un Boezio o di un Placido, non è certo un valido argomento il fatto che Scaligero[...] porti degli esempi contro la loro distinzione tra poesia tragica e poesia comica, una distinzione che trascende com'è noto l'ambito drammatico”, W. Benjamin, *Ursprung, op.cit.*, pag. 46, 52.

⁵⁷² *Ibi*, pag. 77.

svilupata senza alcun rapporto con i fatti storici concreti, soprattutto in relazione al dramma barocco. La tragedia, invece, perde la propria legittimità, se estrapolata dal suo contesto. Essa affonda le sue radici nel mito e rappresenta il sacrificio dell'eroe, che con la sua sofferenza allontana dalla comunità l'ira degli e dei e con la sua morte esprime il primo e l'ultimo sacrificio, "è l'ultimo dei sacrifici espiatori previsti dall'antico diritto divino; ed il primo come azione sostitutiva, in cui si annunciano nuovi contenuti della vita del popolo"⁵⁷³; il trionfo sull'ordinamento mitico viene garantito attraverso il silenzio dell'eroe, che Benjamin dice essere una delle grandi intuizioni di F. Rosenzweig⁵⁷⁴ sul tragico, e la cui morte tragica ha appunto la doppia valenza di rovesciare "l'antico diritto degli dèi olimpi" e offrire l'eroe al Dio ignoto "come primizia di una nuova messe umana"⁵⁷⁵. Se infatti l'interpretazione nietzscheana, "con la sua metafisica schopenaueriana e wagneriana"⁵⁷⁶, seppur abbia posto le basi per una revisione interpretativa nell'emancipazione dallo stereotipo morale, si è irretita nell' "abisso dell'estetismo"⁵⁷⁷, la posizione di Rosenzweig e Lukàcs⁵⁷⁸ hanno aperto degli spunti davvero significativi. Soprattutto nei confronti di Rosenzweig il Nostro destina una serie di riconoscimenti: una lunga citazione dalla *Stella* è introdotta da un'entusiastica valutazione dell' "uomo metaetico": " L'im maturità dell'eroe tragico, che distingue nettamente il protagonista della tragedia greca da tutti i tipi successivi, fa sì che l'analisi dell' "uomo metaetico" svolta da Franz Rosenzweig appaia come una pietra miliare della teoria della tragedia"⁵⁷⁹. In un altro passo, contro la posizione schopenaueriana, Benjamin contrappone " alcuni frasi di Rosenzweig, per riconoscere i progressi compiuti dalla storia filosofica del dramma grazie alle scoperte di questo pensatore"⁵⁸⁰. E così, sulla scorta dell'autore della *Stella*, l'intima differenza tra tragedia moderna ed antica viene ulteriormente declinata da una parte nell'idea di unicità assoluta

⁵⁷³ W. Benjamin, *Ursprung*, *op.cit.*, pag. 82.

⁵⁷⁴ *Ibi*, pag. 83.

⁵⁷⁵ *Ibi*, pag. 82-83.

⁵⁷⁶ *Ibi*, pag. 78.

⁵⁷⁷ *Ibi*, pag. 79.

⁵⁷⁸ György Lukàcs, *Die Seele und die Formen. Essays*, E. Fleischel, Berlin, 1911, tr.it. *L'anima e le forme*, Sugarco, Milano, 1963. Benjamin cita: " Invano la nostra età democratica ha tentato di adeguarsi al tragico; vani sono stati i tentativi di aprire ai poveri di spirito questo regno celeste". *Ibi*, 77.

⁵⁷⁹ *Ibi*, pag. 83.

⁵⁸⁰ *Ibi*, pag. 88.

dell'eroe contrapposta alla diversità dei caratteri dei personaggi di quella moderna, dall'altra nell'idea, assente nel dramma moderno, dell'agonismo che permeava tutte le strutture della tragedia.

Il passaggio da una forma all'altra, che trova un fecondo *exemplum* nel platonico ciclo di Socrate, in cui è possibile assistere, nella figura di Socrate morente, al dramma martirologico in quanto parodia della tragedia (che a sua volta annuncia in ciò il suo definitivo tramonto, proprio come Nietzsche aveva teorizzato), sarà infine sancito dal Nostro nel *Trauerspiel*. Esso si presenta come una sorta di “rappresentazione per malinconici” sulla scorta della sua accezione strettamente terminologica, che indica il *Trauer*, lutto, tristezza, e lo *Spiel*, ovvero gioco o rappresentazione, e si appella al Mistero, in quanto dramma martirologico, il quale tuttavia perde qualsiasi aggancio alla trascendenza per essere secolarizzato e divenire storia, da interrogare. Al sacrificio della tragedia si sostituisce il martirio, che sancisce quell'*immanenza* che diviene una delle caratteristiche peculiari del dramma barocco. Il piano degli eventi si sposta su di una dimensione di perenne immanenza, dove anche il senso stesso di trascendenza appare come un proiettare all'infinito la *situazione* della creatura. Benjamin infatti osserva un lato estremamente interessante del dramma barocco: “ la sua conclusione [*del dramma barocco, n.d.A.*] non stabilisce alcuna *epochè*, come accadeva invece in senso storico ed individuale, con la morte dell'eroe tragico.[...] Mentre l'eroe tragico nella sua “immortalità” non salva la vita ma soltanto il nome, i personaggi del dramma barocco perdono con la morte la loro individualità nominale ma non la forza del ruolo⁵⁸¹, che rivive intatta nel mondo degli spiriti”⁵⁸². La morte non sancisce il passaggio verso la trascendenza, ma conduce ad un altrettanto immanente mondo degli spiriti. Il *Trauerspiel* è assolutamente inconciliabile con qualsiasi prospettiva religiosa, rispecchiando altresì la visione barocca della storia come inesorabile ruota degli eventi dove i personaggi nei loro abiti trionfali rappresentano tale vuoto avvicinarsi. “La storia si secolarizza sulla scena, si

⁵⁸¹ Benjamin porta a conferma di ciò un dialogo di Stranitzky, *Wiener Haupt- und Staatsaktionen*, : “ Ohimè, io muoio sì, sì, maledetto, muoio, ma tu dovrai temere la mia vendetta: anche sotto terra resterò il tuo acerrimo nemico, la furia vendicatrice del regno di Messina. Io scuoterò il tuo trono, il talamo nuziale e con la mia ira provocherò al re e al regno ogni danno possibile”. W. Benjamin, *Ursprung, op.cit.*, pag. 110.

⁵⁸² *Ibi*, pag. 111.

esprime in ciò la stessa tendenza metafisica che nelle scienze esatte portò, contemporaneamente, al calcolo infinitesimale”⁵⁸³. Natura, profanità: tutto indica, nel dramma barocco, un’assenza dell’altrove ed un’exasperazione della dimensione creaturale per cui la storia si dipana come melanconico meccanismo ciclico attuato da un peccato originario in cui non vi è via di uscita. A parere di Benjamin, il luteranesimo contribuì in maniera determinante a radicare nel popolo la malinconia, il *taedium vitae*, dovuti alla consapevolezza della inesorabile scissione tra fede e opere - “le azioni umane erano private di ogni valore. Nasceva un nuovo mondo: un mondo vuoto”⁵⁸⁴ - , e nemmeno il tentativo calvinista di opporsi a questa visione riuscì a sradicare la sensazione da parte dei drammaturghi barocchi di essere “gettati nell’esistenza come in un campo di macerie”⁵⁸⁵. Eppure “la vita si ribellava”⁵⁸⁶: l’uomo non poteva rassegnarsi all’orrore dell’idea che l’intera vita potesse svolgersi in tal modo, *nel profondo egli ha paura della morte*. Nessuna giustificazione, direbbe Rosenzweig, né religiosa né filosofica, può togliere alla morte “il suo aculeo velenoso”⁵⁸⁷. Si sviluppò così la necessità del lutto come descrizione di quel mondo che si apre allo sguardo del melanconico.

*Il lutto è quello stato d’animo per cui il sentimento rianima il mondo svuotato gettandovi una maschera, per provare un piacere enigmatico alla sua vista.*⁵⁸⁸

La maschera sul mondo svuotato assume dunque la precisa funzione di suscitare un sentimento “enigmatico” che, nella via verso l’oggetto, sia suscettibile di intensità intenzionale sempre maggiore - come si addice alla gravità di un pensiero malinconico – che paradossalmente indaghi con profondità la spersonalizzazione più estrema, dove “l’idea di questo stato patologico”, che si separa solo di un passo “cristiano” dallo stoicismo, “in cui anche la cosa meno appariscente,

⁵⁸³ W. Benjamin, *Ursprung, op.cit.*, pag. 67.

⁵⁸⁴ *Ibi*, pag. 115.

⁵⁸⁵ *Ibi*, pag. 115.

⁵⁸⁶ *Ibidem*.

⁵⁸⁷ F. Rosenzweig, *La stella, op.cit.*, pag. 3.

⁵⁸⁸ W. Benjamin, *Ursprung, op.cit.*, pag. 115.

poiché manca ogni rapporto vitale e creativo con essa, diventa la cifra di un'enigmatica saggezza".⁵⁸⁹

Nel dramma barocco dunque si coniuga dunque tutta la portata del *Trauer* con quella di *Spiel*, di cui Benjamin ci offre una veloce panoramica. Egli sostiene infatti che il concetto di "gioco" abbia conosciuto in Germania tre Periodi, quello Barocco, che pensa prevalentemente al "prodotto", il Classicismo, che si concentra sulla "produzione", ed infine il Romanticismo, che è attento ad entrambe le istanze. Per questo motivo nel Barocco (così come seppur diversamente nel Romanticismo, ma non nel Classicismo) le opere possono essere "serene" anche quando la vita è "grave" solo se la struttura giocosa venga a presentarsi là dove la vita, messa a confronto con "un'intensità senza limiti"⁵⁹⁰, avrà perso la sua gravità. Il momento del gioco trova dunque in questo contesto la sua massima enfasi nel dramma e la trascendenza interviene a dire la sua ultima parola sotto un travestimento mondano, *giocando* ad una sorta di "spettacolo nello spettacolo".

Quella che Benjamin chiama "istanza salvifica"⁵⁹¹ sta dunque "nel paradossale riflettersi di gioco e apparenza"⁵⁹², in cui l'elemento gnoseologico deve declinarsi come *riflessione*; essa, come in un gioco di specchi, ripete su di un piano senza vera trascendenza le sue due caratteristiche: "la riduzione giocosa del reale e l'introduzione nella chiusa finitezza del dramma profano di un'infinità riflessiva del pensiero"⁵⁹³, nella algida chiusura in sé dei "drammi del destino"⁵⁹⁴. Il destino infatti è un elemento da prendere in grande considerazione per una giusta comprensione del dramma barocco: esso appartiene al piano della trascendenza come il Mistero, nella sua versione mondana e secolarizzata. Esso gioca – *spielen*, nella doppia accezione del termine – , nel dramma barocco, con questo infinito specchiarsi della riflessione, aprendolo ad un'altra dimensione. Esso esprime altresì questo gioco individuando il piano creaturale, che a sua

⁵⁸⁹ W. Benjamin, *Ursprung, op.cit.*, pag. 116.

⁵⁹⁰ *Ibi*, pag. 56.

⁵⁹¹ *Ibi*, pag. 57.

⁵⁹² *Ibidem*.

⁵⁹³ *Ibi*, pag. 58.

⁵⁹⁴ *Ibidem*.

volta condiziona in maniera inequivocabile anche la figura del sovrano. “ Per quanto egli troneggi sopra i sudditi e lo stato, il suo rango rientra nel mondo della creazione”⁵⁹⁵, egli è il signore delle creature, ma creatura esso stesso. Egli incarna emblematicamente le figure del martire, che subisce la propria passione e del tiranno giustamente assassinato, vivendo una decadenza che va al di là della legittimazione giuridica del suo potere e che si presenta come un mondo di intrighi e di calcoli. “Lo spettacolo sempre rinnovato dell’ascesa e della caduta del principe” apre a quella visione puramente mondana della sovranità in cui “ sprofondato nel dettaglio, quel dettaglio microscopico si limita a perseguire faticosamente gli intrighi del calcolo politico”⁵⁹⁶.

Questa dimensione creaturale si piega allora a totale *interiorità*, dove l’onore⁵⁹⁷, ciò che Hegel definisce “l’assolutamente violabile”⁵⁹⁸ rimane a svolgere un ruolo primario, riuscendo in quell’operazione di modulazione infinita del tempo in un’interiorizzazione che allo stesso tempo si rovescia in conoscenza.

Così la parabola gnoseologica trova ora ulteriore declinazione, passando dalle idee che fenomenizzano il divenire salvandolo sino a giungere alla dimensione creaturale che rende il divenire storia e la storia divenire. Ma in che modo può avvenire il salvataggio di questa creatura interiore, mondana e secolarizzata che non ha alcuno sguardo fiducioso verso la trascendenza? Benjamin risponde che ciò può avvenire affrontando il nodo problematico del rapporto vita-morte.

Se può avere un senso, dice Benjamin, procedere spostando il limite talmente in fondo da farlo dissolvere, potremmo dire che il Barocco pone a suo limite la morte come possibilità di pericolo per intensificare l’esperienza della vita. Tutto il dramma barocco, imperniato su una

⁵⁹⁵ W. Benjamin, *Ursprung, op.cit.*, pag. 59.

⁵⁹⁶ *Ibi*, pag. 63.

⁵⁹⁷ “ Mentre il nome – che vorrebbe attestare l’invulnerabilità astratta della persona – non è nulla in sé e per sé: nel quadro della vita creaturale, e a differenza della sfera religiosa, essa non è nient’altro che lo scudo destinato a coprire la *physis* vulnerabile dell’uomo.” Benjamin cita infatti Hegel: “ L’autonomia personale, per cui lotta l’onore, non si mostra come il valore volto a favore di una comunità e ad acquistare fama di rettitudine in essa o di onestà nell’ambito della vita privata; esso combatte invece solo per il riconoscimento e l’invulnerabilità astratta del soggetto singolo”. *Ibi*, pag. 62.

⁵⁹⁸ *Ibi*, pag. 62.

visione del tempo in cui eterno e presente dettano l'orientamento, può infatti essere detto come discorso sulla morte che diviene vita, vita che a sua volta intensifica le proprie armi contro la morte. Il lutto, la melanconia, il gioco e l'apparenza sono le pedine dell'esperienza del Mistero, che non si dà a comprendere – la comprensione è tutta una questione creaturale - nelle sue schegge dilatandosi in immanenza.

*In essa la profondità riconosce il proprio ritmo.*⁵⁹⁹

L'aspetto saturnino dell'atteggiamento melanconico diviene emblema di una ricerca instancabile ed orientata all'interno, “ perché tutta la saggezza del malinconico appartiene alla profondità: essa nasce da un'immersione nella vita delle cose creaturali”⁶⁰⁰ e si lega all'immagine delle profondità della terra: se prima infatti le viscere della terra venivano legate all'elemento freddo e asciutto, “è la nuova analogia tra forza di gravità e la concentrazione del pensiero”⁶⁰¹ ad irrompere nell'immaginario barocco.

La fatale attrazione verso il profondo, verso tutto ciò che è misterioso e grave, caratterizza il ritmo di questa ricerca verso una via di uscita salvifica, preclusa alla chiusura della tragedia in cui il mito ed il diritto irrigidivano la sua struttura, ed apre ad una rappresentazione-espressione di tutto ciò nella lingua, che si fonde con l'immagine allegorica. Comprendere questo ulteriore passaggio ci aiuta ad inaugurare lo specifico discorso benjaminiano sull'allegoria barocca, che occupa tutta la seconda parte della sua opera, *Allegoria e dramma barocco*.

⁵⁹⁹W. Benjamin, *Ursprung*, *op.cit.*, pag. 116.

⁶⁰⁰*Ibi*, pag. 127.

⁶⁰¹*Ibi*, pag. 128.

5. Allegoria, morte, redenzione.

La “particolare intensificazione” di cui ha facoltà il lutto, il suo continuo approfondimento della sua intenzione, come abbiamo potuto vedere, caratterizza la possibilità di attualizzazione di un contenuto incompiuto che diviene altri, che diviene molti piani contemporaneamente: mentre un piano rimanda continuamente all’altro, il concetto stesso di morte si apre ad una via di uscita. La capacità trasgressiva della dimensione analogica sembra superare i limiti ed i pericoli dell’atteggiamento malinconico, che consapevole della propria dimensione creaturale posa il suo sguardo sull’eterno ritorno dell’uguale, aprendolo ad una dimensione di salvezza e di possibilità di scorgere proprio in questa mancanza la cifra del senso.

Appare ora più chiara la finalità del nostro indagare la proficuità del rapporto logico-analogia, che nella declinazione di una gnoseologia analitica volta all’individuazione dell’espressività di più piani contemporaneamente, si condensa nell’allegoria intesa da Benjamin nel compito di essere “significante soltanto nelle stazioni del suo decadere”⁶⁰². L’allegoria traduce la morte, la decadenza in un rapporto che allude ad altro e che mostra l’incommensurabilità degli elementi “che appaiono” con l’elemento creaturale, proprio nello scioglimento del mistero di questa incommensurabilità. Essa mobilita l’eterno e lo immanentizza continuamente, pietrificandolo in immagine, nel presente, in una paradossale contemporaneità che tuttavia continuamente si riapre liberando dal suo limite la sua materia come da una spoglia. Il volto salvifico dell’allegoria si modula dunque nella sua capacità di dialettizzare trascendenza e immanenza nell’operazione di un continuo rovesciamento logico-strutturante/analogico-rinvianti dell’uno nell’altro: vita nella morte e morte nella vita.

Benjamin guadagna quest’ottica procedendo ad una graduale “scoperta” dell’allegoria barocca; sembra dunque molto utile procedere con lui e con la sua analisi, costretta dalla tradizione a trasformarsi in iniziale apologia. La critica al concetto di simbolo, che tale apologia

⁶⁰² W. Benjamin, *Ursprung, op.cit.*, pag. 165.

dell'allegoria condurrà con estrema acribia, ci permetterà inoltre ancor meglio di focalizzare l'oggetto della nostra analisi.

Infatti bisogna subito dire che l'operazione benjaminiana nei confronti dell'allegoria si attua nel segno di una "rivalutazione" contro l'egemonia del *simbolo*, che pesa da più di cent'anni, dice il Nostro, come un "usurpatore salito al potere nei torbidi del Romanticismo"⁶⁰³. A parere di Benjamin, il concetto di simbolo accreditato dall'aspirazione romantica alla conoscenza asistemica ed immediata del Tutto, si è ben presto trasformato in un qualcosa che nulla ha a che fare con il suo senso genuino, di competenza della teologia⁶⁰⁴. Tale trasformazione del concetto di simbolo ad opera del Romanticismo è stata finalizzata alla costruzione di un formidabile strumento gnoseologico in grado di penetrare in profondità e di garantire il "comfort"⁶⁰⁵ delle ricerche storico-artistiche, ma soprattutto per lavorare, nel riferimento del concetto al legame inscindibile tra forma e contenuto, alla "legittimazione filosofica di quell'impotenza che condanna l'analisi formale a mancare il contenuto e l'estetica contenutistica a mancare la forma, per difetto di tempra dialettica"⁶⁰⁶. L'equivocità derivante da questa operazione di trasformazione del concetto di simbolo si ha ogni qualvolta si definisca "simbolo" l'"apparire" di un'"idea".

*L'unità del simbolo teologico, viene distorta in una relazione fra apparenza ed essenza.*⁶⁰⁷

Il fine a cui tendeva la piega interpretativa romantica nei confronti del "simbolico" si poneva dunque l'obiettivo di un passaggio dalla sfera dell'umano a quella del divino senza alcuna soluzione di continuità: *l'apparire dell'idea si modulava come "apprensione" senza scarto nella totalità del simbolo*. L'interiorità senza opposizioni guadagnata dal Classicismo creava allora

⁶⁰³ W. Benjamin, *Ursprung*, *op.cit.*, pag. 134.

⁶⁰⁴ "Quest'ultimo [*il concetto di simbolo per la teologia, n.d.A.*] [...] non avrebbe mai potuto diffondere nella filosofia dell'arte quella vaga atmosfera sentimentale che dalla fine del primo romanticismo si è fatta via via più densa". *Ibidem*.

⁶⁰⁵ *Ibidem*.

⁶⁰⁶ *Ibi*, pag. 135.

⁶⁰⁷ *Ibidem*.

contemporaneamente al concetto profano di simbolo quello di allegoria come “ *pendant* speculativo” inteso come “sfondo oscuro sul quale si doveva staccare il mondo luminoso del simbolo”⁶⁰⁸. L’allegoria non potè perciò godere di una sua concettualizzazione autonoma proprio per questo suo statuto di *alter-ego* privo di profondità, ed infatti “ intorno al 1800 il pensiero simbolizzante si contrapponeva in modo così frontale all’originaria forma espressiva allegorica che i tentativi, peraltro isolati, di penetrare teoreticamente l’allegoria, sono privi di valore, così da confermare la profondità dell’antagonismo”⁶⁰⁹. Le osservazioni di molti autori, tra i quali spiccano Goethe e Schopenhauer⁶¹⁰, non hanno poi fatto altro che inasprire questo antagonismo in favore del simbolo sulla scorta di una drastica interpretazione dell’allegoria come “puro modo del designare”, come semplice artificio allegorico.

Benjamin mostra dunque la necessità di procedere per indicazioni indirette offerte proprio da questo pregiudizio anti-allegorico. Un primo accenno alla possibilità di una teoria dell’allegoria viene offerta, a giudizio di Benjamin, dall’opera di H. Cysarz, *Deutsche Barockdichtung*⁶¹¹, sebbene poi tale tentativo si disperda e riduca a semplice *slogan* e non a valida alternativa nei confronti dell’apoteosi del “simbolo estetico” decantato da Creuzer nel suo *Symbolik und Mythologie*⁶¹², i cui requisiti – “ chiarezza..brevità..il grazioso e il bello”⁶¹³ portano ad un’antitesi fra simbolo plastico e simbolo mistico tutta nello spirito di Winckelmann. Esso infatti si differenzia dal simbolo religioso, in quanto l’essere non straripa dal contenuto (come

⁶⁰⁸ W. Benjamin, *Ursprung, op.cit.*, pag. 135.

⁶⁰⁹ *Ibi*, pag. 136.

⁶¹⁰ “ La seguente affermazione di Goethe può essere definita una ricostruzione postuma dell’allegoria in chiave negativa: “ È cosa molto diversa se il poeta cerca il particolare in funzione dell’universale, o se nel particolare scorge l’universale. Dalla prima maniera risulta l’allegoria, dove il particolare non è che l’emblema, l’esempio dell’universale; ma la seconda è propriamente la natura della poesia: essa esprime un particolare, senza pensare all’universale o senza alludervi. Chi questo particolare lo coglie vivo, coglie in pari tempo l’universale, senza avvedersene, o avvedendosi solo tardi”.Questo[...] l’atteggiamento di Goethe verso l’allegoria”. Benjamin prosegue citando invece la posizione schopenaueriana: “ Se adunque è fine di tutte le arti comunicare l’idea percepita.. se inoltre è nell’arte da rigettarsi il muovere dal concetto; non potremo per conseguenza approvare che un’opera d’arte sia intenzionalmente e palesemente destinata all’espressione di un concetto: come è il caso dell’allegoria.. Se quindi un quadro allegorico ha pregio d’arte, questo è del tutto separato e indipendente dall’ufficio dell’allegoria: un’opera siffatta serve insieme a due scopi, ossia all’espressione di un concetto e all’espressione di un’idea, ma esclusivamente il secondo può essere un fine nell’arte, mentre l’altro è uno scopo estraneo[...]”. *Ibidem*.

⁶¹¹ H. Cysarz, *Deutsche Barockdichtung. Renaissance, Barock, Rokoko*, Leipzig, 1924.

⁶¹² F. Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker besonders der Griechen*, Leipzig-Darmstadt, 1819.

⁶¹³ W. Benjamin, *Ursprung, op.cit.*, pag. 138.

invece avviene nel simbolo mistico in cui “ l’inesprimibile [...] andando alla ricerca di un’ espressione [...] finisce per far saltare la forma terrena, come un recipiente troppo fragile [...]”⁶¹⁴), ma si adatta alla sua forma in maniera naturale: “ Quell’antagonismo tra il finito e l’infinito viene dunque risolto per il fatto che il primo, limitandosi, assume una forma umana”⁶¹⁵. Il simbolo divino sarà dunque inteso come perfetta e misurata unione tra forma e contenuto e troverà la sua più piena realizzazione nella scultura greca. In questa interpretazione, dunque, l’universale sgorga in maniera “naturale” dall’espressione del particolare, mostrando nell’esibizione che è allo stesso tempo pienezza d’essere un’originaria identità ed essa, a sua volta, opera una risoluzione definitiva della distanza tra finito ed infinito. Ma Benjamin osserva che tutto ciò è in realtà un fraintendimento del simbolo che va di pari passo con la svalutazione dell’allegorico, il quale nella sua non-pacificazione simbolica mostra continuamente nel particolare la cifra di ciò che in nessun modo può essere contenuto. *Tutto ciò deve apparirci ormai familiare, dopo l’analisi della Premessa gnoseologica, in cui il filosofo descrive la sua interpretazione della Darstellung dell’idea che si mostra nel fenomeno, rimanendo tuttavia frammento e cifra della non commensurabilità, nel paradosso dell’incontro, tra idea e fenomeno stessi.*

A questo punto il Nostro, dopo aver posto a riflessione una “eccellente” osservazione di Görres per il quale il rapporto tra simbolo ed allegoria può essere descritto “ come la muta, grande poderosa natura dei monti delle piante (simbolo) e la storia umana vivente e progressiva (allegoria)”⁶¹⁶, sottolinea il merito di questi pensatori i quali “ sotto la categoria decisiva del tempo”⁶¹⁷, hanno trasposto in ambito semiotico questo rapporto; e dunque la portata mondana, storica di cui si arricchisce l’intenzione allegorica è, in quanto “storia naturale”, di tipo dialettico e “ la pace contemplativa con la quale essa si sprofonda nell’abisso tra l’essere figurale e il

⁶¹⁴ W. Benjamin, *Ursprung, op.cit.*, pag. 139.

⁶¹⁵ *Ibi*, pag. 139.

⁶¹⁶ *Ibi*, pag. 140.

⁶¹⁷ *Ibidem*

significato non ha nulla di quella apatica sufficienza che si trova nell'intenzione apparentemente affine del segno".⁶¹⁸

Tempo e linguaggio riescono a "fissare con la precisione di una formula"⁶¹⁹ il rapporto tra simbolo ed allegoria:

*Mentre nel simbolo, con la trasfigurazione della caducità, si manifesta fugacemente il volo trasfigurato della natura nella luce della redenzione, l'allegoria mostra agli occhi dell'osservatore la facies hippocratica della storia come irrigidito paesaggio originario.*⁶²⁰

Ricondurre l'allegorico a mero emblema dell'universale, come avrebbe voluto Goethe, o a concetto contrapposto all'idea, come sostiene Schopenhauer, o ancora a contenuto mai acquietato e mai adeguato alla smisuratezza a cui si riferisce, come dice Creuzer, sono dunque tutti tentativi che deviano, nonostante la capacità di aver colto delle peculiarità dell'allegoria (ma senza poi mai giungere alle conseguenze di certe affermazioni), il reale senso dell'allegoria, avendo a cuore soltanto l'egemonia del simbolico.

Ciò che invece occorre fare, incalza Benjamin, è valutare l'allegoria non in relazione al simbolo, di cui risulterebbe sempre una controparte deficiente⁶²¹, bensì in relazione alla storia, alla situazione creaturale, di cui apparirà significativamente come adeguata espressione. Tempo e linguaggio, dicevamo: l'allegoria è "la storia in tutto ciò che essa ha fin dall'inizio di immaturo, di sofferente, di mancato" e "si esprime in un volto, anzi: nel teschio di un morto"⁶²²; e allo stesso tempo essa rende ragione dell'origine del significare e dell'intenzione, proprio dove è il simbolo ad essere venuto meno.

⁶¹⁸ W. Benjamin, *Ursprung, op.cit.*, pag. 140.

⁶¹⁹ *Ibi*, pag. 141.

⁶²⁰ *Ibi*, pag. 141.

⁶²¹ All'allegoria, sottolinea infatti Benjamin, "manca ogni libertà "simbolica" dell'espressione, ogni armonia classica della figura, ogni umanità, in questa figura – che è fra tutte la più degradata – [...]"; *Ibidem*.

⁶²² *Ibidem*.

L'allegoria, in altre parole, e per seguire il filo del discorso benjaminiano, è tempo e linguaggio in cui “si esprime significativamente sotto forma di *enigma*, non solo la natura dell'esistenza umana in generale, ma la storicità biografica di una singola esistenza (*c.n.*)”⁶²³.

La declinazione enigmatica che l'interpretazione benjaminiana collega all'allegoria⁶²⁴, e che ritroveremo significativamente in Levinas, rende certamente più chiaro il suo essere frammento e cifra “di ciò che viene lasciato alle spalle”, per usare un'immagine cara a Benjamin; l'enigma dell'allegoria si riferisce al mondo della creatura dove non vi è la redenzione del simbolo, ma oltre ogni trasfigurazione, si consuma come *via crucis* mondana nella pietrificazione delle sue figure.

*Essa ha significato solo nelle stazioni del suo decadere.*⁶²⁵

L'allegoria significa come contenuto solo nella trasformazione di quest'ultimo in espressione, che a sua volta trasforma il contenuto in un grado di intensità, la decadenza; ciò risulta molto importante al fine di comprendere come per Benjamin la morte si colleghi ad una dimensione di abbassamento di potere della natura, mentre naturalmente la vita rimanda ad un innalzamento. Dunque la natura non muore, ma decade e l'allegoria esprime non la morte ma questa dialettica di intensità. Tutto ciò esprime una caratteristica peculiare dell'allegoria, ovvero come abbiamo già accennato, la sua scritturalità: la traduzione dell'allegoria nei confronti di questa dialettica di intensità – questa deve essere la definizione più appropriata del rapporto vita-morte – è in effetti una scrittura⁶²⁶.

⁶²³ W. Benjamin, *Ursprung*, *op.cit.*, pag. 141.

⁶²⁴ Più avanti il Nostro ribadirà lo statuto enigmatico dell'allegoria moderna – che si distacca da quella medievale e le cui differenze sono state sancite dall'opera di C. Giehlow, *Die Hieroglyphenkunde des Humanismus in der Allegorie der Renaissance, besonders der Ehrenpforte Kaisers Maximilian I* – dicendo che “tra gli studiosi precedenti, solo Creuzer e Görres, e soprattutto Herder, sembrano aver avuto un occhio particolare per l'enigma di questa forma espressiva”. *Ibi*, pag. 142.

⁶²⁵ *Ibi*, pag. 141.

⁶²⁶ “Se nel dramma barocco la storia emigra sulla scena, essa lo fa come *scrittura(c.n.)*”, *ibi*, pag. 151.

Se la parola originaria, come Benjamin aveva ribadito nel suo saggio *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*⁶²⁷, aveva cessato di essere “nome” – nella totale trasparenza di significato e cosa – divenendo tensione significante e dunque riferendosi continuamente ad altro da sé “cadendo nel tempo”, l’allegoria è scrittura creata, proprio come le Sacre Scritture, e *significa in quanto allude sempre ad altro*.

Ogni personaggio, ogni cosa, ogni situazione può significare qualsiasi altra cosa. Questa possibilità equivale a un giudizio distruttivo, benché giusto, sul mondo profano: esso viene caratterizzato come un mondo i cui dettagli a rigore non contano più nulla.

*Eppure, soprattutto per chi ha presente l’esegesi allegorica della Scrittura, è innegabile che quegli oggetti significanti acquistino, proprio col loro continuo rimandare ad altro, un potere che li fa apparire incommensurabili con le cose profane e che può sollevarli su un piano più alto, sul piano del sacro.*⁶²⁸

Questo importante passaggio mostra con chiarezza l’atteggiamento analogico dell’allegoria che continuamente rimanda ad altro, e nello stesso tempo la sua valenza significante che si distacca dal senso garantisce al divenire di contrarsi⁶²⁹, di divenire rovina e di modulare la sua intensità (questo il senso della morte, come dicevamo, che non è fine, ma cambiamento d’intensità). Le rovine infatti mostrano ora la capacità di modulare il rapporto con una nuova totalità: esse sono, per i poeti barocchi, “pezzo per pezzo, gli elementi con cui comporre la nuova totalità”. O meglio potremmo dire che questa nuova totalità “è appunto la rovina”⁶³⁰.

A differenza della parola originaria che trova trasparente espressione sonora, lo ribadiamo, il significare allegorico si lega all’opacità della scrittura che si esprime in una vera e propria resistenza della materia e che si manifesta nella ricerca del intricato tracciato – Levinas parlerà proprio di “intrigo” – della creaturalità. L’allegoria, ormai è chiaro, significa nel linguaggio e nel tempo, tempo che non è più “vuoto”, ma ricco di relazioni ed eventi che si fissa

⁶²⁷ W. Benjamin, *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, op.cit.

⁶²⁸ W. Benjamin, *Ursprung*, op.cit., pag. 149.

⁶²⁹ “ Con la decadenza, e solo ed unicamente con essa, l’accadere storico si contrae ed entra nella scena [...]”, *ibi*, pag. 153.

⁶³⁰ *Ibi*, pag. 152.

per “immagini” modulando ed iscrivendo l’eterno nel transeunte; essa riesce nel paradosso di rendere ragione all’eterno e al presente e Benjamin infatti afferma che “la simultaneizzazione del divenire è veramente il procedimento più radicale”⁶³¹. E linguaggio come scrittura⁶³², dove la funzione dell’ideografia barocca è tesa non a svelare le cose, quanto proprio a denudarle, trascinando “l’essenza di fronte all’immagine”⁶³³; l’intreccio di lingua e scrittura, sonorità ed immagine⁶³⁴ trova infatti nell’allegoria una piena compenetrazione reciproca - nonostante il Barocco sia segnato da una profonda “polarità piena di tensione” di questi due elementi⁶³⁵ - ed infatti l’ideogramma barocco si riferisce sì all’immagine, ma come suo stadio iniziale in cui avviene la spiritualizzazione della materia, che trova però - nel suo completo processo trasfigurativo – *nella lettura* la sua adeguata espressione. Ed è J.W. Ritter a cogliere nel segno:

*Con la sua tesi che ogni immagine è ideogramma egli va direttamente al cuore della visione allegorica. Nel contesto dell’allegoria, l’immagine è soltanto segnatura, monogramma dell’essere, e non l’essere stesso nel suo involucro. E tuttavia la scrittura non ha in sé nulla di ancillare, non cade durante la lettura come una scoria. Essa penetra nella cosa letta come sua “figura”.*⁶³⁶

⁶³¹ W. Benjamin, *Ursprung, op.cit.*, pag. 204.

⁶³² “ [...] Perché in fondo anche il dramma barocco, cresciuto nella sfera allegorica, è per la sua forma un dramma destinato alla lettura. Tale cognizione non dice nulla sul valore e la possibilità della messa in scena. Essa però mette in chiaro che lo spettatore ideale di questi drammi si immergeva in essi in un atteggiamento meditativo, e perlomeno simile alla lettura; e si comprende perché le situazioni sceniche non cambino troppo spesso ma all’improvviso, come cambia l’aspetto della pagina quando si sfoglia un libro. E si capisce perché, quasi intuendo vagamente e contro voglia la legge di questi drammi, la vecchia critica letteraria si ostinasse ad affermare che essi non erano mai stati rappresentati”. *Ibi*, pag.159.

⁶³³ *Ibidem*.

⁶³⁴ Benjamin riporta l’adeguata affermazione di Cysarz in proposito: “ Ogni idea [...] per quanto astratta viene stampata in un’immagine, e quest’immagine a sua volta, per quanto concreta, viene ritagliata in parole”. *Ibi*, pag. 174.

⁶³⁵ Il Barocco è stato infatti per Benjamin “incapace di liberare nel suono vivo della lingua il senso profondo confinato nei suoi ideogrammi significativi . [...] Perché la sua scrittura non si trasfigura in suono: il suo mondo rimane concentrato su se stesso, tutto teso a sviluppare la propria cupa vitalità. Scrittura e suono [...], il loro rapporto fonda una dialettica, alla luce della quale la “ridondanza” si legittima come gesto linguistico calcolato e costruttivo”. W. Benjamin, *Ursprung, op.cit.*, pag. 176. E se tutto ciò viene imputato dal Nostro ad un disinteresse barocco nei confronti di una teoria filosofica del linguaggio e dunque l’elemento vocale rimane per il Barocco puramente sensibile e contrapposto al significato che è di casa nella scrittura, è stato tuttavia compito di alcuni illustri allegoristi, quali J. Böhme, o delle “osservazioni del geniale J.W. Ritter”, quello di avvicinare linguaggio verbale e scritto e di identificarli dialetticamente come “tesi ed antitesi”, cfr. pag. 187-189. Tanto che egli può concludere che allora “l’idea dei rapporti fra linguaggio e scrittura, che fondano filosoficamente l’allegorico e che racchiudono in sé la soluzione della loro autentica tensione, non era dunque del tutto estranea al pensiero dell’epoca”. *Ibi*, pag. 189.

⁶³⁶ *Ibi*, pag. 189.

Il significato è ciò che Benjamin definisce – sulla scorta delle intuizioni di Ritter - “scrittura di fuoco”⁶³⁷ che nel suono “prende luce” e si fa comprensibile, assolvendo al compito proprio dell’allegoria: quello di *intelligere*. Dunque la scrittura acquista nella lettura la sua “figura”, la sua comprensione, che consta di una dimensione visiva e di una vocale ed è proprio alivello di una teoria del linguaggio che si attua l’unità tra Barocco linguistico e Barocco figurativo. Nello stesso tempo tutto ciò permette a “quel che dura”, al dettaglio allegorico, di centrare l’oggetto del sapere, che si annida “in quegli ammassi concettosi di rovine”⁶³⁸.

*Struttura e dettaglio sono sempre, in definitiva, carichi di storicità. È compito della critica filosofica mostrare che la funzione della forma artistica è appunto questa: trasformare i dati storici che stanno alla base di ogni opera significativa in contenuti di verità.*⁶³⁹

Da tali premesse diviene dunque più tangibile l’estrema estraneità di “questo frammento amorfo che è l’ ideogramma allegorico”⁶⁴⁰ dal simbolo artistico, dal simbolo plastico, “dall’immagine della totalità organica”⁶⁴¹:

*Nel campo dell’intuizione allegorica l’immagine è frammento, runa.*⁶⁴²

La sua bellezza simbolica viene meno, la falsa apparenza della totalità viene oscurata dalla “luce della scienza divina”⁶⁴³, l’*eidos* si oscura per mostrare le rovine che rimangono⁶⁴⁴ e che si lasciano indagare solo dall’atteggiamento malinconico di colui “che medita, rimuginando”⁶⁴⁵ il

⁶³⁷ W. Benjamin, *Ursprung, op.cit.*, pag. 188.

⁶³⁸ *Ibi*, pag. 156.

⁶³⁹ *Ibidem*.

⁶⁴⁰ *Ibi*, pag. 149- 150.

⁶⁴¹ *Ibi*, pag. 149.

⁶⁴² *Ibi*, pag. 150.

⁶⁴³ *Ibidem*.

⁶⁴⁴ D’altronde “[...] l’opera d’arte barocca” dice Benjamin “ non vuol far altro che durare, e si aggrappa con tutti i suoi organi all’eterno”. *Ibi*, pag. 155.

⁶⁴⁵ *Ibi*, pag. 150.

quale, cosciente di non potersi appagare della cosa in sé nella sua compiutezza, affina la propria riflessione verso il coglimento dell'opera d'arte nel bel mezzo delle sue relazioni mondane⁶⁴⁶.

Il venir meno del simbolo mistico-teologico, causa della metamorfosi subita dal simbolico verso un'interpretazione romantica e classicista e con esso della possibilità di coglimento della dimensione sacra - rappresentata come paradossale incontro di sensibile e trascendente -, non deve però chiudere allo sguardo del malinconico, che penetra in fondo la profondità della decadenza, la possibilità della *redenzione*.

Tutte le argomentazioni che sono state svolte sino ad ora –“ con un metodo qua e là ancora vago, ancora impregnato di motivi storico-culturali”⁶⁴⁷ - sono state dunque finalizzate alla chiarificazione della categoria dell'allegorico, condensandosi intorno al dramma barocco tedesco “come nella propria idea”⁶⁴⁸. Ma queste analisi, incalza ora Benjamin, non possono assolutamente prescindere da un elemento fondamentale: quello *teologico*, pena la non comprensione delle dinamiche strategiche dell'epoca e dell'allegoria stessa.

*Poiché l'allegoria come forma costitutiva del dramma barocco può essere risolta criticamente solo a partire da un dominio superiore, quello appunto teologico: all'interno di un paradosso.*⁶⁴⁹

Che poi tale linguaggio, lungi dal voler essere una μετάβασις εις αλλο γένος, non debba essere inteso in modo statico nel senso di un'economia della salvezza già garantita, ma debba compiersi sul terreno della storia in maniera dinamica, deve apparirci ormai più che evidente.

Già durante lo svolgimento dell'analisi appena approfondita Benjamin fa dei significativi accenni in merito. Egli infatti sottolinea in più punti, durante la riflessione sull'idea di allegoria come metamorfosi della storia in natura, quanto essa vada di pari passo con “la storia della

⁶⁴⁶ Questo il motivo per cui, secondo il Nostro, le opere d'arte del tempo non venivano mai presentate da sole, ma sempre “introdotte: dediche, prefazioni e poscritti di mano propria ed altrui, certificati e referenze con cui presentarsi [...] come una cornice sovraccarica”. W. Benjamin, *Ursprung, op.cit.*, pag. 155.

⁶⁴⁷ *Ibi*, pag. 191.

⁶⁴⁸ *Ibidem*.

⁶⁴⁹ *Ibidem*.

salvezza”⁶⁵⁰, dove l’ “attimo mistico” diventa l’ “ora” attuale: ecco come il simbolico si stravolge genuinamente in allegoria. Sotto la luce della redenzione si enucleano di nuovo, e con nuova e più significativa prospettiva, tutte quelle relazioni indagate come costitutive dell’allegoria e che in tal modo concludono, per così dire, la loro funzione strutturante; il rapporto eterno-attimo diviene ora, ad esempio, cifra insostituibile di questa declinazione: dalla storia della salvezza si isola l’eterno e quel che rimane è un’immagine vivente esposta agli eventi e agli interventi mondani. A questo proposito Benjamin cita Hasenstein e la sua acribia realistica del “primo piano” che rende più credibili gli oggetti remoti del campo visivo cosicché “ quel primo piano così in evidenza cerca di raccogliere in sé tutto l’accadere mondano, non solo per accrescere la tensione tra immanenza e trascendenza, ma anche per conferire a quest’ultima il maggior rigore possibile, di farla apparire esclusiva ed implacabile”⁶⁵¹.

Se l’oggetto diviene allegorico sotto lo sguardo del melanconico, il quale lascia scorrere via la vita da esso e l’oggetto rimane come morto, esso è allo stesso tempo e paradossalmente assicurato in eterno ed “affidato alle mani dell’allegorista, nella buona e nella cattiva sorte”⁶⁵². L’attribuzione soggettiva di senso dell’allegorista, in questo caso, fa calare quest’ultima profondamente nell’oggetto così da garantirgli un vero e proprio statuto ontologico (e non psicologico).⁶⁵³

*Nelle sue mani la cosa diventa qualcos’altro, per mezzo di essa egli parla d’altro, e la cosa diventa allora la chiave per accedere al regno di un sapere segreto, per cui l’allegorista la venera come emblema.*⁶⁵⁴

Questo sapere non si basa, è bene sottolinearlo, su di un *continuum* tra ordine storico e della redenzione, proprio come non c’era tra le idee ed i fenomeni; il loro “rapporto” è di altra natura:

⁶⁵⁰ W. Benjamin, *Ursprung*, *op.cit.*, pag. 156.

⁶⁵¹ *Ibi*, pag. 157.

⁶⁵² *Ibidem*.

⁶⁵³ Benjamin cita a tal proposito Baader nel suo scritto *Über den Einfluß der Zeichen der Gedanken auf deren Erzeugung und Gestaltung*: “ Com’è noto, dipende solo da noi usare un qualsiasi oggetto naturale come segno convenzionale del pensiero, come vediamo nella scrittura simbolica e geroglifica, e questo oggetto assume un nuovo carattere solo se vogliamo comunicare per mezzo di esso non i suoi contrassegni naturali, ma quelli che noi stessi gli abbiamo per così dire prestato”. *Ibi*, pag. 158.

⁶⁵⁴ *Ibidem*.

se infatti la storia è decadenza, ordine rovinoso la cui meta è l'impossibile felicità della falsa sintesi, il suo fine che emerge solo al compimento della sua dissoluzione è la redenzione. *L'allegoria ha la capacità di mostrare il fenomeno nella nudità della sua decadenza e nello stesso tempo, dissolvendolo, lo salva, poiché esso diviene cifra del trascendente; e la sua strutturazione è la figura allegorica che continuamente si dissolve in qualcos'altro.* Il rapporto logica-analogia trova qui una significativa espressione ed esplica la profonda intuizione barocca, "l'intuizione della caducità delle cose e la preoccupazione di salvarle trasportandole nell'eterno"⁶⁵⁵. Anzi, possiamo giungere ad affermare che l'allegoria si radica in modo più duraturo proprio là dove il caduco e l'eterno entrano in collisione.

L'intenzione significativa della parola allegorica attraversa questa collisione nella coscienza luttuosa del male come ciò in preda a cui è caduta la creatura - e con questo Benjamin centra la "*physis*" della concezione allegorica "che il cristianesimo vuole segnata dalla colpa"⁶⁵⁶ - e la salvezza che la creatura muta⁶⁵⁷ è in grado di sperare attraverso il significato. Eppure il male è nulla, proprio quel nulla che il male è e se sapere è male e dunque esso si trasforma in "forma ontologica peculiare del male"⁶⁵⁸, ciò non significa altro che esso si mostra nella nascita stessa dell'uomo come creatura. Il male si trasforma così agli occhi di Benjamin come strumento per capire la natura dell'allegoria; al di là delle sue declinazioni morali, ne consegue che la tentazione fisica, l'ingordigia, la pigrizia non costituiscono affatto la sua natura più ultima e più specifica; "questa si dischiude piuttosto con la fata Morgana di un regno della spiritualità assoluta, cioè senza Dio, quale soltanto il male può esperirla concretamente nel suo legame simmetrico con la materia"⁶⁵⁹. Nell'apparenza della libertà, dell'autonomia e della possibilità di indagare il proibito - le tre promesse sataniche - l'intenzione significativa vede se stessa come

⁶⁵⁵W. Benjamin, *Ursprung, op.cit.*, pag. 198.

⁶⁵⁶*Ibi*, pag. 201.

⁶⁵⁷ "La nostra caduta è in lutto perché muta. Ma si andrebbe ancora più a fondo rovesciando la frase: è la sua tristezza a renderla muta. C'è in ogni lutto una tendenza al mutismo, che è infinitamente di più della semplice incapacità e del semplice rifiuto di parlare. Il soggetto della tristezza si sente conosciuto per intero dall'inconoscibile. Essere nominati - anche quando colui che nomina è un semidio oppure un santo - è sempre forse un presentimento di lutto". *Ibi*, pag. 199.

⁶⁵⁸*Ibi*, pag. 205.

⁶⁵⁹*Ibidem*.

causa ed effetto nel suo coincidere col peccato, con il distacco da Dio e la teologia del male va dedotta dalla caduta di Satana. Ma Satana è la spiritualità assoluta e la sua emancipazione dal sacro, in quanto opera dello spirito, scopre la materia come il suo luogo naturale.

*La pura materialità e la spiritualità assoluta sono i due poli dell'ambito satanico.*⁶⁶⁰

Le figure di questa assoluta spiritualità sono l'intrigante ed il sovrano: in loro l'allegoria mostra che il sapere del male, che è spiritualità appunto, è un autoinganno. La dialettica allegorica sta per compiere la sua parabola: "in quanto sapere l'istinto trascina giù nel vuoto abisso del male per assicurarsi l'infinito"⁶⁶¹; se l'allegorico non si rifugia nell'autoinganno della conciliazione ma si spinge a fondo nella contemplazione del male sino al riconoscimento del fatto che è nulla, la sua stessa intenzione si riconoscerà in questa nulla, annientandosi. E dunque salvandosi.

*Come chi precipita corre il rischio di rovesciarsi, allo stesso modo l'intenzione allegorica si perderebbe di immagine in immagine nella vertigine dell'abisso senza fondo se proprio nelle sue immagini estreme non dovesse apparire che, in realtà, tutta la sua tenebra, la sua superbia, la sua lontananza da Dio sono mero autoinganno.*⁶⁶²

Comprendere il profondo rapporto che lega quel tesoro di immagini in cui si compie il salto nella salvezza con quello cupo, che significa morte ed inferno, significa comprendere l'allegorico ci avverte Benjamin. È proprio il passaggio attraverso la distruzione a sancire questo rapporto e a contraddistinguere l'allegorico: se sapere è male, l'allegorico non dovrà illudersi che con una sua sospensione si raggiungerà il bene, ma lo dovrà "approfondire", tentando di seguire i contorni del suo volto pietrificato. Tale volto è indagato e raffigurato profondamente dall'allegoria barocca nella forma del cadavere. "Per il dramma barocco del XVII secolo il cadavere diventa comunque l'oggetto emblematico per eccellenza"⁶⁶³, esso diviene infatti emblema, nella morte,

⁶⁶⁰ W. Benjamin, *Ursprung, op.cit.*, pag. 205

⁶⁶¹ *Ibidem.*

⁶⁶² *Ibi*, pag. 206-207.

⁶⁶³ *Ibi*, pag. 194.

per la vita⁶⁶⁴. I personaggi del dramma barocco, sottolinea il Nostro, muoiono perché soltanto così, come cadaveri, possono entrare nella loro patria allegorica. Esso, con tutta la minuzia dei suoi particolari in decadenza, esprime la φύσις dell'uomo, la sua corporeità fatta di pezzi: il corpo umano non può fare eccezione al decreto che ordina di smembrare l'organico, per ritrovare *nelle schegge* il suo vero significato. In questa esposizione universale nella scena l'ostentazione del cadavere nei drammi barocchi⁶⁶⁵ è finalizzato dunque non al tentativo di simboleggiare la creaturalità dell'esistenza umana, quanto piuttosto di porsi come significante, offerta come allegoria (e nemmeno significata e rappresentata allegoricamente): il morire dell'eroe del dramma barocco "in vista del cadavere"⁶⁶⁶ assume una inedita declinazione, che vede nell'esposizione del cadavere sulla scena il raggiungimento della sua costituzione e conferisce allo stesso tempo al palcoscenico barocco un compito fondamentale, quello di essere sospeso tra vita e morte come non-luogo a cui perviene solo l'ostentazione del cadavere in un non-tempo ed, in definitiva, in una non-storia. Tale εποχή coincide con la sua rovina, che a sua volta rende possibile, alla fine della rappresentazione, la redenzione.

L'allegorico considera fino in fondo il suo compito di nullificazione. Solo attraverso tale processo di annichilimento l'allegoria consegna i fenomeni alla loro mortalità aprendoli così alla dimensione della redenzione. Il volto salvifico dell'allegoria risiede infatti nella sua capacità di dialettizzare le due dimensioni inconciliabili, spiritualità assoluta e materia, attraverso un analogico rovesciamento, nel linguaggio e nella storia, dell'uno nell'altro, che si mostrano nel fenomeno coscienti della non ultimatività di quest'ultimo.

⁶⁶⁴ "Considerata dal punto di vista della morte, la vita è produzione del cadavere". *Ibi*, pag. 193.

⁶⁶⁵ "Così la chiusa del *Papinian* [...] presenta il massacro della famiglia di Papiniano compiuto da Bassiano caracolla. Il padre e due figli sono stati uccisi. "Le due salme vengono portate in scena e messe l'una di fronte all'altra. Plauzia non parla più, ma passa, in preda al lutto, da una salma all'altra, ne bacia il capo e le mani, ed infine crolla esanime sul cadavere di Papiniano e viene portata via dalle sue ancelle, dietro le salme". Nel finale della *Sophia* di Hallmann, una volta consumato il martirio della fedele Cristina e delle sue figlie, si spalanca il retroscena "in cui viene mostrato il banchetto funebre ossia le tre teste delle figlie e tre calici colmi di sangue". Il "banchetto funebre" era tenuto in grande considerazione". *Ibi*, pag. 194.

⁶⁶⁶ W. Benjamin, *Ursprung, op.cit.*, pag. 193.

*Nei monumenti mortuari del Barocco – per una sorta di salto mortale all’indietro – la visione allegorica si capovolge in redenzione.*⁶⁶⁷

La dimensione redentiva accorda al fenomeno salvato una inedita prospettiva: viene meno la cifra del frammentario, dell’annientato, del disperso e l’allegoria perde quella caratteristica di segretezza e privilegio che la caratterizzava, ovvero “la presunta infinità della disperazione”⁶⁶⁸. Ma è proprio questa, dice Benjamin, l’essenza dello sprofondamento malinconico: “ che i suoi oggetti ultimi, nei quali esso credeva di toccare il fondo, si capovolgono in allegorie, che il nulla in cui questi oggetti si rappresentano viene colmato e poi negato, e così l’intenzione allegorica alla vista delle nude ossa non si paralizza, ma trapassa repentinamente in resurrezione”⁶⁶⁹. Il tentativo è quello di una totale traduzione in scrittura e figura che operi quel *vuoto*, in cui apparirà la redenzione. Sprofondamento e balzo: la paradossalità del movimento allegorico che si trasfigura in redenzione permette a Benjamin di affermare l’illusione del mondo di Satana, che invece si palesa come mondo di Dio⁶⁷⁰; il male è nulla ed esaurendolo totalmente nel gioco dei significati sarà possibile finalmente intravedere, attraverso l’allegoria che annienta i fenomeni e dunque il rimando dei significati proprio del linguaggio babelico, la prospettiva soggettiva “trattenuta in cielo”⁶⁷¹. Ma soffermiamoci brevemente su questo nodale passaggio e tentiamone un approfondimento.

*L’allegoria rimane a mani vuote.*⁶⁷²

Il male, come dicevamo, che l’allegoria custodiva come profondità duratura di infinita disperazione, è solo ed unicamente allegoria, ovvero *significa qualcos’altro da ciò che è*, e

⁶⁶⁷ W. Benjamin, *Ursprung, op.cit.*, pag. 207.

⁶⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁶⁹ *Ibi*, pag. 207.

⁶⁷⁰ “I sette anni del suo sprofondamento sono solo un giorno. Perché anche il tempo infernale si secolarizza nello spazio, e quel mondo che si concedeva e si tradiva allo spirito di Satana è il mondo di Dio. L’allegorista si risveglia nel mondo di Dio” *Ibidem*.

⁶⁷¹ *Ibi*, pag. 209.

⁶⁷² *Ibi*, pag. 207.

precisamente il non-essere di ciò che rappresenta. I vizi assoluti, rappresentati dal tiranno e dall'intrigante, sono allegorie che ricevono il proprio significato dallo sguardo soggettivo del melanconico, unico a costruire la loro esistenza. "L'enorme e antiartistica soggettività del Barocco fa qui tutt'uno con l'essenza teologica del soggettivo"⁶⁷³. La Bibbia stessa introduce il male sotto la categoria del sapere. È il serpente a promettere la conoscenza del bene e del male, ma di Dio viene detto, dopo la creazione: "E Dio vide tutto quello che aveva fatto; ed ecco, era molto buono"⁶⁷⁴. In tale frase, sostiene il Nostro, viene ribadita la mancanza d'oggetto reale da parte del male, esso infatti viene posto dall'uomo e dal suo giudizio (mentre la conoscenza del bene è garantita dalla prassi). Il contrasto di tale tipo di conoscenza, del male data dalla contemplazione e del bene data dalla prassi, con ogni sapere oggettivo declina la suggestione rosenzweighiana di queste pagine in favore di una netta prospettiva soggettiva che viene "riassorbita" - nel coglimento della sua realtà come rispecchiamento di se stessa in Dio - "senza residui nell'economia del tutto"⁶⁷⁵. È santa Teresa a rappresentare, in questo passaggio, tale soggettività⁶⁷⁶ confessata che annulla l'inganno ed annuncia, nel miracolo, l'azione di Dio. Tanto più grave è la condizione della creatura tanto più "la *ponderación misteriosa*, l'intervento di Dio nell'opera d'arte viene presupposto come possibile"⁶⁷⁷.

*La soggettività, come un angelo caduto nell'abisso, viene raccolta dalle allegorie e trattenuta in cielo, in Dio.*⁶⁷⁸

Così Benjamin conclude la sua analisi sull'allegoria barocca, proprio con la famigerata immagine dell'angelo, che tanta parte avrà nella sua ispirazione e nel suo pensiero e che sarà nostra cura delineare nelle prossime pagine, come una delle varie "allegorie" che

⁶⁷³ W. Benjamin, *Ursprung*, *op.cit.*, pag. 208.

⁶⁷⁴ Genesi, I, 31. *Ibidem*.

⁶⁷⁵ *Ibi*, pag. 209.

⁶⁷⁶ "In un'allucinazione, santa Teresa vede la Madonna spargere delle rose sul suo letto; lo riferisce al suo confessore, il quale replica: "Non le vedo". "La Madonna le ha portate a me" risponde la santa". *Ibidem*.

⁶⁷⁷ *Ibidem*.

⁶⁷⁸ *Ibi*, pag. 209-210.

semplificheranno, conferendo quella caratteristica fluidità che è loro caratteristica, il suo ricchissimo e composito intrico di percorsi intellettuali.

Finora la nostra ricerca è stata incentrata sul tentativo di far emergere l'importanza garantita da Benjamin all'universo allegorico. Attraverso l'analisi particolareggiata della sua struttura, così come viene ravvisata in Benjamin, previa una messa a punto del suo apparato gnoseologico, abbiamo visto esprimersi quel caratteristico rapporto di logica ed analogia, nei termini che questa relazione ha assunto nell'intera economia della nostra ricerca. E così l'analisi benjaminiana del dramma barocco è risultata preziosa per centrare un "luogo privilegiato" dell'allegoria stessa, luogo che le dense pagine precedenti hanno tentato di mettere in risalto.

Seguirà ora una più breve, ma ci auguriamo altrettanto significativa, incursione panoramica nel percorso benjaminiano non più esclusivamente incentrata su di una messa a fuoco analitica dell'allegoria, bensì su di un suo vero e proprio utilizzo. Essa infatti, oltre ad una ricerca riguardo il suo *Ursprung* e le dinamiche della sua espressione, si mostra subito agli occhi di Benjamin come una vera e propria *categoria* da applicare significativamente ai suoi scritti.

L'allegoria è per Benjamin "un campo di ricerca estremamente affascinante"⁶⁷⁹, in grado di garantire quell'attribuzione di senso soggettiva da parte di chi voglia utilizzare *frammenti* di una totalità perduta, totalità in cui si palesa inevitabilmente il limite della filosofia tradizionale. Essa in quanto frammento annulla l'apparenza e l'illusione di un recupero della totalità, ma ha contemporaneamente una formidabile capacità: quella di mettere in relazione finito ed infinito, annullando, in un gioco di rimandi continui, il finito, il quale continuamente è salvato come realtà, come allegoria, nel suo stesso annientamento. L'allegoria che si presenta allo sguardo dell'osservatore "a mani vuote", diviene cifra del trascendente, acquisendo la sacralità della lingua divina. Contro ogni cieca fiducia nei confronti del *continuum*, il "cercatore di perle"

⁶⁷⁹ W. Benjamin, *Briefe, op.cit.*, pag. 108.

Benjamin⁶⁸⁰ si affida alle sue micro-narrazioni, il suo sguardo di fine *Sammler* è orientato esclusivamente su quelle tracce che rischiano continuamente di svanire nell'oblio cercando di “salvarle” dall'imperante storicismo che cristallizza e rende unica (e violenta) la storia dei vincitori. Egli mira a rinvenire nello “scarto” quelle testimonianze che siano tracce di quell'oltre, che siano indizi anticipatori di una storia differente, che si palesa in modo affascinante proprio in ciò che svanisce.

Il movimento allegorico diverrà allora per Benjamin un nodo centrale di moltissime sue risoluzioni teoretiche, che noi abbiamo voluto sintetizzare in vere e proprie costellazioni allegorico-concettuali: nelle allegorie dell'infanzia, con particolare riferimento al suo saggio *Berliner Kindheit*, in quelle che ruotano intorno alla emblematica figura di C. Baudelaire e del Moderno, così come sono espresse nella raccolta di materiali dei *Passagen-werk*, per concludere l'incursione con l'emblematica figura dell'*Angelus Novus*, delle *Tesi*.

7. Le allegorie dell'infanzia: *Berliner Kindheit*.

Il testo di memorie d'infanzia benjaminiano, la cui ultima redazione risale al 1938, fu redatto tra il 1932 ed il 1933 in un periodo particolarmente complesso della vita biografica dell'autore ed esso infatti ne è profondamente condizionato. È lo stesso Benjamin a riferirci i motivi di tale composizione nella *Premessa* all'ultima stesura, in cui appunto si appella al “metodo della vaccinazione” nei confronti del cambiamento della situazione storica e della sua vita personale.

Benjamin ha intenzione di affacciarsi sui luoghi dell'infanzia in un particolare momento di “passaggio” epocale – “intorno al 1900” – che condizionò profondamente tutta la cultura, dall'architettura alle diverse forme del vivere, in una rievocazione matura che tuttavia necessitava di trasporre questi luoghi al presente tentando una corrispondenza tra il mondo

⁶⁸⁰ L'immagine è di Hanna Arendt, in ID. *Il pescatore di perle W. Benjamin. 1892-1940*, Mondadori, Milano, 1994.

infantile ricco di promesse del XIX secolo e l'adulto disincantato del XX. Nel tentativo di contenere la "nostalgia", Benjamin ci chiarisce la modalità di questa ricerca.

*Mi sono [...] sforzato di impadronirmi di quelle immagini in cui l'esperienza della grande città si sedimenta in un bambino della borghesia. Ritengo possibile che a tali immagini sia riservato un particolare destino.*⁶⁸¹

Esse, come immagini-allegorie, hanno il compito di "preformare nel loro intimo l'esperienza storica successiva"⁶⁸². Tali allegorie, che come immagini pietrificate ridanno vita ai propri sogni infantili, hanno l'obiettivo di riattualizzare quei momenti perduti, carichi di premonizioni di angoscia per il futuro ma nello stesso tempo di quelle "promesse di felicità" che dovevano rimanere valide per l'adulto Benjamin.

E così le allegorie dell'infanzia, come frammenti e schegge di un mondo definitivamente perduto, hanno la capacità di attivare l'istanza messianica depositata nelle immagini stesse, attraverso un profondo lavoro di ricordo (nel pregnante senso tedesco di *Erinnerung*, di congiunzione tra l'antico ed il nuovo, che rivoluziona - nello *Jetzt-Zeit* - il presente) che orienta l'autore verso un paesaggio *diverso* dall'attuale che è stato e che è in attesa. Lungi da un tentativo di approfondimento dei dati biografici o da una ricognizione esclusivamente filosofica le allegorie dell'infanzia declinano un vero e proprio labirinto – evocato con estrema pregnanza dall'immagine del labirinto nel *Tiergarten*, i cui viottoli "conducevano giù, se non alle Madri di ogni esistere, certamente a quelle di questo parco"⁶⁸³ – di luoghi ed oggetti marginali, dimenticati e ritrovati, che vede nella loro decadenza l'apertura sul futuro. Queste immagini si caricano così di un non-ancora-promesso che era rimasto cristallizzato nel passato e che solo ora, attraverso lo sguardo dell'adulto, possono nutrire pienamente l'epifania.

⁶⁸¹ W. Benjamin, *Berliner Kindheit*, op. cit., pag. 3.

⁶⁸² *Ibidem*.

⁶⁸³ *Ibi*, pag. 17.

“Come una madre che accosti il neonato al petto senza svegliarlo, così la vita procede per lungo tempo con i ricordi ancora gracili dell’infanzia” dice Benjamin riflettendo sulle reali possibilità del ricordo. “ E nulla irrobustì i miei più della vista sui cortili con le loro buie logge”⁶⁸⁴.

*E in questa stessa aria vivono le immagini e le allegorie che dominano il mio pensiero come le cariatidi all’altezza delle logge dominano sui cortili del Western berlinese.(c.n)*⁶⁸⁵

Nelle bellissime pagine dedicate alle “Logge” - che assieme al Mercato, al *Tiergarten* , agli Armadi, alla Biblioteca scolastica, alla Dispensa, alla Giostra, allo Scrittoio etc.. formano quell’abitare allegorico carico di altrove – Benjamin palesa l’esigenza di riattivare questo passato sepolto, le cui tracce⁶⁸⁶ continuano ad accompagnarlo ed a stimolare quella promessa di felicità che molti adulti hanno dimenticato e che il bambino intuisce ma non comprende appieno. Le logge divengono così per Benjamin - nel conforto che esse offrono “per la loro inabitabilità [...] a chi fatica a trovare dimora”⁶⁸⁷ - allegoria della città intera, giacché “ Berlino – anzi il dio stesso della città – comincia qui”⁶⁸⁸. Il *τοπος* letterario della Metropoli viene affrontato come incursione in una Berlino interiorizzata dall’allegoria, proprio nel passaggio delle sue varie forme. Il bambino Benjamin intuisce la decadenza di certe sue modalità e prevede il fascino della *flânerie* e l’adulto Benjamin ha la capacità di far di nuovo parlare l’*interieur* guglielmino, come anche i viali e la residenza estiva della sua famiglia, il *Passage* imperiale e la scuola e tutti quei luoghi che potevano mostrare “ i tratti dell’avvenire”⁶⁸⁹. Come nel Giardino zoologico, dove Benjamin cercava sempre l’angolo più trascurato, perché “profetico”⁶⁹⁰, come lo sono generalmente i “posti abbandonati, o anche cime accostate a un muro, vicoli ciechi o giardini

⁶⁸⁴ W. Benjamin, *Berliner Kindheit*, op. cit., pag. 5.

⁶⁸⁵ *Ibidem*.

⁶⁸⁶ “Credo che una traccia ve ne fosse ancora tra i vigneti di Capri, dove tenni tra le braccia l’amata [...]”. *Ibi*, pag. 5.

⁶⁸⁷ *Ibi*, pag. 7.

⁶⁸⁸ *Ibidem*.

⁶⁸⁹ *Ibi*, pag. 36.

⁶⁹⁰ *Ibidem*.

davanti alla casa, dove non si trattiene mai nessuno. In luoghi simili è come se tutto ciò che propriamente deve ancora accaderci fosse già passato”⁶⁹¹.

La metropoli – allegoria del Moderno – si affaccia agli occhi del maturo *flâneur*⁶⁹² Benjamin pronta per essere esplorata come una foresta⁶⁹³ da quel raccoglitore di tracce che riesce a passare incolume attraverso la velocità e la mercificazione che caratterizzano il presente. E così le passeggiate con la bambinaia, lontano temporaneamente dalla soffocante sicurezza – esasperata ed in sinistra contrapposizione con la nascente insicurezza generata proprio dalla decadenza di una certa cultura, che per Benjamin era perfettamente simboleggiata dalla Colonna della Vittoria⁶⁹⁴ – dell’abitare guglielmino⁶⁹⁵ di cui infatti il piccolo Walter prediligeva i “nascondigli”⁶⁹⁶ ove esorcizzare il “cupo appartamento dei genitori” e mettersi alla ricerca “delle uova di Pasqua”⁶⁹⁷, erano per il Nostro modo di cogliere l’avanzare della decadenza dietro lo splendore di Berlino così come ci indica anche Adorno: “ Gli archetipi storici che qui (nell’opera incompiuta sui *passages* di Parigi, *n.d.A*) intendeva sviluppare a partire dalla loro origine filosofica e pragmatico-sociale, nel libro berlinese dovevano balenare nell’immediatezza del ricordo, con tutta la violenza del dolore per l’irrimediabilmente perduto che, una volta smarrito, si coagula ad allegoria del proprio tramonto”⁶⁹⁸.

⁶⁹¹ W. Benjamin, *Berliner Kindheit*, *op. cit.*, pag. 36-37.

⁶⁹² In questa accezione *Berliner Kindheit* si pone consapevolmente sulla scia delle ricerche dell’amico di Benjamin F. Hessel che considerava lo *spazieren gehen* come una vera e propria arte, in grado di cogliere sempre sulla “soglia” la possibilità affascinante di considerare strade, insegne e vetrine come lettere e parole di un libro sempre nuovo. Si veda a tal proposito, F. Hessel, *Die Kunst, spazieren zu gehen*, in *Ermunterungen zum Genuß*, Rowohlt, Berlin, 1933, tr.it. a cura di E. Banchelli, *L’arte di andare a passeggio*, Serra e Riva, Milano, 1991.

⁶⁹³ “ Non sapersi orientare in una città non significa molto. Ci vuole invece una certa pratica per smarrirsi in essa come ci si smarrisce in una foresta. I nomi delle strade devono parlare all’errabondo come lo scricchiolio dei rami secchi, e le viuzze del centro gli devono scandire senza incertezze, come in montagna un avvallamento, le ore del giorno”. *Ibi*, pag. 16.

⁶⁹⁴ Essa venne eretta nel 1873 per celebrare la vittoria tedesca di Sedan contro i francesi e situata originariamente in Königsplatz.

⁶⁹⁵ “ Con quali parole definire il quasi immemorabile senso di sicurezza borghese che emanava da quell’appartamento? [...] A dominare era un tipo di mobilio che a causa del capriccio con cui riuniva in sé gli ornamenti di molti secoli, era compenetrato di se stesso e della loro durata. La miseria non poteva trovare accoglienza in stanze in cui non ne otteneva nemmeno la morte”. W. Benjamin, *Berliner Kindheit*, *op. cit.*, pag. 44.

⁶⁹⁶ “ Nell’appartamento conoscevo già tutti i nascondigli e vi facevo ritorno come in una casa in cui si è certi di trovare tutto come lo si era lasciato. Mi batteva il cuore. Trattenevo il respiro. Qui ero racchiuso nel mondo della materia. Mi diveniva straordinariamente chiaro, si accostava a me senza parole. [...] Quanto c’è di vero, lo appresi nel nascondiglio”. *Ibi*, pag. 53.

⁶⁹⁷ *Ibi*, pag. 54.

⁶⁹⁸ T. W. Adorno, *Postfazione a Berliner Kindheit*, *op.cit.*, pag. 109.

Il carattere stratificato e duplice di queste immagini-allegorie, che rinviano contemporaneamente ad una ineluttabile decadenza come ad una speranza di salvezza, è da Benjamin riassunto nell'apertura di *Mattini d'inverno*:

*La fata, presso la quale si ha diritto a un desiderio, c'è per ognuno. Solo pochi però riescono a ricordarsi il desiderio che hanno espresso.*⁶⁹⁹

Per Benjamin la sua “promessa di felicità” era pregustata nell'odore della mela che ogni mattina la governante cuoceva per lui nella stufa e che il piccolo Benjamin esitava ad addentare per paura che essa sfuggisse, come poi accadeva in seguito, tutti i giorni, sul freddo banco di scuola, quasi in previsione (che per il Benjamin adulto è ormai certezza) della futura “vana speranza di un impiego sicuro e un pasto assicurato”⁷⁰⁰. O come anche nella suggestiva descrizione di *Un Angelo di Natale*, in cui Benjamin, pensava, in fervida attesa, alla sorpresa dell'albero di Natale e alla distribuzione dei regali:

*Ma non appena mi ero staccato dalla finestra, con il cuore pesante come può renderlo solo la vicinanza di una felicità sicura, avvertivo nella stanza una presenza estranea. Era solo un alito di vento, così che le parole che si formavano sulle mie labbra sembravano le pieghe che una vela inerte all'improvviso crea una fresca brezza: “Ogni nuovo anno- il bambin Gesù- in terra fa ritorno- tra gli uomini quaggiù” – con queste parole l'angelo, che in esse aveva iniziato a formarsi, s'era subito dileguato. Non restava molto nella stanza vuota. Mi chiamavano da quella di fronte, dove ora l'albero splendeva in quella gloria che me lo rendeva estraneo, sino a che, mutilato della base, sommerso nella neve o lucente nella pioggia, concludeva la festa là dove un organetto l'aveva iniziata.*⁷⁰¹

Scavare nell'infanzia significa dunque per Benjamin tentare di riportare alla luce quella promessa, senza tuttavia dimenticare la non certezza di quest'ultima, sempre esposta al pericolo di venir trasformata in sofferenza, e le immagini-allegorie allora, frammenti dimenticati ed

⁶⁹⁹ W. Benjamin, *Berliner Kindheit*, op. cit., pag. 22.

⁷⁰⁰ *Ibi*, pag. 23.

⁷⁰¹ *Ibi*, pag. 58.

apparentemente privi di significato, hanno il compito di permettere il ricordo di questa salvezza, perché la fata, presso la quale si ha diritto a un desiderio - purchè ricordato - c'è per ognuno.

7. Baudelaire: il poeta allegorico e il Moderno.

La vivissima attrazione esercitata da Baudelaire nella riflessione benjaminiana ha radici profonde. Dopo la pubblicazione, nel 1923, della traduzione dei *Tableaux Parisiens*, Benjamin instaura con il poeta francese una sorta di affinità elettiva che sfocerà nel tentativo di un grandioso progetto, purtroppo non concluso, in cui proprio Baudelaire doveva essere figura centrale. Nel 1927 egli attende così alla genesi di un lavoro sul Moderno, che troverà, nel 1935, nel saggio *Parigi, la capitale del XIX secolo* l' *exposè* dell'intero progetto. Nel 1937 decide di trasformare la parte relativa a Baudelaire – che doveva essere il capitolo centrale di questo progetto – in un saggio indipendente concepito come vero e proprio “modello in miniatura” dell'architettura del lavoro intero, giunto a noi con il titolo di *Passagen-Werk*. Ma anche il libro su Baudelaire non riesce a raggiungere il compimento: delle tre parti originariamente previste dal Nostro: 1) *Baudelaire als Allegoriker*, 2) *Das Paris des Second Empire bei Baudelaire*, 3) *Die Ware als poetischer Gegenstand*,⁷⁰² solo la seconda vede la luce, per venire però rifiutata ai fini della pubblicazione da Adorno⁷⁰³. Benjamin è dunque costretto a redigere un nuovo saggio⁷⁰⁴, accettato e pubblicato sulla “*Zeitschrift für Sozialforschung*”, dal titolo *Über einige Motive bei Baudelaire*⁷⁰⁵

⁷⁰² Queste tre parti erano state concepite come in una vera e propria dialettica: alla parte del poeta allegorico doveva far da antitesi la seconda, mentre la terza doveva porsi come sintesi dei problemi affrontati nelle due parti precedenti.

⁷⁰³ Le edizioni a noi giunte di questo manoscritto sono W. Benjamin, *Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus*, a cura di R. Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1969 e, con qualche variazione e con

Il nucleo d'interesse benjaminiano nei confronti dell'opera baudelairiana è molto esplicito, ponendolo in continuità con le sue ricerche sull'argomento: *è infatti l'architettura allegorica di cui è intrisa l'intera opera del poeta francese ad attirare la riflessione benjaminiana.*

Ciò che Benjamin trova affascinante è quanto ed in che modo la capacità allegorica baudelairiana riesca ad accordare all'uomo alienato una grande forza produttiva proprio attraverso l'idea di mercificazione. Inoltre la poetica di Baudelaire, nonché la sua stessa biografia, erano per Benjamin l'emblema della modificazione delle condizioni della produzione poetica ed il raro esempio di uno sguardo che davvero avesse penetrato il XIX secolo attraverso il prisma della sua produzione letteraria.

Il contenuto del saggio *Das Paris des Second Empire bei Baudelaire* mostra con chiarezza l'andamento di questa architettura, che si declina in alcuni dei temi che saranno centrali nei *Passagen-Werk*, quali “La Bohème”, “Il flâneur”, “La Modernità”. Ed è proprio la terza parte ad attirare maggiormente il nostro interesse. In essa Benjamin analizza l'atteggiamento di Baudelaire nei confronti delle categorie di “antichità” e “modernità” e ne ricava la conclusione che esse si tengono in corrispondenza⁷⁰⁶ *come in un'allegoria*, ovvero in una relazione ove ciò che scompare si fa immagine affrancandosi: “la chiave per l'emancipazione dall'antichità [...] è per Baudelaire l'allegoresi”⁷⁰⁷ Per Baudelaire questo movimento è ben delineato nelle opere di autori quali Hugo e Meryon, in cui la città di Parigi si avvia nel XX secolo sotto l'opera di Haussmann, scomparendo alla vista e facendosi immagine. L'antichità a cui Baudelaire si riferisce è l'antichità romana e l'immagine della sua eroina è la lesbica. Ma l'eroe, trasposto nel Moderno, non ha altro ruolo se non quello, contraddistinto

una premessa metodologica, ID. *Das Paris des Second Empire bei Baudelaire*, a cura di R. Heise, Berlin-Weimar, 1971

⁷⁰⁴ I materiali di questa nuova elaborazione saranno pubblicati postumi con il titolo *Zentralpark*, nella tr.it. in *Angelus Novus*, op.cit.

⁷⁰⁵ W. Benjamin, *Über einige Motive bei Baudelaire*, in *Gesammelte Schriften*, op.cit., tr.it. *Di alcuni motivi in Baudelaire*, in *Angelus Novus*, op.cit.

⁷⁰⁶ “È molto importante che per Baudelaire il moderno non appaia solo come contrassegno di un'epoca, ma come l'energia grazie a cui questa assimila immediatamente a sé l'antichità classica. Fra tutte le prospettive in cui si presenta la modernità il suo rapporto con l'antichità classica riveste una particolare rilevanza”. W. Benjamin, *Das Passagenwerk*, in *Gesammelte Schriften*, op.cit., tr.it. *I “Passages” di Parigi*, Einaudi, Torino, 2000, pag. 250.

⁷⁰⁷ *Ibi*, pag. 255.

dall'ozio, del *dandy*, di cui Baudelaire indossa la maschera accanto a molte altre, del *flâneur*, del *bohémien*, dello *chiffonnier*. Tali maschere lo situano ai margini della società capitalistica ed industriale ed il suo unico ruolo è quello di raccogliere ciò che stato gettato via o disprezzato: in quanto avulsa da ogni forma di possesso, tale stirpe "proletaria" di diseredati non ha altro che la propria "forza lavoro" e si pone alla ricerca di una via d'uscita dal livellamento della Metropoli.⁷⁰⁸ In questa direzione debbono essere comprese le tematiche, contenute nello scritto *Über einige Motive bei Baudelaire*, della memoria involontaria, dell'esperienza vissuta e dello *shock*.

Sulla scorta delle considerazioni di Bergson, Proust, Freud e naturalmente di Baudelaire si forma un concetto di *esperienza* che esuli da qualsivoglia forma di accumulo, ma che si appelli a degli strappi continui, attraverso l'esercizio proustiano della memoria involontaria - che permette l'irruzione del ricordo nella ricostruzione di situazioni emotive - e lo *choc* - che in quanto esperienza istantanea interrompe il *continuum* temporale e stimola il lavoro creativo -, e che caratterizzi una nuova soggettività metropolitana *risvegliata*. La conoscenza dunque non può più essere caratterizzata dalla dimensione contemplativo-identitaria, ma si produce per *choc*, di fronte alle innumerevoli minacce della Metropoli, allegoria della portata deflagrante del Moderno. Ci dice infatti Benjamin: " Nella teoria dell'arte di Baudelaire il motivo dello shock non interviene solo come massima della prosodia: lo stesso motivo è in gioco quando Baudelaire fa sua la teoria di Poe sul significato della sorpresa nell'opera d'arte. – Da un altro punto di vista il motivo dello shock emerge nella "risata di scherno dell'inferno" che sveglia di soprassalto l'allegorico dalle sue rimuginazioni"⁷⁰⁹. Il Moderno e l'allegoria emergono dunque come

⁷⁰⁸ Secondo L. De Nardis, contro cui furono rivolte molte critiche da parte di esponenti del Pensiero negativo (si vedano a tal proposito le interessanti pagine di Girolamo De Michele, Tiri mancini, *op.cit.*, pag. 101-106), in questa fase di transizione della Metropoli ci troviamo di fronte al mutarsi di alcune forme precedenti all'industrializzazione e massificazione e dunque non si può parlare di un livellamento *tout court*: " I rapporto con gli altri, anche se si impone violentemente e traumaticamente, è ancora fondato sulla base di un contratto sociale che lascia in ogni caso all'individuo il margine di salvezza nel rifiuto, nell'isolamento". L. De Nardis, *En marge d'une étude de Walter Benjamin sur Baudelaire et Paris*, "Annales de la Faculté de Lettre et Sciences Humaines de Nice", 4-5, 1968: Baudelaire, Actes du Colloque de Nice (25-27 mai 1967), pag. 161-71, tr.it. *Intorno al saggio di Walter Benjamin su "Baudelaire"*, "Belfagor", 2, 1968, pag. 156-67. *Ibi*, pag. 160.

⁷⁰⁹ W. Benjamin, *Das Passagenwerk*, *op.cit.*, pag. 426.

profondamente intrecciati, come lati di una stessa medaglia⁷¹⁰. Tale profonda connessione indica chiaramente il ruolo del Moderno nell'economia riflessiva del Nostro, che non può non essere inserita in un contesto allegorico, giacché il Moderno è nient'altro che *un'attribuzione soggettiva*.

*Non c'è mai stata un'epoca che non si sia sentita, nel senso eccentrico del termine, "moderna" e non abbia creduto di essere immediatamente davanti a un abisso. La lucida e disperata consapevolezza di essere nel mezzo di una crisi decisiva è qualcosa di cronico nell'umanità.*⁷¹¹

Dunque ogni epoca *percepisce se stessa* come irrimediabilmente moderna. Tuttavia il "moderno" è diverso "nel senso in cui sono diverse le varie figure di uno stesso caleidoscopio"⁷¹². Non si tratta infatti, dice Benjamin, del fatto che accada "sempre lo stesso", quanto piuttosto del fatto che il volto del mondo non muta mai proprio in ciò che costituisce il nuovo di volta in volta, divenendo di volta in volta allegoria.⁷¹³

E così le radici *del* Moderno del XX sec. vengono ulteriormente approfondite, nella loro profonda struttura allegorica, nell'opera antologica benjaminiana, che si pone l'obiettivo di riscontrare nelle forme in decadenza del XIX secolo proprio tali radici, e si condensano nell'immagine dei *passages* parigini, i cui ingressi vengono definiti dal Nostro "soglie" che

⁷¹⁰ Esplicita in tal senso l'affermazione di Benjamin, seguita da una citazione di Baudelaire: "La figura del "moderno" e quella dell' "allegoria" vanno riferite l'una all'altra. "Malheur à celui qui étudie dans l'antique autre chose que l'art pur, la logique, la méthode générale! Pour s'y trop plonger... il abdique... les privilèges fournis par la circonstance; car presque toute notre originalité vient de l'estampille que le *temps* imprime à nos sensations". Baudelaire, *L'art romantique*, p. 72 (*Le peintre de la vie moderne*) [Guai a colui che indaga nell'antico altro dall'arte pura, dalla logica, dal metodo generale. Per il troppo immergersi... egli abdica... dai privilegi forniti dalla circostanza; perché quasi tutta la nostra originalità viene dalla stampiglia che il tempo imprime alle nostre sensazioni]. Il privilegio di cui parla Baudelaire entra però in vigore, mediatamente, anche nei confronti dell'antichità: il marchio del tempo che vi si imprime ne fa emergere la configurazione allegorica". W. Benjamin, *Das Passagenwerk*, *op.cit.*, pag. 253.

⁷¹¹ *Ibi*, pag. 610.

⁷¹² *Ibidem*.

⁷¹³ "Definizione del "moderno" come il nuovo nel contesto che è sempre già stato. Il paesaggio di brughiera sempre nuovo e sempre uguale di Kafka (Il processo) è un'efficace espressione di questo stato di cose. « "Non vuol vedere un quadro che le potrei vendere?"... Il pittore trasse di sotto al letto un mucchio di quadri senza cornice, talmente coperti di polvere che, quando cercò di soffiarla via dal quadro superiore, K. La vide turbinare davanti agli occhi per parecchio tempo e si sentì mozzare il respiro. "Un paesaggio di brughiera" spiegò il pittore porgendogli il dipinto: rappresentava due miseri alberelli, l'uno lontano dall'altro, in mezzo all'erba scura, nello sfondo c'era un tramonto multicolore. "Bene" disse K., "lo acquisto!". Era stato così breve senza riflettere, lieto pertanto che il pittore invece di aversene a male prendesse dal pavimento un secondo quadro. "Questo fa riscontro al primo" disse. Poteva anche essere inteso in questo senso, ma non vi si notava nessuna diversità dal primo, anche qui due alberi, l'erba e il tramonto. Ma a K. Non importava molto. "Sono bei paesaggi" disse, "li acquisto tutti e due, li appenderò nel mio ufficio". "Pare che il motivo le piaccia" disse il pittore e ne sollevò un terzo. "Fortuna che ne ho qui uno somigliante". Invece non era somigliante, era la stessa identica brughiera. Il pittore sfruttò bene quest' occasione di vendere quadri vecchi. "Prendo anche questo" disse K. [...]". *Ibi*, pag. 608.

introducono in una dimensione ove passato e futuro entrano nel singolare dialogo di “immagini dialettiche”, che come allegorie producono una vera e propria “dialettica nell’immobilità”⁷¹⁴:

*Non è che il passato getti la sua luce sul presente o il presente la sua luce sul passato, ma immagine è ciò in cui quel che è stato si unisce fulmineamente con l’ora in una costellazione.*⁷¹⁵

In questo testo, la gnoseologia benjaminiana si arricchisce di un ulteriore passaggio: la impotente facoltà mimetica borghese si apre all’immagine e dunque ad un reale, per così dire, sprofondamento dell’*Erlebnis* in *Erfahrung* ed alla sua potenza nell’ “ora” di una costellazione di senso risvegliato, contro quel sogno creato dal capitalismo, che ha trasformato la merce in feticcio. Di centrale importanza diviene, alla luce di queste cognizioni, l’allegoricità della merce⁷¹⁶, cardine ed causa della nascita dei *passages*, che attiravano i vari avventori-*flâneur* nel loro essere “esposizione” accattivante. Esperire il feticcio-merce come valore, dice Benjamin, equivale a trasfigurare una conoscenza astratta e impossibile in una reale possibilità di esperienza, *Erfahrung*. Esattamente come avveniva per il fenomeno nel *Trauerspiel*, che veniva fissato nell’idea per divenire com-prensibile, la gnoseologia benjaminiana si arricchisce del contributo della materialità merce, che disintegra il noumeno in possibilità concreta di conoscenza attraverso l’ambiguità dell’immagine-fantasmagoria⁷¹⁷, che fissa da una parte l’illusione di questa immagine, ma dall’altra riesce nell’espressione di una forza che muove istanze rivoluzionarie collettive. Urge a questo punto una precisazione: ciò che in Baudelaire era stata l’esperienza della forma della merce, diviene nel *Passagenwerk* valutabile nel passaggio dell’allegoria alla fantasmagoria, o “immagine di senso” che sveglia l’allegorico dalle sue rimuginazioni in forza delle *correspondances* che istaura e del suo carattere di vera esperienza materiale, capace di conoscenza. Approfondire se davvero esista un nesso tra le opere della fantasia allegorica e le *correspondances*, dice però Benjamin, significa ammettere che nella

⁷¹⁴ W. Benjamin, *Das Passagenwerk*, op.cit., pag. 516.

⁷¹⁵ *Ibidem*.

⁷¹⁶ “Le allegorie rappresentano ciò in cui la merce trasforma le esperienze degli uomini di questo secolo”. *Ibi*, pag. 353.

⁷¹⁷ Esasperando e tendendo fino al limite la fantasmagoria marxiana.

produzione baudelairiana esse sono fonti nettamente distinte e che indubbiamente l'elemento allegorico è nettamente più significativo nelle sue opere. Eppure, aggiunge, “ il nesso dei significati potrebbe essere affine a quello della trama di un tessuto. Se è dato dunque distinguere nell'attività di un poeta tra filatura e tessitura, allora la fantasia allegorica appartiene alla prima categoria. – D'altra parte, non sarebbe impossibile che le corrispondenze giochino qui almeno un ruolo collaterale, in quanto una parola evoca in qualche modo l'immagine; l'immagine potrebbe perciò determinare il significato della parola, o al contrario la parola quello dell'immagine”⁷¹⁸. Il tentativo operato da Benjamin nel *Passagenwerk* di comprendere la fantasmagoria come possibilità di una nuova esperienza positiva – architettura portante del Moderno – è un qualcosa di ancora estraneo all'allegorico Baudelaire, che vive nell'epoca dell'inizio della decadenza. Egli aveva sì intuito l'ineluttabilità del passaggio dalla merce all'uomo-merce - che è nullatenente e può vendere solo la propria forza-lavoro - nella centralità attribuita, ad esempio, alla figura della prostituta come appunto donna-merce⁷¹⁹, ma è qui l'allegoria a esprimere questa condizione strettamente legata alla morte – “l'elemento più prezioso di bottino nel trionfo dell'allegoria” – nella totale “decadenza dell'amore”⁷²⁰.

La costituzione della figura baudelairiana ancora una volta dunque viene trasfigurata, nei suoi prismatici orientamenti, dalla struttura allegorica e non a caso i *Passagen-werk* dedicano al poeta ed all'allegoria un ruolo di primaria importanza. La parte infatti destinata alla raccolta aforistica sul poeta francese è continuamente attraversata dall'idea della sua intelligenza allegorica, che viene già introdotta nei frammenti dedicati a “Il collezionista”.

Anche il collezionista è, a parere di Benjamin, un allegorista: egli libera l'oggetto dall'insieme delle sue relazioni funzionali, ma “il modo in cui questo sguardo cade sull'oggetto può essere esposto [...] in forma ben più radicale [...] : va detto infatti che in ognuno dei suoi

⁷¹⁸ W. Benjamin, *Das Passagenwerk*, op.cit., pag. 288.

⁷¹⁹ Benjamin dedica un'ampia parte alle analisi di quelle liriche di Baudelaire in cui sono centrali temi quali il corpo femminile come merce, la moda, la sterilità, il lesbismo, in cui la donna diviene vera e propria allegoria del Moderno. “ L'amore per la prostituta è l'apoteosi dell'immedesimazione nella merce”. *Ibi*, pag. 572. E ancora: “ La forma di merce viene alla luce in Baudelaire come contenuto sociale della forma specifica della visione allegorica. Nella prostituta, come loro sintesi, forma e contenuto divengono una cosa sola”. *Ibi*, pag. 364.

⁷²⁰ *Ibi* pag. 554.

oggetti per il collezionista è presente il mondo in forma sistematica e ordinata. Ordinata però secondo una concatenazione sorprendente e per il profano addirittura incomprensibile, che sta alla sistemazione e classificazione correnti delle cose più o meno come il loro ordine in un dizionario sta al loro ordine naturale”⁷²¹. L’evidente riferimento ad una *differente* razionalità, addirittura incomprensibile a chi non abbia le chiavi di accesso, ripone le sue cause più profonde nel motivo che accomuna il collezionista e l’allegorico, che è quello di affacciarsi irrimediabilmente nella confusione e frammentarietà in cui versano le cose in questo mondo. Ma Benjamin precisa che in un certo senso l’allegorista potrebbe essere immaginato agli antipodi del collezionista: egli ha infatti rinunciato “a far luce” sulle cose in base a delle affinità – che invece sono l’oggetto privilegiato del collezionista -, ma “ le scioglie dal loro contesto e rimette fin da principio alla propria assorta profondità il compito di illuminare il loro significato”⁷²²; nonostante ciò – “ e questo è più importante di tutto quanto possa mai esservi di diverso fra loro”⁷²³ – in ogni collezionista si nasconde un allegorista e viceversa, in virtù del fatto che sempre sarà incompiuta ogni collezione e sempre rimarrà alla fine indisponibile l’infinità delle cose a cui attribuire allegoricamente un significato differente.

Alla luce di ciò è facile comprendere nell’affermazione benjaminiana, che vede la necessità di esaminare nelle *Fleurs du Mal* come le tutte le cose vengano elevate ad allegoria⁷²⁴, l’idea stessa che l’allegoria di Baudelaire porta i necessari segni della violenza tesa allo smantellamento della “facciata armoniosa del mondo che lo circondava”⁷²⁵. L’elemento trasgressivo allegorico⁷²⁶ della poetica baudelairiana si pone l’obiettivo di una totale estraneità con le cose, in un rapporto di violenza conoscitiva – conoscere le cose “vuol dire trapassarle con lo sguardo”⁷²⁷ - che lo conduce addirittura ad invertire la formula dell’allegoria barocca: se infatti quest’ultima risente

⁷²¹ W. Benjamin, *Das Passagenwerk*, op.cit., pag. 217.

⁷²² *Ibi*, pag. 222.

⁷²³ *Ibidem*.

⁷²⁴ Cfr. *Ibi*, pag. 215.

⁷²⁵ *Ibi*, pag. 354.

⁷²⁶ Dice ancora Benjamin: “ L’impulso distruttivo di Baudelaire non è mai interessato all’eliminazione della vittima. Ciò giunge ad espressione nell’allegoria [...] l’allegoria ha [...] a che fare, proprio nel suo furore distruttivo, con l’eliminazione dell’apparenza illusoria che emana da ogni “ordine dato” sia esso quello dell’arte o quello della vita[...]”*Ibi*, pag. 358.

⁷²⁷ *Ibi*, pag. 364.

profondamente dell'apporto dell'antichità e del cristianesimo, l'allegoria baudelairiana non si è appropriata affatto degli apporti di queste epoche⁷²⁸, ma anzi palesa “un sostrato *sui generis*”⁷²⁹, che ha la possibilità di rappresentare dall' “interno”⁷³⁰ quel cadavere che il barocco vedeva solo esternamente.

Le future rovine, che già assumono una chiara configurazione agli occhi dell'allegorico e che palesano alla sua intenzione trasgressiva l'illusione della totalità armoniosa, squarciano la velatezza del mistero in favore di un *enigma* che in quanto frammento ammicca alla possibilità dell'intero; e come la pittura barocca che con particolare chiarezza mostrava paradossalmente “la stessa lontananza celeste in una prossimità”⁷³¹, così Benjamin tenta un ulteriore sviluppo del suo andamento gnoseologico conferendo all'allegoria un sostrato fortemente storico-messianico, inteso proprio come modo di comprensione “felice”. Le ultime battute del *Trauerspiel*, lo abbiamo visto, pongono al centro quel movimento di redenzione-compimento che troverà nel “testamento spirituale” del Nostro il suo approfondimento. L'analisi, in questa direzione, del suo scritto *Über den Begriff der Geschichte*⁷³², ci permetterà la messa a fuoco di questo momento dell'allegoria benjaminiana. L'allegorista si trasforma nello storico, che si adopera nella *dialettica dello svuotare e del colmare* lo spazio lasciato vuoto dall'allegoria.

8. *Angelus Allegoricus.*

⁷²⁸ Se si volesse trovare, nell'analisi dell'elemento allegorico nell'opera di Baudelaire, un'impronta, bisognerebbe appellarsi, a parere di Benjamin, all'universo medievale. W. Benjamin, *Das Passagenwerk*, *op.cit.*, cfr. pag. 386-87.

⁷²⁹ *Ibi*, pag. 349.

⁷³⁰ Cfr. pag. 355.

⁷³¹ *Ibi* pag. 404.

⁷³² W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, *op.cit.*

Converrà citare la famigerata nona tesi e partire da lì con le nostre considerazioni.

*C'è un quadro di Klee che s'intitola Angelus Novus. Vi si trova un angelo che sembra in atto di allontanarsi da qualcosa su cui fissa lo sguardo. Ha gli occhi spalancati, la bocca aperta, le ali distese. L'angelo della storia deve avere questo aspetto. Ha il viso rivolto al passato. Dove ci appare una catena di eventi, egli vede una sola catastrofe, che accumula senza tregua rovine su rovine e le rovescia ai suoi piedi. Egli vorrebbe ben trattenersi, destare i morti e ricomporre l'infranto. Ma una tempesta spira dal paradiso, che si è impigliata nelle sue ali, ed è così forte che egli non può più chiuderle. Questa tempesta lo spinge irresistibilmente nel futuro, a cui volge le spalle, mentre il cumulo delle rovine sale davanti a lui al cielo. Ciò che chiamiamo progresso è questa tempesta.*⁷³³

L'allegoria dell'*Angelus Novus*-Angelo della storia è feconda di direzioni, condensando in immagine tutte quelle tematiche care all'autore delle *Tesi*⁷³⁴. Tale scritto, che non era destinato alla pubblicazione e che in Italia da qualche anno è possibile valutare in una visione più completa grazie ad una versione critica che integra le 18 tesi con gli appunti⁷³⁵, si pone in continuità con la *Premessa gnoseologica al Trauerspiel*, rivelandosi utile “ a preparare un seguito al *Baudelaire*”⁷³⁶.

Ciò che traspare dalle dense quanto frammentarie pagine delle *Tesi* è di nuovo un problema gnoseologico che si collega ulteriormente all'allegoria, in quanto lo statuto della verità si declina come idea-esposizione di una costellazione. Tale idea trova nell'allegoria la sua istantanea e ora si arricchisce di un fondamentale cardine interpretativo: l'allegoria diviene storia originaria e come tale si qualifica ulteriormente nel venire a parola. *L'angelo Novus* è l'Angelo della storia.

⁷³³W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, op.cit., pag. 80.

⁷³⁴ Tematiche variamente e profondamente indagate da una pressochè sconfinata bibliografia secondaria. Rimandiamo in particolare a F. Desideri, *Del "teologico" nelle tesi "sul concetto di storia"*, in AA.VV. *Caleidoscopio benjaminiano*, a cura di E. Rutigliano e G. Schiavoni, Istituto italiano di Studi Germanici, Roma, 1987; S. Mosès, *L'ange de l'histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Seuil, Paris, 1992, tr.it. *La storia e il suo angelo. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Anabasi, Milano, 1993; E. Rutigliano, *Lo sguardo dell'angelo*, Dedalo, Bari, 1981; M. Cacciari, *L'angelo necessario*, Adelphi, Milano, 1992.

⁷³⁵ Il testo a cui ci riferiamo è quello curato da M. Ranchetti e G. Bonola, *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino, 1997.

⁷³⁶ Come viene anche esplicitato da Benjamin stesso negli appunti relativi alla stesura del progetto. *Ibi*, pag. 12.

L'allegoria nel *Trauerspiel* conduceva alla *Darstellung* dell'idea come strumento conoscitivo; essa risultava, in conclusione del suo dispiegamento epifanico, redentiva in quanto in grado di spezzare quei legami che cristallizzavano un significato ormai vuoto (l'intenzionalità, il nulla del male). Ora, nelle *Tesi*, l'allegoria benjaminiana giunge al compimento del suo carattere pienamente produttivo in vista della redenzione, mettendo fortemente in discussione quell'idea di *continuum* a cui l'*Historismus* ci ha assuefatti, attraverso "un prendere sul serio il tempo" degli oppressi e dei dimenticati – per parafrasare Rosenzweig -. L'immagine-allegoria in cui il passato si consegna deve essere un passato *differente*, carico di un elemento rivoluzionario che dev'essere portato a compimento. L'allegoria è dunque, alla fine, un'immagine mai compiuta, che ancora non è possibile com-prendere pienamente. Solo così l'allegoria si apre realmente al tempo messianico, dove l'eternità bussa alla porta di ogni istante dello *Jetztzeit*.

*Il volto messianico degli eventi è il tempo "pieno dell'attualità" (nei termini che abbiamo usato finora è il modo di conoscere della felicità), un passato carico di adesso fino a frantumarsi.*⁷³⁷

La complessa visione della storia benjaminiana si orienta alla critica, non tanto di un filone storiografico preciso, quanto piuttosto di un'intera categoria interpretativa degli eventi, che egli definisce appunto *Historismus*⁷³⁸, con tutto ciò che ne consegue, dall'idea di un *continuum* della storia, all'immedesimazione dello storico negli eventi, all'oggettività del dato storico etc., ma soprattutto all'idea di un tempo sempre nuovo che fagocita continuamente il passato in nome del progresso. A tutto ciò Benjamin oppone un'idea di storia come discontinuità che riesca a "riattizzare nel passato la scintilla della speranza"⁷³⁹ e questo deve divenire il compito del "materialista storico", il quale sa pensare il tempo in senso messianico.

⁷³⁷ Dagli appunti dell'edizione Ranchetti-Bonola di *Sul concetto di storia*, pag. 102.

⁷³⁸ Sebbene poi tale architettura interpretativa sia stata pienamente "adottata" dalla socialdemocrazia tedesca e dal materialismo marxista. Benjamin infatti scrive nella tredicesima tesi: "La teoria socialdemocratica, e più ancora la prassi, era determinata da un concetto di progresso che non si atteneva alla realtà, ma presentava un'istanza dogmatica. Il progresso, come si delineava nel pensiero dei socialdemocratici, era, anzitutto, un progresso dell'umanità stessa [...]. Era, in secondo luogo, un progresso interminabile [...]. Ed era, in terzo luogo, essenzialmente incessante[...]" W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, op.cit., pag. 83.

⁷³⁹ *Ibi*, pag. 78.

La storia allora deve guardare al passato per cercare di cogliere la sua vera immagine che “passa di sfuggita”⁷⁴⁰:

*Solo nell'immagine, che balena una volta per tutte nell'attimo della sua conoscibilità, si lascia fissare il passato.*⁷⁴¹

L'allegoria come immagine che “pietrifica” in un attimo la verità della storia, diviene allora carica di forza rivoluzionaria e dunque modalità di conoscenza nuova che trasforma il compiuto in incompiuto e viceversa. Il passato porta sempre con sé un'indice temporale che lo rimanda alla redenzione, a tutti noi “è stata data in dote una *debole* forza messianica, su cui il passato ha un diritto”⁷⁴², ma ciò non vuol dire, dice Benjamin che questa azione messianica in cui avviene la comprensione della *chance* rivoluzionaria sia soddisfatta da una mera ricerca di “ciò che è stato”. È il *modo della sua ricezione* che rinchiude in sé la possibilità di farne una diversa esperienza. Tale modo deve fare riferimento all'attribuzione soggettiva dell'allegoria – “«La verità non può scappare» questo motto [...] segna esattamente il punto, nella concezione storicistica della storia, in cui essa è spezzata dal materialismo storico”⁷⁴³ – che continuamente rinvia ad un “*futurum praeteritum*”, che rovescia la sua premessa del condizionale passato negativa in un incompiuto continuamente da riscattare.⁷⁴⁴ Il recupero dell'elemento teologico che Benjamin introduce nella prima tesi⁷⁴⁵ e che si palesa come un nano gobbo che, dal basso e nascosto allo sguardo da un “barocco” gioco di specchi illusorio, manovra il fantoccio del

⁷⁴⁰ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, op.cit., pag. 77.

⁷⁴¹ *Ibidem*.

⁷⁴² *Ibi*, pag. 76.

⁷⁴³ *Ibi*, pag. 77.

⁷⁴⁴ Come dice anche B. Maj in *Motivi apocalittici e teologici dell'Eingedenken storico in Walter Benjamin*, nell'edizione da lui curata di *Sul concetto di storia (1940) di Walter Benjamin*, 1994, pag. 173.: “La premessa negativa indica la chiusura e l'irreversibilità, per cui il condizionale passato tende a gravare sul presente in forma di angoscia. Il rovesciamento compiuto da Benjamin è così molto forte. Quel possibile dipendente dalla premessa negativa è così liberato[...]”.

⁷⁴⁵ “Si dice che ci fosse un automa costruito in modo tale da rispondere, ad ogni mossa di un giocatore di scacchi, con una contromossa che gli assicurava la vittoria. Un fantoccio in veste da turco, con una pipa in bocca, sedeva di fronte alla scacchiera, poggiata su un'ampia tavola. Un sistema di specchi suscitava l'illusione che questa tavola fosse trasparente da tutte le parti. In realtà c'era accoccolato un nano gobbo, che era un asso nel gioco degli scacchi e che guidava per mezzo di fili la mano del burattino. Qualcosa di simile a questo apparecchio si può immaginare nella filosofia. Vincere deve sempre il fantoccio chiamato “materialismo storico”. Esso può farcela senz'altro con chiunque se prende al suo servizio la teologia, che oggi, com'è noto, è piccola e brutta, e che non deve farsi scorgere da nessuno”. *Ibi*, pag. 75.

materialismo, è permeato da uno stato di emergenza e pericolo e si condensa nell'attuazione dello *Jetztzeit* dell'allegoria, dove le cose assumono la loro vera espressione in un'apertura – nell'istante della conoscibilità – all'eterno.

Dunque leggere l'allegorico nelle *Tesi* significa concepire l'emergenza in cui versiamo ed aprirla ad un nuovo corso degli eventi attraverso ciò che esso può garantirci del passato. Come nelle allegorie dell'infanzia, il passato si mostra a colui che opera una “rammemorazione”⁷⁴⁶ [*Eingedenken*] e che scorge quelle “schegge messianiche”⁷⁴⁷ apparentemente sepolte dalla storia dei vincitori; per questo il materialista storico deve essere continuamente alla ricerca di tracce, nel disvelamento di alternative all'assoggettamento ed approfondimento di momenti di un tempo *altro*. Pensare al Messia significa inaugurare una inedita – per la tradizione – gnoseologia che costituisce la *cor-rispondenza* tra la potenza e l'atto in un presente che ha un'inaspettata potenza rivoluzionaria verso la promessa di una vita felice.

L'idea di felicità, infatti, è per Benjamin strettamente connessa all'idea di redenzione, “cioè al *rifare* l'esperienza del passato altrimenti”⁷⁴⁸, che è poi la stessa connessione che interviene tra storia e passato e che reca con sé un “indice segreto” che la rimanda alla redenzione nel suo particolare legame col presente.

*In noi vive il passato come redenzione: l'idea di felicità rispetto al passato è la sua possibilità attuata.*⁷⁴⁹

Questo possibile si dà nell'allegoria in un'immagine che “guizza via”, in un ricordo che balena in un istante, imprevisto, come irruzione ed interruzione del modo in cui il passato è trasmesso dalla tradizione, “poiché è un'immagine irrevocabile del passato che rischia di svanire ad ogni presente che non si riconosca significato, indicato in esso”⁷⁵⁰. Il modo in cui la tradizione trasmette se stessa conduce lo storico ad una immedesimazione col vincitore, ma il materialista

⁷⁴⁶ Si veda a tal proposito la tesi 14 in W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, op.cit., pag. 83-84.

⁷⁴⁷ Cfr. *Ibi*, pag. 86.

⁷⁴⁸ Dagli appunti dell'edizione Ranchetti-Bonola di *Sul concetto di storia*, pag. 99.

⁷⁴⁹ *Ibidem.*

⁷⁵⁰ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, op.cit., pag. 77.

storico deve opporre a tutto ciò il compito di “passare a contrappelo la storia”⁷⁵¹ facendo emergere nel presente quel passato sommerso e sottomesso che chiede di essere liberato. Dunque è *l'adesso* il luogo della costruzione della storia, luogo in equilibrio ed in arresto, ove “la tradizione degli oppressi ci insegna che lo “stato di emergenza”[...] è la regola”⁷⁵². Ciò che la tradizione dello storicismo intende come mute tracce da tralasciare, debbono divenire preziose rovine e frammenti di una totalità perduta, a cui aspirare, giacchè “solo per l’umanità redenta”⁷⁵³ il passato diverrà citabile in ognuno dei suoi momenti. Questo sarà *Der jüngste Tag*, il giorno del giudizio.

E Benjamin condensa nell’immagine allegorica dell’*Angelus Novus* la cifra del profondo carattere ancipite della riflessione benjaminiana:

l’Angelus Novus, che secondo la tradizione talmudica fa parte di quelle schiere innumerevoli che si rinnovano in ogni istante “perché, dopo aver cantato il proprio inno al cospetto del signore, cessino e svaniscano nel nulla”⁷⁵⁴, diviene l’allegoria della disperazione e della speranza, ha gli occhi e la bocca sbarrati di fronte alle epoche passate, che si presentano appunto ai suoi occhi come rovine, come una promessa non compiuta. L’atto intenzionale dell’angelo che incontra queste epoche passate e che rinuncia a descrivere attraverso la penna della storia dei vincitori (esse si mostrano a lui come “una sola catastrofe, che accumula senza tregua rovine su rovine e le rovescia ai suoi piedi”), è rivolto al dolore e alla disperazione di non riuscire a “ destare i morti e ricomporre l’infranto”. Egli non può farlo perché una tempesta spira dal paradiso e gli trattiene le ali, costringendolo all’immobilità del solo sguardo, sguardo a cui tuttavia è preclusa la direzione in cui questa tempesta lo spinge. La tempesta lo spinge irresistibilmente nel futuro, a cui volge le spalle. Il futuro dunque è oltre ogni possibilità di comprensione intenzionale, eppure il futuro si rende ineludibile per il fatto stesso della incompiutezza del mondo. Ricordiamo a questo punto le parole di Rosenzweig, che ci

⁷⁵¹ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, op.cit., pag. 79.

⁷⁵² *Ibidem*.

⁷⁵³ *Ibi*, pag. 76.

⁷⁵⁴ W. Benjamin, *Der Begriff der Kunstskritik*, op. cit., pag. 178.

introducono in una dimensione tutta all'insegna dell'ebraicità⁷⁵⁵: la redenzione per il filosofo di Kassel trasforma il mondo nella figura del regno, che in tal modo perdura in un crescere di vitalità e che mostra come il mondo sia stato creato incompiuto nell'attesa della redenzione. "Ciò che chiamiamo il progresso, è questa tempesta", dice Benjamin. "È sempre futuro, ma come futuro, già sempre è. È sempre in egual misura tanto già presente che futuro.[...] Eternità non è un tempo infinitamente lungo, bensì un domani che potrebbe altrettanto bene essere oggi"⁷⁵⁶, dice Rosenzweig. L'angelo dunque rimanda, come allegoria, ad un'idea di eternità che è sì futuro, ma senza rinunciare alla sua ulteriorità non rappresentabilità, è presente, anche nell'adesso. È un "futuro mai abbastanza futuro, il più lontano possibile"⁷⁵⁷ che però ha luogo, dice Levinas.

L'angelo ha la bocca spalancata per lo stupore e la disperazione di non riuscire a ricomporre l'infranto; eppure, esso parla, esprimendo l'ineffabile attraverso l'allegoresi. Ecco la cifra dell'elemento teologico in Benjamin, che non "dice rivelando", ma custodisce nel rivelato il ricordo della rivelazione. L'angelo dunque vive l'avvenimento diacronico di incontro col trascendente attraverso la sua *espressione* nell'allegoria, che ora mostra con estrema chiarezza l'urgenza del suo senso in relazione al venir meno della pregnanza del simbolo teologico, inteso come paradossale unità di sensibile e soprasensibile: l'allegoria mostra ancora una volta il suo appello al frammento, indicatore dell'illusione di ogni totalità, di ogni *continuum*, ed in questo appello annulla il finito, ma lo nobilita a cifra del trascendente salvandolo. L'angelo con la bocca spalancata si dà alla presenza significativa del presente, che non appena sembra chiudersi e sottomettersi allo sfioramento dell'atto intenzionale, si mostra assenza, assenza di ciò che si vuole intenzionalmente comprendere: è tempo messianico che riattiva e approfondisce il legame logica-analogia nel tentativo del conferimento di senso da parte di una gnoseologia che indichi la

⁷⁵⁵ Non a caso, ci ricorda G. Scholem, Habermas ha definito queste tesi come "una delle testimonianze più vive e toccanti dello spirito ebraico" (J. Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, Bibliothek Suhrkamp n. 265, 1971, pag. 55). G. Scholem, Walter Benjamin und sein Engel, in *Zur Aktualität Walter Benjamins*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, tr.it. *Walter Benjamin e il suo angelo*, Adelphi, Milano, 1978.

⁷⁵⁶ F. Rosenzweig, *La stella*, op.cit., pag. 241.

⁷⁵⁷ E. Levinas, *Autrement qu'être*, op.cit., pag. 181.

strada per una “conoscenza in immagine” che esprima una diacronica e vitale corrispondenza di passato e futuro

*Poiché ogni secondo, in esso, era la piccola porta da cui poteva entrare il Messia.*⁷⁵⁸

⁷⁵⁸ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, op.cit., pag. 86.

CAP. IV

LEVINAS E L'INTRIGO.

Introduzione.

Levinas è filosofo di aperture e di slanci estremi. Il suo filosofare, lungi dall'essere un tentativo di tematizzazione definitivo e concludente, lungi dal voler trovare una definizione di senso, trasuda tuttavia quella passione propria di una speculazione "ambiziosa", tesa alla ricerca di quegli spazi, o meglio non-luoghi, che proprio a causa della loro oscurità, sono *au-de-là* della portata razionalizzante di tutta la tradizione occidentale, ma che non riescono ad essere precisi. Il rapporto tra logica e analogia troverà nelle pagine levinasiane fecondi spunti ed inediti che andranno via via a coagularsi, in un orizzonte di grande rigore garantito dall'approccio filosofico del Nostro, in un'estrema attenzione per la potenzialità del linguaggio e dei suoi accessi metaforici, sino a giungere, coerentemente ad una metodo che trova espressione nel cosiddetto "dire e del disdire" e nell'iperbole, a ciò che Levinas definisce "intrigo".

Il percorso levinasiano procede ad un'iniziale incontro con la dimensione ontologica, intesa come luogo del senso nella sua trasparenza nell'essere e già tuttavia declinata in maniera critica, permettendoci, nella ricognizione dei suoi primi scritti, di segnare i contorni di questo incontro con il paradigma logico-epistemico. L'ontologia dunque, modalità insuperabile della logica epistemica, viene analizzata nelle sue potenzialità e nei suoi limiti al fine di trovare, al-

di-là delle sue strutture, un'originario che conferisca espressione ad un'idea di essere come molteplice. Sarà nostro compito quello di mostrare, in questo incontro, l'estrema importanza che filosofi quali Husserl ed Heidegger eserciteranno nella costituzione teoretica del Nostro, importanza che orienterà precocemente la sua interpretazione del loro pensiero verso il proprio interesse filosofico. Analizzeremo infatti, a tal proposito, l'approccio levinasiano ai concetti di intenzionalità ed *εποχή* husserliana, nonché di differenza ontologica e temporalità frutto della riflessione heideggeriana. Lo studio del metodo fenomenologico in particolare, soprattutto nella sua dimensione di intenzionalità, pone alla riflessione levinasiana interrogativi fondamentali che ineriscono direttamente a quelle "situazioni la cui intenzione non si riduce alla conoscenza" ed in cui si può parlare "di strutture d'essere senza riferirsi subito a delle norme logiche" in cui "si accolgono le nozioni nel loro paradosso, come il celebre cerchio della comprensione in cui il tutto presuppone le parti, ma in cui le parti rinviano al tutto; come la nozione di *Zeug* in cui la struttura dell' *in vista di* non si poggia su alcuna categoria di sostanza; come il riferimento al nulla in funzione dell'angoscia, ma contrariamente a tutti i principi eleatici; come- nello stesso Husserl- l'essenziale incompiutezza della sfera oggettiva, i concetti inesatti, l'idealità delle essenze"⁷⁵⁹.

La "scoperta" di luoghi al di là di ogni declinazione intenzionale assieme ad una crescente attenzione nei confronti del linguaggio permetterà al Nostro di rinvenire delle possibilità inedite per la filosofia tradizionale, che troveranno nell'idea di apertura analogica un accesso all'originario, non più descritto esclusivamente e conclusivamente in termini logico-epistemici.

La convinzione di un'ontologia immanentistica e totalizzante, mutuata da tutta la tradizione occidentale, comincia a condurre Levinas verso la ricerca di un diverso panorama, di un'origine più lontana non esauribile nelle varie dialettiche prodotte dal paradigma logico-ontologico: il soggetto, ontologicamente definito, non trova il suo fondamento e l'idea di

⁷⁵⁹ *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris, 1949, tr. it. *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1998, pag. 137.

evasione viene dal Nostro contemplata al fine di riaprire un movimento che conduca questa soggettività a significare al di là delle strutture logico-epistemiche. Il primato ontologico, che è per Levinas il primato del problema dell'essere, viene messo in discussione al fine di un suo ridimensionamento, attraverso un'attenzione via via più forte nei confronti del linguaggio, in tutta la sua portata analogica.

All'interno del dire analogico l'essere non è più predicabile come l' "uno dei molti", ma è sempre l'analogo, che si sottrae al paradigma epistemico, avvicinando ciò che è lontano e minando l'appropriatezza del detto. La densa metaforica contenuta in *De l'existence à l'existant* ci indica chiaramente come, senza rinunciare al rigore filosofico, il Nostro cominci a cercare espressione per l'alterità non ricondotta al medesimo dall'appropriatezza del λεγειν ontologico (che Levinas in seguito chiamerà Detto). Il limite della fenomenologia husserliana, ovvero il suo inevitabile ritorno al medesimo, viene radicalmente superato da Levinas nel suo preciso intento di assumere la metafora in quanto non rinviante all'idea di riconduzione alla dinamica univoca. Lungi tuttavia dall'idea di un abbandono della ricerca filosofica in favore di un "indicibile poetico", il filosofare levinasiano, lo ribadiamo, è teso ad un ridimensionamento della logica, nelle sue pretese univoche, e alla ricerca di una molteplicità anarchica. Attraverso l'analisi dei primi tentativi speculativi di Levinas è stato dunque possibile seguire la genesi e gli sviluppi di tale tentativo di ricerca di una relazione con la Differenza e i due accessi analogici della Paternità e della Femminilità, tracce concrete della relazione con l'altro, garantiscono significazione a questa relazione che non soggiace a regole logiche e, attraverso l'articolazione di un tempo altro, soddisfano l'obiettivo levinasiano di "un esistere pluralista" che trova la via dell'uscita da Sé senza tuttavia dissolvere il soggetto. Tenteremo dunque, seguendo le analisi condotte in *Totalità et Infiniti*, di seguire il rapporto ontologia-metafisica, ancora operante in quest'opera, che troverà un inedito superamento nel "Volto". Il volto levinasiano, che anticipa la dimensione del suo filosofare più maturo, orienta l'approccio analogico in una significazione di volto senza contesto, laddove sia impossibile qualsiasi rinvio in favore di una concreta

prossimità, che significa καθ'αυτό, ma che si avvale, nel suo abitare il linguaggio, di una densa metaforica come inesauribile possibilità di significazione della relazione con Altri. La domanda nata in seno all'ontologia deve ora partire per luoghi sconosciuti e l'importanza del linguaggio apre inediti orizzonti: il linguaggio della filosofia, che è quello della riduzione della molteplicità in unità appare –non inutile- ma insufficiente all'ambizione levinasiana, che mira ad un linguaggio al di là del linguaggio che riesca a dire la trascendenza. L'interesse per il *Talmud* verrà dunque preso in considerazione al fine di mostrare questo orientamento verso la possibilità di ricognizione in una sfera linguistica che continuamente trasgredisce attraverso metafore ed analogie e che intrattiene un rapporto di “indiscrezione” con la trascendenza. L'analisi del parallelo percorso talmudico dunque, che verrà analizzato in particolare riferimento al testo *Quatre Lecture Talmudiques*, ci permetterà di comprendere il motivo di alcune scelte fondamentali fatte in *Autrement qu'être* e che rimandano ad un'idea di passività, uno-per- 'altro, espiazione etc.. Ciò che è nel nostro interesse sottolineare, nel seguire analiticamente la riflessione levinasiana in questo testo, è la sua profonda attrazione nei confronti della pluristratificazione semantica del linguaggio talmudico, coerentemente con la sua impostazione filosofica tesa al superamento della fissità e univocità. La scommessa levinasiana che va prendendo forma e che è audacia “che non teme di affermare l'impossibilità dell'enunciato pur osando realizzare questa impossibilità attraverso l'enunciato stesso di quest'impossibilità”⁷⁶⁰, è tutta giocata nel progetto di una grammatica in grado di dire la parola del volto, che andrà di pari passo con la definitiva scelta della via della trascendenza nell'exasperazione di questa dimensione.

Nel ripensamento di una filosofia del soggetto, attraverso una positiva affermazione di possibilità di senso da parte di una soggettività ormai persuasa del fatto di non potersi auto-fondare, di non poter trovare in sé il senso, *Autrement qu'être* inaugura “ il metodo del dire e disdire” che andrà a garantire il suo caratteristico movimento all'Intrigo: il linguaggio

⁷⁶⁰ Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye 1974, tr.it. a cura di S. Petrosino, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano, 1983, pag. 11.

dell'essere è disdetto non appena lo si è pronunciato al fine di produrre uno scarto, traccia della non completa riducibilità del dire al detto. Chi s' addentra nella lettura di quest'opera, infatti, deve "porsi in ascolto" degli incessanti rimandi ai capitoli precedenti che come onde⁷⁶¹ si ripropongono arricchite via via delle riflessioni che le precedono e le seguono. Ecco l'intrigo nell'indissolubilità delle sue parti e nell'impossibilità di riduzione alla linearità. Cercheremo dunque di sottolineare come il continuo riproporre temi già trattati alla luce di nuovi acquisiti livelli della riflessione porti alla creazione di sempre nuovi nodi, di nuove connessioni che si fanno eco l'un l'altro, richiamandosi a vicenda in una dimensione allusiva caratterizzata da continui rinvii metaforici. Ecco l'intrigo nella costante trasgressione dei temi dal tracciato logico, che sempre ad esso tornano, ma con una disposizione "nomade", pronta a lasciare intravedere lo scarto, la traccia della propria cifra meta-intenzionale. L'andamento analogico dei rimandi, che continuamente rinviano gli uni agli altri nella ricerca di costellazioni semantiche in grado di dire e di interpretare l'inesauribile capacità significativa che inerisce loro, deve tuttavia difettare di trasparenza.

Ma Levinas, nell'indicazione dell'impossibilità di questa trasparenza, non intende venir meno al suo proposito di rigore filosofico: e così, predicato due ulteriori nozioni, che s'intrecceranno reciprocamente, verranno analizzate come declinazioni dell'Intrigo: il metodo fenomenologico dell'analisi intenzionale, ovvero "riduzione" dal Detto al Dire, e il metodo dell'"iperbole" o dell'"enfasi".

L'intrigo dell'Altro nel Medesimo descrive una soggettività che non soggiace alle regole intenzionali, sempre correlative ad un tema, ad un presente rappresentato, ad un fenomeno e diviene per Levinas la significazione genuina della relazione con la Differenza.

Il percorso levinasiano, coadiuvato da una rigorosa metodologia esasperante, permette di comprendere l'attenzione da noi posta sull'"intrigo" e solo secondariamente sulla metafora in Levinas. Seppur la sua scrittura sia costellata da riferimenti metaforici e la sua prima produzione

⁷⁶¹ La metafora è di J. Derrida.

trovi effettivamente nella metafora il primo accesso alla trascendenza, egli è molto chiaro nel ribadire l'estraneità dei risultati da lui raggiunti nella tematizzazione di *Autrui* da un processo metaforico. La relazione con Altri, ci dice il filosofo, “ si compie nell'accoglimento d'Altri in cui, assolutamente presente, nel suo volto, Altri, *senza alcuna metafora*, mi sta di fronte (c.n)”⁷⁶². Il volto e la sua diacronia non debbono essere considerati una metafora, essi debbono significare as-soluti da ogni riferimento- proprio o improprio che sia-. Il rinvio alle “più che metafore” rosenzweighiane- già proposto non a caso nella significazione del Volto in *Totalità et Infiniti*- ci aiuta a comprendere il processo esasperante levinasiano che giunge ai limiti del dicibile fino a fondersi con l'enunciazione stessa della sua significazione nell'intrigo, ma che però- ulteriore passaggio fondamentale- continuamente necessita di nuovo di espressività e di ulteriori reti e costellazioni metaforiche *nel* linguaggio. Ecco come logica ed analogia trovano nell'Intrigo una significativa possibilità di interazione. Per sottolineare ancora meglio tale interazione abbiamo dunque proceduto all'analisi della “Traccia” e dell' “Enigma”. La traccia si declina come punto di rottura , ma anche di annodamento dell'intrigo, nell'eccedenza della referenza a una presenza, giacché essa non conduce al passato, ma è il passaggio verso un passato più remoto di ogni passato e di ogni avvenire: “ Trascendenza- puro passaggio- essa si mostra passato. Essa è traccia”⁷⁶³. L'altro dall'essere, la Differenza che significano nell'enigma sono assenti nel loro apparire, non entrano nella conoscenza, ma ne lasciano una traccia: “ è già passato!”. L'intelletto necessariamente soccombe nella pretesa di com-prendere l'enigma. Esso così come nella meditazione della Traccia, significa quell'ambiguità- le cui tracce si perdono nella greccità stessa- che struttura l'assentarsi dell'Altro, in una temporalità non rappresentabile e coglibile dal presente. Ciò che nell'enigma significa allora, proviene da un passato irreversibile, irrecuperabile- e non a caso abbiamo tentato di sottolineare la pregnanza della contestualizzazione dell'enigma, precedente alla filosofia- , modalità dell'as-soluto estraneo alla conoscenza, poiché già troppo antica per il gioco della conoscenza.

⁷⁶² *En decouvrant, op.cit.*, pag. 214.

⁷⁶³ *Ibi*, pag. 245.

Tutto ciò deve condurci alla considerazione dell'intrigo, che è al di là della tematizzazione, al di là della correlazione tra Dire e Detto (che abbiamo compreso essere una correlazione con scarto), in cui il $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ sincronizza lo sfasamento temporale del sensibile responsabile dell'apparizione a sé e dunque dell'anfibologia essere-ente, al di là della modulazione apofantica dell'essere, al di là di tutto questo, allo stesso tempo rinviante ad una dimensione epistemica. L'ontologia trova ora il suo senso non a partire da soggetti egoisticamente incentrati su se stessi, bensì a partire dall'intrigo della responsabilità. Il ruolo che l'ontologia, attraverso l'idea di giustizia, riveste nella riflessione levinasiana, come necessaria riduzione dal Dire al Detto, indica proprio quell'interazione che era nel nostro interesse sottolineare, e che nell'impianto filosofico di Emmanuel Levinas, ebreo dell'olocausto, si apre ad una profonda possibilità per il pensiero di "filosofare dopo Auschwitz".

1. Emmanuel Levinas: un ebreo dell'olocausto.

“Come filosofare, come scrivere nel ricordo di Auschwitz, di coloro che ci hanno detto, talvolta in note sotterrate vicino ai forni crematori: sappiate ciò che è accaduto, non dimenticate e al tempo stesso voi non saprete. Questo pensiero attraversa, sostiene tutta la filosofia di Levinas ed egli ce lo propone senza dirlo, al di là e prima di ogni obbligo”.
Maurice Blanchot

E' lo stesso Levinas a fornirci, in poche righe, gli avvenimenti salienti della sua biografia intellettuale:

In Lituania, fin dalla più tenera età la Bibbia ebraica, la Rivoluzione Russa del 1917 vissuta a undici anni in Ucraina. Dal 1923 l'Università di Strasburgo in cui insegnavano Charles Blondel, Halbwachs, Pradines, Carteron e più tardi, Guérolt. Amicizia con Maurice Blanchot e, attraverso i maestri che erano stati adolescenti durante l'affare Dreyfus, visione – accecante per un nuovo arrivato – di un popolo che eguaglia l'umanità e di una nazione a cui ci si può attaccare con il cuore e lo spirito allo stesso modo che con la discendenza. Nel 1928-1929 soggiorno a Friburgo e studio della fenomenologia cominciato un anno prima con Jean Hering. La Sorbona, Leòn Brunschvicg. Avanguardia filosofica il sabato sera da Gabriel Marcel. Raffinamento intellettuale – e anti-intellettuaistico – di Jean Wahl e sua generosa amicizia ritrovata dopo una lunga prigionia in Germania; conferenze regolari al Collège philosophique fondato e animato da Wahl. Direzione della centenaria École Israélite Orientale, che formava maestri di francese per le scuole dell' Alliance Israélite Universelle del bacino del Mediterraneo. Comunione quotidiana con il dottor Henri Nerson e frequentazione di Shushani, maestro prodigioso – e senza pietà – di esegesi e di Talmud. Dal 1957 conferenze annuali degli intellettuali ebrei francesi. Tesi di dottorato in Lettere nel 1961. Docenza all'Università di Poitiers, dal 1967 all'Università di Paris-Nanterre e dal 1973 alla Sorbona. Questo disparato inventario è una biografia: dominata dal presentimento e dal ricordo dell'orrore nazista (c.n.).⁷⁶⁴

Un'asciutta ricapitolazione segnata, coscientemente, da quell'evento che più di ogni altro ha sconvolto l'esistenza e la riflessione di ogni ebreo (e non) contemporaneo: l'evento dell'olocausto.

Ciò che Rosenzweig neanche aveva presentito⁷⁶⁵ e che Benjamin visse come *out-sider*, per Levinas diviene addirittura la cifra del suo pensare. Ma cerchiamo di delineare con più chiarezza i contorni della sua ebraicità e del suo rapporto con la *Shoa*.

Come appunto ci informa lo stesso Levinas⁷⁶⁶, egli nacque a Kaunas, in Lituania, nel 1906⁷⁶⁷ da una famiglia della piccola borghesia ebraica, di lingua russa. E così la sua prima educazione è all'insegna della cultura russa: Puskin, Dostoevskij, Gogol. Dei romanzieri russi, i cui personaggi s'interrogano incessantemente sul “senso della vita”, egli dirà che possono essere

⁷⁶⁴ E. Levinas, *Signature*, in *Difficile Liberté*, Éditions Albin Michel, 1963, tr.it. a cura di S. Facioni, *Difficile Liberté*, Jaca Book, Milano, 2004, pag. 361.

⁷⁶⁵ Intervistato da S. Malka egli parlerà di Rosenzweig nei termini di un ebreo moderno, “[...] ma in un certo senso moderno prima della pubertà. Chiamo pubertà per gli uomini del nostro tempo il fatto di aver conosciuto l'hitlerismo e l'Olocausto. A lui manca la prova ultima”, in S. Malka, *Lire Levinas*, Éditions du Cerf, Paris, 1984; ed.it. a cura di E. Baccarini, *Leggere Levinas*, Queriniana, Brescia, 1986, pag. 116.

⁷⁶⁶ Oltre che nel saggio testè citato, lo stesso filosofo ci fornisce ulteriori indicazioni biografiche in E. Levinas, *Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Fayard et Radio France, Paris, 1982; tr. It a cura di E. Baccarini, *Etica ed Infinito. Dialoghi con Philippe Nemo*, Città Nuova, Roma, 1984.

⁷⁶⁷ Le notizie biografiche più dettagliate sono fornite da molti e validi lavori sul filosofo; in particolare si veda M.-A. Lescourret, *Emmanuel Levinas*, Flammarion, Paris, 1994; F. Poiriè, *Emmanuel Levinas. Qui êtes-vous?*, La Manufacture, Lyon, 1987; R. Burggraeve, *Emmanuel Levinas. The Ethical Basis for a Human Society*, Leuven, 1981; S. Malka, *Lire Levinas*, op.cit.; G. Ferretti, *La filosofia di Levinas. Alterità e trascendenza*, Rosenberg&Sellier, Torino, 1996.

“ una buona preparazione a Platone e a Kant”⁷⁶⁸. Allo stesso tempo, tuttavia, la famiglia assicura al Nostro, sin dai sei anni di età, un insegnante di ebraico, segnando così la sua infanzia a questa doppia apertura.

L’ebraismo che nutre il giovane Levinas è un ebraismo avulso da qualsivoglia forma di misticismo e allo stesso tempo sobriamente lontano da ogni tendenza assimilazionistica. Il filosofo parla infatti di un ebraismo “ fedele alla *Torah*”⁷⁶⁹ che vede nel *Talmud* la chiave di volta della sua identità culturale. “Un ebraismo non hassidico [...] non contro il sentimento, ma contro una certa ubriacatura dello spirito a livello popolare”⁷⁷⁰, non esente dalla seduzione dell’Occidente e dalla sua cultura razionalistica, ma profondamente radicato nelle sue radici e nella sua maturità e autonomia, caratterizza l’ebraismo lituano così come era andato via via caratterizzandosi a seguito della diaspora. Storicamente la Lituania assieme alla Polonia divennero luogo di sviluppo di centri numericamente ed intellettualmente significativi, soprattutto ad opera di figure illuminate che ne influenzarono profondamente l’orientamento, tra i quali spicca Eliyyah ben Shelomoh, ben conosciuto come il *gaon* di Vilna. Il tipo di Ebreo e il nuovo modello di giudaismo che in Europa Orientale si formò, era un modello profondamente diverso rispetto a quello dei secoli medievali: mentre l’Ebreo, il quale prima della diaspora viveva nei paesi musulmani, era dalla cultura islamica profondamente attratto e dunque in contatto, per tramite suo, con il pensiero greco ed ellenistico, l’Ebreo polacco-lituano fu impermeabile alla civiltà dell’ambiente slavo. Se da una parte ciò può essere giustificato dall’atteggiamento, già operante nel Medioevo in questi luoghi, dell’Ebreo ashkenazita, che era più propenso ad approfondire la dimensione più tradizionale del giudaismo, dall’altra è senz’altro significativo l’evento diasporico, che ha in qualche modo contribuito ad orientare la vigorosa ripresa dello studio del *Talmud* nelle scuole talmudiche che dal XVIII sec. in poi

⁷⁶⁸ E. Levinas, *Ethique et Infini*, op.cit., pag. 17; 45.

⁷⁶⁹ E. Levinas, *L’au-delà du verbe. Lectures et discours talmudiques*, Minuit, Paris, 1982; tr.it. a cura di G. Lissa, *L’aldilà del versetto. Letture e discorsi talmudici*, Guida, Napoli, 1986, pag. 239.

⁷⁷⁰ In S. Malka, *Lire Levinas*, op.cit., pag. 114.

sorsero numerose, inaugurando così un approfondimento della scienza rabbinica⁷⁷¹ anche attraverso l'introduzione di principi critici moderni nello studio del *Talmud*, come fece appunto il *gaòn* di Vilna, definito infatti da Levinas "ultimo talmudista di genio"⁷⁷². Questo tipo di giudaismo inizialmente si oppose fortemente alla contemporanea corrente hassidica⁷⁷³, ribadendo il primato della scienza rabbinica, sino tuttavia a giungere a parziali aperture nei confronti delle varie forme mistiche tali da permettere un accordo. Non a caso infatti Levinas ribadirà il profondo accordo tra lo *Zohar* ed il *Talmud*, il quale tuttavia rimarrà pur sempre "la vera misura" dello spirito ebraico.⁷⁷⁴

L'ebraismo, e nello specifico questo tipo di ebraismo dunque, investirà profondamente la cifra speculativa di Levinas e verrà continuamente ripreso e approfondito nel corso di tutta la sua vita.

Nel 1916 Levinas inizia a frequentare il liceo statale di Kharkov, in Ucraina, dove la famiglia di Levinas si era insediata allo scoppio della Prima Guerra Mondiale, ma conclude gli studi nel liceo ebraico di Kaunas, a seguito del ritorno nel 1920 nella sua città natale. Il giovane Levinas comincia in questi anni di formazione ad avvicinarsi alla lingua e alla letteratura tedesca ed il suo interesse nei suoi confronti si fa così profondo che egli decide, dopo la maturità, ma purtroppo senza successo, di iscriversi ad una università tedesca. Si trasferisce così, nel 1923 a Strasburgo, da poco riannessa alla Francia, e che di fatto rimaneva un punto di incontro tra cultura francese e tedesca. Qui Levinas inizia il suo percorso filosofico accanto ad insegnanti d'eccezione quali Pradines, Guerolt, Blondel e Halbwachs e stringe una solida amicizia con

⁷⁷¹ Tale approfondimento era garantito dalla ricerca e messa in opera di particolari metodologie, come quella del *pilpùl* (discussione sottile). Tale metodo istituiva inedite analogie tra parti della *Torah* diverse per argomento, cercava di costruire sillogismi su passi che nulla avevano in comune e applicava linee di continuità tra i vari libri.

⁷⁷² In G.Ferretti. *La filosofia di Levinas, op.cit.*, pag. 15.

⁷⁷³ L'idea di cui l'*hassidismo*, o meglio questo nuovo *hassidismo* (da distinguersi da quello ashkenazita medievale, ma che con il quale certamente condivide il radicamento nel quotidiano e la "popolarità") che sorse verso la metà del XVIII sec. in Europa orientale ad opera di Ysrael ben Eliezer, si fa portatore è ben riassunto da una citazione di Scholem: " Non sono andato dal *Maggid* (Predicatore) di Meseritz per apprendere da lui la *Torah*, ma per vedere come annoda le stringhe delle sue scarpe", in G. Scholem, *Les grand courants de la mystique juive*, Payot, Paris, 1971; tr.it. a cura di G. Busi, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Einaudi, Torino, 1993, pag. 348. Il *gaòn* di Vilna fu uno dei più accaniti critici di questa corrente.

⁷⁷⁴ In S.Malka, *Lire Levinas, op.cit.*, pag. 114. Per un approfondimento di tali tematiche si veda M. Buber; *Die Erzählungen der Chassidim*, Manesse Verlag, Zürich, 1949, tr.it. *I racconti dei Chassidim*, Guanda, Parma, 2002.; A.Foa, *Ebrei in Europa dalla peste nera all'emancipazione*, Laterza, Roma-Bari, 1992; L.Zunz, *Etwas über die rabbinische Literatur*, Berlin, 1818.

Maurice Blanchot⁷⁷⁵, il quale risulterà un personaggio chiave nella vita, non solo filosofica⁷⁷⁶, del Nostro.

Nel 1928, in cerca di un orientamento sul futuro dei suoi studi ed incuriosito dalla fenomenologia husserliana Levinas decide di trascorrere l'anno accademico a Friburgo, dove come libero uditore segue due semestri dell'insegnamento di Husserl stesso, rimanendone conquistato. Egli si impegna così con grande interesse all'approfondimento della fenomenologia, scoprendo nell'opera husserliana non tanto un'inedita costruzione speculativa, quanto “una nuova possibilità di pensare”, “di passare da un'idea all'altra”, al di là dei metodi classici della deduzione, dell'induzione o della dialettica, e senza peraltro abbandonato si alla semplice intuizione, quale proposta da Bergson”⁷⁷⁷.

Nello stesso semestre invernale anche Heidegger iniziava il suo insegnamento a Friburgo e Levinas ne segue i seminari, trovandosi così a partecipare in prima persona all'acceso dibattito tra Husserl e Heidegger nei confronti della fenomenologia, dibattito a cui Levinas non esitò a dare il suo contributo con la pubblicazione nel 1930, del suo primo studio, *La théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl*⁷⁷⁸, il primo in Francia su Husserl e a detta di molti “ la prima grande opera consacrata interamente al pensiero husserliano”⁷⁷⁹. Tanto infatti si è detto sul rapporto e l'influenza che Husserl esercitò su Levinas, che, a nostro avviso, può essere felicemente riassunto in un'affermazione di Salomon Malka: “ *Husserl è il modo di pensare di Levinas* ”⁷⁸⁰.

Particolarmente degno di interesse è lo sfondo ermeneutico della *sua* lettura di Husserl, lettura peraltro avvenuta in un periodo in cui il filosofo di Friburgo non era ancora ben conosciuto

⁷⁷⁵ Questi i termini con cui Levinas descrive l'amico: “[...] Egli fu in qualche modo per me anche l'espressione dell'eccellenza francese: non tanto a motivo delle sue idee quanto per una certa possibilità di dire le cose[...]”, in F. Poiriè, *Emmanuel Levinas. Qui êtes-vous?, op.cit.*, pag. 68.

⁷⁷⁶ Infatti grazie all'intervento di Blanchot, durante l'occupazione tedesca di Parigi, la moglie e la figlia di Levinas riuscirono a sfuggire al campo di concentramento.

⁷⁷⁷ F.Poiriè, *Emmanuel Levinas. Qui êtes-vous?, op.cit.*, pag. 73.

⁷⁷⁸ E.Levinas, *La théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl*, Alcan, Paris, 1930.

⁷⁷⁹ J.Derrida, *Violence et métaphysique*, in *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967, tr.it. a cura di G. Pozzi, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino, 1971.

⁷⁸⁰ S. Malka, *Lire Levinas, op.cit.*, pag. 16.

nell'ambiente filosofico francese.⁷⁸¹ Il concetto di intuizione diviene così il fondamento del pensiero husserliano e ne attraversa tutti gli stadi, conferendogli un sicuro andamento tematico. Tale movimento ermeneutico nei confronti di Husserl, che ci mostra precocemente gli orientamenti teoretici del Nostro, rimarrà tale anche negli sviluppi successivi e rileva una sostanziale identità di atteggiamento interpretativo in opere anche profondamente diverse come *Totalità et Infini e Autrement qu'etre*.⁷⁸²

*Le nostre analisi rivendicano lo spirito della filosofia husserliana[...]*⁷⁸³

Queste le parole di Levinas tese alla rivelazione del suo tentativo di prendere in considerazione “lo spirito” e non “la lettera” del pensiero husserliano e che gli permettono di scorgere alle spalle della rivoluzione gnoseologica di Husserl una rivoluzione in tutto e per tutto ontologica. Dice infatti il filosofo francese: “ [...] il passo in avanti effettuato da Husserl su Descartes consiste nel non separare la conoscenza di un oggetto- più generalmente, il modo di apparire dell'oggetto nella nostra vita- dal suo essere”⁷⁸⁴. Diviene sempre più evidente ed esplicito l'interesse di fondo del suo filosofare, che si orienta sempre più decisamente verso il discorso della soggettività, configurandosi così come uno degli interessi primari della nascente speculazione del Nostro.

Ma se il rapporto con Husserl fu segnato da una sorta di continuità (continuità, lo ribadiamo, garantita da una *interpretazione*), quello con Heidegger, altro imprensabile polo speculativo di riferimento, si configura immediatamente come più sofferto e contrastato, ma non meno fecondo nella genesi del pensiero levinasiano, tutto giocato in una complessa dinamica di

⁷⁸¹ A Levinas infatti va il merito di aver introdotto la fenomenologia nella cultura filosofica francese. Dice Ricoeur a tal proposito: “ Questo libro fondava, puramente e semplicemente, gli studi husserliani in Francia, e li fondava su una interpretazione centrata sulle *Ricerche logiche*, specialmente sulla VI Ricerca, alla quale egli ama ritornare anche oggi”, in *L'originario de la question-en-retour dans la “Krisis” de Husserl*, in AA.VV. *Textes pour Emmanuel Levinas*, a cura di F. Laruelle, Jean-Michel Place, Paris, 1980, pag. 167.

⁷⁸² E. Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité*, Nijhoff, La Haye, 1961, tr.it. a cura di A. Dall'Asta con introduzione di S. Petrosino, *Totalità ed Infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaka book, Milano, 1990. ID. *Autrement qu'etre ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye, 1974, tr.it. a cura di S. Petrosino e M.T. Aiello, Jaka Book, Milano, 1983.

⁷⁸³ E. Levinas, *Autrement qu'etre*, op.cit., pag. 9.

⁷⁸⁴ E. Levinas, *La teorie del'intuition dans la phenomenologie de Husserl*, op.cit., pag. 32.

prossimità-estraneità, tra ammissione dell'originalità della proposta heideggerina e rivendicazione di autonomia. Nell'introduzione a *De l'existence à l'existant*⁷⁸⁵ Levinas scrive: “ 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 Heidegger, esse sono spinte dal bisogno 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”⁷⁸⁶.

Se Levinas andò a Friburgo per Husserl, lì conobbe Heidegger ed il suo *Sein und Zeit*⁷⁸⁷. “ Ben presto-dice il Nostro- ho avuto per questo libro una grande ammirazione. E' uno dei libri più belli della storia della filosofia [...] la mia ammirazione per Heidegger è soprattutto un'ammirazione per *Sein und Zeit*”⁷⁸⁸. E ancora: “[...] le opere di Heidegger, la maniera con cui egli praticava la fenomenologia in *Sein und Zeit* – ho subito saputo che egli è uno dei più grandi filosofi della storia. Come Platone, Kant, Hegel, Bergson”⁷⁸⁹ Levinas riconosce con estrema ammirazione ad Heidegger il fatto di aver garantito all'essere un'inaudita “verbalità”, rifiutando allo stesso tempo quella *comprensione* dell'essere che si identifica, si localizza, si dà in maniera sostanzializzata.

Come giustamente nota Josef Reiter, “ il merito particolare di Heidegger consiste allora nell'aver trasferito il concetto d'intenzionalità- la grande scoperta di Husserl- dall'essere atto del pensiero all'atto dell'esistere stesso. La correlazione dinamica di pensiero ed essere che ne deriva trasforma in maniera decisiva il concetto di essere comune alla filosofia precedente. Ora l'esistere si rivela strutturato intenzionalmente in sé a partire da se stesso”⁷⁹⁰. Il pensiero dunque non viene declinato in maniera attributiva, piuttosto l'essere stesso è pensiero. Tutto ciò

⁷⁸⁵ E. Levinas, *De l'existence à l'existant*, Vrin, Paris, 1947, tr.it. *Dall'esistenza all'esistente*, Marietti, Casale Monferrato, 1986.

⁷⁸⁶ *Ibi*, pag. 13.

⁷⁸⁷ M.Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Halle, 1927, tr.it *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano, 1970.

⁷⁸⁸ E.Levinas, *Ethique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Fayard et Radio France, Paris, 1982, tr.it. a cura di E. Baccarini con intr. Di G.Mura, *Etica ed Infinito. Dialoghi con Philippe Nemo*, Città Nuova, Roma, 1984.

⁷⁸⁹F. Poiriè, *Levinas. Qui est vous?*, op.cit., pag. 74.

⁷⁹⁰ J.Reiter, *Il disinganno della ragione: Heidegger e Levinas*, in AA.VV. *Heidegger in discussione*, a cura di F.Bianco, Franco Angeli, Milano,1992.

garantisce, agli occhi di Levinas una superiorità della concezione heideggeriana rispetto alle varie forme di “esistenzialismo” che si banalizzano in stilizzazioni di situazioni patetiche.

Il suo articolo *Heidegger et l'ontologie*, pubblicato nel 1932, anche in questo caso tra i primi usciti in Francia sul filosofo tedesco, assieme ad altri due articoli del 1940, uno dedicato ad Husserl ed uno ad Heidegger, confluirà nella raccolta di saggi *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*⁷⁹¹. Questa raccolta dimostra in maniera convincente l'importanza di questi due autori nella genesi e nella costruzione dell'identità filosofica del Nostro, che ben presto mostrerà di considerare Husserl e Heidegger illustri rappresentanti dello stesso pensiero occidentale, di quel *λογος* greco di cui Levinas vorrà mostrare i limiti attraverso una critica tesa a delimitarne la pretesa omniconclusività, ma che allo stesso tempo si propone al filosofo come espressività insostituibile (attraverso cui ogni cosa deve essere necessariamente detta).

Segue un periodo molto intenso, in cui gli stimoli culturali e storici direzionano in modo sempre più forte l'orientamento filosofico del Nostro. Ottenuta la cittadinanza francese, comincia a lavorare in qualità di *tutor* degli studenti e segretario presso la Scuola normale israelita orientale, che aveva il compito di formare i giovani ebrei del bacino del Mediterraneo, e si accorge ben presto della fondatezza delle preoccupazioni causate dalla presa del potere di Hitler in Germania⁷⁹². Nel frattempo all'Università segue i corsi di Kojève su Hegel e conosce Sartre, Maritain, Lacan, Aron e Merlau-Ponty.

In questo stesso periodo incomincia la lettura della *Stella della Redenzione* e Franz Rosenzweig diviene un pensatore “decisivo” nella sua formazione, come avremo modo di vedere.

Frutto di questo periodo è la pubblicazione, nel 1935, di *De l'évasion*⁷⁹³, primo tentativo personale di proposta filosofica. J. Rolland, allievo del Nostro, nella sua introduzione e nelle note all'introduzione francese dell'82 di questo saggio, lo individua come “[...] una vera e

⁷⁹¹ E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris, 1949, tr.it. *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1998.

⁷⁹² Del 1934 è l'articolo apparso su “Esprit”, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, II, n. 26, 1934, pag. 199-208.

⁷⁹³ E. Levinas, *De l'évasion*, in “Recherches Philosophique”, 1935-36, pag. 373-92. Riedito da J. Rolland, Fata Morgana, Montpellier, 1982, tr.it a cura di G.Ceccon e G.Francis, *Dell'evasione*, Elitropia, Reggio Emilia, 1983.

propria cellula germinale dell'intera proposta filosofica successiva di Levinas, che ne condensa sinteticamente, anticipandoli, gli sviluppi posteriori". A nostro avviso questa interpretazione, che indubbiamente coglie e sottolinea l'importanza di questo saggio, aiuta solo parzialmente, giacché se da una parte è assolutamente convincente l'idea di uno sviluppo *in nuce* di moltissimi temi cari al suo filosofare, dall'altra sarebbe fuorviante intendere *tout court* l'intera sua proposta come un' "evasione" dall'essere, inteso come culla della violenza della filosofia della "potenza" che tutto omogeneizza ed identifica. Questo perché non solo viene espressamente escluso dal Nostro in *Autrement*, ma perché soprattutto le sue analisi più mature sono permeate da una forte necessità di tornare "a parlare greco" come garanzia del discorso filosofico⁷⁹⁴.

Quello che in questo saggio l' "evasione" dell'essere indica, e che è interessante sottolineare, è l'appello ad una fonte alternativa ma altrettanto valida nella tradizione occidentale, e che è quell'ebraicità, la cui interpretazione in termini filosofici era stato l'obiettivo di Rosenzweig.

Nel 1939 Levinas fu costretto ad interrompere i suoi studi perché richiamato alle armi e nel 1940 viene fatto prigioniero in Germania nel lager 1492 per prigionieri di guerra ebrei. Tutto ciò lascerà- e come avrebbe potuto non farlo?- una traccia indelebile e profondissima che si lega indissolubilmente ad una domanda ben precisa e filosoficamente pregnante: l'ontologia è davvero *fondamentale*? Il filosofo ebreo ha dunque l'obbligo, in quanto sopravvissuto, di interrogarsi sul senso della cultura occidentale e dell' "umanità dell'uomo" prodotta da questo stato di cose. Per Levinas, come per molti altri pensatori del resto⁷⁹⁵, lo iato tra il prima ed il dopo diviene la cifra di un ripensamento e di un impegno per una nuova riflessione che conferisca una nuova prospettiva a questa umanità giunta alle colonne d'Ercole costruite dall'ontologia. Dice infatti il Nostro

⁷⁹⁴ A proposito dell'interpretazione di Rolland si veda anche Ferretti, *La filosofia di Levinas, op.cit.*, pag. 195, nota 186: "[...] la tematica dell' "evasione" dall'essere che pure ha avuto una decisiva importanza nei primissimi scritti di Levinas, e che forse ancora in qualche modo è presente in *Totalité et Infini*, ci pare debba considerarsi superata o del tutto in secondo piano in *Autrement qu'être*. Non solo perché Levinas stesso esclude espressamente in quest'opera, che il giusto atteggiamento verso l'essere sia quello dell' "evasione", ma soprattutto perché, una volta scoperto nell'al di là dell'essenza il vero senso dell'essere, all'essere bisogna tornare perché solo in esso è possibile praticare la giustizia".

⁷⁹⁵ Sartre, Adorno, Wiesel, Jonas solo per citarne alcuni.

*Nella sofferenza e nella morte di sei milioni di ebrei- di cui un milione di bambini- si rivelò tutta l'inesprimibile dannazione dell'intero nostro secolo: l'odio per l'altro uomo. Rivelazione o apocalisse. Secolo di guerre mondiali e di campi di sterminio, di totalitarismi e di genocidi, del terrorismo e della cattura d ostaggi, di una ragione che si rovescia in pericolo atomico, di un progresso sociale che si muta in stalinismo. Ma è ad Auschwitz che si raccoglie, e in qualche modo resterà in ebollizione fino alla fine dei tempi, il sangue che- da Guernica alla Cambogia- inonda la terra. Ancora una volta Israele sarà stato chiamato, come nella sua Bibbia, a testimoniare di tutti e nella sua Passione, a morire la morte di tutti e ad andare fino al fondo della morte.*⁷⁹⁶

La *passione* dell'ebreo trasforma questo popolo in una nuova categoria filosofica, che il sopravvissuto ha la responsabilità e il compito di testimoniare.

*L'umanesimo del servo sofferente- la storia di Israele- invita ad una nuova antropologia, ad una nuova storiografia e, forse, attraverso la fine del "trionfalismo" occidentale, a una nuova storia.*⁷⁹⁷

La vita di Levinas dunque " dominata dal presentimento e dal ricordo dell'orrore nazista"⁷⁹⁸ sarà fortemente segnata dalla convinzione che ogni forma di violenza nasca dal pensiero della totalità e che Auschwitz sia, in ultima analisi, una *modalità di pensiero* passibile, in quanto tale, di cambiamento ad opera di un *altrimenti*.⁷⁹⁹

Levinas esce dall'esperienza della Seconda Guerra Mondiale e dell'Olocausto con un progetto filosofico ed esistenziale preciso: il progetto di *Autrui*. Tornato in Francia nel 1946, egli riprende a lavorare alla Scuola normale israelita orientale in qualità di direttore, impegnandosi nella ricostruzione dell'ebraismo, anche attraverso una costante pubblicazione di articoli, i quali verranno in seguito raccolti in *Difficile libertà*. Ci sembra opportuno a questo punto parlare di un

⁷⁹⁶ Da S.Malka, *Lire Levinas, op.cit.*, da un'allocuzione pronunciata nel maggio 1981 per il trentesimo anniversario del Fondo sociale ebraico unificato, pubblicato in "L'Arche", 1981.

⁷⁹⁷ E.Levinas, *Difficile Liberté. Essai sur le judaïsme*, Edition Albin Michel, Paris, 1963, tr.it. a cura di S.Facioni, *Difficile libertà. Saggi sul giudaismo*, Jaca book, Milano, pag. 213.

⁷⁹⁸ *Ibi*, pag. 374.

⁷⁹⁹ Non a caso *Autrement qu'être* è dedicato "[...] alla memoria degli esseri più prossimi tra i sei milioni di assassinati dai nazional-socialisti, accanto ai milioni e milioni di esseri umani di ogni confessione e di ogni nazione, vittime dello stesso odio dell'altro uomo, dello stesso antisemitismo".

incontro, che avvenne proprio in questo periodo e che cambiò radicalmente la vita e l'opera del Nostro, contribuendo in maniera determinante ad indirizzare i passi della sua futura speculazione: l'incontro col *Talmud*. E l'ebraismo talmudico si presenta con un volto e con un nome: Chouchani, rabbino ispirato e geniale, che diede al Nostro lezioni di ermeneutica talmudica per tre anni. In un'intervista a "Le Monde" Levinas racconta: "[...] al mio ritorno dalla prigionia in un campo di prigionieri francesi in Germania, ho incontrato un gigante della cultura tradizionale ebraica. Egli non viveva il rapporto al testo come un semplice rapporto di pietà o di edificazione, ma come orizzonte di rigore intellettuale. Amerei dire il suo nome. Era Chouchani. Tutto ciò che io pubblico sul *Talmud*, lo debbo a lui. Quest'uomo, che aveva l'aspetto di un mendicante, lo pongo accanto a persone come Husserl e Heidegger"⁸⁰⁰. Grazie all'insegnamento di Chouchani Levinas diverrà uno dei migliori talmudisti francesi. Abbiamo già avuto modo di valutare l'importanza del *Talmud* nell'ebraismo lituano e se dunque per Levinas l'avvicinamento al *Talmud* dunque non è una vera e propria scoperta, certamente grazie a Chouchani il *Talmud* ha imparato a leggerlo. Questo testo, redatto dal III al V sec d.C. e che può essere sinteticamente definito una raccolta di commenti e di interpretazioni delle norme giuridiche

(*Halakah*) e di racconti e leggende (*Haggadah*) insegna a Levinas il valore della parola che, pulsante di vita, predispone all'ascolto. Ci dice S.Malka, come a suggellare il "tipo" di ebraismo consono a Levinas che trova nel *Talmud* un significativo strumento: " Senza pathos, senza sentimentalismo, praticando le sole virtù dell'intelligenza, il filosofo rivolge l'attenzione alle discussioni ardue tra dottori talmudici sulla purezza di una calzatura o sulle vicissitudini di un uovo deposto in giorno di festa per ritrovarvi le figure eterne di alcune verità. [...] E questo libro più di ogni altro, per la passione che di secolo in secolo vi hanno investita i suoi lettori, per la sovrapposizione all'infinito di commentari che lo hanno arricchito, per la stessa maniera di enunciato dove la verità zampilla da mille luoghi e in mille modi, infine per la stoffa morale in

⁸⁰⁰ Da S.Malka, *Lire Levinas, op.cit.*, da un'intervista rilasciata su "Le Monde" il 2 novembre 1980, pag. 58.

cui si iscrive ogni lettera”⁸⁰¹. Ciò che Levinas trova prezioso nell’insegnamento di questo “ebreo errante” è la possibilità, per così dire, di lasciar parlare la metafora: il *Talmud* ci offre una serie di figure polisemiche che il metodo *midrashico* rompe e lega in continuazione, proponendo strutture sempre nuove. L’importanza del linguaggio “ tradizione orale, casualmente divenuta scritta e che ora conviene ricondurre alla loro vita dialogata e polemica dove i sensi molteplici- ma non arbitrari- sorgono e ronzano in ogni dire”⁸⁰² investe un filosofare rigoroso che trovi proprio nella molteplicità, mai arbitraria, proposta dalle metafore talmudiche una costellazione di senso.

*Bisogna pensare a dei mondi che sono evocati da ogni immagine del testo, allora il testo si mette a parlare*⁸⁰³.

Questo nuovo approfondimento orienterà il suo andamento filosofico attraverso un vero e proprio tentativo di avvicinamento di queste due istanze, quella filosofica oggetto di un radicale ridimensionamento che lasci spazio alla cooperazione, e quella metaforico-linguistica che ha trovato nell’ermeneutica talmudica un accesso privilegiato. Il pensiero di Levinas si declinerà quindi come instancabile messa in discussione del paradigma dell’identità sulla base di una produttiva ermeneutica dell’al di là, in cui l’ebraismo mostra la sua dimestichezza, e come capacità di saper “operare” rispettoso della greicità.

Nel 1947 Levinas pubblica *De l’existence à l’existant*⁸⁰⁴, frutto filosofico ed esistenziale del suo periodo di prigionia e prima proposta autonoma della sua speculazione. In questo scritto egli analizza il complesso intreccio tra esistenza ed esistente, ovvero il passaggio dall’esistenza

⁸⁰¹ *Ibi*, pag. 60. Si rimanda inoltre al suo saggio *Monsieur Chouchani. L’énigme d’un maître du XX siècle. Entretiens avec Elie Wiesel suivis d’une enquête*, J.-L. Lattès, Paris, 1994 per notizie più particolareggiate su Chouchani.

⁸⁰² E. Levinas, *Quatre lectures talmudiques*, Minuit, Paris, 1968, tr.it. *Quattro letture talmudiche*, Il Melangolo, Genova, 1982, pag. 28.

⁸⁰³ Da un’intervista a Levinas di S. Malka in ID. *Lire Levinas, op.cit.*, pag. 118.

⁸⁰⁴ E. Levinas, *De l’existence à l’existant*, Vrin, Paris, tr.it. a cura di F. Sossi con una premessa di P.A. Rovatti *Dall’esistenza all’esistente*, Marietti, Casale Monferrato, 1986.

anonima, impersonale e neutra che egli chiamerà *il y a*, all'esistente in quanto avvenimento del soggetto che, come sorta di *epochè* dall'*il y a*, assume l'esistenza divenendo *un* essere. Il linguaggio metaforico, teso qui alla descrizione di questi momenti, si svincola dalla logica soggetto-oggetto per dire la passività del soggetto che sfugge ad ogni tentativo di descrizione intenzionale, trasformandosi in una "costellazione metaforica", "cui certamente Levinas attribuisce non un "meno" ma un "più" del pensiero"⁸⁰⁵. *Le temps et l'autre*⁸⁰⁶ pubblicato nel 1948 è il tentativo di tematizzazione di questa soggettività, così guadagnata dall'*il y a*, attraverso il rapporto con l'alterità e con il tempo, intese come "strutture della trascendenza". L'Eros, la paternità, la femminilità sono alcune delle tappe fenomenologiche che si caricano di un al di là che si sottrae alla luce e che si stagliano dal significativo sfondo della morte, mostrando in maniera inequivocabile la radicalità del progetto levinasiano.

Nel 1961 con la pubblicazione di *Totalité et Infini* Levinas giunge alla condensazione di tutti i temi finora affrontati. Nelle pagine di questo saggio egli prende definitivamente le distanze da quelle "filosofie del soggetto", nelle cui formulazioni l'elemento permanente ed unificante è sicuramente l'idea del *cogito* che ingloba in sé l'origine ultima del senso, che attraverso la luce ne delinea gli invalicabili limiti. Levinas propone una via alternativa, che si contrapponga sia alla via maestra percorsa sino ad allora dalla filosofia, sia a quella forma di nichilismo imperante che frantuma il senso, facendo implodere il soggetto. Questa via viene dal Nostro chiamata dell'"esteriorità": essa è l'alterità dell'altro uomo, è quell'*Autrui* refrattario ad ogni "illuminazione", è quella "nudità" del volto che comanda e a cui io non posso non rispondere che "Eccomi!". Ma la difficoltà dell'ambizioso progetto trova qui il suo limite, limite paradigmatico, in un'oscillazione del linguaggio non ancora pienamente consapevole delle sue potenzialità e che sembra "riempire", adattandosi, una struttura già data. L'"uscita dall'essere" si rivolge teleologicamente al senso ultimo inteso esclusivamente come "essere", ritornando, per così dire,

⁸⁰⁵ P.A.Rovatti nell'Introduzione a *Dall'esistenza all'esistente*, op.cit., pag. XVI.

⁸⁰⁶ E.Levinas, *Le temps et l'autre*, in *Le Choix, Le monde, L'existence* dei *Cahiers du Collège Philosophique*, n.1, 1948, poi riedito da Fata Morgana, 1979. tr.it. a cura di F.P.Ciglia *Il Tempo e l'altro*, Il Melangolo, Genova, 1987.

a casa attraverso un'altra porta. Il tentativo è certamente interessante e focalizza temi e nuclei tematici in maniera inedita, indicando con forza una messa in discussione dello *status quo*.⁸⁰⁷

Totalità et Infiniti apre a Levinas le porte dell'Università ed infatti nel 1961 ottiene i titoli per l'insegnamento universitario, a Poitiers fino al 1967, a Paris-Nanterre sino al 1973 e alla Sorbonne sino al 1979. Intanto il suo pensiero trova interessanti interlocutori, la cui messa in discussione di alcuni punti porterà il Nostro all'approfondimento di centrali nodi teoretici. La famigerata obiezione di Derrida al suo pensiero⁸⁰⁸, che si snoda in una critica della legittimità di una posizione che si oppone all'ontologia giacché con un linguaggio ontologico ci si deve esprimere, porterà Levinas a soffermarsi in maniera approfondita *sul linguaggio*. “Com'è possibile “dire” o “scrivere” la trascendenza nel linguaggio ontologico della filosofia che tutto oggettiva e tematizza nell'orizzonte della soggettività?”⁸⁰⁹

Lo “svuotamento” delle strutture ontologiche attraverso un preciso movimento speculare non ha inteso condurre alla distruzione di tali categorie: il movimento odisseico levinasiano, che riconduce a casa attraverso un'altra porta è stato il tentativo coraggioso di una riflessione rigorosa, che solo ora, dalla prospettiva guadagnata, si affaccia su ulteriori orizzonti. L'aceno del Nostro, in conclusione d'opera, ad un “al di là del volto”, ad un'apertura che non riesce ad esprimersi nella struttura di quest'opera e che richiede un definitivo abbandono delle sicurezze ontologiche in favore di una ricerca di quelle condizioni che possano accogliere la dimensione etica di quel rapporto asimmetrico pre-filosofico, prepara la strada al suo secondo capolavoro.

Levinas pubblica *Autrement qu'être* nel 1974, mostrando di aver maturato un linguaggio diverso, non più il linguaggio ontologico usato ancora in *Totalità et Infiniti*, ma un linguaggio

⁸⁰⁷ Come ci avverte anche F.P.Ciglia: “[...] ma l'ontologia lungi dall'essere abbandonata o rifiutata, continua tuttavia a mantenere intatta, nel pensiero di Levinas, le sue strutture, pur assumendo un senso completamente rovesciato rispetto alle posizioni di partenza: essa non costituisce più l'indicazione di una direzione verso cui muoversi o di potenzialità da sviluppare, ma il luogo in cui si articola un importante dato problematico da sciogliere”. F. P. Ciglia, *Un passo fuori dall'uomo*, Cedam, Padova, 1988.

⁸⁰⁸ J.Derrida, *Violence et métaphysique*, op.cit.

⁸⁰⁹ G.Ferretti, *La filosofia di Levinas*, op.cit., pag. 39.

capace di “dire la trascendenza”⁸¹⁰. In maniera pregnante Derrida ci offre una riflessione sul titolo dell’opera

In una singolare locuzione comparativa che non produce una frase, un avverbio(altrimenti) prevale smisuratamente su un verbo(e quale verbo:essere) per dire un “altro” che non può fare, né modificare un nome o un verbo, né questo nome-verbo che ritorna sempre ad essere, per dire un “altro” che non è né un aggettivo né un nome, soprattutto non la semplice alterità che potrebbe ancora l’altrimenti(questa modalità senza sostanza) sotto l’autorità di una categoria, di un’essenza, ancora di un essere. L’al di là della verbalizzazione(costituzione di un verbo) o della nominalizzazione, l’al di là della συμπλοκή che lega i nomi e i verbi facendo il gioco dell’essenza, questo al di là lascia una catena di tracce...senza lasciarvisi peraltro includere, anzi deformando la curvatura dei suoi bordi naturali.⁸¹¹

Traccia, enigma, gloria, passività, espiazione e sostituzione sono alcuni dei temi che indicano quell’apertura ambita che proprio nel linguaggio troverà accoglimento, a patto tuttavia di una sua continua disdetta e non cristallizzazione definitiva che ci allontanerebbe dal fluire del Dire, fiume eracliteo della differenza più totale. Sarà proprio in questa caratteristica riduzione dal Detto al Dire che sarà possibile cogliere la prossimità di logica ed analogia, in un continua ricerca di spazi teorici di un dire che deve disdirsi per “strappare” così l’altrimenti che essere al detto in modo che l’altrimenti che essere significhi un essere altrimenti. Questo il movimento di ciò che felicemente Levinas chiama “intrigo”, fortemente orientato verso un orizzonte in cui logica ed analogia s’intricano in modo indissolubile, in cui ogni membro della relazione si incontra, si fonde e si sostituisce con l’altro. La sua struttura mobile, che non può seguire un percorso lineare rimanda all’idea di un nodo che non si può sciogliere e che rifiuta ogni forma di irrigidimento concettuale: l’incrocio tra Detto e Dire rimanda ad una cor-rispondenza diacronica che, mostrando il limite della lettera epistemica, si avvale della polivocità dell’analogia- di un δεσμός che da una parte supera la dimensione intenzionale e dall’altra inerisce alla possibilità

⁸¹⁰ E. Levinas, *Autrement qu’être, op.cit.*, pag. 8.

⁸¹¹ J. Derrida, *En ce moment même dans cet ouvrage me voici*, in AA.VV. *Textes pour Levinas*, Jean-Michel Place Editeur, Paris 1980, pag. 29.

dell'inclusione del terzo- per ottenere quella trasgressione del sistema che deve riproporsi in un'inedita veste, quella della non definitività nell'indissolubilità dell'intrigo stesso.

Della stessa impostazione godrà la produzione successiva, che mostra inoltre una crescita ed un approfondimento del suo interesse talmudico⁸¹²: *Quatre Lectures Talmudiques, Du Sacré au Saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques, L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*. Inoltre nel 1982 esce una raccolta di conferenze ed articoli in cui il tema teologico affiora come conseguente prosecuzione dell'intenzione di *Autrement qu'être, De Dieu qui vient à l'idée*⁸¹³. Nell'opera *Transcendence et intellegibilité*⁸¹⁴ il tema dell'intellegibilità del trascendente viene ancor di più centrato e riflettuto. La notorietà ottenuta lo persuade a pubblicare infine ulteriori raccolte di saggi precedenti, quali *Nomes propres, Hors Sujet, Entre nous, Liberté et commandement, Les imprévus de l'histoire*.⁸¹⁵ Emmanuel Levinas muore a Parigi il 25 dicembre 1995.

2. Logica: incontro ed evasione.

Levinas rivolge ben presto la sua attenzione nei confronti di un ambito preciso, che è appunto quell'ambito ontologico che meglio di ogni altro poteva soddisfare quella domanda di senso che

⁸¹² E. Levinas, *Quatre Lectures Talmudiques*, Minuit, Paris, 1968, tr.it. a cura di A. Moscato, *Quattro letture talmudiche*, Il Melangolo, Genova; ID. *Du Sacré au Saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Minuit, Paris, 1977, tr.it. a cura di O.M. Nobile Ventura, *Dal Sacro al Santo. Cinque nuove letture talmudiche*, Città Nuova, Roma, 1985; *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Minuit, Paris, 1985, tr.it. a cura di G. Lissa, *L'al di là del versetto. Letture e discorsi talmudici*, Guida, Napoli, 1986.

⁸¹³ E. Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris, 1982, tr.it. a cura di S. Petrosino, *Di Dio che viene all'idea*, Jaca Book, Milano 1983.

⁸¹⁴ E. Levinas, *Transcendence et intellegibilité*, Labor et Fides, Genève, 1984, tr.it. a cura di F. Camera, *Trascendenza ed intellegibilità*, Marietti, Genova, 1990.

⁸¹⁵ E. Levinas, *Nomes propres*, Fata Morgana, Paris, 1976, tr.it. a cura di F.P. Ciglia, *Nomi propri*, Marietti, Casale Monferrato, 1984; ID. *Hors Sujet*, Fata Morgana, Montpellier, 1987, tr.it. a cura di F.P. Ciglia, *Fuori dal soggetto*, Marietti, Genova, 1992; ID. *Liberté et commandement*, Fata Morgana, Paris, 1994; ID. *Les imprévus de l'histoire*, Fata Morgana, Paris, 1994.

precocemente si affacciava alla sua riflessione. I suoi primi tentativi di ricognizione filosofici si aggirano infatti intorno al *τοπος* ontologico inteso come luogo del senso e che, in questa fase della sua speculazione, trova la sua perfetta trasparenza nell'essere. E' tuttavia già operante una posizione di ricerca critica che precocemente ci indica la futura direzione della sua opera. I primi lavori di Levinas sono dunque per noi materiale assai prezioso per individuare modi e termini dell'incontro con la logica epistemica e per scorgere in esso proprio la misura dell'accettazione di alcune implicazioni fondamentali che, tra l'altro, inerivano direttamente ad un dibattito che all'epoca si aggirava quasi esclusivamente attorno a due eminenti pensatori: Husserl ed Heidegger.

La prima opera del Nostro, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, scritta come tesi di dottorato di terzo ciclo in filosofia a Strasburgo e pubblicata nel 1930, ci offre subito i contorni di questo approccio. Levinas inizia la sua analisi partendo dalla critica elaborata da Husserl⁸¹⁶ al naturalismo, che concepiva come oggetto assoluto l'essere materiale, e giunge così all'elaborazione di una diversa modalità concettuale dell'essere e conseguentemente ad una messa in discussione del vigente metodo filosofico, che deve necessariamente essere rifondato su diversi presupposti. Dice infatti Levinas: "L'intuizione fondamentale della filosofia husserliana consiste, per un verso, *nell'attribuire* l'esistenza assoluta alla vita cosciente concreta, e per altro verso, nel trasformare la nozione stessa di vita cosciente"⁸¹⁷. Tale esistenza assoluta viene garantita da un'operazione fenomenologica, che richiama la necessità dell'esistenza dal fatto stesso di porsi, dal fatto concreto dell'essere presente della coscienza a se stessa prima ancora di ogni altro rimando ad un qualcosa di esterno; l'oggetto, infatti, viene percepito dalla coscienza attraverso dei "rimandi percettivi" attraverso cui la coscienza stessa vi si riferisce, non potendo esso essere colto in sé stesso. La trasformazione di questa nozione di coscienza rimanda poi ad un concetto che diverrà fondamentale per il Nostro, entusiasmando ed influenzando fortemente la visione interpretativa del filosofo nei confronti di tutta l'opera di Husserl: il tema

⁸¹⁶ Si veda a tal proposito E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in Logos, I, 1911, tr.it. a cura di F.Costa, *Filosofia come scienza rigorosa*, Ets Editrice, Pisa, 1990.

⁸¹⁷ E. Levinas, *La théorie de l'intuition*, op.cit, pag. 50.

dell'intenzionalità. Essa verrà intesa dal Nostro come vero e proprio “atto di trascendenza”⁸¹⁸, nonché come schema interpretativo e d'insieme di tutto il pensiero di Husserl, che viene così ad assumere un esplicito carattere ontologico nei confronti del quale la dimensione fenomenologia opererà un ruolo secondario.

Questa visione, che da una parte evidenzia scelte teoretiche fondamentali per lo sviluppo futuro della riflessione di Levinas, dall'altra potrà meglio essere compresa se si rammenta che all'epoca il pensiero di Husserl non era stato profondamente studiato in Francia e che dunque alla luce di ciò il tentativo di dare un'interpretazione panoramica, ovvero di cogliere quella intima unità, ci deve sembrare un tentativo assolutamente originale ed inedito. Levinas, inoltre, conosce molto bene le obiezioni rivolte ad Husserl dopo l'uscita delle *Ideen*⁸¹⁹, in particolare alla luce delle affermazioni fatte nel par. 49, che consideravano la possibilità dell'esistenza di una coscienza senza mondo⁸²⁰. Di questa ipotesi, che preoccupava i più per la dose di “idealismo” in essa contenuta, Levinas criticava la conseguente compromissione della coscienza come intenzionalità. Questa ambiguità di fondo del pensiero husserliano viene inizialmente accantonata attraverso “la teoria dell'intuizione”, che indica una piena coincidenza tra l'inteso ed il dato. “L'evidenza si definisce, precisamente, come l'essere della coscienza davanti all'essere. Si ha qui l'origine stessa della nozione dell'essere”⁸²¹.

L'andamento logico-ontologico della coscienza, guidato dalla coscienza intuitiva, rende possibile trovare il senso stesso dell'essere, come perfetta trasparenza- *luminosità*- dell'essere alla coscienza e della coscienza all'essere.

Altro nucleo tematico che interesserà parecchio l'interpretazione levinasiana del filosofo tedesco si concentra nel concetto di *εποχή*, strettamente correlato con l'idea di un'ontologia della vita. Prima di proseguire occorre sottolineare quanto e come la lettura di Husserl sia stata influenzata dal pensiero di Heidegger, che con il suo *Sein und Zeit* propose ulteriori possibilità

⁸¹⁸ E. Levinas, *La théorie de l'intuition*, op.cit, pag. 50.

⁸¹⁹ E. Husserl, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, edite nel 1913, poi inserite in *Husserliana*, III, Nijhoff, Den Haag, 1950.

⁸²⁰ E. Levinas, , *La théorie de l'intuition*, op.cit, pag. 79-82.

⁸²¹ *Ibi*, pag. 114.

rispetto a quelle husserliane, che portarono ad una vera e propria svolta fenomenologica. Per Levinas infatti la stessa “ontologia”, in senso heideggeriano, è intesa come studio del “senso” dell’essere, già sempre anticipato quando si affronta lo studio degli “enti” all’interno dei vari campi dell’essere. Questa sottolineatura appare importante al fine di chiarire il concetto husserliano di *εποχή*, ovvero di un’astensione “nei confronti di tutti gli interessi teoretici obiettivi, nei confronti di tutte le finalità e le azioni che assumiamo e compiamo in quanto scienziati o anche soltanto in quanto uomini avidi di sapere”⁸²². L’ *εποχή* di cui parla Husserl è dunque da intendersi come un’astenersi dal compiere qualsiasi attribuzione di validità, anzi da ogni pretesa interessata alla verità e alla falsità⁸²³. Il tentativo è quello di fare del mondo della vita il tema di una scienza di tipo nuovo, non solo per chiarificare il fondamento di validità delle scienze oggettive, ma per conoscere il senso dell’essere mondano e della verità in generale. Inoltre, il mondo della vita è dato prima di tutti gli scopi pratici e può lasciarsi scorgere, a detta di Husserl, in modo concreto e universale solo nell’ambito di un atteggiamento libero da scopi. E sicuramente un rapporto slegato da scopi con il mondo è possibile solo grazie ad un esclusivo interesse per la soggettività. Interesse fondamentale anche per Levinas, il quale scorge in questa prospettiva possibilità strutturanti un’ontologia, e nello stesso tempo, la tematizzazione di un “a priori del mondo della vita”⁸²⁴, che in-forma la nascente speculazione levinasiana e che già mostra l’intenzione di raggiungere, attraverso un’analisi del suo statuto ontologico, le regioni della soggettività pre-teoretica.

Essa, in parte per l’influenza di Heidegger, in parte proprio per quegli scopi che Levinas via via procede a costruire porta il Nostro già ad alcune posizioni critiche nei confronti di Husserl:

⁸²² E. Husserl, *Husserliana VI*, op.cit., pag. 164.

⁸²³ *Ibidem*.

⁸²⁴ *Ibi*, pag. 199.

*Il nostro primo atteggiamento, di fronte alla realtà, è quello della contemplazione teoretica? Il mondo non si presenta forse, nel suo stesso essere, come un centro d'azione, come un campo d'attività o di sollecitudine, per parlare il linguaggio di Martin Heidegger?*⁸²⁵

L'atteggiamento slegato dall'azione proprio della teoria è già ora un nodo problematico per il Nostro e spiega coerentemente il motivo del punto di confronto con Heidegger.

Un ulteriore sviluppo dell'interpretazione di Husserl emerge in *En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, soprattutto nel saggio *L'oeuvre d'E.Husserl*⁸²⁶, interpretazione che terrà conto di nuove opere pubblicate da Husserl⁸²⁷ e che tenterà così, in maniera più esaustiva un'interpretazione complessiva dell'opera del filosofo tedesco. E l'interpretazione che Levinas da qui di Husserl sarà in seguito identificata con la storia complessiva dell'ontologia occidentale, da cui la sua speculazione prenderà le distanze; il filosofo tedesco, sebbene abbia realizzato una tendenza verso il concreto, rimane tuttavia “fedele agli insegnamenti essenziali della cultura europea”⁸²⁸. Nello stesso tempo, a conclusione del saggio, Levinas lascia trasparire il profondo debito che egli stesso, come tutta la filosofia occidentale, ha nei confronti di una filosofia rivoluzionaria che ha permesso di non avere più una visione “[...]dal di fuori sul significato dell'esistenza umana, giudicandola, come si fa con dei sintomi”⁸²⁹ e che in definitiva si prospetta come una “ filosofia della libertà, di una libertà che si realizza come coscienza e si definisce attraverso di essa”⁸³⁰. Ulteriore testimonianza del fatto che Husserl, a differenza di Heidegger, sarà per il Nostro un'influenza più pacifica e meno controversa⁸³¹.

⁸²⁵ E.Levinas, *La théorie de l'intuition*, op.cit, pag. 174.

⁸²⁶ Già apparso sulla “Revue Philosophique”, gennaio-febbraio, 1940, poi ripubblicata in *En decouvrant, op.cit.*, con qualche modifica.

⁸²⁷ Husserl infatti pubblicò nel 1931 le *Cartesianische Meditationen*, in *Husserliana*, Nijhoff, Den Haag, 1950, tr.it. *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano, 1960 e nel 1936 *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie*, ora in *Husserliana*, tr.it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano, 1961.

⁸²⁸ E.Levinas, , *En decourant, op. cit.*, pag. 7.

⁸²⁹ *Ibi*, pag. 57.

⁸³⁰ *Ibi*, pag. 53.

⁸³¹ Nella *Preface a Totalité et Infini Levinas ci dice che “ la presentazione e l'articolazione delle nozioni utilizzate debbono tutto al metodo fenomenologico.[...] La nozione, colta sotto lo sguardo diretto del pensiero che la definisce, si rivela tuttavia radicata, all'insaputa di questo pensiero ingenuo, in orizzonti insospettati da questo pensiero; questi orizzonti le conferiscono un senso: ecco l'insegnamento essenziale di Husserl”*, pag. XVI-XVII.

Il rapporto con Heidegger è segnato invece da un atteggiamento più ambiguo e coincide con lo stimolo maggiore alla costruzione di un pensiero alternativo, che ha appunto trovato in Heidegger la pulsione alla crescita. L'interpretazione levinasiana di Heidegger emerge già negli scritti su Husserl e la sua originalità viene accolta dal Nostro con estrema ammirazione: il grande merito del filosofo di Friburgo è quello di aver conferito temporalità e storicità all'esistenza e di aver nettamente diviso il concetto di "ente"- *das Seiende*- e quello di "essere dell'ente"- *das Sein des Seiendes*-, tra scienze "ontiche", che studiano gli enti, ed "ontologia", che studia il senso dell'essere.⁸³²

Molto significativa deve apparirci il tipo di lettura che Levinas dà del pensiero heideggeriano, lettura chiaramente individuabile negli scritti del 1932, *Martin Heidegger et l'ontologie*, e del 1940, *L'ontologie dans le temporel*⁸³³. In essi infatti lo sguardo levinasiano, che si sofferma esclusivamente sull'analitica del *Dasein*, da una parte sottolinea il grande merito di *Sein und Zeit*, dall'altro ne denuncia gli esiti drammatici che sfociano in un imperante nichilismo.⁸³⁴ Questa interpretazione complessiva di Heidegger, tesa all'idea di un essere dell'uomo senza alcun riferimento al trascendente nonché di una temporalità dell'esistenza slegata da ogni forma di eterno, viene allargata dal Nostro a tutta una corrente di pensiero che, partendo da Husserl, sfocia nell'esistenzialismo derivato da Heidegger, ritrovandola ben tematizzata nello scritto *De la description à l'existence*⁸³⁵. Tale visione che Levinas esprime in questi suoi primi scritti, ovvero nei termini di un'ontologia immanentistica e totalizzante,

⁸³² E. Levinas, *En decouvrant, op.cit.*, pag. 63.

⁸³³ Entrambi inseriti in *En decouvrant, op.cit.*

⁸³⁴ Scrive infatti il Nostro: "[...] Così la nozione di *Dasein*, l'illuminazione interna, nota ai filosofi della coscienza, diventa inseparabile dal destino e dalla storia dell'uomo concreto, forma un tuttuno con essi. L'uomo concreto fa la sua comparsa al centro della filosofia; rispetto ad esso, la nozione di coscienza non è che un'astrazione che separa la coscienza- l'illuminazione in quanto illuminazione- dalla storia, dall'esistenza" *ibi*, pag. 77. Ma conclude: "La filosofia di Heidegger è dunque un tentativo di porre la persona come luogo in cui avviene la comprensione dell'essere, rinunciando completamente ad appoggiarsi all'Eterno. Nella temporalità originaria, o nell'essere per la morte, condizione di ogni essere, essa scopre il nulla su cui poggia[...]", *ibi*, pag. 102.

⁸³⁵ Anche questo saggio è inserito in *En decouvrant, op.cit.*

ritornerà, più nutrita teoreticamente, anche in seguito. Ricoeur la definirà “radicalizzazione iperbolica”, nel senso di “una pratica sistemica dell’eccesso nell’argomentazione filosofica”⁸³⁶.

Il saggio sopra citato ci mostra infatti un Levinas più radicale, impegnato a garantire un panorama globale di tutto il pensiero contemporaneo e ormai fermo su posizioni che vedono nell’ “ontologismo”⁸³⁷ non più un sicuro approdo.

*Il mondo acquista senso grazie all’uomo, ma l’uomo non ha interamente un senso.*⁸³⁸

Le domande si fanno pressanti:

*Ma il rapporto dell’uomo con l’essere è unicamente ontologia? Comprensione o comprensione inestricabilmente intrecciata all’incomprensione, dominio dell’essere su di noi in seno stesso al nostro dominio sull’essere? Detto altrimenti, l’esistenza si compie forse in termini di dominio? La relazione implicata per esempio dall’idea di creazione, si esaurisce nell’idea di causa, come pensava la filosofia medievale dominata ancora dalle preoccupazioni cosmologiche dell’antichità, o nell’idea di un’origine incomprensibile, che priva l’uomo della sua padronanza sul mondo o su se stesso? In quanto creatura o in quanto essere sessuato, l’uomo non intrattiene nessun’altra relazione con l’essere se non quella di una potenza su di esso, o di una schiavitù, di attività o passività?*⁸³⁹

Si affaccia l’ipotesi di un’origine più lontana, remota, incomprensibile perché non “illuminata” dalle categorie vigenti, di una relazione che non debba esaurirsi necessariamente nelle varie dialettiche partorite dal paradigma logico-ontologico che sancisca l’ipotesi di un indiscusso dominio della soggettività. La delusione per una non mantenuta promessa di ampi orizzonti si lega ora alla salda consapevolezza che per questa via non si è riusciti a superare “le colonne d’Ercole” della ragione, o meglio, di una ragione che è stata assuefatta dalla sua pretesa di porsi come omni-comprensiva intrattenendo con l’essere un rapporto di identificazione senza scarto.

⁸³⁶ P.Ricoeur, *Soi-Même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990, tr.it. a cura di D.Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca book, Milano, 1993, pag. 453-455.

⁸³⁷ E.Levinas, *En decouvrant*, op.cit., pag. 119. Negli scritti successive Levinas preferirà il termine “ontologia”.

⁸³⁸ *Ibi*, pag. 110.

⁸³⁹ *Ibi*, pag. 121-122.

Questo dominio, questa violenza dell'essere avrebbe poi manifestato tutta la sua brutalità negli eventi occorsi tra il 1933 e il 1945 che, come abbiamo avuto modo di sottolineare, lasciarono un segno indelebile su Levinas (e su di un'intera generazione di pensatori) e contribuirono fortemente a rafforzare la convinzione e il tentativo di denuncia dei limiti del paradigma logico-ontologico.

Ma prima di affrontare in maniera sistematica l'orientamento "evasivo" da tale paradigma messo in atto dal Nostro, crediamo possa essere utile analizzare un breve scritto, primo tentativo della speculazione autonoma del filosofo francese, che il Nostro intitola proprio *De l'évasion*, risalente al 1935-36, e che si muove all'interno della dimensione ontologica, ma allo stesso tempo indica chiaramente gli orientamenti teoretici dell'autore che diverranno espliciti nelle opere successive.

Il problema fondamentale che il filosofo francese si accinge ad affrontare in quest'opera è quello di dare una giustificazione e di analizzare in maniera più profonda il motivo della subordinazione della dimensione gnoseologica a quella ontologica. E ciò che rende particolare l'andamento metodico è proprio l' "inversione" di contenuto e direzione che trasforma l'ontologia da obiettivo a punto di partenza da analizzare ed evadere.

*L'évasione di cui la letteratura contemporanea manifesta la strana inquietudine appare come la più radicale condanna della filosofia dell'essere da parte della nostra generazione. Questo termine che noi prendiamo in prestito dal linguaggio della critica letteraria contemporanea, non è solo una parola alla moda: è il male del secolo.*⁸⁴⁰

Questo passaggio sottolinea bene un movimento caratteristico, reiterato nel procedere levinasiano di questo periodo, che si modula come tentativo di ribaltamento del contenuto (da traguardo a partenza, in questo caso), che però mantiene inalterate le categorie ontologiche: lo "scheletro" dell'ontologia, riempito di nuovi contenuti, garantisce quella *posizione privilegiata* di primaria importanza nella costituzione del senso. Il debito da pagare alla logica epistemica non esime tuttavia il Nostro da una precisa dichiarazione d'intenti incentrata su di una posizione

⁸⁴⁰ E.Levinas, *De l'évasion*, *op.cit.*, pag. 375.

di insofferenza dello *status quo*. La scelta di un percorso fenomenologico non è d'altronde casuale: la sua portata analogica, come avremo poi modo di sottolineare ampiamente, permette un accesso ben preciso all'oggetto. L'analisi di alcuni eventi esistenziali, che apre la riflessione, viene caricata di fortissime suggestioni ontologiche tese alla chiarificazione di alcuni campanelli d'allarme di una necessità di uscita dall'essere, al fine di "spezzare l'asservimento più radicale, il più irremissibile, cioè il fatto che l'io è lo stesso"⁸⁴¹.

Il bisogno si delinea non come una mancanza d'essere da colmare, bensì come la tendenza ad uscire da un "troppo pieno". E sulla scorta di questa interpretazione del bisogno, Levinas traccia un'analisi del piacere: esso sembra risiedere "interamente in un allargamento della sua ampiezza, che è come una rarefazione del nostro essere, come il suo venir meno [...]. Dal fondo stesso del piacere che comincia, si aprono come degli abissi, sempre più profondi, nei quali il nostro essere, che non resiste più, si precipita, perdutamente [...] L'essere si sente vuotare, in qualche modo, della sua sostanza, alleggerirsi come in un'ebbrezza e disperdersi"⁸⁴². Dunque il piacere si articola come "un abbandono, una perdita di sé, un'uscita fuori di sé, un'estasi: tutti tratti che descrivono la promessa di evasione che la sua essenza contiene"⁸⁴³. Ma il piacere "si spezza proprio nel momento in cui sembra uscire assolutamente dall'essere, riconfermandone, dopo le illusorie promesse di evasione, il brutale potere sull'uomo. Ed è qui, nello scacco del piacere che si radica nella vergogna", la quale "consiste proprio nell'impossibilità in cui siamo di non identificarci con questo essere che già ci è estraneo", derivando "dall'essere stesso del nostro essere, dalla sua incapacità di rompere con sé"⁸⁴⁴. Attraverso tale modulazione fenomenologia della vergogna appare in tutta la sua chiarezza ciò che a Levinas appare come il problema dell'ontologia, ovvero "il fatto di essere inchiodati a sé,

⁸⁴¹ E. Levinas, *De l'évasion, op.cit.*, pag. 377.

⁸⁴² *Ibi*, pag. 382.

⁸⁴³ *Ibi*, pag. 382-83.

⁸⁴⁴ *Ibi*, pag. 384.

l'impossibilità radicale di fuggire da se stessi per nascondersi a sé, la presenza irremissibile dell'io a sé»⁸⁴⁵.

Evidentissimo in questo movimento l'opposizione ad Heidegger, sottolineata a livello terminologico in maniera determinante: l'evasione che evoca, nei termini heideggeriani, la dimensione della chiacchiera, della deiezione del *Dasein*, ha infatti proprio l'obiettivo di stravolgere totalmente la prospettiva.

Inizia ad affiorare la consapevolezza che nelle profondità del soggetto, ontologicamente definito, non si trova il fondamento ed il costituirsi del senso: l'ontologia si trasforma nel luogo in cui in realtà il soggetto va alla deriva e l'evasione indica il riaprirsi di quel movimento che cerca il fondamento e che è consapevole ora di doversi spingere al-di-là di quella soggettività, la quale non è in grado di raggiungere altro che la nausea di sé ed il desiderio di spogliarsi della sua struttura ontologica. Ciò deve apparirci come un vero e proprio bisogno di nuovi paradigmi, giacché l'ontologia appare ora come nient'altro che “il contrassegno di una certa civiltà installata nel fatto compiuto dell'essere ed incapace di uscirne”⁸⁴⁶. L'ebraicità di Levinas esce qui fuori in tutta la sua portata: egli, come pure gli altri autori affrontati in questo studio, godendo di una prospettiva plurivoca, ha la possibilità di un'osservazione privilegiata e dunque la capacità di rifiutare lo statuto omniconclusivo, da sempre insuperabile (pena l'afasia?), della logica epistemica, proponendo una vera e propria “uscita dall'essere per una nuova via, anche a rischio di ribaltare alcune nozioni che sembrano evidentissime al senso comune e alla saggezza delle nazioni”⁸⁴⁷.

Nell' “oltre” in cui si condensa tutta l'analisi fenomenologia del bisogno, del piacere, della vergogna e della nausea, deve essere colto quel tratto fondamentale che differenzia *De l'evasion* da analoghe trattazioni a lei contemporanee, che sono entrate a far parte del clima esistenzialistico; ed è proprio in quest' “oltre”, enigmatico quanto promettente, che vengono riposte tutte le speranze infrante della soggettività intrappolata in sé.

⁸⁴⁵ E. Levinas, *De l'evasion*, pag. 385.

⁸⁴⁶ *Ibi*, pag. 378.

⁸⁴⁷ *Ibi*, pag. 392.

Comincia così a profilarsi con più chiarezza il problema di cui Levinas ravvisa l'urgenza anche nell'incontro con la logica epistemica.

*Il primato dell'ontologia tra le discipline della conoscenza non riposa forse su una delle più chiare evidenze? Ogni conoscenza dei rapporti che uniscono o oppongono gli esseri gli uni agli altri non implica già la comprensione del fatto che questi esseri e questi rapporti esistono?*⁸⁴⁸

Il primato dell'ontologia, che appare come ciò che è insuperabilmente ovvio, è il primato del problema dell'essere. Tale primato, dice Heidegger, è il primato del soggetto che pone la domanda sull'essere e negare l'importanza di questo soggetto nella formulazione del problema dell'essere significa negare il fondamento della filosofia stessa. L'ontologia come filosofia prima è un'inevitabile riduzione dell'Altro al Medesimo. In *Autrement qu'être* Levinas accuserà esplicitamente la filosofia occidentale di idealismo. Come garantire, in questi termini e con questi strumenti l'alterità in quanto tale? E, di più, è davvero possibile parlare di alterità con gli strumenti messi a disposizione dalla logica epistemica? Ciò che Levinas si accinge ad indagare è la misura in cui l'alterità è "presa sul serio" dall'ontologia e se lo Straniero nel Sofista platonico afferma che se fossimo privati dell'alterità saremmo privati della filosofia stessa, Levinas non esiterà a ribadire che tale alterità perde sin dal suo nascere ciò che ha di inedito diventando il non essere-relativo, relativo all'unità fondante.⁸⁴⁹

A questi interrogativi la riflessione del Nostro tenterà di rispondere attraverso un'andamento originale ma non privo di salite, che troverà nel linguaggio un'apertura al molteplice. Ed è interessante notare come il progressivo abbandono delle categorie ontologiche sarà compensato, nella significatività, da una via via maggior attenzione nei confronti del linguaggio, in tutta la sua portata analogica. All'interno del dire analogico infatti l'essere non è più predicabile come l' "uno dei molti", ma è sempre l'analogo, in un movimento di

⁸⁴⁸ E. Levinas, *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, Grasset, Paris, 1991, tr.it. a cura di E. Baccarini, *Tra noi. Saggio sul pensare-all'altro*, Jaca Book, Milano, 1998, pag. 12.

⁸⁴⁹ Cfr. E. Levinas, *Philosophie, justice et amour. Entretien avec Levinas*, in "Concordia", 3, 1983, tr.it. *Filosofia, giustizia e amore, conversazione tenuta con R. Fornet e A. Gomez il 3 e l'8 ottobre 1982*, in "Aut-aut", 209-210, sett.-dic., 1985, pag. 16 e ssg.

trasgressione categoriale e di sottrazione ai criteri del λογος, nella sua messa in discussione della relazione ontologica stessa. Se il ruolo dell'analogia è quello di avvicinare ciò che è lontano, minando il λεγειν appropriato, il linguaggio diverrà il veicolo ed il luogo di questo accadimento che privilegia il limite, e non a caso la messa in gioco in questa fase del pensiero levinasiano è l'emergenza del soggettivo.

De l'existence à l'existant esce nel 1947: Levinas iniziò la sua elaborazione prima della guerra e la sua stesura avvenne quasi totalmente durante la prigionia in campo di concentramento. In quest'opera, che voleva essere una risposta a tutta l'ontologia heideggeriana, l'analisi fenomenologica cede il passo a ricorrenti riferimenti letterari, che non devono essere considerati riferimenti marginali, bensì veri e propri richiami teoretici allusivi alla capacità di oltrepassamento del letterario dei limiti dell'appropriatezza del λεγειν. La densa metaforica contenuta in queste pagine ci dà la misura di quanto Levinas, senza rinunciare al rigore filosofico, cominci a "prendere sul serio" l'alterità, cercando il luogo della sua espressività.

L'attenzione si fissa sul pre-intenzionale, sulla sintesi passiva, sulla sensibilità. Di fatto il Nostro infatti comincia a scorgere, passaggio fondamentale, nell'intenzionalità della coscienza un pre-intenzionale che sfugge alla tematizzazione, che non è un sapere e che resta altro dalla coscienza. La riflessione, a cui seguirà nello stesso anno *Le temps et l'autre* che andrà ad arricchire ed a rendere più esaustive le tematiche a cui il Nostro lavora in questo periodo, prende le mosse da un'ipotesi probabilmente condizionata dai rivolgimenti storici nonché dall'eco del già citato paragrafo 49 di Husserl: esso tematizza "l'antica ossessione della fine del mondo"⁸⁵⁰. L'esistenza viene caratterizzata dal Nostro come "il fatto anonimo dell'essere"⁸⁵¹, come il Neutro impersonale ed informe; l'esistente sarà altresì il soggetto umano concreto, che nel presente dell'istante emerge come "ipostasi" dal fenomeno anonimo dell'esistenza. La considerazione più lampante che sorge da queste prime pagine è che Levinas parte dall'analisi della differenza ontologica heideggeriana invertendola però totalmente nel segno, in un ennesimo movimento che

⁸⁵⁰ E. Levinas, *De l'existence à l'existant*, op.cit., pag. 15.

⁸⁵¹ *Ibidem*.

conferma la nostra ipotesi interpretativa di movimento “struttura-contenuto”, evidente anche in questo passaggio. Levinas, lo sappiamo, è profondamente grato a *Sein und Zeit* per la tematizzazione della verbalità dell’essere e della differenza tra essere ed ente. D’altro canto è lo stesso Levinas a dirci nell’Introduzione che “ per ciò che concerne la nozione di ontologia e relazione che l’uomo intrattiene con l’essere, le nostre riflessioni s’ispirano, in larga misura, alla filosofia di Martin Heidegger, esse sono spinte dal bisogno 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”. Tali parole sono un’esplicita presa di coscienza di un’influenza determinante nei “termini”, ma superabile nella ricerca di una nuova, o antichissima, via.

Le analisi fenomenologiche della *lassitude* e della *fatigue* vogliono infatti essere un controcanto a quelle delle *Stimmungen* e dell’angoscia heideggeriane; e l’esperienza della morte vuole porsi come il totalmente altro dall’essere-per-la-morte, come poi la nozione di *il y a* fa eco all’*es gibt*, ma con tutt’altra pregnanza. Superamento di Heidegger dunque, seppur nel rispetto delle sue intuizioni, ma anche giustificato sospetto nei confronti della fenomenologia stessa. Seguiamo da vicino le analisi levinasiane.

Levinas ci chiede di pensare sino in fondo l’ipotesi prospettata all’inizio, della fine del mondo. Cosa rimane se attuiamo questa *εποχή* fenomenologica? Non rimane il *cogito* husserliano, non rimane la morte come heideggeriano orizzonte limite del nostro essere al mondo, tanto meno l’angoscia nullificante tramite la quale si schiude al soggetto il mondo, bensì il fatto anonimo dell’essere. Il metodo dell’ *εποχή* husserliano non riesce a dar conto dell’*il y a*, essendole s-legato, in quanto direzionato al mondo della luce⁸⁵². Com’è possibile allora dire quest’esperienza limite che si situa al di là del fenomeno? In altre parole come è possibile procedere oltre la fenomenologia nell’ambito della fenomenologia stessa?

⁸⁵² È altresì vero che in altri luoghi Levinas ribadirà l’importanza della fenomenologia. P.A.Rovatti, nella Premessa all’edizione italiana del libro, ci consiglia di leggere in parallelo a questo scritto il saggio del 1976, *De la conscience à la veille. A partir de Husserl*, “Bijdragen”, 35 (1974), n. 3-4, pag. 235-249, in seguito in *De Dieu qui vient à l’idée*, *op.cit.* In questo saggio Levinas pone l’accento sulla passività e sullo Husserl delle sintesi passive. Secondo il Nostro, Husserl deve essere oltrepassato sulla scorta del suo stesso metodo.

Ciò che precede la riflessione non può servirsi, come fa Husserl, degli stessi strumenti linguistici. La pretesa della filosofia di accostarsi con la purezza del suo linguaggio-oggettivante a zone che non consentono la rappresentazione, trova qui il suo fallimento. E se con le nozioni di dato, di intenzione e di luce ci avviciniamo alla nozione di sapere con cui- ci dice il Nostro-il pensiero occidentale interpreta la coscienza⁸⁵³, l'ansia del controllo deve qui lasciare il posto al tema della passività che non sia già sintesi tematizzabile. La via metaforica viene allora pienamente assunta dal Nostro, che non teme per questo un diminuire o un venir meno del discorso.

Ecco che la descrizione dell'*il y a* è lasciata alla metafora. *Il y a* come sciaquìo sinistro dell'eracliteo fiume della differenza, che, come recita la versione del Cratilo, non permette di bagnarsi nemmeno una volta; *il y a* in cui non può costituirsi l'unità che garantisce la stabilità in base a cui il divenire è compreso. Levinas si appella alla metafora della "notte", con la sua voce del silenzio che è là, presente nell'assenza, pronta ad urlare della sua pienezza colma di nulla.

*Se il termine esperienza non fosse inapplicabile a una situazione che consiste nell'assoluta esclusione della luce, potremmo dire che la notte è l'esperienza stessa dell' il y a. Allorché le forme delle cose sono dissolte nella notte, l'oscurità della notte, che non è né un oggetto, né la qualità di un oggetto, invade come una presenza. Nella notte in cui siamo inchiodati alla notte stessa, non abbiamo a che fare con nulla. Un nulla però che non è quello del puro niente. Non c'è più né questo, né quello, non c'è "qualcosa". Ma questa assenza universale è, a sua volta, una presenza, una presenza inevitabile.[...] Non ci sono discorsi.*⁸⁵⁴

Non ci sono discorsi, non ci sono parole, non ci sono risposte: non c'è luce.

Il y a in generale, giacché non è possibile attribuire alcun sostantivo. Anonimato essenziale.

Non è più funzionale, qui, la descrizione soggetto-oggetto.

⁸⁵³ « Fenomenologicamente, la luce che riempie il nostro universo- al di là di ogni spiegazione fisico-matematica- è la condizione del fenomeno, cioè del senso.[...]Ciò che proviene da fuori, illuminato, è compreso, e proviene quindi da noi.[...] La totalità esiste in quanto si riferisce a un'interiorità nella luce". E. Levinas, *De l'existence à l'existant*, *op.cit.*, pag. 41-42.

⁸⁵⁴ *Ibi*, pag. 50.

*Lo spirito non è di fronte a qualcosa di esterno che abbiamo appreso. L'esterno- se si può ancora usare questo termine- rimane senza correlazione a un interno. Non è più dato; non è più mondo.*⁸⁵⁵1

Ecco che ora, in una dimensione senza luce, si staglia un elemento fondamentale della relazione esistenza-esistente. La relazione di cui si tenta l'espressione, che "è una relazione per analogia"⁸⁵⁶, deve sembrarci paradossale poiché "ciò che è sorprendente è proprio l'intellegibilità della luce: una notte la duplica"⁸⁵⁷. Il *θαυμαζειν* platonico dev'essere rivolto a ciò che appare naturalmente intelligibile. Ciò che deve stupire, ci dice Levinas, è la luce che si staglia sorprendentemente su uno sfondo oscuro che non ci risponde e che, come la notte, ci avvolge in una morsa soffocante. Levinas ravvisa una dimensione precedente alla luce, coerentemente alle sue coordinate di fondo e dunque la metafora della notte avvicina in modo sorprendente la profondità pre-riflessiva dell' *il y a*. Il riferimento letterario a Blanchot è esplicitato dallo stesso Levinas⁸⁵⁸, ma, inoltre, un'interessante analogia con il testo biblico si pone alla nostra attenzione, guidata dalla curvatura ermeneutica di André Neher. Nella sua ricognizione della tematica del silenzio che, nella Bibbia, si intreccia indissolubilmente con il *Λογος*, Neher rintraccia due metafore di questo silenzio: la morte e la *notte*. Nel salmo 22 poi "ecco che, forzando le porte della notte, il salmista, invece di essere inondato dal silenzio, si vede travolto dal non-silenzio, *lô dûmyyâ* (versetto 3), dal rumore che tiene desta la sua

⁸⁵⁵E. Levinas, *De l'existence à l'existant*, pag. 51.

⁸⁵⁶*Ibi*, pag.15-16. "L'essere permane come un campo di forze, come un'atmosfera pesante che non appartiene a nessuno, permane come un'universale e ritorna nel seno stesso di quella negazione che lo annulla, presente a tutti i livelli di questa negazione", pag. 51.

⁸⁵⁷*Ibi*, pag. 16.

⁸⁵⁸"*Thomas l'Obscur* di Maurice Blanchot, si apre con la descrizione dell'*il y a*[...]La presenza dell'assenza, la notte, la dissoluzione del soggetto nella notte, l'orrore d'essere, il ritorno dell'essere in seno a tutti i movimenti negativi, la realtà dell'irrealtà, vi sono mirabilmente descritti" in *De l'existence à l'existant*, *op.cit.*, pag. 56, nota 5. Riportiamo di seguito il brano di *Thomas l'Obscur*, Gallimard, Paris, 1941, in questione: "[...] Scese in una sorta di cantina che ad un primo sguardo gli sembrava di un'estrema esiguità: davanti, dietro, sopra, dovunque allungasse le mani urtava duramente contro una parete solida come un muro massiccio, da ogni parte la via gli era occlusa, dappertutto un muro impenetrabile, ma questo muro non era l'ostacolo più grande poiché doveva vedersela con la propria volontà che era fortemente decisa a lasciarlo dormire lì, in una passività simile alla morte. Una situazione folle: in questa incertezza cercando a tentoni le estremità del cunicolo, abbandonò interamente il suo corpo contro quella parete ed attese. Lo dominava la sensazione di essere spinto in avanti dal suo stesso rifiuto di procedere, al punto di non stupirsi neppure- tanto la sua ansia gli mostrava distintamente il futuro- quando un po' più tardi si vide spostato più in là di qualche passo. Qualche passo? Di sicuro il suo avanzare era stato più apparente che reale: infatti il nuovo posto non si distingueva dal precedente, presentava le stesse difficoltà ed in qualche modo era lo stesso luogo in cui egli si abbandonava per il terrore di allontanarsene", pag. 14-16.

coscienza e acuisce il suo dolore e la sua angoscia[...];” anche “Giobbe se ne lamenta amaramente: persino la notte Dio gli rifiuta la pace del corpo e dell’anima”⁸⁵⁹

E *l’il y a* per Levinas si colora esattamente di queste tinte: “ Allorché le forme della notte sono dissolte nella notte, l’oscurità della notte, che non è né un oggetto, né la qualità di un oggetto, invade come una presenza. Nella notte in cui siamo inchiodati alla notte stessa non abbiamo a che fare con nulla. Un nulla però che non è quello del puro niente. Non c’è né questo, né quello, non c’è “qualcosa”. Ma questa assenza universale è, a sua volta, una presenza, una presenza inevitabile”⁸⁶⁰. Nella notte non vi è risposta, “ ma questo silenzio, la voce di questo silenzio viene intesa e spaventa come « il silenzio di quegli spazi infiniti» di cui parla Pascal”⁸⁶¹. In questo non-silenzio, nel suo rumore assordante non vi è possibilità di sonno, distensione, assopimento ed infatti “l’impossibilità di lacerare l’invadente, inevitabile e anonimo brusio dell’esistenza si manifesta, in modo particolare, in quei momenti in cui il sonno si sottrae al nostro appello. Si veglia quando non c’è più nulla da vegliare e malgrado non ci sia alcuna ragione per farlo. Il nudo fatto della presenza opprime, tenuti all’essere”⁸⁶².

L’insonnia, ulteriore figura metaforica della costellazione semantica dell’*il y a*, da espressione all’espressione-limite di un soggetto non soggetto. “La veglia è anonima. Nell’insonnia, non sono *io* che veglio la notte, è la notte stessa che veglia”⁸⁶³. Se nella metaforica dell’insonnia sembrerebbe farsi avanti la coscienza del soggetto, Levinas comunque sottolinea con forza la mancanza di supporto dei pensieri del soggetto “che veglia”, ove “ più che il soggetto, io sono, per dir così, l’oggetto di un pensiero anonimo”⁸⁶⁴. Levinas ci chiede così di “valorizzare” questa esperienza della spersonalizzazione, prima della messa in opera di qualsiasi “riflessione” sulle sue condizioni- che comunque avviene “ in un movimento in cui l’io si è già staccato dall’anonimato e in cui la situazione limite della vigilanza impersonale si riflette nel

⁸⁵⁹ A. Neher, *L’exil de la parole*, op.cit., pag. 79-80.

⁸⁶⁰ E. Levinas, *De l’existence à l’existant*, op.cit., pag. 50.

⁸⁶¹ *Ibi*, pag. 50-51.

⁸⁶² *Ibi*, pag. 60.

⁸⁶³ *Ibidem*.

⁸⁶⁴ *Ibidem*.

rifluire di una coscienza che l'abbandona⁸⁶⁵ - e l'accesso metaforico, supportato da una grande ricchezza di riferimenti letterari⁸⁶⁶ indica proprio l'impossibilità di racchiudere tale esperienza-limite in una univocità. La valorizzazione di questo nodo problematico di confine, che però non esula da una pregnanza filosofica, passa per l'accettazione di una sua descrizione mai esaustiva, giacché l'esperienza di questa "coscienza" impersonale è relegata a "certi risvegli del delirio", a "certi paradossi della follia" che per loro natura "non possono essere raccontati" poiché "non sopraggiungono a me in quanto loro soggetto. Quando sono in grado di pensare che essi mi sopraggiungono, quando vi scorgo un soggetto, in questo stesso istante la loro morsa si è già allentata"⁸⁶⁷.

Siamo al di là di un fenomeno che individua, presupponendolo, un io; sfuggiamo la fenomenologia descrittiva.

*La descrizione si serve qui di alcuni termini tentando di superarne la consistenza, mette in scena alcuni personaggi, mentre l'il y a è proprio la loro dissipazione.*⁸⁶⁸

Il limite della fenomenologia di Husserl, il quale non si spinse fino agli esiti estremi che la sua filosofia gli avrebbe consentito⁸⁶⁹ e che per questo trova nel ritorno al Medesimo, alla luce, le sue colonne d'Ercole, viene, per così dire, superato da Levinas nel suo preciso intento di assumere "radicalmente" la fenomenologia attraverso un accesso metaforico che non riduca il soggetto a rappresentazione e possesso. Il soggetto si trova così ad essere "es-posto" poiché descritto con elasticità- che non è vaghezza- dalla metafora, che a sua volta non impedisce a questo soggetto di considerarsi tale, "senza mai contestare alla conoscenza il privilegio di

⁸⁶⁵ *Ibidem.*

⁸⁶⁶ Oltre a Blanchot Levinas fa riferimento a Shakespeare, Racine, Zola, Rimbaud, Hoffman.

⁸⁶⁷ E. Levinas, *De l'existence à l'existant*, op.cit., pag. 60-61.

⁸⁶⁸ *Ibidem.*

⁸⁶⁹ Come è stato già accennato, Levinas terrà in gran conto- soprattutto nei saggi successivi dedicati ad Husserl, quando egli avrà la possibilità di attingere ad un quadro più complessivo della fenomenologia husserliana- il carattere pre-predicativo dell'intenzionalità, la passività, ovvero la dimensione coscienziale pre-riflessiva sviluppati dal filosofo tedesco soprattutto in E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Classen Verlag, Hamburg, 1948, tr.it. *Esperienza e giudizio*, Silva, Milano, 1965, ed in ID. *Phänomenologische Psychologie, Vorlesungen Sommersemester*, Nijhoff, Den Haag, 1962, tr.it. *La psicologia fenomenologica*, Palermo- S. Paulo, Ila Palma, 1988.

detenere l'origine del senso, la fenomenologia non cessa di ricercare, dietro la lucidità del soggetto e dietro l'evidenza di cui si accontenta, come un surplus di razionalità⁸⁷⁰. Logica della luce e analogia concorrono a tale traguardo e solo dopo il suo raggiungimento si apprestano, solo ora e non prima, a riflettere sul soggetto.

L'insonnia, vigilanza impersonale, la cui descrizione è ulteriormente arricchita dall'interpretazione che Levy-Bruhl dà del sacro nella cultura primitiva- caratterizzandola appunto come partecipazione assolutamente al di qua della luce⁸⁷¹- mostra in tutta la sua forza metaforica quel "far perdere la posizione" della metafora stessa, creando così la situazione invertita in cui è l'insonnia a divenire "normale", posizione preliminare di ogni possibilità di dormire. E dunque non nel risveglio, ma nella possibilità di dormire irrompe il dominio privato, un nome, il soggetto.

Levinas si oppone alle filosofie del soggetto, in cui la coscienza si auto-pone e da cui tutto trae origine: egli, attraverso le varie costellazioni metaforiche- l'oscurità, la notte, l'orrore, il giorno, la luce, l'insonnia, la vigilanza, la veglia- accede ad un ambito normalmente eluso dal linguaggio filosofico. Il movimento analogico di cui il Nostro si serve attraverso la metafora, ed in seguito attraverso la tematizzazione del gioco Detto-Dire, deve suggerirci un proseguire ed un ritorno continuo sullo stesso tema che viene ampliato e, per così dire, "espanso" da un gioco di rimandi sempre più complesso e significativo, che sfugga alla totalizzazione di un referente fisso attraverso una descrizione che dia conto di un ordine che irrompe trasversalmente nella coscienza. L'effetto estraniante della metafora deve scardinare l'idea tradizionale di soggetto attraverso il suo movimento di apertura e chiusura che renda conto dell'ambiguità in cui l'ipostasi trova luogo in una sua dimensione di recupero. Ma se ancora la differenza ontologica

⁸⁷⁰ E. Levinas, *De la conscience à la ville*, *op.cit.*, pag. 37.

⁸⁷¹ Levinas contrappone in queste pagine l'interpretazione del sacro in termini primitivi di Durkheim, il quale vede nel Dio impersonale dei primitivi la dimensione da cui scaturirà il Dio delle religioni evolute, a quella, condivisa, di Levy-Bruhl, il quale interpreta questa impersonalità come lo spogliarsi totalmente di ogni forma di privatezza e conseguentemente come il costituirsi di una dimensione senza Dio, all'assenza di ogni assente, che si trasforma, nei termini levinasiani, in quella partecipazione a quel fondo indistinto, a quell' *il y a* che simboleggia l'universalità dell'esistenza anche nel suo annientamento.

heideggeriana è ancora molto vicina⁸⁷², Levinas dichiara un'altra fonte di ispirazione, mostrando così il progetto di superare il clima heideggeriano: “ Ma se si dovesse cercare una somiglianza fra la nozione di *il y a* ed un grande tema della filosofia classica, penserei ad Eraclito”⁸⁷³. Levinas nutre una profonda ammirazione per il filosofo greco, solo tra gli altri pensatori dell'antichità, che tentò attraverso un dire frammentario la rottura di ogni forma di stabilità ed unità. La sua stessa scrittura, tutta giocata in opposizioni e tensioni, tenta di indicare una differenza segreta, che si nasconde. Le sue parole sono una preziosa testimonianza di una pluridirezionalità del senso che non si accontenta dell'essere come dell'ultimo orizzonte di significatività: egli denuncia, come anche ci suggerisce Blanchot, quell'enigmatica differenza “ma senza compiacersene e senza risolverla, anzi facendola parlare [...] prima ancora che sia parola, come *logos*, nome altamente singolare in cui si cela l'origine non parlante di ciò che chiama alla parola e che, a livello più alto, là dove tutto è silenzio, - non dice, non cela, ma accenna- (estratto dal frammento 95)”⁸⁷⁴. Eraclito, d'altronde, attinge a tutta una tradizione che aveva fatto del pensiero analogico la chiave di lettura della realtà.⁸⁷⁵ L'oscillazione della costellazione metaforica eraclitea, il suo dire e non dire in una dimensione di non referenzialità univoca unitamente all'assoluta importanza concessa alla possibilità di superamento di quello che poi andrà a profilarsi come principio di non contraddizione, situa tale modalità di filosofare nel pre-riflessivo eppure significativo spazio sovversivo del linguaggio.

Non bisogna tuttavia scorgere in questa ricerca un abbandono del lavoro filosofico verso un “indicibile poetico più pensante del pensiero”⁸⁷⁶ poiché il problema è e rimane un problema

⁸⁷² “ Questo rovesciamento del nulla in esistere si può ancora trovarlo in Heidegger. Il nulla heideggeriano è caratterizzato da una sorta di attività e di essere: il nulla nullifica. Non sta fermo. In questa produzione del nulla, esso si afferma”, E. Levinas, *Le Temps et l'autre, op.cit.*, pag. 23.

⁸⁷³ *Ibidem*.

⁸⁷⁴ Blanchot, *L'entrelien infini*, Gallimard, Paris, 1969; tr.it *L'infinito intrattenimento*, Einaudi, Torino, 1971, pag. 122.

⁸⁷⁵ G.Guidorizzi, *La metafora. Testi greci e latini*, op.cit. , ci parla di una dimensione, come abbiamo potuto vedere, in cui enigma, metafora, allegoria non soddisfacevano esclusivamente un valore espressivo, bensì formavano un sistema compatto d'interpretazione del reale. Il pensiero analogico si declinava così come legame di queste modalità.

⁸⁷⁶ Come ha anche giustamente ribadito F. Wybrands in *Vers une signifiante hors contexte*, in “Exercices de la patience”, 1, 1980, pag. 51.

filosofico: lo sforzo di Levinas è ora teso alla ricerca del limite della logica epistemica in favore di una molteplicità originaria ed anarchica.

*Il discorso coerente forza al discorso coerente. Ma, nonostante ciò, esso comprende la stravaganza che combatte e ne riconosce l'enigma.*⁸⁷⁷

3. Due accessi analogici ad Altri: Femminilità e Paternità.

Attraverso l'analisi dei primi tentativi speculativi di Levinas è possibile enucleare ora i principali punti affiorati.

1. Levinas incontra l'ontologia, modalità insuperabile della logica epistemica, e ne analizza potenzialità e limiti in una ricerca dell'originario che conferisca espressione ad un'idea di essere come molteplice. Lo studio del metodo fenomenologico, soprattutto nella sua dimensione di intenzionalità, ha posto alla riflessione interrogativi fondamentali che ineriscono direttamente a quelle “ situazioni la cui intenzione non si riduce alla conoscenza” ed in cui si può parlare “ di strutture d'essere senza riferirsi subito a delle norme logiche” in cui “ si accolgono le nozioni nel loro paradosso, come il celebre cerchio della comprensione in cui il tutto presuppone le parti, ma in cui le parti rinviano al tutto; come la nozione di *Zeug* in cui la struttura dell' *in vista di* non si poggia su alcuna categoria di sostanza; come il riferimento al nulla in funzione dell'angoscia, ma contrariamente a tutti i principi eleatici; come- nello stesso Husserl- l'essenziale incompiutezza della sfera oggettiva, i concetti inesatti, l'idealità delle essenze”⁸⁷⁸.

⁸⁷⁷ Levinas, *En decouvrant...*, op.cit., pag. 236.

⁸⁷⁸ *Ibi*, pag. 137.

2. La crescente attenzione nei confronti del linguaggio ha permesso al Nostro di rinvenire delle possibilità inedite per la filosofia tradizionale e che trovano nell'idea di apertura analogica un accesso all'originario, non più descritto esclusivamente e conclusivamente in termini logico-epistemici.
3. L'attenzione per l'intenzionalità e nello stesso tempo la scoperta di luoghi che all'intenzionalità sfuggono, hanno un ruolo tutto giocato nella dimensione dell'umano, ripensata e ri-significata dopo gli esiti di Auschwitz. E così Levinas imposterà tutto il suo impianto filosofico sulla soggettività: egli la fa sorgere, in maniera creaturale, da una dimensione anteriore da cui essa è assente, proprio a voler dimostrare, a nostro avviso, la rottura con l'idea dell'io ontologico caratterizzato dalla omni-presenza e da un'infinita capacità tematizzante. L'*il y a* è quel fondo oscuro, metaforizzato per la sua comprensione, da cui la soggettività si separa divenendo luogo, punto, localizzazione. Il limite che trova qui espressione nel rapporto *il y a*- soggetto diviene, per Levinas, quella zona in ombra tenuta nell'oblio dalla logica epistemica e che ha tutte le potenzialità per un ripensamento dell'umano.

Un qui dunque si contrappone radicalmente al *Da* del *Dasein*, il quale, a detta del Nostro, implica già un mondo. La coscienza, origine, è ipostasi poiché questo termine “ nella storia della filosofia, designa l'evento attraverso cui l'atto espresso dal verbo diventa un essere designato da un sostantivo”⁸⁷⁹. L'originalità di questa definizione di coscienza, caratterizzata per il suo ripiegarsi su di sé e non per gli atti che compie o per il suo rapporto con il mondo né tantomeno per una sua progettualità (così come la voleva il nascente esistenzialismo), viene ulteriormente arricchita da un'ulteriore declinazione fenomenologica che fa capo al concetto di solitudine: “ Partecipando dell'*il y a* , l'ipostasi si trova come solitudine, come il carattere definitivo dell'incatenamento di un io al proprio sé. Questa impossibilità dell'io di non essere sé rivela l'innata tragicità dell'io, il suo essere inchiodato al proprio essere” e così

⁸⁷⁹ E. Levinas, *De l'existence à l'existant*, op.cit., pag. 75.

“ il mondo e la luce sono solitudine. Questi oggetti dati, questi esseri vestiti sono altro da me, ma sono miei. Illuminati dalla luce, essi hanno un senso e, di conseguenza, è come se provenissero da me. Nell’universo compreso, io sono solo, sono cioè chiuso in un’esistenza definitivamente una”⁸⁸⁰. L’esito sembrerebbe scontato, una via senza uscita si profila all’orizzonte.⁸⁸¹

Come uscire dall’*impasse*? A quale dimensione appellarsi per una rottura della “medesimezza” soggettiva? “ Si deve operare una rivoluzione copernicana e se, kantianamente può essere ancora il soggetto a compierla, si tratta del soggetto levinasiano, cioè dell’io in relazione di prossimità con l’altro[.]”⁸⁸².

La dimensione tripartita del reale- così come è stata articolata da Rosenzweig- in *il y a*, ipostasi e relazione con Altri⁸⁸³ trova il suo decisivo orientamento in una inedita concezione del tempo, che apre, in particolar modo ne *Le Temps et l’Autre*, altrettanto decisivi rinvii ad Altri.

Il fine delle conferenze, di cui consta *Le Temps et l’Autre*, è immediatamente esplicitato da Levinas e cioè “consiste nel mostrare che il tempo non fa parte del modo d’essere di un soggetto isolato e solo, ma è la relazione stessa del soggetto con altri [autrui]”⁸⁸⁴. Il tema del tempo conferisce alla precedente analisi della solitudine un preciso andamento: essa viene definita, alla luce della dimensione temporale, “assenza di tempo”. In precedenza si era già collegata l’ipostasi all’idea di “presente”, che ora si definisce meglio come evanescente e privo di legami sia col presente che con il futuro. L’analisi levinasiana prosegue quindi nell’analisi fenomenologica del godimento, inteso come primo, ma non definitivo, passo

⁸⁸⁰ E. Levinas, *De l’existence à l’existant*, op.cit., pag. 76- 77.

⁸⁸¹ F.P.Ciglia ci regala una suggestiva immagine, influenzata dall’andamento fortemente metaforico delle pagine levinasiane: “[.] una diga soggettiva, contro la quale s’infrangono impotenti le acque limacciose del fiume eracliteo, trasformandosi in effetti, nonostante la sua precarietà e la sua provvisorietà, in una prigione terribile, senza porte né finestre, contro le cui pareti invalicabili viene a scaricarsi vanamente la pressione interna del suo abitatore”. In ID. *Un passo fuori dall’uomo*, Cedam, Padova, 1988, pag. 177.

⁸⁸² F.Brezzi, *Dalla differenza alla non indifferenza: l’etica di E.Levinas*, in AA.VV, *Percorsi di etica contemporanea*, a cura di C.Di Marco, Mimesi, Padova, 1999.

⁸⁸³ Così come è anche suggerito da P.Lawton, *Levinas’ notion of there is*, in “Tijdschrift voor Filosofie”, n.3, settembre 1975, preferendo però la correzione del concetto di “essere” in quello di “reale”apportata da S.Petrosino nella Prefazione a *Totalità ed Infinito*, op.cit., nota 17.

⁸⁸⁴ E. Levinas, *Le Temps et l’Autre*, op.cit., pag. 17.

verso il superamento della prigione del se stesso. Tale passo però non è definitivo poiché il godimento e la conoscenza “inglobano il tutto nella propria universalità”⁸⁸⁵, riportando l’altro a sé e reiterando così quella struttura ontologica da cui si tenta l’uscita. Il carattere del godimento si manifesta in maniera ancipite: da una parte, come sapere, inglobamento dell’oggetto, dall’altra come distanza nei confronti dell’oggetto che viene percepita come esistenza estatica, poiché il soggetto si trova, nello spazio, in lontananza da tutti quegli oggetti che gli sono necessari per vivere. Questa sua ambiguità, di inglobamento e lontananza, che mostra chiaramente la cifra della ricerca levinasiana tesa alla scoperta di tutti i possibili luoghi della polivocità, non riesce tuttavia ad incontrare qualcosa di veramente esteriore. “Questa è la verità profonda dell’idealismo”⁸⁸⁶.

Il rapporto con il mondo non è caratterizzato solo dal godimento e così Levinas perfeziona l’analisi, già iniziata in *De l’existence à l’existant* della fatica, della sofferenza, del dolore, che vanno a confluire tutti in un’ “impossibilità di staccarsi dall’istante dell’esistenza”⁸⁸⁷. Se in *De l’existence à l’existant* l’irruzione del tempo come durata, e dunque non più come istante, è efficacemente espressa dalla metafora della “nota stonata”, in una più ampia analogia con la dimensione musicale⁸⁸⁸, in *Le Temps et l’Autre* tale analisi viene radicalizzata sino a divenire non più il sintomo dell’incatenamento all’essere, bensì il preannuncio di un qualcosa di ignoto, non comprensibile dalla luce, che mette il soggetto

⁸⁸⁵ E. Levinas, *Le Temps et l’Autre, op.cit.*, pag. 37.

⁸⁸⁶ *Ibi*, pag. 40. Evidente è qui l’interpretazione data da Levinas della coscienza husserliana, interpretazione che vede nell’assolutezza della coscienza alcuna possibilità di uscita dalla solitudine.

⁸⁸⁷ *Ibi*, pag. 41.

⁸⁸⁸ “Quando ascoltiamo una melodia, riusciamo a seguire in modo completo anche la sua durata. Senza arrischiarci in un’analisi dei complessi fenomeni musicali, possiamo affermare che gli istanti della melodia esistono solo nella misura in cui si sacrificano alla durata che, nella melodia è fondamentale continuità. Per quanto la melodia venga vissuta musicalmente, per quanto non sia un controllo che il maestro esercita sul suo allievo, non sia cioè lavoro e sforzo, in essa non ci sono istanti. E’ il modello perfetto su cui Bergson ha ricalcato la durata pura. E’ vero che la durata musicale può essere frazionata in elementi che possono essere contati. Ma ciascun istante non conta. Gli istanti della melodia sono lì solo per morire. La nota falsa è un suono che si rifiuta alla morte. Il presente non svanisce solo per la riflessione che lo dichiara incoglibile; è evanescente per il suo stesso modo di prodursi in una melodia.” E. Levinas, *De l’existence à l’existant, op.cit.*, pag. 26.

sino ad allora dominante ed omni-comprendente in uno stato di assoluta passività: la morte.⁸⁸⁹

Nell'approssimarsi della morte, l'importante è che ad un certo momento non possiamo più potere; ed è proprio per questo che il soggetto perde la sua stessa sovranità di soggetto.[...] Questo modo di presentarsi della morte indica che siamo in relazione con qualcosa che è assolutamente altro, qualcosa che ha in sé l'alterità non come una determinazione provvisoria, che può essere assimilata da noi per mezzo del godimento, ma qualcosa la cui esistenza stessa è fatta di alterità. La mia solitudine, così, non è confermata dalla morte, ma è spezzata dalla morte”⁸⁹⁰.

La morte si presenta come qualcosa di assolutamente incomprensibile, irriproducibile, che mette il soggetto in una particolarissima relazione con il Mistero, ovvero con il futuro. Ecco che la coscienza esce così dal presente, per proiettarsi verso un futuro autentico, che detto altrimenti possiamo chiamare Altro.⁸⁹¹

Tale originale concezione della morte e del tempo si discostano volutamente da altre analoghe analisi ad esse contemporanee, ma si avvicinano per molti aspetti, non fosse altro che per la “cifra” e lo spirito, a quelle rosenzweighiane affrontate nella *Stella*, esplicitando così la significativa influenza della critica rosenzweighiana all'apparato ontologico-filosofico. Se la morte per Rosenzweig è un vero e proprio rimosso di quella coscienza teoretica che l'ha apparentemente negata e il “prendere sul serio” il tempo punto di partenza d'obbligo per un *Nuovo Pensiero*, Levinas, accettando radicalmente (ma in maniera, per così dire, più laica, giacché la dimensione teologica- a suo avviso- proviene dalla dimensione umana) tale progetto, ricercherà la trascendenza, Altri, attraverso l'intenzione radicale di voler dar voce al limite, il quale a sua volta si serve del metodo indiziario per mostrarsi, o meglio non-mostrarsi nell'unicità della logica epistemica.

⁸⁸⁹ P.A.Rovatti commenta che la morte “è l'accesso teoretico di cui Levinas si serve [...] per introdurre il tema dell'alterità” in *Levinas interprete di Husserl ed Heidegger*, in *Intorno a Levinas*, Unicopli, Milano, 1987.

⁸⁹⁰ E. Levinas, *Le Temps et l'Autre*, op. cit., pag. 45.

⁸⁹¹ “[...] La relazione con il futuro è la relazione stessa con l'altro”, *ibi*, pag. 46.

E la morte è sì il Mistero che ci atterrisce poiché annuncia il superamento di quella relazione di luce che è la “casa” della coscienza e che l’ha abituata ad una relazione di dominio-“ come se l’avventura nella quale l’esistente è entrato per opera dell’ipostasi fosse l’unica risorsa, l’unico rifugio contro ciò che c’è di intollerabile in questa avventura”⁸⁹²-, ma allo stesso tempo preannuncia un evento che il soggetto non deve accogliere come accoglie una cosa, ma nei confronti del quale deve comunque porsi di fronte. Una relazione inedita, ma pur sempre una relazione con cui la coscienza deve intrattenere una relazione personale.

Giacchè dunque tale relazione non può reggersi su strutture logico-sincroniche che permettono la trasparenza dell’essere al pensiero, anche qui Levinas fa uso di due accessi metaforici alla descrizione di questa asimmetrica relazione con Altri: tali accessi, “tracce” concrete di questa relazione, sono la *Femminilità e la Paternità*.

*Esiste una situazione in cui l’alterità dell’altro appare nella sua purezza? Esiste una situazione in cui l’altro non possieda l’alterità soltanto come il rovescio della sua identità, in cui non obbedisca soltanto alla legge platonica della partecipazione, secondo la quale ogni termine contiene qualcosa dello stesso e proprio per questo proprio qualcosa dell’altro? Non ci potrebbe forse essere una situazione in cui l’alterità caratterizzi un essere a titolo positivo, come un’essenza?*⁸⁹³

In un esplicito movimento di ricerca di superamento dell’ontologia tradizionale- dove ancora però, come abbiamo avuto modo di sottolineare, la nuova via complessivamente si “riferisce” ancora ad un’ontologia, seppur radicalizzata e spogliata dei suoi vecchi contenuti in favore di nuove domande e nuove direzioni ma che giungono ancora ad un’espressività condizionata ontologicamente (egli parla ad esempio nel passo sopra citato di “essenza”)- la domanda levinasiana è volta alla scoperta di quelle “tracce” della relazione con l’alterità “ che bisogna cercare nella sua forma originaria”⁸⁹⁴. Levinas ci

⁸⁹² E. Levinas, *Le Temps et l’Autre*, op.cit., pag. 48.

⁸⁹³ *Ibi*, pag. 54.

⁸⁹⁴ *Ibi*, pag. 54.

offre in *Le Temps et l'Autre* ed in *Totalità et Infini* questa relazione originaria in una fenomenologia dell'Eros.

La relazione erotico-amorosa rinvia direttamente ad una contrarietà che permette di restare assolutamente altro, ovvero la femminilità. La differenza dei sessi, infatti non è una semplice differenza specifica all'interno di un genere e neppure la dualità di due termini complementari che tendono alla fusione. Il παθος dell' ερος è proprio nell'insuperabilità di questa dualità.⁸⁹⁵

La femminilità si articola così come Mistero, che si ritrae in esso- anticipazione interessante di ciò che sarà il futuro procedere levinasiano oltre il linguaggio ontologico attraverso suggestioni quali enigma, traccia etc..-. E tale Mistero non si qualifica come qualcosa di etereo, non è in realtà caratterizzato dall'inconoscibilità, ma dal fatto stesso di sottrarsi alla luce; e dunque, è una relazione con l'avvenire, con ciò che all'interno di un mondo non è mai presente. In *Totalità et Infini*, essa è introdotta da un'analogia, subito dopo aver specificato che l'oggetto dell'analisi si trova nella zona liminale di essere e non essere:

*Si manifesta al limite dell'essere e del non essere, come un dolce calore in cui l'essere si disperde per irraggiamento, come l' "incarnato leggero" delle ninfe nel Pomeriggio di un fauno che "volteggia nel cielo tranquillo di sonni pesanti", che si disindividua e si alleggerisce del proprio peso d'essere, già evanescenza ed estasi, fuga dentro di sé già all'interno della propria manifestazione. E, in questa fuga l'Altro è Altro, estraneo al mondo che per lui è troppo grossolano e troppo offensivo.*⁸⁹⁶

La costellazione metaforica di cui il Nostro si serve per garantire i contorni di questo Mistero- intimità della dimora, linguaggio silenzioso, segreto- mostra in tutta la sua forza l'allergia alla tematizzazione di un termine di cui la filosofia non ha dimestichezza.

⁸⁹⁵ “ È una relazione con ciò che si sottrae per sempre. La relazione non neutralizza *ipso facto* l'alterità, ma la conserva. L'aspetto patetico del piacere sessuale sta nel fatto di essere in due. L'altro in quanto altro non è qui un oggetto che diventa nostro o che finisce per identificarsi con noi; esso, al contrario, si ritrae nel suo mistero”. E. Levinas, *Le Temps et l'Autre*, *op.cit.*, pag. 55.

⁸⁹⁶ E. Levinas, *Totalità et Infini*, *op.cit.*, pag. 263.

“L’essenzialmente nascosto si getta verso la luce, senza diventare significato”⁸⁹⁷.
 Femminilità come “clandestinità”⁸⁹⁸ che descrive non un nulla ma un “non-essere-ancora”. Seguendo da vicino il discorso levinasiano non possiamo che confermare quanto detto dalla Chalier sul fatto che l’esperienza del femminile deve mantenere la mobilità metaforica che opera uno scarto da ogni referente, da ogni cattura concettuale, che istituisce in questo scarto l’asimmetria dello spazio intersoggettivo dell’immediatezza etica: è quel Dire che si mantiene fuori dal *λογος* e come linguaggio della traccia, dell’enigma può essere intravisto attraverso la metafora, “spazio sovversivo nel linguaggio”⁸⁹⁹. E ciò è il motivo per cui “le metafore sulla donna, l’idea della maternità sul suo potere di metaforizzare la soggettività, le figure del femminile [...] affermerebbero un senso che trascende la storia della loro generazione. L’al di là che esse produrrebbero senza rinviare al suolo di un’ontologia”⁹⁰⁰.

Levinas cerca espressione a questo al di là del Femminile riferendolo all’immagine del “segreto che appare senza apparire, non perché apparirebbe a metà, o con delle riserve o nella confusione”, ove “la simultaneità del clandestino e dello scoperto definisce appunto la *profanazione*” apparendo “nell’equivoco”⁹⁰¹. Il Femminile, fragilità al limite del non essere di ciò che non è ancora, si distingue per il suo rapporto con l’avvenire⁹⁰², un avvenire che non av-viene nella luce, che non svela, bensì viola come “voluttà”.

La voluttà come profanazione scopre il nascosto in quanto nascosto. Una relazione eccezionale si attua così in una congiuntura che, per la logica formale, deriverebbe dalla

⁸⁹⁷ E. Levinas, *Totalità et Infiniti*, op. cit., pag. 264.

⁸⁹⁸ *Ibi*, pag. 264.

⁸⁹⁹ C. Chalier, *Figures du Féminin. Lectures d’ Emmanuel Levinas*, in “Le cahiers de la nuit surveillée”, Paris, 1982, pag. 79. Il saggio è inserito anche in C. Chalier, *Judaïsme et Alterité*, Verdier, Paris, 1982.

⁹⁰⁰ *Ibi*, pag. 78.

⁹⁰¹ E. Levinas, *Totalità et Infiniti*, op. cit., pag. 264.

⁹⁰² “La vergine resta incomprendibile, muore senza omicidio, va in estasi, si ritira nel suo avvenire, al di là di ogni possibile promessa all’anticipazione”, *ibi*, pag. 266. Le stesse tematiche sono state affrontate, in modo più coinciso, anche in E. Levinas, *Le temps et l’Autre*, pag. 56 e ss.

*contraddizione: lo scoperto non perde nella scoperta il mistero, il nascosto non viene svelato, le tenebre non vengono dissipate.*⁹⁰³

Oltre le “contraddizioni della logica formale” il Femminile si situa proprio in quella zona liminale che rende produttiva la violazione di un dire che dice l’indicibile e che “nasconde scoprendo”: “intenzionalità senza visione”, la voluttà non crea luce ed offre un volto, il volto dell’amata, al di là del volto illuminato dell’esperienza, che non esprime altro se non il rifiuto di esprimere, che dice e tace l’indicibile.

Tale fenomenologia del piacere erotico, che, come abbiamo visto, è in grado di rinviare ad un’intenzionalità straordinaria, tensione unica verso l’avvenire in quanto tale, rifiuta fortemente la riduzione al possesso e all’identificazione; esso vuole essere altresì gioco con qualcosa che si sottrae, nella ricerca di una “carezza” che non soddisfa mai e che apre alla dimensione dell’inaccessibile. La fecondità a cui l’eros conduce conferma le “tracce” di questa relazione eccezionale ed anzi risponde finalmente alla domanda che cerca un tu rimanendo io:

*In che modo l’io potrà restare io in un tu, senza essere tuttavia l’io che sono nel mio presente, cioè un io che ritorna fatalmente in sé?*⁹⁰⁴

La dualità dei sessi è insuperabile, non ascrivibile ad una logica identitaria e “condiziona la possibilità stessa di intendere la realtà in termini di molteplicità, contro l’unità dell’essere proclamata da Parmenide”⁹⁰⁵.

Ma un superamento ancor più radicale della logica identitaria è offerto dalla Paternità: il rapporto padre-figlio mette seriamente in discussione la concezione classica d’identità, così come Levinas la definisce parlando di una solitudine dell’esistente rinchiuso nel proprio esistere. Dinanzi all’evento della morte, la ricerca si era concentrata

⁹⁰³ E. Levinas, *Le temps et l’Autre*, pag. 267.

⁹⁰⁴ *Ibi*, pag. 59.

⁹⁰⁵ *Ibi*, pag. 55.

su quelle situazioni in cui all'io era possibile rimanere tale senza dissolversi in quell'alterità o senza ritornare fatalmente a sé. “ Questo è possibile in un modo soltanto: con la paternità”⁹⁰⁶, giacché “ la paternità è la relazione con un estraneo che, pur essendo altri [autrui], è me”⁹⁰⁷.

Né le categorie di potere, né quelle dell'avere, tantomeno la nozione di causa né di proprietà permettono di cogliere la paternità.

*Io non ho mio figlio; io sono in qualche modo mio figlio. Solo che le parole “io sono” hanno qui un significato differente rispetto al significato eleatico o platonico. C'è una molteplicità ed una trascendenza in questo verbo esistere, una trascendenza che manca persino alle analisi esistenzialistiche più ardite.*⁹⁰⁸

La paternità è una relazione con un estraneo che pur essendo *Autrui*, è me; è un modo di esistere “pluralistico”, che in quanto tale, contravviene ai dettami eleatici⁹⁰⁹ (ed il fatto che sia una categoria biologica, non neutralizza il paradosso del suo significato). La paternità rinvia ad una trascendenza che non è termine e che non blocca il movimento del Desiderio: “ L'altro che il Desiderio desidera è ancora Desiderio, la trascendenza trascende verso colui che trascende- questa è la vera avventura della paternità della trans-sustanziazione, che permette di superare il semplice rinnovamento del possibile nell'inevitabile senescenza del soggetto”⁹¹⁰. Il padre è in un rapporto tale con il figlio da venir spodestato del suo possesso di sé ed insidiato dalla presenza in sé dell'Altro: l'identità esplode verso l'Alterità e garantisce così la trascendenza. Il verbo essere di “ Io sono mio figlio”⁹¹¹ perde la sua possibilità identificatrice divenendo in se stesso molteplice.

⁹⁰⁶ . Levinas, *Le Temps et l'Autre*, op.cit., pag. 59.

⁹⁰⁷ *Ibi*, pag. 60.

⁹⁰⁸ *Ibidem*.

⁹⁰⁹ “ [...] Così usciamo dalla filosofia dell'essere parmenideo”, in E. Levinas, *Totalità et Infiniti*, op.cit., pag. 277.

⁹¹⁰ *Ibidem*..

⁹¹¹ Questa affermazione trasforma irrimediabilmente la concezione classica della tautologia “ Io sono io”, fondamento della filosofia dell'identità.

“La paternità dimora in una identificazione di sé, ma anche in una distinzione nell’identificazione- struttura imprevedibile nella logica formale”⁹¹². Levinas parla di imprevedibilità poiché in qualche modo la filosofia dell’identità ha compreso e strutturato questa relazione in termini di possesso: Hegel, nei suoi scritti giovanili, ha affermato che il figlio è i suoi genitori ed anche Schelling, in *Weltalter*, ha dedotto la filialità dall’identità dell’Essere. Ma questa interpretazione della relazione in analisi non prevede l’eccedenza che l’esauribilità del senso del rapporto in termini di possesso non riesce a contenere: “ Il figlio fortemente desiderato nella voluttà non si offre all’azione, resta inadeguato al potere”⁹¹³.

L’analisi levinasiana prosegue affrontando un’altra inedita caratteristica della paternità: la sua relazione con il tempo, relazione anch’essa lontana da quella classica.

*La fecondità include una dualità nell’identico. Non indica tutto ciò di cui mi posso impadronire- le mie possibilità. Indica il mio avvenire che non è un avvenire del Medesimo. Non un nuovo avatar: non una storia e dei fatti che possono capitare ad un residuo di identità, ad un’identità sospesa ad un filo, ad un io che garantirebbe la continuità degli avatar. E, però, ancora, avventura mia e, quindi, avvenire mio in un senso nuovissimo, malgrado la discontinuità.*⁹¹⁴

L’idea di “discontinuità” si scontra a viso aperto contro l’idea di tempo come *continuum*, in cui il futuro è logicamente apprensibile come un qualcosa di omogeneo e la possibilità di discontinuità, di salti per così dire, è rifiutata a priori: l’imprevedibilità dell’alterità deve rimanere fuori da questa logica. E così la proposta levinasiana di un tempo discontinuo, che descriva l’avventura di questa dualità nell’identico e che egli chiama “diacronia”, si articola come possibilità di sincronizzazione degli istanti diversi. La relazione padre-figlio, che eccede il principio di identità, apre alla diacronia, la quale, ugualmente, non sostiene tale principio. Il futuro del Medesimo aperto dalla fecondità

⁹¹² E. Levinas, *Totalità et Infini, op.cit.*, pag. 275.

⁹¹³ *Ibidem.*

⁹¹⁴ *Ibi*, pag. 276.

non appartiene al Medesimo, non è in suo possesso, ma è un futuro che esige un “salto” verso l’imprevedibile, non riportabile ad un istante presente. Avremo modo di approfondire le suggestioni e le conseguenze di questa riflessione levinasiana, quello che ci premeva ora sottolineare era l’apertura che questi accessi metaforici garantiscono alla descrizione dell’asimmetrica relazione con Altri.

4. Ontologia e trascendenza: il Volto in *Totalità et Infiniti*.

La Femminilità e la Paternità, “tracce” concrete della relazione con Altri che emergono sullo sfondo della Morte, consentono l’emergenza di una non più esclusiva necessità “di luce e di sogno, di conoscenze e di poteri”⁹¹⁵; esse articolano il tempo dell’assolutamente altro soddisfacendo l’obiettivo levinasiano di trovare una via per uscire dal Sé senza dissolvere il soggetto. Per raggiungere questo “esistere pluralista” il Nostro ha tentato la trascendenza temporale di un presente verso il mistero dell’avvenire, attraverso una dualità che “scopre” la *prossimità* come termine che salvaguarda quei presupposti decisivi che poi andranno a confluire nella sua futura riflessione⁹¹⁶.

Abbiamo già avuto modo di avvalerci di alcune analisi contenute in *Totalità et Infiniti*, ma vale la pena soffermarsi su quest’opera in modo più particolareggiato. Anche se, a nostro avviso, in quest’opera, che comunque segna profondi passi in avanti,

⁹¹⁵ E. Levinas, *Totalità et Infiniti*, op. cit., pag. 277.

⁹¹⁶ Ci dice F.P. Ciglia: “ I personaggi principali di un dramma filosofico che si dipanerà lungo i quasi quarant’anni di meditazione successiva, sono già stati posti tutti in scena, anche se i caratteri salienti di ognuno di essi e la loro importanza ed il loro risalto all’interno dei testi del nostro pensatore potranno subire, in progresso di tempo, modificazioni o precisazioni anche abbastanza consistenti. Allo stesso modo sembrano già più o meno nettamente prefigurati e delimitati gli spazi di oscillazione e le alternative teoretiche fondamentali entro cui si snoderà il dinamismo evolutivo dell’intera ricerca filosofica a venire del nostro pensatore” in ID. *Un passo fuori dall’uomo*, op.cit., pag. 221.

l'ontologia mantiene un ruolo di contrapposizione e dunque di presenza implicita, caratterizzata proprio da una forza che è Levinas stesso a garantirle nel suo implicito tentativo di "riprodurre" i contorni, le aperture sono molteplici ed è già in atto un ripensamento del linguaggio nella sua capacità trasgressiva della totalità.

La riflessione levinasiana si apre significativamente sul problema de "*Il medesimo e l'altro*" annunciando il tema centrale dell'opera: la relazione tra il soggetto, il Medesimo intrappolato nel suo Sé, e l'Altro, l'esteriorità più radicale che non può essere abbracciata dall'identità; e si chiude, altrettanto significativamente, su di una rottura delle simmetrie precedenti dove in "*Al di là del volto*" si rinvia esplicitamente al fatto che " il problema va al di là dei limiti di questo libro"⁹¹⁷. Se da una parte ciò ci riconduce ad un analogo conclusione nella *Stella della Redenzione*, dall'altra appare chiaro come il limite che il Nostro ricerca con strumenti squisitamente filosofici e che si è aperto ad un nome antichissimo, etica, si ripercuote sul tipo di linguaggio di cui Levinas fa uso. La sua scrittura comincia a prendere coscienza della doppia istanza che intende seguire: la rigosità⁹¹⁸ e nello stesso tempo il ricorso ad un andamento fortemente analogico dal sapere profondamente e volutamente "ambiguo", teso cioè a dire e a disdire.

In base a tali presupposti il Nostro prospetterà un'analisi fenomenologica che si riferisce ad una coscienza intenzionale la quale si mostra subito incapace ed inadeguata a "contenere" la struttura ultima della coscienza. Essa si oscura, o meglio, esplose in favore di una coscienza trascendentale, unica in grado di confrontarsi con " l'Altro in quanto Altro (che) è Altri (*Autrui*)"⁹¹⁹. Al termine del paragrafo "*Metafisica e trascendenza*", Levinas fa notare l'originalità della sua analisi sul concetto di trascendenza che vuole aprire una via alternativa sia alla cosiddetta filosofia della

⁹¹⁷ E. Levinas, *Totalità et Infini*, op.cit., pag. 295.

⁹¹⁸ Tale rigore rivendica lo spirito metodologico: " La presentazione e lo sviluppo delle nozioni utilizzate devono tutto al metodo fenomenologico" *Totalità et Infini*, op. cit., pag. 26. E così la "deduzione fenomenologica" (*ibi*, pag. 27) di cui il Nostro farà uso, lo condizionerà nell'attuazione di un'esposizione che collegherà quindi i concetti che via via farà emergere con termini quali " «cioè» o «appunto», o «questo attua quello» o «questo si produce come quello»", *ibi*, pag. 26.

⁹¹⁹ *Ibi*, pag. 69.

trascendenza sia a quella dell'immanenza: “ Tra una filosofia della trascendenza che situa altrove la vera vita cui l'uomo avrebbe accesso, sfuggendo da questo mondo, negli istanti privilegiati dell'elevazione liturgica e mistica o nella morte, e una filosofia dell'immanenza secondo la quale ci si può impadronire veramente dell'esser solo quando ogni “altro” (causa guerra), inglobato dal Medesimo, svanisce al termine della storia, noi ci proponiamo di descrivere, nello svolgersi dell' esistenza terrena, di quella che noi chiamiamo esistenza economica, una relazione con l'Altro che non porta ad una totalità divina o umana, una relazione che non è una totalizzazione della storia, ma l'idea dell'infinito”⁹²⁰. Questa relazione è proprio la “metafisica”. Egli designerà proprio con il termine “religione” la relazione metafisica, intendendo con questo termine il legame che si stabilisce tra il Medesimo e l'Altro, senza costituire una totalità.⁹²¹ L'utilizzo di tale termine deve apparirci molto significativo e deve rinviare all'attenzione ed interesse che il Nostro nutre per la dimensione ebraica, in cui è particolarmente vivo il collegamento tra religione e trascendenza, intesa e definita- assieme alla differenza Medesimo-Altro- “struttura ultima”⁹²² , giungendo così alla conferma del suo orientamento nell'affermazione “ l'essere si produce come multiplo”⁹²³. Il *πολλαχος λεγομενον* aristotelico ci sembra riecheggiare in modo significativo nelle parole levinasiane in due sensi: da una parte ricordandoci indirettamente ma in un contesto calzante- quello di struttura ultima- la presenza dell'ontologia nella delineazione da parte del Nostro di una dimensione nuova, dall'altra rinviano direttamente ad uno dei contesti problematici della genesi e strutturazione dell'ontologia stessa, in cui l'intenso richiamo all'analogia si iscrive nelle sue profondità.

Con un'operazione che anche Rosenzweig aveva attuato nella ricerca di quei filosofi che avevano operato uno strappo nelle maglie dell'essere totalitario che rifiuta la

⁹²⁰ E. Levinas, *Totalità et Infini*, *op.cit.*, pag. 50.

⁹²¹ Cfr. *ibi*, pag. 78.

⁹²² *Ibi*, pag. 277-78.

⁹²³ *Ibi*, pag. 277.

morte e la singolarità, ora Levinas tenta di “scovare”, nella storia della filosofia, quei concetti e quei filosofi che, contrariamente alla direzione maestra che detta l’identità essere-pensiero, hanno tentato di dire lo stra-ordinario e che sono: l’idea del Bene al di là dell’idea dell’essere di Platone; l’assolutezza dell’Uno in Plotino; l’idea dell’Infinito di Descartes. Proprio quest’ultima è analizzata da Levinas in quella forma “paradossale” che sola può confrontarsi con l’Infinito. Com’è noto Descartes, nella terza delle sue *Meditazioni metafisiche*, considera straordinaria questa idea e la differenza da tutte le altre idee contenute nel *cogito*, in quanto testimonia l’impossibilità che essa possa derivare da un essere finito come sono io. Il Nostro utilizza questa particolare idea per indicare “ l’eccezione dal pensiero che lo pensa”⁹²⁴: questo comporta chiaramente il parlare della relazione con l’infinito in termini diversi da quelli dell’esperienza oggettiva.

*Pensare l’infinito, il trascendente, lo Straniero, non è dunque pensare un oggetto. [...] Questa presenza nel pensiero di un’idea il cui ideatum va al di là delle capacità del pensiero, è attestata non solo dalla teoria dell’intelletto attivo di Aristotele ma molto spesso anche da Platone. [...] La nozione cartesiana dell’idea di Infinito designa una relazione con un essere che mantiene la sua exteriorità totale rispetto a chi lo pensa. Designa il contatto con l’intangibile, contatto che non comprende l’integrità di chi è toccato”*⁹²⁵.

La sproporzione, che l’idea di Infinito “esponde” e che si produce come Desiderio⁹²⁶, inaugura l’analisi fenomenologica che, in maniera circolare, rimanderà nel suo esito finale all’Infinito ed alla relazione etica, concludendosi, altrettanto significativamente, proprio nella “meraviglia dell’Infinito”⁹²⁷. Tale meraviglia, che fa emergere di nuovo quella concertazione ontologia-metafisica (come può infatti non ricollegarsi, in maniera opposta ma con la stessa cifra, alla già citata meraviglia aristotelico-platonica?), ci apre a

⁹²⁴E. Levinas, *Totalità et Infinito*, op.cit, pag. 23.

⁹²⁵ *Ibi*, pag. 47- 48.

⁹²⁶ “L’infinito nel finito, il più nel meno che si attua attraverso l’idea dell’Infinito, si produce come Desiderio. Non come un desiderio che è appagato dal possesso del desiderabile, ma come il Desiderio dell’Infinito che è suscitato dal Desiderabile invece di essere soddisfatto. Desiderio perfettamente disinteressato- bontà” *Ibi*, pag. 48.

⁹²⁷ Meraviglia che verrà diversamente modulata nel seguito dell’analisi, come per esempio a pag. 40- 41, *ibi*, in cui il Nostro dice che Heidegger rinuncia alla meraviglia dell’esteriorità; o anche a pag. 25, *ibi*, in cui Levinas tematizza la meraviglia che si manifesta nel contenere più di quanto non sia possibile contenere.

quell'orizzonte da esplorare che non si sottomette all'evidenza lineare e che cerca altresì una descrizione "in positivo" della relazione con l'infinito. Tale descrizione, che diverrà centrale in tutta la speculazione levinasiana, è quella del *volto*.

Esso per Levinas non è segno, poiché esso è maniera positiva e concreta che si rivela- e non svela⁹²⁸ (siamo al di là di ogni riferimento alla luce della comprensione)- nella sua immediatezza. Il volto si rifiuta ad ogni possibile rinvio: esso per Levinas si esprime proprio quando ogni ermeneutica, ogni semiosi è giunta al termine dei suoi possibili rinvii. "Certo, la manifestazione d'Altri si produce, innanzitutto, conformemente alla modalità secondo la quale si produce ogni significazione. Altri è presente in un contesto culturale ed è chiarito da tale contesto, come un testo dal suo contesto. La manifestazione del contesto assicura questa presenza e questo presente. Essi si chiarificano attraverso la luce del mondo. La comprensione d'Altri è così un'ermeneutica ed un'esegesi[...]. Ma l'epifania d'Altri comporta una significanza propria indipendente da questo significato ricevuto dal mondo. Altri non ci raggiunge solo a partire dal contesto, ma senza mediazione, significa per se stesso[...]"⁹²⁹. Il significato "chiarifica", il contesto richiede ermeneutica ed esegesi, ma se si astrae tutto ciò qualcosa resta: il volto. Esso si esprime, facendo la sua "entrata"⁹³⁰ verso di noi, spogliandosi della sua forma che tuttavia lo manifesta. Oltre le tradizionali dicotomie noesi-noema, forma-contenuto, proprio-improprio il linguaggio di Levinas nel permettere al volto di esprimersi, si rifiuta al rinvio referenziale del "ciò significa" che addomestica ad una logica esclusivamente univoca, e si impegna all'espressione essenziale e καθ'αυτό. Siamo qui ad un passaggio estremamente interessante, dove "il volto" permette a Levinas un interessante sviluppo in senso radicalizzante del suo metodo, che troverà poi il suo contesto finale in *Autrement*: l'analisi delle "ben più che metafore rosenzweighiane", riflesse in una dimensione di distacco dalla classica concezione metafisica di un

⁹²⁸ Naturalmente il suo esplicito riferimento è il pensiero di Heidegger.

⁹²⁹ E. Levinas, *En decouvrant...*, op.cit., pag. 193- 194.

⁹³⁰ *Ibidem*.

linguaggio collegato ad un tipo di filosofia di tipo univoco, la quale consideri il funzionamento analogico-metaforico del linguaggio come arresto del concettuale ponendolo nei termini di complicità del proprio, può offrirci un valido confronto con la posizione levinasiana, analogamente tesa ad una “significazione senza contesto” del volto. L’approccio analogico non si consuma in un contesto di riferimento metaforicamente delineato, ma, nel suo non essere più né “segno” né metafora, rifiuta qualsiasi rinvio in favore di una concreta “esperienza” di una prossimità, di una vicinanza totale e allo stesso tempo di una lontananza, di un’eccedenza assoluta, la cui positiva significazione sarà poi lasciata all’ “intrigo”.

*Il volto si esprime nel sensibile[...] il volto fa a pezzi il sensibile.*⁹³¹

La trascendenza del volto, che non ha bisogno del mondo, è “ ad un tempo, la sua assenza dal mondo in cui entra”⁹³². Tale entrata, caratterizzata dall’immediatezza, si arricchisce inoltre di un altro elemento, il linguaggio- “il volto parla”- che ha un assoluto primato sulla scrittura. Andare incontro ad Altri nel discorso vuol dire accogliere la sua espressione nella quale si va continuamente al di là dell’idea che un pensiero potrebbe portare con sé. Vuol dire dunque ricevere Altri al di là delle capacità dell’Io. “ Ciò significa esattamente: avere l’idea d’Infinito”⁹³³. Il linguaggio assume così un ruolo di primaria importanza: esso permette infatti di superare in ogni istante ciò che vi è necessariamente plastico nella manifestazione, significa imporsi al di là della forma. Ponendosi all’origine di ogni significato⁹³⁴ e simbolismo che si esprimono nel linguaggio, Altri può essere raggiunto solo in quest’ultima dimensione.

⁹³¹ E. Levinas, *Totalità et Infinito*, op. cit., pag. 203.

⁹³² *Ibi*, pag. 73.

⁹³³ *Ibi*, pag. 48.

⁹³⁴ Levinas giungerà ad affermare che nel volto si ha esperienza non di qualche “fenomeno”, ma del “noumeno”, che è Altri in quanto Altri.

*Il volto d'Altri distrugge ad ogni istante, e oltrepassa l'immagine plastica che mi lascia, l'idea a mia misura e a misura del suo ideatum- l'idea adeguata. Non si manifesta in base a queste qualità, ma καθ'αυτό.*⁹³⁵

Esplicita, in questo senso, la critica rivolta ad Husserl, il quale nella quinta delle sue *Meditazioni Cartesiane* aveva cercato di far derivare l'intersoggettività come effetto della costituzione dell'*alter ego* all'interno della stessa costituzione trascendentale dell'ego.⁹³⁶ Levinas, invece, ribadisce con forza che “ la pretesa di sapere e di raggiungere l'Altro, si attua nella relazione con Altri, che si insinua nella relazione del linguaggio, la cui essenza sta nell'interpellanza, nel vocativo”⁹³⁷. Il rapporto, sempre sproporzionato con quell' “ Altro in quanto altro che è Altri”, è caratterizzato da una resistenza alla presa che però s'impone continuamente, al di là di ogni mediazione. È infatti l'immediatezza a caratterizzare, meglio di qualunque altra espressione, il venire a manifestazione del volto, che , non più metafora, significa senza più alcuna referenzialità. Immediatezza che comunque, nell'attenzione del linguaggio, si serve di tutta una costellazione metaforica che rimanda allo straniero, alla vedova, all'orfano ed inerisce a quella esteriorità che si carica di una suggestione significativa, che Levinas chiama etica.

5. “Fenomeno-logica” etica.

Il movimento fenomenologico attraverso cui il Nostro ha toccato l'idea di esteriorità totale e la cui espressione formale è l'idea di Infinito, ha attraversato la sua concretezza con la relazione con il volto- producendosi nel discorso- ed è giunta in vista dell'orizzonte dell'etica.

⁹³⁵ E. Levinas, *Totalità et Infiniti, op.cit.*, pag. 48.

⁹³⁶ Ma si confronta anche con le posizioni di Buber e Marcel, di cui condivide l'irriducibilità alla conoscenza oggettiva, contestandone però il tipo di approccio relazionale dell'io-tu caratterizzato dalla reciprocità ed eguaglianza. Si veda a tal proposito, *ibi*, pag. 67.

⁹³⁷ *Ibidem*.

Comprendere cosa Levinas intenda per etica è fondamentale per delineare l'ulteriore nodo problematico che tale dimensione apre e che ha a che fare con la possibilità di superamento della logica epistemica.

Per etica il Nostro non intende certo la valutazione e giustificazione razionale di dettami morali, né tanto meno la riflessione sul problema morale in genere, bensì quella specialissima relazione tra quei due termini, i quali non sono uniti né da una sintesi intellettuale né da quella relazione che unisce soggetto ed oggetto. Questo orizzonte riempie, o come dice Levinas, “spoglia” il volto, che ora si dà nella sua nudità. Il concetto di nudità permette a Levinas un salto qualitativo in direzione di una tematizzazione ancora più puntuale di Altri: da una parte, infatti, la nudità rimanda alla più radicale impossibilità di “vestirsi” di forme e definizioni, dall'altra è espressione di indigenza e povertà, che si trasforma in appello etico. Dice Levinas

Questo sguardo che supplica ed esige- che può supplicare solo perché esige- privo di tutto perché ha diritto a tutto e perché si riconosce donando (proprio come si “mettono in questione le cose donando”)- questo sguardo è appunto l'epifania del volto come volto. La nudità del volto è indigenza. Riconoscere significa riconoscere una fame. Riconoscere Altri significa donare. Ma significa donare al maestro, al signore, a chi si avvicina come “voi” in una dimensione di maestosità⁹³⁸.

Potremmo altresì rendere tutto ciò con “L'epifania del volto è etica”⁹³⁹.

È il volto che si appella al nostro aiuto, e facendolo, trasfigura il suo bisogno in un “comando” a cui noi non possiamo sottrarci. È questo il cuore di questa relazione: l'impossibilità di defilarci di fronte a questa nudità, impossibilità che si trasforma in un'altra definizione cara al filosofo: responsabilità. Ma attenzione, ci dice Levinas, questa responsabilità non delimita la nostra libertà, ma anzi la promuove: è proprio il peso irremissibile dell'essere che fa nascere la mia libertà e che mi dispone, richiamandomi ai miei obblighi, ad una non reciprocità del rapporto che annulla, ancora una volta, ogni tipo di potere su Altri. “Tu non ucciderai” diviene la conseguenza di questa epifania: è la trascendenza che si oppone a questo potere, e questa resistenza è tale nei confronti di ciò che è totalmente Altro che esprime una vera e propria

⁹³⁸ E. Levinas, *Totalità et Infinito*, op. cit., pag. 73.

⁹³⁹ *Ibidem*, pag. 204.

impossibilità puramente etica di questa tentazione. Un interessante accostamento operato da S. Petrosino ci permette di cogliere ancora meglio la gravidanza analogica del volto come ciò che conduce al di là, seppur nella sua stessa presenza, aprendo irresistibilmente alla trascendenza, e tale accostamento è con la fenomenologia dell'icona proposta da J.-L. Marion. Scrive Petrosino: “Se l'uomo con il proprio sguardo rende possibile l'idolo nella contemplazione riverente dell'icona, al contrario, è lo sguardo dell'invisibile, in persona, a mirare l'uomo. L'icona ci guarda: ci concerne, in quanto lascia che l'intenzione dell'invisibile venga visibilmente[...] invece dello specchio invisibile, che rinvia lo sguardo umano solo a se stesso e censurava il non-mirabile, l'icona si apre in un volto che guarda i nostri sguardi per chiamarli alla sua profondità[...] Nell'idolo lo sguardo dell'uomo si rapprende nel suo specchio, nell'icona, invece, lo sguardo dell'uomo si perde nello sguardo invisibile che visibilmente lo guarda-in-volto[...] L'invisibile dell'icona consiste nell'intenzione del volto. Più il volto diventa visibile e più diventa visibile l'intenzione invisibile con cui guarda-in-volto il suo sguardo. Meglio l'invisibilità del volto fa crescere l'invisibilità che guarda in volto[...] L'icona non riconosce altra misura se non la propria infinita dismisura”, ed in perfetto accordo con il pensiero levinasiano conclude: “ Si deve persino arrivare a dire che solo l'icona ci mostra un volto (o, in altre parole, che ogni volto si dà come icona)”⁹⁴⁰.

Le parole di Marion sono senz'altro utili al fine di garantire un'ulteriore descrizione della modalità del volto. È interessante, a nostro avviso, l'inevitabile riferimento dell'icona alla sfera teologica: questo accenno deve direzionarci su un campo che Levinas conosce e che fa inevitabilmente parte del suo bagaglio, ma che egli tenta di epurare dalle componenti mitologiche ed ontologiche. Marion ci parla di una trascendenza che guarda l'uomo: è l'icona che guarda, e consiste proprio nell'intenzione del volto. È il volto levinasiano che, come icona, parla nella sua infinità.

⁹⁴⁰ S.Petrosino, *La fenomenologia dell'unico*, in *Totalità et Infiniti*, op.cit., pag. LIV-LV. Le citazioni sono in J.-L. Marion, *Dieu sans l'etre*, Fayard, Paris, 1982, tr. it. a cura di Dell'Asta, *Dio senza essere*, Jaca Book, Milano, 1987, pag. 34- 36.

Sulla scia di questo accostamento potremmo persino nominare J.-L. Nancy, il quale, seppur abbia tematizzato un'idea di "arte" profondamente in disaccordo con le posizioni levinasiane⁹⁴¹ e seppur riferendosi a quella particolare forma che è il ritratto (mostrando una relazione più evidente con il concetto di arte in generale di quanto faccia Marion con l'icona), sottolinea con forza " il valore del volto in quanto senso di altri"⁹⁴², facendo un chiaro riferimento alla filosofia del Nostro e ribadendo così l'idea di " irruzione" di alterità radicale.

A conclusione di queste analisi, Levinas si preoccupa di sottolineare, alla luce della relazione etica, tutte le precedenti analisi dell'ipostasi e dei suoi rapporti che acquistano ora un significato arricchito e più ampio e che varrà la pena di seguire in maniera analitica per mostrare al meglio l'intreccio tra dimensione analogico-linguistica e rigorosa analisi fenomenologica che garantisce l'architettura dell'opera levinasiana. Levinas riflette ora sulla possibilità per l'io di scorgere, nella propria separatezza, la *conditio sine qua non* che gli permette di scorgere la possibilità della relazione etica; come dice infatti il Nostro: "(l') io, esistenza separata nel suo godimento[...] non accoglie il volto e la sua voce che viene da n'altra riva, a mani vuote"⁹⁴³. Solo un io con una propria interiorità ed un proprio mondo, infatti, può aprirsi davvero alla relazione con altri; il possesso di cui la nudità del volto di Altri ci spoglia deve essere precedentemente acquisito, le proprietà che l'io dona nella relazione etica, devono essere state sviluppate. Anzi, un io separato è addirittura reso necessario dalla relazione etica: " L'idea dell'Infinito, che si rivela nel volto, non solo esige un essere separato. La luce del volto è necessaria alla separazione"⁹⁴⁴.

⁹⁴¹ Non è questa la sede per approfondire le riflessioni estetiche di Levinas- riflessioni contenute per lo più in *La realtà et son ombre*, in «Les Temps modernes», 4, 1948, n. 38., che a loro volta prendono l'avvio dalla tematizzazione dell'*il y a*); ci basti sapere che tali posizioni mostrano un profondo scetticismo sull'idea di arte come realtà: il soggetto di fronte all'opera è ridotto al rango di cosa tra le cose, poiché viene assorbito dal gioco che esteriorizza la sua interiorità. L'arte è dunque, potremmo dire, il rifiuto dell'altro in quanto tale. Interessante notare il ribaltamento operato da Nancy, che utilizza proprio la trascendenza nei termini levinasiani per descrivere il contenuto artistico.

⁹⁴² J.-L. Nancy, *Le regard du portrait*, Edition Galilée, 2000; tr. it. *Il ritratto e il suo sguardo*, Raffaello Cortina, Milano, 2002.

⁹⁴³ E. Levinas, *Totalità et Infiniti, op. cit.*, pag. 221.

⁹⁴⁴ *Ibi*, pag. 153.

Ed ecco che le analisi di *De l'existence à l'existant*, e cioè riguardanti la nascita dell'ipostasi dal fondo oscuro dell'*il y a*, vengono riprese e re-impostate per sottolineare l'importanza dell'esistenza di un essere separato. Questa ipostasi si caratterizza nell'interiorità ed economia. L'interiorità è quella caratteristica per la quale il soggetto si manifesta refrattario ad ogni forma di sottomissione ad un concetto generale, e che, in qualche modo, deve ricordare quell'impostazione filosofica da cui Levinas, e prima di lui Rosenzweig, vuole fuggire. Egli trova un esempio di questo tentativo di uscita dalla totalità anche in un filosofo (citato dallo stesso Rosenzweig per le stesse ragioni) il quale tentò, tra i primi, questa rivendicazione, ovvero S. Kierkegaard⁹⁴⁵. E l'io si manifesta come interiorità attraverso il godimento, che viene fenomenologicamente interpretata come la coscienza ultima di tutti quei contenuti che riempiono la mia vita.⁹⁴⁶ Quest'analisi porta a delle importanti conseguenze:

*Il nudo fatto della vita non è mai nudo. La vita non è nuda volontà d'essere, Sorge ontologica di questa vita. Il rapporto della vita con le condizioni stesse della propria vita, diventa nutrimento e contenuto di questa vita*⁹⁴⁷.

La soggettività si staglia, nel compimento di sé come felicità-godimento, come indipendente, separata e dunque sembrerebbe apparentemente soddisfatto l'intento dimostrativo per cui era partita quest'analisi: ma non è questo lo stadio finale. La soggettività, infatti, che trova la sua indipendenza nel godimento, vive una profonda ambiguità: il godimento è sempre godimento di qualcos'altro, che io poi in-cludo in me, ma che è sempre esterno. Il simbolo di tale ambiguità è senz'altro il "corpo" con tutta la portata ancipite della sua presenza; esso da una parte è posizione nel mondo, nell'esteriorità, dall'altra esso " si erge dal basso verso l'alto"⁹⁴⁸, è un modo di possedere e lavorare. Il corpo diviene così " rivelazione della distanza, rivelazione

⁹⁴⁵ Levinas traccerà un mirabile ritratto di Kierkegaard anche in *ID. Nomes Propres, op.cit.*

⁹⁴⁶ " [...] L'interiorità infatti non si produce[...] come semplice riflesso o rispecchiamento dell'essere, sia pur nella forma dell'autotrasparenza di sé a se stessi, e quindi sullo sfondo dell'ontologia[...] bensì è istaurata dal godimento[...]", *ibi*, pag. 149.

⁹⁴⁷ E. Levinas, *Totalità et Infinito, op.cit.*, pag. 112.

⁹⁴⁸ *Ibi*, pag. 117.

ambigua, poiché il tempo distrugge la sicurezza della felicità immediata e contemporaneamente permette di superare la fragilità così scoperta”⁹⁴⁹.

Tale bi-dimensionalità permetterà al Nostro questa doppia catena di conseguenze:

1. Andando ad analizzare l'intenzionalità del godimento, Levinas giungerà alla conclusione che esso si riferisce ad un “mondo” che egli chiamerà “elementare”, privo, cioè di vere e proprie rappresentazioni utilizzabili e di finalità, anche se poi da esso si può trarre ciò di cui abbiamo bisogno. Va da sé, quindi, che da una parte noi godiamo senza una finalità che scavalca il “voler godere”, dall'altra che il godimento si esaurisce nell'atto immediato del godere, senza alcuna certezza per il domani. Il soggetto vive quindi l'elementale alla stregua di un *απειρον* mitico, che riprende una descrizione già utilizzata: quella di *il y a*. Questa dimensione notturna, che prolunga in “c'è” l'elemento, è l'estraneità della terra. È evidente certamente il cambiamento di prospettiva che subisce l'*il y a* in questa nuova inserzione: l'*il y a* non è più lo sfondo da cui nasce il soggetto, perché ora esso nasce come godimento, ma diviene l'impedimento ultimo ad un'identificazione tra l'io-che-gode e il mondo, e si articola come dimensione indeterminata che inghiotte le cose e costringe l'io ad un'ulteriore separatezza. L'*il y a*, in altre parole, prepara il soggetto ad un'apertura, che attenderà così la rivelazione del trascendente.
2. Ma, nota Levinas, la preoccupazione per il domani non può essere attuata se non da un soggetto in grado di “raccolgersi in sé”. Tale raccoglimento si concretizza nella “dimora”, che non è un utilizzabile, ma piuttosto la metafora del radicamento che che permette di guardare il mondo e di rapportarsi ad esso con il lavoro e la rappresentazione. In essa si produce una sorta di *εποχή* del godimento.⁹⁵⁰ Ma questo non implica una comunicazione vegetale con gli elementi, ma, sospeso tra visibilità ed invisibilità, il

⁹⁴⁹ E. Levinas, *Totalità et Infinito*, op. cit., pag. 117.

⁹⁵⁰ “ Il raccoglimento, nel senso abituale del termine, indica una sospensione delle reazioni immediate sollecitate dal mondo, in previsione di una maggiore attenzione rivolta a se stessi, alle proprie possibilità e alla situazione. Esso coincide già con un movimento dell'attenzione liberata dal godimento immediato, perché non trae più la propria libertà dal gradimento degli elementi”. *Ibi*, pag. 157.

soggetto “ è sempre in partenza verso l’interno che ha la propria anticamera nella sua casa, nel suo cantuccio, nella sua tenda o caverna. La funzione originaria della casa [...] consiste [...] nel rompere la totalità dell’elemento, nell’aprirvi lo spazio per l’utopia in cui l’ “io” si raccoglie dimorando a casa sua”⁹⁵¹. In questa intimità, a guardar bene, poi, non si è soli, poiché si è accolti, e si è accolti sempre da qualcuno. Questa alterità non è ancora il volto, ma una presenza discreta che il Nostro chiama Femminile. Non ci dilungheremo di nuovo sulla dimensione del Femminile e sulla sua valenza metaforica, ci basti dire che la relazione col Femminile permette quegli ulteriori approfondimenti che renderanno concreta la relazione metafisica con Altri, approfondimenti che saranno articolati nel lavoro e nella proprietà. Il lavoro sottrae le cose agli elementi e scopre il mondo. L’avvenire incerto dell’elemento si sospende, divenendo “un mondo” di cose che si possono portare a casa e di cui si può disporre come proprietà: “ Il lavoro si accorda con gli elementi cui sottrae le cose. Prende la materia come materia prima. In questa presa originale, la materia annuncia il suo anonimato e, ad un tempo, vi rinuncia. [...] Il lavoro domina o sospende sine die l’avvenire indeterminato dell’elemento”⁹⁵².

Il raccoglimento in una dimora, quindi, attraverso il lavoro, *τεκνη*, permette una rappresentazione del mondo, che lascia da parte la sua dimensione caotica, per divenire possesso di una sostanzialità. Tutto questo viene a coagularsi nella definizione di “economia”, che Levinas utilizza nel suo valore originario di *νομος* dell’*οικος*, cioè legge della casa. Che poi questo senso di economia venga identificato con l’ontologia non deve stupirci:⁹⁵³ il Nostro collega l’ontologia ad un’idea di possesso che trasforma le cose in oggetti fenomenici, che però sono tali solo in

⁹⁵¹ E. Levinas, *Totalità et Infiniti*, op.cit, pag. 159.

⁹⁵² *Ibi*, pag. 162- 63.

⁹⁵³ “Il possesso a partire dalla dimora si distingue dal contenuto posseduto e dal godimento di questo contenuto. Prendendo per possedere, il lavoro sospende nell’elemento che esalta, ma travolge l’io gaudente, l’indipendenza del suo elemento: il suo essere. La cosa attesta questa presa o questa comprensione- questa ontologia. Il possesso neutralizza questo essere: la cosa, in quanto avere,, è un ente che ha perduto il proprio essere. Ma così il possesso, attraverso questa sospensione, com-prende l’essere dell’ente e solo in questo modo fa nascere la cosa. *L’ontologia che coglie l’essere dell’ente-l’ontologia che è relazione con le cose e che manifesta le cose- è un’opera spontanea e preteorica di ogni abitante della terra(c.n.)*”. *Ibi*, pag. 161-62. Si tratta naturalmente di una certa modalità dell’ontologia, che però manifesta bene, in questo contesto, la funzione che il Nostro vuole conferirgli in opposizione con la metafisica.

riferimento a me o ad altri, e mai “in sé”. Questa è la differenza che la separa dalla metafisica. L’ontologia parte da un tentativo di cogliere l’essere delle cose, strappandole dall’elementale e le trasforma in “avere”.

Questo oggetto posseduto, che definisce la relazione ontologica, per il fatto di rimandare ad altri possibili possessori (poiché non essendo in sé, può tranquillamente essere sia mia sia tua), mette in luce significati ulteriori rinviando “ a delle relazioni metafisiche più profonde”⁹⁵⁴. Giungiamo così ad un importante tappa dell’analisi: ecco che ora possiamo scorgere con chiarezza il profondo legame concettuale che unisce ontologia e metafisica. Senza l’ontologia, seppur imperfetta ed impossibilitata nel raggiungere l’essere delle cose, non sarebbe possibile raggiungere la metafisica, che va così a modellarsi su di una terreno da cui riceve linfa vitale.

Anzi questo legame è ulteriormente rafforzato dagli esiti di tale procedere:

*Ma per potermi liberare dal possesso stesso instaurato dall’accoglienza della Casa, per poter vedere le cose in se stesse, cioè per potermele rappresentare, per poter rifiutare sia il godimento che il possesso, è necessario che io sappia donare quello che possiedo. Soltanto così potrei situarmi assolutamente al di sopra del mio impegno nel non-io. Ma per questo è necessario che incontri il volto indiscreto di Altri che mi mette in questione. Altri- assolutamente Altro- paralizza il mio possesso che contesta nell’epifania nel volto. Può contestare il mio possesso soltanto perché mi viene incontro, non dall’esterno, ma dall’alto”.*⁹⁵⁵

Levinas tematizza il dono: esso implica lo spogliarsi di ciò che possediamo; e ciò di cui dobbiamo spogliarci è dell’ontologia, del nostro mondo economico. La dimensione etico-metafisica mi viene incontro, ma io devo accoglierla con questo dono, invitandola, in altre parole, a casa mia, nella mia intimità e nel mio mondo e nella maniera di cercare e rappresentarmi le cose.

Il filosofo ha quindi, in certo qual modo, ancora un’apertura verso l’efficacia dell’impianto ontologico, sebbene lo abbia accuratamente modificato e indebolito; tale impianto, infatti, giace all’interno di un mondo che dev’essere inevitabilmente superato e che riceve senso

⁹⁵⁴E. Levinas, *Totalità et Infinito*, op.cit., pag. 166.

⁹⁵⁵*Ibi*, pag. 174.

solo dalla dimensione metafisica. Altri mi viene incontro dall'alto: Levinas conferisce alla metafora dell'altezza un senso molto pregnante, che è un luogo al-di-là non di derivazione fenomenologica, ma che a sua volta il metodo fenomenologico tenterà di raggiungere. E così la relazione metafisica con Altri è la vera e propria *conditio sine qua non* che permette l'ontologia-economia è la condizione di possibilità in cui può avvenire questo incontro.

Alla luce di queste considerazioni le parole di Levinas assumono una luce particolare:

[...] La trascendenza del volto non esiste fuori dal mondo, come se l'economia, in forza di cui si produce la separazione, stesse al di sotto di una specie di contemplazione beatifica di Altri. (Questa si muterebbe per ciò stesso nell'idolatria che è sempre in agguato in ogni contemplazione). La "visione" del volto come volto, è un certo modo di soggiornare in una casa o per esprimersi in modo meno singolare, una certa forma di vita economica. Nessuna interazione umana o interumana potrebbe esistere al di fuori dell'economia, nessun volto potrebbe essere incontrato a mani vuote o a porte chiuse: il raccoglimento in una casa aperta ad Altri-l'ospitalità- è il fatto concreto ed iniziale del raccoglimento umano e della sua separazione, coincide con il Desiderio d'Altri assolutamente trascendente. La casa scelta è tutto il contrario di una radice. Essa indica un disimpegno, un'erranza che l'ha resa possibile, che non è un di meno rispetto all'istallazione, ma un sovrappiù della relazione con Altro o della metafisica (c.n) ”⁹⁵⁶

Tutta quest'analisi, che mostra tutto il rigore fenomenologico e l'apertura analogica delle figure utilizzate, mostra un movimento, in queste pagine solo accennato ma poi accentuato in *Autrement*, che permette al soggetto da una parte di articolarsi come apertura alla trascendenza, ormai tranquillamente definibile come relazione tra due termini caratterizzati eticamente di cui l'io non ne è l'origine, e dall'altra di avere la libertà di rimanere nella posizione possessivo-egoistica, posizione che però non garantisce la rivelazione dell'autenticità del proprio essere, che è, in ultima analisi e circolarmente, la rivelazione dell'insufficienza dell'esistenza separata.

Ci sembra opportuno sottolineare di nuovo che questa autenticità viene ad “espressione” tramite il linguaggio, grazie al quale il soggetto separato, mettendo in comune ciò che ha, si apre all'autenticità della trascendenza. L'orientamento verso ciò che potremmo definire “l'originario” rinvia a quella parola che il volto manifesta e si riferisce a quel cominciamento

⁹⁵⁶E. Levinas, *Totalità et Infini, op. cit.*, pag. 175-76.

dell'intellegibilità, poiché è sempre “ qualcuno che significa qualcosa a qualcun altro”⁹⁵⁷. Il razionale si situa così nello spazio di questa significazione, ma vi è un'ulteriore e più originaria significanza: ed è quella che si riferisce alla non-violenza di una libertà che si trasfigura in responsabilità. Essa è pace perché mantiene il Medesimo e l'Altro. L'alterità di Altri è scandalo solo agli occhi di una libertà senza scrupoli che fagocita e totalizza. E “il pensiero razionale si riferisce a questo insegnamento”⁹⁵⁸.

Il linguaggio condiziona così il funzionamento del pensiero razionale: “gli da un inizio nell'essere, una prima identità di significato nel volto di chi parla, cioè di chi si presenta superando continuamente l'equivoco della propria immagine, dei propri segni verbali”⁹⁵⁹. Il bisogno di una mediazione linguistica tesa a costruire una griglia di significati linguistici già dati, viene rifiutata in quanto impossibilitata a raggiungere “le cose stesse” in favore di una significazione come espressione di sé agli altri, come linguaggio originario.⁹⁶⁰

“Tematizzare significa offrire il mondo ad Altri con la parola”⁹⁶¹: utilizzare un segno non vuol dire sostituire alla relazione diretta con la cosa una relazione indiretta, ma permette di rendere le cose offribili, di renderle esterne, garantendo al mio mondo sensatezza.

La nozione di oggettività è pensata da Levinas in un'accezione molto particolare, come abbiamo potuto vedere, poiché a differenza della husserliana validità universale prodotta da una monade, l'io rende disponibili a tutti, attraverso il linguaggio rivolto ad Altri, gli oggetti in suo possesso. A tale proposito rinvia il suo accenno, che da *Autrement* diverrà tematizzazione approfondita, alla “giustizia” e al “terzo uomo”, che allarga il mio rapporto privato con Altri e che mi costringe ad una razionalità che è oggettivazione, confronto e che appunto fa sorgere l'esigenza di una giustizia.

⁹⁵⁷ E. Levinas, *Totalità et Infinito*, op.cit., pag. 208.

⁹⁵⁸ *Ibi*, pag. 209.

⁹⁵⁹ *Ibidem*.

⁹⁶⁰ “ Non è la mediazione del segno che fa il significato, ma è la significazione (il fatto originario è il faccia a faccia) che rende possibile la funzione del segno”, *ibi*, pag. 211.

⁹⁶¹ *Ibi*, pag. 209.

L'analisi comincia a volgere al termine e ci troviamo così ad affrontare un nodo interessante: Levinas afferma di voler apportare un approfondimento, che rompe con l'intera simmetria dell'opera, un approfondimento riguardante l'epifania del volto tale da poter superare la morte⁹⁶² e la sua stessa dimensione di separatezza, così faticosamente conquistata. La soggettività non deve donare soltanto il suo possesso, bensì se stesso, attraverso l'amore: "Esso designa un movimento con il quale l'essere cerca ciò a cui si è legato ancor prima di aver preso l'iniziativa della ricerca e nonostante l'esteriorità in cui lo trova"⁹⁶³.

Levinas ci sta parlando di un movimento precedente a tutta l'analisi fenomenologica da cui siamo partiti, ma che può essere tematizzato solo ora, alla "luce" delle analisi acquisite, attraverso una vera e propria marcia indietro che già rinvia ad una modalità di scrittura perfezionata dal Nostro nelle successive opere. Il termine che Levinas usa in questo approfondimento è quello di "svuotamento", riferendosi chiaramente al termine κενωσις (con particolare riferimento a Paolo nella sua lettera ai Filippesi). Questo svuotamento di sé si rende possibile nell'ambiguità dell'amore, che si situa tra immanenza e trascendenza in una serie di costellazioni metaforiche che si condensano nella paternità e di cui abbiamo già sottolineato l'importanza, in quanto aperture alla trascendenza d'Altri e nelle cui analisi si conclude *Totalità et Infini*.

L'opera dunque si conclude, nella rottura di una simmetria (totalità), nell'intento di trovare un luogo al di là del volto, al di là della dimensione etica, così faticosamente raggiunte da una rigorosa analisi, alla ricerca di una "dimensione più profonda"⁹⁶⁴: la contrapposizione metafisica-ontologia appare insufficiente alla ricerca di strumenti che colgano questa dimensione e la messa in discussione dell'ontologia si fa più radicale.

⁹⁶² Ribadiamo che la morte per Levinas assume un ruolo profondamente diverso da quello assunto dalla morte nel pensiero heideggeriano: la morte non è un vero evento di fronte al nulla, ma di fronte ad Altri.

⁹⁶³ E. Levinas, *Totalità et Infini*, op.cit., pag. 261.

⁹⁶⁴ *Ibi*, pag. 277.

6. “L’ontologia è davvero fondamentale?”: verso una verità nomade.⁹⁶⁵

Prima di affrontare gli sviluppi e le tematiche contenute in *Autrement qu’être*, vorremmo soffermarci brevemente su un breve saggio, in realtà precedente a *Totalità et Infini* e che anzi ne prepara le analisi e gli sviluppi, ma che per il suo contenuto monotematico e per la sua capacità di descrizione del passaggio ad una dimensione di “esodo”, può fruttuosamente essere analizzata a questo punto delle nostre riflessioni, in cui appare l’emergenza della radicalità di questa domanda. Il saggio in questione è appunto *L’ontologie est-elle fondamentale?*⁹⁶⁶ Ed è infatti un prezioso elemento di sintesi della posizione levinasiana nei confronti dell’ontologia e dunque della logica epistemica in genere.

*Il primato dell’ontologia tra le discipline della conoscenza non si fonda forse su una delle più luminose evidenze?*⁹⁶⁷

Mettere in discussione questa evidenza fondamentale è un’impresa temeraria. Ma accostarsi alla filosofia a partire da questa messa in discussione significa, per lo meno, risalire alle sue sorgenti, “al di là della letteratura e dei suoi patetici problemi”⁹⁶⁸. Levinas ci mostra immediatamente la forza dell’ontologia, ma altrettanto chiaramente il suo intento è di non mostrarla come unica via.. Ugualmente la considera una tappa imprescindibile, soprattutto nella sua nuova veste, “ripensata” cioè dalla filosofia contemporanea, che ha collegato la comprensione dell’essere con l’esistenza. Questa novità, che permette di concepire la contingenza e l’affettività non come fatti “offerti” dall’intellezione, ma come “atto”

⁹⁶⁵ L’immagine fa riferimento all’interessante saggio di S. Petrosino, *La verità nomade. Introduzione al pensiero di Emmanuel Levinas*, Jaca Book, Milano, 1979, il quale, tra l’altro affronterà le costellazioni semantiche di “traccia” ed “enigma”, da cui le nostre riflessioni in proposito hanno preso spunto.

⁹⁶⁶ E. Levinas, *L’ontologie est-elle fondamentale?* In «Revue de Metaphysique et de Morale», 1951, n. 1, ora in Appendice a ID. *Nomi propri*, a cura di F.P. Ciglia, Marietti, Casale Monferrato, 1984.

⁹⁶⁷ *Ibi*, pag. 163.

⁹⁶⁸ E. Levinas, *L’ontologie est-elle fondamentale? op.cit.*, pag.163.

d'intellezione, è la filosofia di Husserl ed Heidegger. Inoltre, e questo grazie ancora ad Heidegger, è stata proprio l'attenzione radicale per le preoccupazioni dell'attualità a congiungersi spontaneamente con il problema astratto del senso dell'essere. Tale congiunzione si è articolata in opposizione alla tradizionale struttura teoretica del pensiero occidentale, che identificava il pensare con l'atto contemplativo, in favore di un coinvolgimento radicale, che è l'evento drammatico dell'essere nel mondo. La coscienza crede di dominare la realtà, ma non esaurisce la nostra vera relazione con essa, che invece rinvia continuamente ad una dimensione indiziaria di concretezza che il Nostro rende in questa descrizione:

La commedia comincia con il più semplice dei nostri gesti [...]. Nel tendere la mano per avvicinare la sedia, ho spiegazzato la manica della mia giacca, ho rigato il parquet, ho lasciato cadere la cenere della mia sigaretta. Mentre facevo quello che volevo fare, ho fatto mille cose che non avrei voluto. L'atto non è stato puro, ho lasciato delle tracce. Nel tentativo di cancellare queste tracce, ne ho lasciate altre. Sherlock Holmes applicherà la sua scienza a questa grossolanità irriducibile di ogni mia iniziativa e, perciò la commedia potrà volgere al tragico.⁹⁶⁹

Ma nonostante questi legami che non si riducono a pensieri, l'esistenza viene interpretata come comprensione. Ecco l'ambiguità dell'ontologia contemporanea. Noi esistiamo in un circuito di intelligenza che si collega alla realtà. Ed è proprio questo l'elemento apparentemente insuperabile dell'ontologia. Levinas si chiede se possa essere legittima, a questo punto, la domanda che richiede un senso anteriore alla ragione e che a sua volta la costituisca in quanto tale. È possibile in altre parole, trovare la significazione di un senso che sia più originario di quella che scaturisce dall'identificazione di filosofia e ragione? È possibile che il rapporto con l'essente possa essere un qualcosa di diverso dalla sua comprensione come essente? La risposta di Levinas è affermativa e questo qualcosa di diverso è *Autrui*: *Autrui* mette in moto tutta una serie di implicazioni, che sfuggono alla comprensione. Ad un possibile fautore dell'ontologia, che potrebbe criticare questa risposta, affermando che entrare in rapporto con l'essente in quanto

⁹⁶⁹ E. Levinas, *L'ontologie est-elle fondamentale? op.cit.*, pag. 165.

essente significa lasciar essere l'essente, comprenderlo come indipendente alla percezione che lo scopre e lo coglie, Levinas risponde:

*Nella nostra relazione con Altri, si tratta davvero di un lasciarlo essere? L'indipendenza di Altri non si compie forse nel suo ruolo di interpellato? Colui al quale si parla è davvero previamente compreso nel suo essere? Ma nient'affatto. Altri non è dapprima oggetto di comprensione e poi interlocutore. Le due relazioni si confondono. Per dirla altrimenti, dalla comprensione di Altri è inseparabile dalla sua invocazione*⁹⁷⁰

Intendendo diversamente la parola è possibile osservare una funzione nuova, non più subordinata alla coscienza, ma in quanto condizione di “presa di coscienza”. La parola delinea una relazione originale: rivolgendogli la parola, ho lasciato in secondo piano l'essere universale ch'esso incarna per attenermi all'essente particolare che esso è. La percezione non si proietta sull'orizzonte del mio possesso, della mia proprietà, ma entra in contatto con l'individuo puro. Infatti, nell'incontro con Altri, il mio dominio e la sua schiavitù si trasfigurano in una non tematizzabilità in questi termini, ma che solo nella viva concretezza del linguaggio trovano spessore. Non che, d'altronde, questi termini abbiano perso la loro attendibilità; si tratta, però, di acquisire totalmente un ulteriore punto di vista. Allo stesso modo, io posso voler uccidere Altri e probabilmente posso raggiungere anche qualche scopo uccidendolo: ma, in questi termini, “io ho colto Altri all'interno dell'apertura dell'essere in generale, come elemento del mondo in cui mi trovo[...]”⁹⁷¹. E tuttavia questo potere è tutto il contrario del potere. Il trionfo di questo potere è la sconfitta di questo potere: questa impossibilità risiede nel volto, nella nudità.

*Alla comprensione, al significato, afferrati a partire dall'orizzonte, noi opponiamo il potere di significazione del volto*⁹⁷²

Il volto significa altrimenti.

⁹⁷⁰ E. Levinas, *L'ontologie est-elle fondamentale?*, op.cit., pag. 168.

⁹⁷¹ *Ibi*, pag. 172.

⁹⁷² *Ibi*, pag. 173.

Felici le parole di Blanchot a tal proposito, il quale sappiamo intrattenere un rapporto di profondissima affinità filosofica con Levinas: “ [...] tuttavia occorre aggiungere che l'impossibile⁹⁷³ non mira a far capitolare il pensiero, ma a far sì che possa annunciare secondo una misura altra da quella del potere. Quale misura? Forse proprio quella dell'altro, dell'altro in quanto altro, non più ordinato secondo l'evidenza di ciò che lo fa appartenere allo stesso”⁹⁷⁴. Quello che Blanchot cerca, con Levinas, è una “misura altra” o meglio Altri che rompa l'evidenza della totalità, ma che nello stesso tempo non miri a far capitolare il pensiero in quanto tale, in un rifiuto senza scarti di ciò che rende possibile la filosofia. E Blanchot, per continuare a far parlare l'affinità tra i due filosofi, preferisce partire per luoghi non conosciuti e, nel fare ciò, intende seguire una strada molto particolare, che noi vorremmo sinteticamente articolare in due *figure*, di cui lo stesso Blanchot ci offre suggestive descrizioni: Abramo e Nietzsche. Accostamento paradossale, e non a caso paradossale, essendo infatti il paradosso una modalità logica ai limiti della logica epistemica⁹⁷⁵, in grado di provocare uno *shock* al pensiero e spezzare, seppur momentaneamente, la ferrea legge identitaria.

Nel paragrafo “*Essere ebrei*”, Blanchot tenta di articolare tutta l'ambiguità di questa condizione: da una parte, storicamente, il rifiuto, la mancanza, il rinnegato diritto alla differenza, sanciti proprio da quella cultura dell'identità e della totalità, dall'altra il significato positivo della differenza, vanno a coagularsi intorno al concetto di *verità nomade*, che sancisce l'impossibilità “di qualsiasi rapporto fisso della potenza con un individuo, un gruppo o uno stato” e che fa sorgere, allo stesso tempo, un'esigenza del tutto diversa, che va al di là dell'esigenza del Tutto. Ogni volta che l'ebreo compare nella storia, vi è l'appello al movimento. “Abramo, felicemente insediato nella civiltà sumera, ad un certo punto rompe con essa e rinuncia alla dimora”. Dio gli dice: “Vattene fuori dal tuo paese, dal tuo parentado e dalla casa di tuo padre”⁹⁷⁶. Abramo

⁹⁷³ Questo termine viene usato in relazione, o meglio in contrapposizione, a ciò che Blanchot intende per possibilità, di cui la comprensione è il modo essenziale, che è “ quel prendere che riunisce nell'uno il diverso, identifica il differente e riferisce l'altro allo stesso” in M. Blanchot, *L'entrelien infini*, *op.cit.*, pag. 58.

⁹⁷⁴ *Ibi*, pag. 58- 60.

⁹⁷⁵ D'altronde il paradosso è una figura molto cara ad entrambi i filosofi francesi.

⁹⁷⁶ M. Blanchot, *L'entrelien infini*, *op.cit.*, pag. 168- 70.

simboleggia un altro rapporto col vero? Il vagare non sarà forse un modo autentico di risiedere, in contrapposizione alla fissità di un luogo, di una realtà già da sempre fondata? E questo rapporto di cui Abramo è il simbolo, non può essere definito solo in termini di separazione suprema, ma anche, ed ecco un altro fortissimo richiamo a Levinas, e soprattutto alla “parola” che attraversa questa differenza abissale. “Parlare a qualcuno significa accettare di non introdurlo nel sistema delle cose da sapere o degli esseri da conoscere, anzi riconoscerlo come ignoto ed accoglierlo come estraneo senza costringerlo ad intaccare la sua differenza”⁹⁷⁷.

In questo senso la parola diviene a terra promessa dell’esodo, poiché è un soggiornare non a casa propria, nell’identità della comprensione, ma sempre in una dimensione di esteriorità. La parola indica un luogo che non ha bisogno dell’essere, che non si esprime in una relazione reciproca e continua, ed Abramo, a cui Dio parla, decide di partire. Ed è proprio questa idea di partenza per luoghi “sconosciuti” che ci permette, con l’aiuto di Blanchot, di parlare di un altro pensatore e di interpretarlo alla luce di essa: Nietzsche.

Blanchot ci dice di vedere nelle opere del filosofo tedesco una “monotonia ossessionante,[...] un tema identico, non identico, un pensiero costante, quasi l’appello di un centro non centrato, di un tutto al di là di tutto, che non si raggiunge mai che senza posa si suppone, s’interroga e talora si esige”⁹⁷⁸. Nietzsche tenta una nuova via e lo fa attraverso un concetto ormai famigerato (e letteralmente “appesantito” da innumerevoli interpretazioni): il nichilismo. E Blanchot ci invita ad analizzare bene le intenzioni di Nietzsche in questo termine: esso indica una realtà in cui i valori sono totalmente svalutati e per un motivo ben preciso. Perché Dio è morto. Ma quali valori? Forse tutti quelli che hanno tentato di sostituirsi al valore supremo divino: la coscienza, la ragione, il progresso, la felicità delle masse, la cultura. Tutti questi valori non permettono un sicuro fondamento all’uomo, un significato che sia infinitamente più pregnante di quello che gli si attribuisce.

⁹⁷⁷ M. Blanchot, *L’entrelien infini*, op.cit, pag. 172.

⁹⁷⁸ *Ibi*, pag. 192

Nichilismo, dunque, come radicale negazione di ciò che finora ci ha solo illuso nella propria definitività; nichilismo, infine, come apertura verso spazi nuovi, infiniti ed illimitati: “C’è ancora un altro mondo da scoprire, e più d’uno! Filosofi, è tempo, salpiamo l’ancora”.

L’ontologia è morta e Zarathustra, simbolo di una verità “precedente”⁹⁷⁹, ci parla di tracce ed enigmi attraverso cui giungere a capire, nella luce, ciò che si nasconde. Dopo la negazione più estrema, il superuomo si staglia come la sua più diretta conseguenza, che ha trovato proprio in questa negazione il potere di superarla, e che lo ha liberato da ogni limitazione del suo volere.

Certo, nell’affermare questo, sembreremmo dimenticare quanto in verità Levinas cerchi di sfuggire agli esiti nichilistici della filosofia contemporanea, che volontariamente o meno Nietzsche ha contribuito a costruire (o de-costruire), dunque è opportuno specificare e delimitare l’analogia che ci ha spinto al confronto fra i due; analogia, che a ben guardare, ha forse proprio a che fare con l’intenzionalità di teorizzare un “nuovo umanesimo”, consequenziale alla presa di coscienza del fallimento del cogito occidentale e cristiano. Non a caso Levinas, nel suo saggio *Umanesimo dell’altro uomo*⁹⁸⁰, apre il capitolo *Umanesimo ed an-archia* proprio con una citazione del Zarathustra⁹⁸¹ e poco dopo fa un’affermazione che sembrerebbe suggellare e rendere significativa l’analogia da noi avanzata:

Ma l’autocoscienza stessa si disintegra. La psicanalisi attesta l’instabilità e la fallacia della coincidenza con sé nel cogito, che pure doveva porre fine alle diavolerie del genio maligno e restituire all’universo, divenuto in ogni sua parte sospetto, la bella sicurezza di una volta. La coincidenza con sé in cui, da Cartesio in poi, l’essere è, si rivela agli Altri (e a cose fatte, al soggetto medesimo) come presa nel gioco e negli inganni di pulsioni, influenze, linguaggi che compongono una maschera chiamata persona o, a ragione, nessuno, un personaggio dotato di una consistenza puramente empirica. E quindi il mondo fondato sul cogito appare umano,

⁹⁷⁹ Parliamo qui di una dimensione precedente, in senso stretto, in riferimento al cristianesimo (essendo storicamente Zarathustra o Zoroastro, profeta di Ahura Mazda, il rinnovatore della religione iranica), in senso lato, in riferimento alle pretese totalizzanti dell’occidente, con chiaro riferimento all’importanza che per Levinas ebbe quell’antica saggezza ebraica, alternativa a quella greca.

⁹⁸⁰ E. Levinas, *Humanisme de l’autre homme*, Fata Morgana, Montpellier, 1972, tr.it. a cura di A. Moscato, *Umanesimo dell’altro uomo*, Il Melangolo, Genova, 1982.

⁹⁸¹ La citazione è la seguente: “*Ich liebe den, dessen ubervoll ist, so dass er sich selber vergiist, und alle Dinge in ihm sind: so werden alle Dinge sein Untergang*”, contenuta nella Prefazione del *Zarathustra*.

troppo umano- *al punto da far cercare la verità nell'essere, in una oggettività, in certo senso, superlativa, pura di ogni ombra di "ideologia", senza più tracce umane(c.n.)*⁹⁸².

Tale significativa immagine rinvia ad un atteggiamento che caratterizzerà il Nostro in maniera sempre più pregnante: egli ha incontrato l'ontologia, la quale lo ha condotto a misurarsi con le sue potenzialità ed i suoi limiti. L'ontologia nei suoi limiti non vuole tuttavia perdere la sua validità, ribadita da Levinas stesso, che sottolinea lo scarto nel *giusto senso*.

In apertura di *Autrement* Levinas è molto chiaro in proposito:

*Il modo di pensare qui proposto non consiste nel misconoscere l'essere e neppure nel trattarlo. Secondo una pretesa ridicola e sdegnosa, come un cedimento di un ordine o di un disordine superiore. Ma è a partire dalla prossimità che l'essere assume, al contrario, un proprio giusto senso [...] bisogna comprendere l'essere a partire dall'altro dell'essere.*⁹⁸³

La domanda, nata in seno all'ontologia, deve ora, per dirla con parole levinasiane, partire per luoghi sconosciuti: “ Abram diviene Abraham e si mette in cammino verso l'ignoto della terra promessa ”⁹⁸⁴.

7. L'ebreo ed il greco: verso l'intrigo.

Levinas conclude *Totalità et Infiniti* con un chiaro riferimento al di là del volto, al di là dello stesso libro, e non a caso abbiamo voluto concludere il precedente paragrafo con un rinvio alla sfera ebraica. Essa infatti rappresenta per Levinas, nel suo tentativo di “ridimensionamento”

⁹⁸² Umanesimo dell'altro uomo, op.cit., pag. 104. Levinas si riferirà ancora una volta a Nietzsche più avanti, a pag. 113 nella nota 8, riferendosi al filosofo tedesco con una metafora che lo mostra come un “soffio”, nell'ambito di una melodia, che risuona con una sonorità che nessuna voce o strumento è in grado di riprodurre; questo soffio fa risuonare l'al-di -là.

⁹⁸³ *Autrement qu'être*, op.cit., pag. 26.

⁹⁸⁴ E.Baccarini, *Soggettività ed Infinito*, op.cit., pag. 26.

della logica epistemica, la più significativa fonte di differenza a cui attingere per mettere in luce una diversa modalità di approccio al reale che nulla deve invidiare, per autorità e validità, alla via ontologica.

Il problema che Levinas si trova ora ad affrontare, seppure egli non l'abbia mai tematizzato in maniera esplicita, è un problema di logica. L'importanza che il linguaggio riveste nell'opera levinasiana apre inediti orizzonti: il linguaggio della filosofia, che è quello della tematizzazione e dunque della riduzione della molteplicità in unità appare non inutile, ma insufficiente all'ambizione levinasiana, che mira, per dirla *à la* Rosenzweig, ad un "nuovo pensiero", ovvero ad un linguaggio al di là del linguaggio che riesca a dire la trascendenza.

Abbiamo già potuto vedere che "tipo" di linguaggio appare a Levinas degno di questa ambizione, ed è quel linguaggio che trasgredisce i dettami della logica formale attraverso l'appello ad un'altra validità, quella inerente la sfera analogica.

L'interesse ermeneutico per il *Talmud* mostra precocemente questo orientamento verso la possibilità di ricognizione in una sfera linguistica che continuamente trasgredisce attraverso metafore ed analogie e da sempre intrattiene un rapporto di "indiscrezione" con la trascendenza.

Come è già stato detto, "l'irruzione del Talmud" fu per Levinas un evento inedito e di sicuro arricchimento del suo bagaglio intellettuale e soprattutto una ripresa di quell'impostazione che egli aveva ricevuto nella sua infanzia. Egli dunque iniziò, nel 1960, a commentare brani del *Talmud* durante i Colloqui degli intellettuali ebrei francesi, che poi sarebbero stati pubblicati in diverse raccolte e che gli avrebbero conferito la fama di essere tra i migliori talmudisti francesi. Ciò non escluse mai il fatto che Levinas si approcciasse a tali testi e ne godesse le infinite potenzialità da filosofo, con il rigore che il linguaggio della logica epistemica garantisce: "Jewgreek is Greekjew. Extremes meet", ci dice J. Joyce, e Levinas non si esime dall'arduo compito.

Per tali motivi ci sembra opportuna una panoramica nell'ottica di queste raccolte di commenti talmudici ⁹⁸⁵, che ha inoltre il merito di delineare meglio i contorni del “passaggio” metafora di cui Rosenzweig si servì spesso per indicare i molteplici cambi di prospettiva della sua riflessione, da *Totalità et Infinito* ad *Autrement qu'être*.

La descrizione della soggettività in pazienza, passività, uno-per-l'altro, espiazione, esposizione, ostaggio, sostituzione sarà uno dei principali obiettivi di *Autrement*, ma solo attraverso l'esperienza talmudica ciò sarà reso possibile: solo questo binario parallelo può rendere possibile l'individuazione dell'origine di alcuni nodi tematici e può dare ragione della profondità della ricerca levinasiana, come d'altro canto solo la rigorosa impostazione filosofica permetterà al Nostro di far convivere il greco e l'ebreo, lo spirito della differenza e la lettera razionale.

Risulterà allora interessantissimo osservare l'inoltrarsi di Levinas in questo antichissimo percorso nell'ottica di una duplice prospettiva: quella del commentario talmudico e del commentario filosofico.⁹⁸⁶

Il *Talmud*, regola e rituale della quotidianità, diviso in *Halachà*- che significa “cammino” ed indica la linea da seguire secondo i precetti della *Torah* e comprende dunque la *Mishnah* e quella parte della *Ghemara* che si occupa di questioni legali- ed *Haggadà*- che significa “narrazione” e spiega la Bibbia con saghe e leggende, racconti e poemi, allegorie, riflessioni morali e reminescenze storiche- è fonte inesauribile, nell'incontro di queste due componenti la cui divisione, ci dice Levinas, deve apparirci parziale, di suggestioni filosofiche anche se si sta parlando “ del diritto di consumare o non consumare un uovo deposto in giorno festivo o sull'indennità dovuta per i danni prodotti da un bue infuriato”⁹⁸⁷.

⁹⁸⁵ La raccolta in questione è *Quatre lectures talmudiques, op.cit.*

⁹⁸⁶ Come ci dice Moscato: “ Il pensiero vi sgorga come da due sorgenti, le cui acque concorrono e scorrono in un solo rivo, ma conservando ciascuna il suo sapore, la sua forza e la sua freschezza, ciascuna rimbalzando e come scintillando nell'altra. E certo, perché quell' incontro riuscisse, bisognava che le condizioni ne fossero preparate da lontano. Il reciproco affluire degli universi spirituali non è mai di per sé agevole. Su di esso pesa lo stesso corso del mondo con tutti gli ingorghi e i pantani che si porta dietro (o che si ritrova sempre ancora davanti) e in cui la contingenza stessa delle circostanze, l'accidentalità della storia, ricevono nel vissuto spirituale il segno della sostanza e della necessità”, nell' introduzione all'ed.it. di *Quattro letture talmudiche, op.cit.*, pag. 13.

⁹⁸⁷ E. Levinas, *Quatre lectures talmudiques, op.cit.*, pag. 27.

Levinas è fortemente attratto dalla multiforme ricchezza di questo testo, nonché dalla pluristratificazione semantica del suo linguaggio, coerentemente con la sua impostazione filosofica tesa al superamento di ogni univocità e fissità, illusoriamente dinamizzata dalle più raffinate dialettiche che in realtà riproducono un mondo che è la negazione appunto di quella pluri-dimensionalità capace di stratificarsi all'origine più lontana del senso.

A nostro avviso, la lezione che potrebbe significativamente descrivere tutto questo, oltre che procedere all'individuazione di quei temi filosofici che sono fondamentali nella speculazione levinasiana e che troveranno in *Autrement* una ricca trattazione, è certamente il commento al testo del trattato *Shabbàt*, che vogliamo seguire analiticamente per permettere alla riflessione levinasiana di svelare quella doppia attitudine di cui parlavamo poc'anzi, e che deve caratterizzare in modo determinante la ricerca levinasiana.

In questo testo Levinas parte dallo sviluppo del concetto di “tentazione della tentazione” a cui abitualmente si contrappone l'innocenza, intesa negativamente quale provvisorietà, ingenuità ed infanzia: la tentazione della tentazione infatti si presenta come la condizione dell'uomo occidentale, che si getta nella vita e non rinuncia a nulla. Lo stesso cristianesimo, in questo qualificandosi nel suo essere profondamente occidentale, che annuncia una dura lotta alla tentazione, in realtà vive con essa una profonda comunione.⁹⁸⁸

Ma nella tentazione l'uomo non soccombe mai, sfiora il male, ma non lo vive. Questo perché prima di addentrarsi nei meandri dell'essere che limitano le zone del male, egli vuol sapere. Ci dice Levinas che questa modalità equivale ad un “vivere pericolosamente- ma in sicurtà- nel mondo della verità”⁹⁸⁹.

La filosofia sembrerebbe dunque subordinata al sapere, tentazione della tentazione: l'ingenuità dell'atto è un calcolo, un'attenta ponderazione del pro e del contro. Ne consegue che qualsiasi atto, che non sia primariamente sorretto dal sapere, è negativamente bollato come ingenuo, pericolosamente spontaneo. Ma il commento di Levinas è teso allo svelamento di una

⁹⁸⁸ Sia questo movimento a conferma di ciò che è stato detto in precedenza, a proposito del rapporto di opposizione tra ontologia e metafisica e cioè il fatto che ogni contrapposizione implica una “comunanza” dei termini.

⁹⁸⁹ E. Levinas, *Quatre lectures talmudiques*, op.cit., pag. 73.

concezione di atto che esuli dalla tradizionale opposizione con la dimensione contemplativa e che riveli un ordine che preceda, anzi condizioni, quest'opposizione.

“La rivelazione di cui si parla nel testo che ora affronteremo ci permetterà di scoprire [...] un ordine più antico di quello in cui si colloca il pensiero tentato dalla tentazione”⁹⁹⁰.

Il testo che è oggetto del commento del Nostro permetterà di contrapporre alla tentazione della tentazione un qualcosa di diverso dall'innocenza, *stabilendo tra essere e conoscere una diversa relazione*.

Riportiamo di seguito il testo, in accordo col procedimento dello stesso Levinas, ritagliandolo in brevissimi paragrafi, così da comprendere al meglio l'analisi del Nostro.

“E si fermarono ai piè del monte..”Disse Rav Abdimì bar Chamà bar Chasà: da ciò s'impara che il Santo, che benedetto sia, inclinò sopra di loro il monte a forma di tinozza rovesciata e disse loro: “ Se accetterete la Torà, bene; se no, questa sarà la vostra tomba”.

Il monte è il Sinai; l'avvenimento si riferisce alla donazione della *Torah*.

Il monte si trasforma in una tinozza rovesciata che minaccia di schiacciare Israele, se non accetta la Legge. Quindi sarebbe la forza ad imporre la scelta del modo di vita ebraico, si chiede Levinas. Essa deve essere accettata, prima di essere scelta. L'antiorità della violenza rispetto alla libertà. Ma questo soprattutto deve illuminarci su di un punto: c'è qualcosa di anteriore alla ragione. Comincia così a profilarsi l'idea che la tentazione forse non esaurisce la nozione di ragione, che non definisce in maniera negativa la fiducia concessa di primo slancio.

Disse Ravà “ Però l'hanno accettata al tempo d'Assuero, perché sta scritto (Ester 9, 27): “ Gli ebrei riconobbero ed accettarono”. Riconobbero ciò che avevano accettato.

Levinas comincia a prospettarci, nell'interpretazione di queste righe, che forse il vincolo che lega la donazione della *Torah* e la minaccia di morte, ha un senso ulteriore a quello della

⁹⁹⁰ E. Levinas, *Quatre lectures talmudiques*, op.cit., pag. 75.

violenza che impone la verità. Questa interpretazione, seppur in un contesto diverso, ci mostra comunque la dialettica che il Nostro ha sempre utilizzato di fronte alla relazione verità-violenza, che lo ha sempre insospettito nella sua definitività, spingendolo sempre verso un approfondimento. Ed ecco che allora è la *Torah* stessa a correre il pericolo più grave, esposta com'è nella fragile coscienza umana all'essere-violenza. Questo ribaltamento è necessario all'interpretazione levinasiana al fine di poter esplicitare una nuova relazione contrappositiva: quella che si stabilisce tra la Potenza dei potenti e la sfida della Legge che, opponendosi all'assurdo "così è", scuote un Reale che si credeva ultimo.

La saggezza ebraica, la *Torah*, relazione etica, scuote l'occidentale: la libertà che nasce dalla libertà, "nel non impegno di chi sia tentato e tenti la sorte"⁹⁹¹, viene sostituita da una forma di libertà che invece nasce dalla non-libertà, che lungi dal significare ingenuità, si riferisce ad un al-di-là della libertà. E, l'antioriorità dell'accettazione rispetto alla libertà, contiene un senso ultimo.

Disse Chizkjà: Sta scritto (Salmi 76, 9): "Dall'alto dei cieli facesti udire la tua sentenza; la terra n'ebbe spavento e restò immobile".

Se si spaventò, perché restò calma? Se restò calma, perché si spaventò? Risposta: Prima si spaventò e sul finire divenne calma. Perché si spaventò la terra? La risposta è nella dottrina di Resh Lakish: Che cosa significa il versetto (Genesi, 1, 31): "Così fu sera e poi fu mattina; e fu il sesto giorno"? L'articolo determinativo e di troppo. Risposta: Dio aveva concluso un patto con le opere del Principio (con il Reale chiamato a sorgere): Se Israele accetta la Torah, voi sussisterete; se no, Io vi riporto nel caos.

Ecco l'epifania.

Levinas premette, prima di procedere, che il sesto giorno della Creazione, unico tra i sette ad avere l'articolo⁹⁹², allude al sesto giorno del mese di *Sivàn*, giorno della donazione della *Torah*. Il mondo capovolto come una tinozza, che minaccia gli Israeliti, mostra un Dio che si preoccupa del senso della sua creazione. L'essere ha un senso. Questo senso, ribadisce Levinas, è l'attuazione della *Torah*. Essa è l'atto che dà senso alla realtà, ed è chiaro che il rifiuto della

⁹⁹¹ E. Levinas, *Quatre lectures talmudiques, op.cit.*, pag. 81.

⁹⁹² Infatti, scrive Levinas, la numerazione dei giorni della Creazione procede in ebraico senza l'articolo, fino al sesto giorno. Si ha infatti: *Jom ehàd* (il primo giorno), *Jom shenì* (il secondo giorno) etc... e *Jom ha-shishì* (il sesto giorno, ove *ha* è l'articolo).

Torah riporta l'essere al nulla. La Legge garantisce all'io il luogo. E l'accettazione prima del sapere, atto in contrasto con ogni forma di logica, è una disposizione originaria.

Insegnò Rav Simai: Quando gl'Israeliti s'impegnarono a fare prima di udire, scesero seicentomila angeli e posero su ciascun Israelita due corone, una per il fare, l'altra per l'udire.

La tradizione ebraica si caratterizza per l'inversione di un ordine che contraddice la normalità. Ma in fondo, ci suggerisce Levinas, è davvero contro ogni forma di ragionevolezza? Oppure questa inversione esprime un qualcosa che ha davvero poco di paradossale? “È la fiducia prima di qualsiasi esame”⁹⁹³.

Levinas ci riporta l'interpretazione che Buber fa del “ fare prima di udire”: egli traduce “Faremo e capiremo”, “ Faremo *al fine di capire*”. Questa traduzione può avvicinarci, ma urge un ulteriore approfondimento: il Nostro ribadisce che il problema non è quello di trasformare l'atto in una premessa alla comprensione, è quello di preannunciare un sapere che trova il senso d'essere più vero in questo rovesciamento. Le corone di cui parla il testo consacrano lo splendore che ricevono tali nozioni da questo rovesciamento, che s'opponе drasticamente a quello che rende possibile la tentazione della tentazione.

Tosto che Israele ebbe peccato, scesero un milione duecentomila angeli sterminatori e si presero le corone, perché sta scritto (Esodo 33, 6): “ I figlioli d'Israele rinunziarono ai loro ornamenti, a far tempo dal monte Orèb.” Disse Rav Chamà bar Chaninà: in Orèb se n'adornarono, come s'è appena detto (ornamenti a far tempo dal monte Orèb) e in Orèb ci rinunziarono, secondo il nostro versetto: “Rinunziarono, a far tempo dal monte Orèb”.

L'ebreo vive il Sinai come luogo dell'adornamento ma anche della sua privazione: è tentato dal male e soccombe. Il doppio degli angeli servono ora per portare via le corone. Il peccato le rende infinitamente più pesanti. Non siamo assolutamente nella dimensione della tentazione della tentazione che si staglia ad un'altezza che è al di là del bene e del male. Questo porta con

⁹⁹³E. Levinas, *Quatre lectures talmudiques, op.cit.*, pag. 85.

sé una conseguenza fondamentale: l'adesione al bene, per coloro che dissero “ Faremo ed udremo”, non è il risultato tra una scelta tra il bene e il male, ma è precedente. Il male la scalfisce, ma non la distrugge, perché è precedente. Questo ci ricorda l'adesione di Levinas al concetto di Bene platonico, con il quale il Nostro percepisce una profonda affinità con quanto tematizza, anche in queste pagine.

Disse Rabbi Jochanàn: Mosè meritò di conservarle entrambe, perché si dice di lui, subito dopo (Esodo 33, 7): “ E Mosè prese la tenda...”

Le corone non sono perdute per tutti.

L'ebraismo non ha perduto il suo splendore per il solo fatto che, che in una data epoca, gli accada di vivere in poche coscienze soltanto o di rientrar nei libri che lo conservano, come il cervello di Mosè, ritirato sotto la tenda. Il testo torna a considerare il paradosso” Faremo ed udremo”.

Disse Rabbi Eliezer: Quando gl'Israeliti s'impegnarono a “fare” prima di “udire”- esclamò una voce del cielo: Chi ha rivelato ai miei figli il segreto di che si servono gli angeli, perché sta scritto (Salmi 103, 20): “Benedite l'Eterno, voi, suoi angeli, eroi possenti, che eseguite i suoi ordini, attenti al suono della sua parola”.

Questo paradosso è il “mistero” degli angeli. Ciò che sembrava contrario alla logica si scopre modalità di pensiero di esistenze angeliche! La rivelazione si spinge anche oltre, mostrando questo ordine naturale:

Disse Rav Chamà bar Chaninà (Cantico 2, 3): “ Quale il melo tra gli alberi del bosco, tal è l'amato mio tra i giovani”. Perché Israele è paragonato ad un melo? Risposta: Per dirvi che, così come sul melo i frutti precedono le foglie, Israele s'è impegnato a fare prima d'udire.

Meraviglia! I frutti vengono prima delle foglie. Sottolinea Levinas che il frutto negatore del seme è l'immagine per eccellenza della negatività della storia e della dialettica. “ Il vero che s'offre in questo modo è appunto il bene, che non lascia a chi accoglie il tempo di riflettere e

d'explorare; l'urgenza del quale, non solo non è un limite imposto alla libertà, ma attesta, anzi, ancor più della libertà, ancor più del soggetto isolato ch'è costituito nella libertà, una responsabilità irricusabile, al di là degli impegni presi, dove forse già si contesta l'io assolutamente separato, nella sua pretesa di detenere il segreto ultimo della soggettività"⁹⁹⁴

Eccoci ora giunti alla parte finale del testo, in cui troviamo un colloquio tra un sadduceo, un uomo che non credeva nella maniera ebraica di aprirsi al vero⁹⁹⁵.

Un sadduceo vide Ravà sprofondato nello studio che teneva le dita sotto il piede sfregando così forte che il sangue ne sprizzò.

Levinas ha un immediato approccio ironico a questa frase. Non è proprio il tipico atteggiamento che ci aspetteremmo da un saggio immerso nello studio! La sua ironia, come d'altronde in moltissime altre parti del commento⁹⁹⁶, ci mostra che dietro un'immagine apparentemente bizzarra si nasconde un senso profondo: forse, ci dice il Nostro, sfregare fino a far uscire il sangue, simboleggia un certo atteggiamento di "approfondimento" dello studio per raggiungere ciò che nello studio vi è nascosto.

Popolo frettoloso, cui la bocca va innanzi agli orecchi (voi parlate prima di aver inteso, date il vostro consenso prima di esaminare), siete sempre in codesto stato di precipitazione. Avreste dovuto intendere per sapere se eravate in grado di accettare e non accettare se non eravate in grado in grado di accettare.

Il senso di queste critiche appare, a questo punto, chiaro e non ha bisogno di ulteriori specificazioni. Risponde il saggio ebreo.

Noi che camminiamo nell'integrità, di noi sta scritto: " L'integrità dei giusti è la loro guida"; di quelli che camminano nelle vie tortuose è scritto: " Il pervertimento dei perfidi è la loro rovina2 (Proverbi 11, 3).

⁹⁹⁴ E. Levinas, *Quatre lectures talmudiques, op.cit.*, pag. 90.

⁹⁹⁵ Levinas lo chiama un "Europeo", ed un saggio ebreo.

⁹⁹⁶ Ironia che certamente a torto abbiamo sottaciuto e che colora il testo levinasiano, conferendogli una profondità umana impareggiabile, nonché un'incredibile capacità che garantisce al suo tono un'acutissima leggerezza.

Levinas ci distoglie subito da un'immediata e possibile interpretazione di appello all'autorità o di moralità. Ma il senso di questa frase è tutta racchiusa, ribadisce, nella soggettività che ha stretto un patto con il vero preliminarmente a qualunque sua manifestazione in un'idea. E qui arriviamo ad uno dei nodi centrali della speculazione levinasiana, che trova in queste antichissime parole sbocco e giustificazione. L'accoglimento della Rivelazione può essere unicamente relazione con una persona, con l'Altro. "La *Torah* è data nella luce di un viso"⁹⁹⁷.

L'epifania dell'Altro è la mia responsabilità nei confronti dell'Altro e l'unica ottica possibile, che prescinde ogni mediazione logica-ideale, è attuabile solo come *etica*.

Le parole di Levinas sgorgano semplici e consequenziali, dimostrando la loro radice di differenza, radice che ora acquisisce un luogo: la tradizione ebraica.

Il sì del "faremo" si esplica ora non come ingenua fiducia in un assoluto che s'impone, ma come un lucidissimo atto che, non meno accorto del dubbio, s'impegna come fare- segreto d'angeli- e subordina ogni altro sapere. Dire che la persona incomincia nella libertà o che la libertà è causalità prima è come, dice Levinas, chiudere gli occhi su questo segreto che mostra invece continuamente le sue tracce nella responsabilità per l'Altro- saggezza talmudica- e non permettere quel movimento necessario quanto rivoluzionario, indicato anche da Rosenzweig, che si coagula intorno all'invito di una sostituzione del punto al tutto. La reimpostazione levinasiana di una filosofia del soggetto attraverso l'apporto di una matrice, come quella ebraica che, dimenticata e silenziosa⁹⁹⁸, ha accompagnato la storia della filosofia, deve mostrare il distacco dalla violenza di una ragione alla ricerca di una totalità in cui riflettere il proprio volto che, come in un gioco labirintico di specchi, riproduce la sua immagine in un infinito illusorio e

⁹⁹⁷ E. Levinas, *Quatre lectures talmudiques*, op.cit., pag. 92.

⁹⁹⁸ "Del resto [...] mi sembrano sovente più produttivi i luoghi dimenticati, che non quelli troppo frequentati. Anche la dimenticata non è casuale; in essa si nasconde, in molti casi, il luogo in cui si è imboccata una strada: un luogo, insomma, che è stato rimosso per inibire le possibilità non percorse. Ma nonostante tutto, anche del rimosso resta una traccia (e i classici ne sono pieni), che è come l'ottusa, ma non vuota, presenza del dimenticato". U. Perone, *Nonostante il soggetto*, Rosenberg&Selliers, Torino, 1995, pag. 14.

fragile e tentare così una seria messa in discussione (al fine di un ridimensionamento, lo ribadiamo, e non certo di un rigetto *tout court*) della pretesa priorità del paradigma epistemico.

Il problema, dicevamo poc'anzi, prende i contorni di un problema della logica tradizionale, che qui trova degli ingombranti limiti. L'intervento di Derrida a tal proposito ci sembra utile al chiarimento di questo passaggio delicato quanto fondamentale. Tale intervento si coagula in uno scritto di tre anni successivo all'uscita di *Totalité et Infini* e si presenta come un tentativo di lettura complessivo del pensiero levinasiano. Il saggio in questione è *Violence et métaphysique*⁹⁹⁹ e si articola nell'analisi di alcuni punti salienti della riflessione di Levinas: Derrida infatti interpreta l'opera del filosofo di Kaunas come un invito alla “dislocazione del *λογος* greco”¹⁰⁰⁰, per recuperare una “respirazione”¹⁰⁰¹-parola profetica che rinvia a tutta una tradizione escatologico-messianica ebraica attraverso la tematizzazione di un'irriducibile alterità d'altri che si annuncia come una nuova metafisica su base etica. Procedendo in questi termini, Levinas accusa la fenomenologia di Husserl e l'ontologia di Heidegger di essere “filosofie della violenza”¹⁰⁰². Ma a ben guardare, continua Derrida, Levinas critica la fenomenologia, ma ne utilizza gli strumenti; critica l'ontologia ma non può esimersi da un suo utilizzo. In altre parole, Levinas vorrebbe combattere il *λογος* greco, ma è costretto a farne uso, rimanendo intrappolato nella millenaria trappola dello scetticismo. Derrida dunque immagina delle obiezioni che lo stesso Parmenide, fondatore del paradigma epistemico di identità essere-pensiero-linguaggio, proporrebbe a Levinas riguardo la sua concezione dell' “infinitamente altro”:

A quali esercitazioni potrebbe abbandonarsi Parmenide in margine a Totalité et Infini se noi tentassimo di fargli intendere che ego è uguale a stesso e che l'Altro è quello che è solo in quanto assoluto, infinitamente altro assolto dal suo rapporto allo Stesso! Per esempio: 1)

⁹⁹⁹ J. Derrida, *Violence et métaphysique*, in *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967, tr.it. a cura di G.Pozzi, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino, 1971.

¹⁰⁰⁰ *Ibi*, pag. 104.

¹⁰⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰⁰² Nello specifico, puntualizza Derrida, Husserl è da Levinas criticato per il fatto di ricondurre “altri” ad una modificazione intenzionale dell'io, mentre Heidegger per il fatto di subordinare “altri” nell'orizzonte di una precomprensione dell'essere impersonale in opposizione all'ente. Derrida, invece, difende il filosofo tedesco affermando che in fondo entrambi rispettano in qualche modo l'alterità: Husserl poiché, in ultima analisi, non riconduce l'alterità alla percezione egoica in quanto presenza, ed Heidegger poiché proprio nella differenza ontologica salvaguarda altri da una possibile confusione tra gli enti.

L'infinitamente altro, forse direbbe, non può essere quello che è se non se è altro, cioè altro da. Altro da deve essere altro da me. Ma allora non è più assoluto da una relazione con un ego. Quindi non è più infinitivamente, assolutamente altro. Non è più quello che è. Se poi fosse assoluto, anche in questo caso non sarebbe l'Altro, ma lo Stesso; 2) l'infinitamente altro può essere quello che è- infinitamente altro- solo se non è assolutamente lo stesso. Vale a dire, in particolare, se è altro da sé (non-ego).¹⁰⁰³

Derrida rende autore di queste obiezioni proprio Parmenide, giacché egli, come simbolo della logica epistemica, non potrebbe sostenere, come fa Levinas, che l'essere sia molteplice. E inoltre dalla violenza dell'ontologia Levinas si libererebbe con un'archeologia: prima dello sguardo un'epifania, prima dell'essere un originario etico, prima della violenza un'infermità. Ma Derrida non crede nella reale possibilità di una non-violenza pura. Egli non solo rifiuta che vi sia una metafisica non violenta, un luogo inerme e silenzioso che precede ogni violenza ed ogni linguaggio, ma nega che lo scambio levinasiano tra ontologia e metafisica abbia un qualche significato al di fuori della funzione che svolge nella costruzione di Levinas. La non violenza pura, come la trasgressione dal principio di non contraddizione, è illusoria, poiché non è nulla, è come una “ parola senza frase”¹⁰⁰⁴. Essa è inoltre esposta ad una minaccia ancora più grave, che è quella che espone il volto ad essere provocatore della violenza, proprio quel volto che è capace di arrestarla. La violenza di cui parla Derrida, in questo caso, è quel tipo di violenza che conduce al disconoscimento dell'altro che non può essere pensato e non può essere detto. Conclude il concetto Derrida affermando che “ la violenza trascendentale [...] è la violenza come origine del senso e del discorso nel regno della finitudine”¹⁰⁰⁵. La violenza è inevitabile nel mondo della finitudine- è inevitabile la riconduzione al Medesimo- e ciò comporta a Levinas un'ulteriore accusa: quella di empirismo, interpretata come “ il sogno di un pensiero puramente eterologico nella sua fonte”¹⁰⁰⁶.

¹⁰⁰³ J. Derrida, *Violence et métaphysique*, op.cit., pag. 160.

¹⁰⁰⁴ *Ibi*, pag. 189.

¹⁰⁰⁵ *Ibi*, pag. 163.

¹⁰⁰⁶ *Ibi*, pag. 224.

La riconduzione al Medesimo, il principio di non contraddizione, sembrano davvero delle colonne d'Ercole invalicabili, eppure lo stesso Derrida conclude la sua riflessione con una sorprendente apertura ai problemi sollevati da Levinas

*Nulla può sollecitare più profondamente il λογος greco, la filosofia, come l'irruzione del tutt'altro.*¹⁰⁰⁷

Levinas risponderà a queste critiche con un saggio¹⁰⁰⁸, ma soprattutto con la strutturazione della sua successiva opera: *Autrement qu'être*.

“Siamo ebrei? Siamo greci? Noi viviamo nella differenza tra l'ebreo e il greco” potrebbe concludere Derrida, rivolgendo lo sguardo del filosofo a quello che con *Autrement* andrà coagulandosi come “intrigo”, inedita struttura che emerge ora come punto di arrivo delle varie emergenze analogiche e del paradigma epistemico, ma nello stesso tempo come punto di partenza di una feconda cor-rispondenza.

8. Intrigo ed Altrimenti.

¹⁰⁰⁷ J. Derrida, *Violence et métaphysique*, op.cit., pag. 196.

¹⁰⁰⁸ In questo saggio, *Tout autrement*, apparso in “L'arc”, n. 54, 1973 ed ora inserito in *Nomes Propres*, op.cit., Levinas parla del confronto con Derrida e della risposta alle sue critiche come di “ [...] dire il piacere di un contatto nel cuore di un chiasmo” (pag. 73). Il contatto è nella convergente critica al logocentrismo occidentale, che Derrida attua attraverso una “decostruzione della presenza” e di cui Levinas ci lascia una suggestiva descrizione metaforica, a conferma del suo procedere: “Ogni volta che lo leggo mi sembra di rivedere lo sffollamento del 1940. L'unità militare in ritirata giunge in una località in cui non ci si è ancora accorti di nulla, in cui i caffè sono aperti, le signore sono nei negozi di “Moda per signore”, gli acconciatori curano le acconciature, i panettieri fanno il pane, i componenti dell'alta società incontrano altri componenti dell'alta società e parlano dei fatti dell'alta società, è in cui tutto è decostruito e desolato un'ora dopo, le case, chiuse o lasciate con le porte aperte, si svuotano degli abitanti che vengono trascinati da un flusso di vetture e di pedoni lungo le vie, restituite al loro “profondo passato” di strade, tracciate in un passato immemorabile dalle grandi migrazioni”. *Ibi*, pag. 68. Inoltre per quanto riguarda la critica di scetticismo rivoltagli, il Nostro ribatte che anche lo stesso Derrida cade vittima dello stesso movimento quando utilizza, nel decostruire la presenza, quello stesso presente che è la caratteristica del linguaggio logocentrico che egli critica.

Nei suoi libri, come del resto in quelli degli altri, l'interruzione lascia i suoi segni, ma altrimenti. Dei nodi si formano, rattoppando gli strappi, ma altrimenti. Essi lasciano apparire il discontinuo nella sua traccia, ma la traccia non deve coagularsi nel suo apparire. [...] La traccia deve dunque presentarsi, ma senza presentarsi, altrimenti. Ma come? Questo libro, quello che compongono i suoi libri al di là di ogni totalità, come si offre altrimenti all'altro? [...] Colui che riprende l'altro nella sua trama deve lasciare un'altra traccia nella trama stessa, quella dell'interruzione, e tematizzando la traccia fare un altro nodo (lasciato alla discrezione dell'altro nella lettura). Ma un altro nodo è insufficiente, ci vuole un'altra catena di nodi molteplici che abbiano questo di singolare: essi non annodano dei fili continui [...] ma annodano dei fili spezzati salvaguardando la traccia (forse, probabilmente) appena apparente di interruzioni continue, dell'as-soluto come interruzione.¹⁰⁰⁹

Derrida legge *Autrement qu'être* e così traccia le sue impressioni a riguardo in un saggio del 1980. Egli coglie e descrive, con l'argutezza che gli è propria, la nuova impostazione della riflessione levinasiana che trova espressione nell'immagine dell'intrigo. Esso è nodo, o meglio catena di nodi molteplici che lega in cor-rispondenza dei fili spezzati, pur mantenendo intatta la traccia di tutto ciò. La scommessa levinasiana, che è audacia “che non teme di affermare l'impossibilità dell'enunciato pur osando realizzare questa impossibilità attraverso l'enunciato stesso di quest'impossibilità”¹⁰¹⁰, è tutta giocata nell'invenzione di una grammatica in grado di dire la parola del volto, che va di pari passo con la definitiva scelta della via della trascendenza nell'exasperazione di questa dimensione.¹⁰¹¹ L'altrimenti che essere reclama un altrimenti detto¹⁰¹² e percorre, ormai audacemente e senza voltarsi indietro, quella via della trascendenza che già i saggi *La philosophie et l'idee de l'Infini* e *La trace de l'autre*¹⁰¹³ avevano indicato.

¹⁰⁰⁹ J. Derrida, *En ce moment même dans cet ouvrage me voici*, in AA.VV. *Textes pour Levinas*, Jean-Michel Place Editeur, Paris, 1980, pag. 39.

¹⁰¹⁰ Levinas, *Autrement qu'être*, *op.cit.*, pag. 11.

¹⁰¹¹ Interessante, a tal proposito, il commento di Ricoeur in *Soi même comme un autre*, Seuil, 1990, tr.it. a cura di D. Iannotta, *Se come un altro*, Jaca Book, Milano, 1993, che riassume l'atteggiamento teoretico del Nostro attraverso due qualificazioni: l'iperbole e l'eccesso. Egli definisce infatti la filosofia levinasiana l'iperbole dell'alterità assoluta, della separazione, dell'epifania del volto. (Ricoeur, non convinto di questa modalità ed in ciò supportando quelle critiche già rivolte a Levinas da Derrida, proporrà una dialettica incrociata del se stesso e dell'altro; cfr. pag. 390-393).

¹⁰¹² “Questo altrimenti detto- come l'Arca santa che secondi il *midrash* portava essa stessa i suoi portatori- sostiene e suppone tutta un'architettura concettuale. Immenso lavoro di pensiero.” M. Faessler, *L'intrigue du Tout-Autre*, in “Etude theologique et religieuses”, 1980, pag. 502.

¹⁰¹³ Levinas, *La philosophie et l'idee de l'Infini*, apparso nel 1957 sulla “Revue de metaphysique et de morale”, n. 3, 1957, poi incluso nella II ed. di *En decouvrant*, *op.cit.*; Levinas, *La trace de l'autre*, apparso in *Tijdschrift voor Filosofie*, 1963, n. 3, poi incluso nella II ed. di *En decouvrant*, *op.cit.* (Le pagine citate d'ora in poi di questi due saggi faranno riferimento all'ed.it. di *En decouvrant*).

Risulterà utile soffermarsi brevemente su questi saggi, prodromi della vera e propria linea di fondo che anima *Autrement*. In questi due saggi, infatti, Levinas distingue due differenti vie attraverso cui la filosofia ricerca il senso: la via dell'immanenza o dell'autonomia, e la via della trascendenza o dell'eteronomia. La via dell'immanenza si identifica, chiaramente, con la filosofia dell'"essere", che coincide con il disoccultamento dell'Altro. " Dalla sua infanzia, la filosofia è colpita da orrore per l'Altro che rimane Altro"¹⁰¹⁴. Essa è la greccità per antonomasia. Invertendo i termini di tale impostazione Levinas afferma di essere convinto di seguire una via altrettanto antica, che già Platone, Plotino e Descartes avevano indicato, e che deve essere percorsa con uno spirito totalmente differente: se non riuscissimo, dice Levinas, ad elaborare un tipo di esperienza diverso dal movimento di Ulisse del ritorno a sé, ma che rimane pur sempre esperienza di un movimento che comunque compie l'Io " all'interno di un significato che non è stato creato da essa"¹⁰¹⁵. L'esperienza eteronoma che egli cerca, se pensata sino in fondo, implica una radicale generosità dello Stesso che nell'opera va verso l'Altro. Lo stesso che va verso l'Altro senza alcuna contropartita, senza neanche tener conto di quel riconoscimento messianico che era comunque presente in *Totalità et Infinito*: il carattere assolutamente "gratuito" di quest'opera implica un termine adatto, che Levinas ritiene di trovare nel termine greco "liturgia", "che nel suo significato originario indica l'esercizio di un ufficio che non è soltanto e completamente gratuito, ma che implica, da parte di colui che lo esercita, un investimento a fondo perduto"¹⁰¹⁶. Questa operazione, ovvero il portare all'estremo delle proprie capacità di significazione etica questi termini, già mostra quella finalità di poter dire la trascendenza ed il Nostro cerca di estenderla anche ad altri termini, come "visitazione", che indica la articolare trascendenza dell'Altro e "diaconia"¹⁰¹⁷, che invece concerne la particolare trascendenza del soggetto. La visitaione del volto trasforma l'intenzionalità della coscienza in responsabilità.

¹⁰¹⁴ E. Levinas, *En decouvrant, op cit.*, pag. 188.

¹⁰¹⁵ *Ibi*, pag. 218.

¹⁰¹⁶ *Ibi*, pag. 221.

¹⁰¹⁷ Questo termine deriva dal greco διακονεω, che indica il " prestare servizio, essere strumento".

Se dunque la visitazione può avere un senso negativo, in quanto scompiglio della coscienza, allo stesso tempo diviene appello alla responsabilità. È dunque interessante notare come, a questo livello, il negativo sia utile a Levinas per dar voce a quella diversa modalità di accoglimento della coscienza al di là della luce: “Altri che si manifesta nel volto, squarcia in qualche modo la propria essenza plastica, come un essere che apra una finestra in cui comunque si delinei la sua figura. La sua manifestazione è un’eccedenza rispetto all’inevitabile paralisi della manifestazione”¹⁰¹⁸. Tutto ciò risulta propedeutico nella delineazione del termine “diaconia”¹⁰¹⁹ e di quello di “ipseità”, che indica la condizione di irreversibilità della terza persona, enormità e dismisura che sfugge all’ontologia. E dunque la via che intende percorrere Levinas, così preparata da analisi che orientano la riflessione a riempire di nuovi contenuti il problema sollevato, si allontana in maniera sostanziale da quella in definitiva percorsa da gran parte del pensiero contemporaneo post-nichilistico che tematizza un abbandono della dimensione umana dalle vistose tinte “de-costruttive”, teorizzando altresì un’Alterità radicale che solo apparentemente relega il soggetto nell’ombra, giacché tale trascendenza avviene in realtà nell’umano.

Levinas ripensa così una filosofia del soggetto, attraverso una positiva affermazione di possibilità di senso da parte di una soggettività ormai persuasa del fatto di non potersi autofondare, di non poter trovare in sé il senso. Egli parla di un umanismo dell’altro uomo¹⁰²⁰ che non abbia più la tracotanza di “integrare nell’autocoscienza la totalità dell’essere”¹⁰²¹, in un’identità che si cela nelle strutture logiche di un essere che impone la forza razionale del sistema dialettico ma che ne rimane sopraffatto: “L’*animal rationale*, in quanto *animal*, dilegua nella Natura; in quanto *rationale*, scolora nella luce che porta a manifestazione le Idee, concetti

¹⁰¹⁸E. Levinas, *En decouvrant*, op. cit., pag. 223.

¹⁰¹⁹ “Essere Io significa allora non potersi sottrarre alla responsabilità. Questo più d’essere, questa esagerazione che chiamiamo essere io, questa sporgenza dell’ipseità nell’essere, si compie come una turgescenza della responsabilità”, *ibi*, pag. 225.

¹⁰²⁰E. Levinas, *Humanisme de l’autre homme*, op. cit.

¹⁰²¹*Ibi*, pag. 103.

ritornati a se stessi, concatenamenti logici e matematici, strutture”¹⁰²². E per garantire al concetto di passività, ottenuto dal “rovesciamento” di questo *status quo*, quella necessaria distanza che la separi da un’eventuale dialettica del libero o del non libero, la quale ricadrebbe inevitabilmente nelle maglie del logocentrismo, “ l’etica fa qui il suo ingresso nel discorso filosofico, rigorosamente ontologico da principio, come un’estrema inversione delle sue possibilità”¹⁰²³.

Da queste premesse viene alla luce nel 1987, tredici anni dopo *Totalità et Infiniti, Autrement qu’être*.

L’opera si apre con il capitolo “Argomento”, che ne espone il tema, la struttura ed il metodo. La prima problematica che egli attende all’analisi è quella implicata nel titolo stesso dell’opera: la prima parte del titolo “altrimenti che essere” vuole dire la stessa cosa della seconda parte “ al di là dell’essenza”, ma con un gioco di parole ch’egli stesso definirà “barbaro”:

*Come intraprendere una tale ricerca senza introdurre qualche barbarismo nella lingua di una filosofia che, certamente, ne suoi momenti più alti, eccezionali, enunciava l’al di là dell’essere, vale a dire l’interiorità dell’essere; il presso di sé di cui la storia europea stessa è stata la conquista e gelosa difesa?*¹⁰²⁴

Deve naturalmente apparirci significativo il fatto che Levinas inauguri il suo metodo introducendo l’idea di un “barbarismo”, nella chiara indicazione dell’orientamento trasgressivo che il suo metodo non lineare comporta: se l’ “abuso di linguaggio” del titolo è dato dal fatto che in esso è affermato e negato ad un tempo quello stesso termine a cui non si dovrebbe più fare riferimento per dire la trascendenza, appare altrettanto chiaro che il riferimento all’essere risulta necessario, pena l’afasia.¹⁰²⁵ Comincia a prendere forma quello che è “ il metodo del dire e

¹⁰²² E. Levinas, *Humanisme de l’autre homme, op.cit.*, pag. 110. Levinas denuncia inoltre un atteggiamento della contemporaneità teso alla salvaguardia a tutti i costi di un fantomatico “mistero dell’uomo”, che egli chiama ignoranza ed oppressione. Non a caso egli riporta a tal proposito una suggestiva affermazione di Blanchot espunta da *La nouvelle Revue Française*, n. 179, 1967: “ Dire nobilmente l’umano nell’uomo è arrivare rapidamente a un discorso insostenibile e- chi può negarlo- più ripugnante di tutte le volgarità nichilistiche”, *ibi*, pag. 132.

¹⁰²³ E. Levinas, *La trace de l’autre, op. cit.*, pag. 120.

¹⁰²⁴ E. Levinas, *Autrement qu’être, op.cit.*, pag. 221.

¹⁰²⁵ Anche Derrida ci offre un commento al titolo dell’opera levinasiana: “[...] In una singolare locuzione comparativa che non produce una frase, un avverbio (*altrimenti*) prevale smisuratamente su un verbo (e quale verbo:essere) per dire un “altro” che non può fare, né modificare un nome o un verbo, né questo nome-verbo che

disdire” che garantisce il suo caratteristico movimento all’intrigo: il linguaggio dell’essere è disdetto non appena lo si è pronunciato al fine di produrre uno scarto, traccia della non completa riducibilità del dire al detto.

L’altrimenti che essere *si enuncia in un dire che deve anche disdirsi per strappare così l’altrimenti che essere al detto in cui l’altrimenti che essere si mette già a significare un essere altrimenti.*¹⁰²⁶

L’invenzione di un linguaggio, nel contemporaneo e rigoroso controllo del linguaggio ontologico¹⁰²⁷, che dica la trascendenza, implica un’attenzione nei confronti del linguaggio stesso e dunque la messa in opera, per così dire, di un’inedita grammatica di cui abbiamo potuto osservare i primi passi nei due saggi *La philosophie et l’idée de l’Infini* e *La trace de l’autre*.

È Levinas stesso ad accennare al metodo utilizzato:

esso è un reciproco implicarsi di concetti che non si basa su di un tipo di analisi che procede per deduzione logica o per procedimento dialettico. Il metodo utilizzato dal Nostro si richiama ad un procedimento analogico, in cui i concetti “ si fanno eco a vicenda”, attraverso una fittissima rete di rimandi e reciproche implicazioni. I temi trattati torneranno continuamente nello svolgimento dei capitoli, ma verranno proposti in maniera sempre nuova in una continua allusione al proprio rimando verso una sorta di fruizione a più livelli, continuamente ed improvvisamente rotta da abusi di linguaggio che spezzano le strutture appena formatesi dal lavoro ermeneutica, invitando ad un percorso nel discorso oltre il discorso verso la possibilità di un’adeguatezza linguistica nei confronti della trascendenza.

ritorna sempre ad *essere*, per dire un “altro” che non è né un aggettivo né un nome, soprattutto non la semplice alterità che porrebbe ancora l’altrimenti (questa modalità senza sostanza) sotto l’autorità di una categoria, di una essenza, ancora di un essere. L’al-di-là della verbalizzazione (costituzione di un verbo) o della nominalizzazione, l’al-di-là della *symplokè* che lega i nomi e i verbi facendo il gioco dell’essenza, questo al-di-là lascia una catena di tracce, un’altra *symplokè*, già “nel” titolo, *al-di-là dell’essenza*, senza lasciarvisi peraltro includere, anzi de formando la curvatura dei suoi bordi naturali”, in *En ce moment, op.cit.*, pag. 29.

¹⁰²⁶ *Ibi*, pag. 10.

¹⁰²⁷ Non a caso in *Autrement* si assiterà ad una vera e propria scomparsa di quei termini che avevano costellato l’analisi di *Totalité et Infini*, quali metafisica, esteriorità, totalità che ineriscono al linguaggio ontologico. A tal proposito si veda l’introduzione di Peperzak ad *Autrement* in *Ethique comme philosophie première*, in *Justifications de l’etique*, Ed. de l’Université de Bruxelles, Bruxelles, 1982, tr.it. a cura di F.Ciaramelli, *Etica come filosofia prima*, Guerini e Associati, Milano, 1989.

Le indicazioni metodologiche offerte da Levinas nel capitolo introduttivo, “ L’itinerario”, sono utili per una vero e proprio “ingresso” nel libro: comprendere cosa significa e quali sono gli esiti della nozione di intrigo deve spostare l’interesse da un livello di semplice fruizione a quello di ascolto.

*I diversi concetti nati dal tentativo di dire la trascendenza si fanno eco. La necessità della tematizzazione in cui essi sono formulati obbligano ad una divisione in capitoli, sebbene i temi in cui tali concetti si presentano non si prestino a uno svolgimento lineare, non possano veramente isolarsi e non proiettare, gli uni su gli altri, le loro ombre e i loro riflessi.*¹⁰²⁸

Si evince molto bene che la questione è una questione di ombre, e non di luci. La tematizzazione, il concetto, la struttura, non soddisfano l’andamento complessivo, che invece si avvale, nella tematizzazione stessa, di quello scarto dell’intenzionale che proietta il suo riflesso in un gioco di rimandi ed echi che investono il Detto. A differenza di una concezione ottimistica che può permettersi “ un genio- e un genio sintetico come Hegel”, il quale era convinto della possibilità costruttiva e soprattutto definitiva del proprio impianto filosofico, Levinas parla dell’insegnamento di Husserl, che presuppone l’ “ingenuità” e l’ “interruzione”: ingenuità che è l’impossibilità di patire senza presupposti ed interruzione che è presa di coscienza dell’impossibilità di una tematizzazione completa dell’oggetto via via considerato. Questo deve essere “il rischio”¹⁰²⁹ della filosofia, che però è sempre bello correre. Il filosofo deve cancellare “la traccia dei propri passi e, senza tregua, le tracce della cancellatura delle tracce, in un calpestio metodologico interminabile”¹⁰³⁰ dove tuttavia “ la mancanza di sicurezza nel cammino” non deve permettere “ né un allentamento dell’attenzione, né una mancanza di rigore”¹⁰³¹.

Chi s’ addentra nella lettura di quest’opera, infatti, deve “porsi in ascolto” degli incessanti rimandi ai capitoli precedenti che come onde¹⁰³² si ripropongono arricchite via via delle

¹⁰²⁸ E. Levinas, *Autrement qu’être, op.cit.*, pag. 25.

¹⁰²⁹ *Ibi*, pag. 26.

¹⁰³⁰ *Ibidem*.

¹⁰³¹ *Ibidem*.

¹⁰³² La metafora è di J. Derrida.

riflessioni che le precedono e le seguono. Ecco l'intrigo nell'indissolubilità delle sue parti e nell'impossibilità di riduzione alla linearità. Il continuo riproporre temi già trattati alla luce di nuovi acquisiti livelli della riflessione, porta alla creazione di sempre nuovi nodi, di nuove connessioni che si fanno eco l'un l'altro, richiamandosi a vicenda in una dimensione allusiva caratterizzata da continui rinvii metaforici. Ecco l'intrigo nella costante trasgressione dei temi dal tracciato logico, che sempre ad esso tornano, ma con una disposizione "nomade", pronta a lasciare intravedere lo scarto, la traccia della propria cifra meta-intenzionale. L'andamento analogico dei rimandi, che continuamente rinviano gli uni agli altri nella ricerca di costellazioni semantiche in grado di dire e di interpretare l'inesauribile capacità significativa che inerisce loro, deve difettare di trasparenza:

*Io non credo che ci sia una trasparenza possibile nel metodo né che la filosofia sia possibile come trasparenza.[...] Tanto peggio per il cammino sotto un sole senza ombra che sarebbe tutta la filosofia.*¹⁰³³

Questo il bel rischio per la filosofia, questo il punto di partenza per un cammino che dovrà interessarci per le sue ombre, per tutto quel "mondo" accantonato dalla filosofia tradizionale, per la sua poca "fruibilità", e che ora deve stimolarci all' "ascolto".

*Dietro l'essere e il suo mostrarsi s'intende sin d'ora la risonanza di altre significazioni dimenticate nell'ontologia e che sollecitano la ricerca.*¹⁰³⁴

La prima nozione indica l'attaccamento di Levinas alla dimensione fenomenologica, che diviene non una corrente di pensiero, bensì il "metodo di ogni filosofia"¹⁰³⁵. "Io penso che, malgrado tutto, ciò che faccio è fenomenologia, anche se non c'è riduzione secondo le regole imposte da Husserl, anche se non tutta la metodologia husserliana è rispettata. Il tratto dominante,

¹⁰³³ E. Levinas, *Autrement qu'être, op. cit.*, pag. 113.

¹⁰³⁴ *Ibi*, pag. 49.

¹⁰³⁵ *Ibi*, pag. 226.

che definisce anche tutti coloro che oggi non si dicono più fenomenologi, è che risalendo a partire da ciò che è pensato verso la pienezza del pensiero stesso si scoprono, senza che vi sia in ciò alcuna implicazione deduttiva, dialettica o altro, dimensioni di senso ogni volta nuove”.¹⁰³⁶ Oltre la metodologia propria di Husserl permane qualcosa di valido per tutti: la ricerca della “modalità” attraverso cui un tema è indagato, permette a questa stessa modalità di divenire essenziale al senso del tema stesso: “ esso ci rivela tutto un paesaggio di orizzonti che sono stati dimenticati e con i quali ciò che si mostra non ha più il senso che aveva quando lo si considerava direttamente rivolto verso di esso”¹⁰³⁷. La fenomenologia che interessa Levinas non rimanda ad un’idea di trasformazione dei fenomeni in noumeni, bensì di riconduzione delle cose in sé all’orizzonte del proprio apparire.¹⁰³⁸ “ Tutti coloro che pensano così e cercano tali dimensioni per trovare questo senso fanno fenomenologia”¹⁰³⁹.

L’analisi intenzionale che inaugura quest’opera levinasiana si declina e configura come un risalire dal Detto al Dire:

*Il Detto, in cui tutto si tematizza- in cui tutto si mostra nel tema- conviene ridurlo alla sua significazione di Dire, al di là della semplice correlazione che si installa tra il Dire e il Detto; conviene ridurre il Detto alla significazione del Dire, pur consegnandolo al Detto filosofico sempre ancora da ridurre.*¹⁰⁴⁰

L’identità degli enti rinvia ad un dire, che nella sua correlazione con il detto, si assorbe in esso fino a farsi dimenticare, assolvendo tuttavia alla funzione di dominazione dell’ente nella luce che lascia apparire il fenomeno. Nel detto le parole si fanno segno ed uso e fanno “pullulare tutte le possibilità del vocabolario”¹⁰⁴¹. È solo nel detto, nell’*epos* del dire, che il tempo si sincronizza in maniera memorabile e si fa dunque tema. Ma l’uomo è solo dire correlativo al *λογος*, ovvero il

¹⁰³⁶ E. Levinas, *De Dieu qui vient à l’dée*, op. cit., pag. 111.

¹⁰³⁷ *Ibidem*.

¹⁰³⁸ “ La nostra presentazioni di nozioni non procede né attraverso la loro decomposizione logica, né attraverso la loro descrizione dialettica. Essa resta fedele all’analisi intenzionale, nella misura in cui essa significa la restituzione delle nozioni all’orizzonte del loro apparire, orizzonte misconosciuto, dimenticato o spostato nell’ostensione dell’oggetto[...]”, E. Levinas, *Autrement*, op. cit., pag. 226.

¹⁰³⁹ *Ibi*, pag. 112.

¹⁰⁴⁰ *Ibi*, pag. 226.

¹⁰⁴¹ *Ibi*, pag. 47.

dire è esclusivamente al servizio dell'essere? Levinas risponde che la significazione del Dire va al di là del Detto: “ non è l'ontologia che suscita il soggetto parlante”¹⁰⁴²; al contrario, è la significanza del Dire che va al di là dell'essenza raccolta – λογος – nel Detto, il quale a sua volta giustifica l'ontologia. Il Dire si coagula nell'immemorabile refrattario al tempo che si raccoglie- λειπειν- in presente, verso una diacronia insuperabile, al-di-là del Detto. Certo, continua Levinas, le formulazioni che indicano questo al-di-là dell'essere è necessario che si mostrino nel Detto, “in ragione della gravità stessa dei problemi che l'assillano”¹⁰⁴³. Il Dire deve *esporsi* e raccogliersi in essenza, laddove nel Detto trova luogo di nascita l'ontologia, enunciandosi come anfibia dell'essere e dell'ente. E proprio per questo, è altrettanto necessario che il Dire si affidi alla filosofia “affinchè la luce che si è prodotta non irrigidisca in *essenza* l'al di là dell'essenza, e l'ipostasi di un *eone* non si ponga come idolo. La filosofia rende intelligibile questa sorprendente avventura- mostrata e narrata come un'essenza- alleggerendo questa influenza dell'essere”¹⁰⁴⁴. Lo sforzo del filosofo deve tendere alla riduzione dal Detto al Dire, ma anche di conservare, malgrado la riduzione, nelle forme analogiche dell'espressione diacronica, il Detto di cui il Dire è, di volta in volta, affermazione e ritrazione. La riduzione dal Detto al Dire- al di là del λογος, dell'essere e del non essere, del vero e del non vero- è riduzione all'uno-per-l'altro della responsabilità e alla sua diacronia non sintetizzabile.

*Il soggettivo e il suo Bene non potrebbero essere compresi a partire dall'ontologia. Al contrario, è a partire dalla soggettività del Dire che la significazione del Detto potrà essere interpretata.*¹⁰⁴⁵

Questo, in sintesi, il movimento fenomenologico della “riduzione”. Come dicevamo, esso va ad intrecciarsi con un altro metodo, che Levinas chiama dell' “enfasi” o dell' “iperbole” e che trova necessario per una concreta attuazione del Dire etico. Per superare il Detto ontologico è possibile tematizzare non solo formule negative- il cosiddetto disdire- ma anche positive

¹⁰⁴² E. Levinas, *Autrement, op. cit.*, pag. 48.

¹⁰⁴³ *Ibi*, pag. 55.

¹⁰⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁴⁵ *Ibi*, pag. 57.

attraverso un procedimento enfaticizzante, teso a trasformare i concetti ontologici tramite una loro “esagerazione” fino a costringerli a superare la loro stessa valenza ontologica ed a trasfigurarsi, quasi per successive sfumature, in termini etici. Levinas parla proprio di una “sovradeterminazione delle categorie ontologiche che le trasforma in termini etici”¹⁰⁴⁶. Egli è molto chiaro: “Le significazioni che eccedono la logica formale si mostrano nella logica formale, non fosse altro che per l’indicazione precisa del senso nel quale si distanziano dalla logica formale”¹⁰⁴⁷. Il mito della subordinazione del pensiero alla comprensione dell’essere dipende, a suo avviso, dalla funzione rivelatrice della coerenza, di cui la logica sviluppa la legalità e misura lo scarto tra significazione ed essere. “E il superlativo, più che la negazione della categoria, che irrompe il sistema, come se l’ordine logico e l’essere a cui aderisce salvaguardassero il superlativo che li eccede”¹⁰⁴⁸.

*L’enfasi significa ad un tempo una figura retorica, un eccesso dell’espressione, una maniera di esagerarsi e una maniera di mostrarsi. Il termine è molto buono, come il termine “iperbole”: ci sono iperboli in cui le nozioni si tramutano.*¹⁰⁴⁹

Grazie all’ enfasi il Nostro trasformerà quei concetti ontologici fondamentali al suo pensiero in chiave etica: soggettività diverrà “soggezione” ad altri; passività diverrà “esposizione” ad altri; differenza diverrà “non-indifferenza” rispetto ad altri; identità diverrà “sostituzione”.

Ma seguiamo da vicino quei “nodi” che il metodo levinasiano affronta, cercando di analizzarne l’andamento.

Nel secondo capitolo, dal titolo *Dall’intenzionalità al sentire*, Levinas affronta il tema del passaggio dalla soggettività intenzionale, ovvero attività costituente il senso dell’essere, alla soggettività come passività, ovvero esposizione etica all’altro, che il Nostro farà confluire nella costellazione semantica inerente il termine di “sensibilità”.

¹⁰⁴⁶E.Levinas. *Autrement qu’être, op.cit.*, pag. 144.

¹⁰⁴⁷*Ibi*, pag. 10.

¹⁰⁴⁸*Ibidem*.

¹⁰⁴⁹E. Levinas, *De Dieu qui vient à l’idée, op.cit.*, pag. 113.

Con implicito riferimento alle prime battute di *Sein und Zeit* Levinas dice:

*Il filosofo cerca ed esprime la verità. La verità, prima di caratterizzare un enunciato o un giudizio, consiste nell'esibizione dell'essere. Ma che cosa si mostra, sotto il nome di essere, nella verità? E chi guarda?*¹⁰⁵⁰

Domanda sull'essere, coscienza, temporalità e linguaggio: queste le suggestioni evocate in un collegamento molto forte che confluiscono nel Detto. Perché vi è domanda nell'esibizione? La risposta offerta dall'ontologia si concentra sull'idea di nascondimento: c'è domanda poiché vi è ricerca e perché l'apparire dell'essere è anche la possibilità della sua apparenza, e l'apparenza nasconde l'essere nel suo stesso disvelamento, e dunque la ricerca della verità deve "strappare l'essere all'apparire"¹⁰⁵¹. Ma il problema della domanda "è più radicale"¹⁰⁵², giacché nella domanda sull'essere è già da sempre implicata la domanda *su chi* pone la domanda (e questo l'ontologia l'aveva analizzato), ma anche e soprattutto *su chi è interrogato* dalla domanda, fatto "che introduce nella «comunicazione» del dato un appello al soccorso, all'aiuto rivolto ad altri"¹⁰⁵³. Ecco dunque il palesato limite dell'analisi che ha caratterizzato l'ontologia e l'invito a "risalire dal Detto al Dire" giacché "il Detto e il non-Detto non assorbono tutto il Dire, il quale restala di qua, o va al di là, del Detto"¹⁰⁵⁴. Una soggettività così descritta deve significare una fedeltà del Medesimo all'Altro che s'impone prima di ogni esibizione dell'Altro, prima di ogni coscienza- affezione per l'Altro che io non conosco e che non potrebbe (e di fatto non lo fa) giustificare alcuna identità. Fedeltà, in ultima analisi, che si lascerà descrivere come responsabilità del Medesimo per l'Altro, come risposta alla sua prossimità prima di ogni domanda. Su questo concetto Levinas ritornerà in tutta l'opera, ricontestualizzandolo continuamente, in un dire sempre nuovo che eviti la cristallizzazione. Un passato più antico di ogni presente, la cui antichità an-archica non si è mai "prestata al gioco" delle dissimulazioni e

¹⁰⁵⁰ E. Levinas, *Autrement qu'être, op.cit.*, pag. 29.

¹⁰⁵¹ *Ibi*, pag. 30.

¹⁰⁵² *Ibi*, pag. 31.

¹⁰⁵³ *Ibidem*.

¹⁰⁵⁴ *Ibi*, pag. 29-30.

manifestazioni, significa al di là della manifestazione dell'essere. E questo deve indurci a sorprendere il *Chi guarda* come nodo di un Intrigo diacronico tra il Medesimo e l'Altro.

Il va e vieni silenzioso di domanda e risposta, col quale Platone caratterizza il pensiero, si riferisce già ad un intrigo in cui si annoda- dall'Altro che comanda il Medesimo- il nodo della soggettività, perfino quando, rivolto verso l'essere nella sua manifestazione, il pensiero conosce se stesso.¹⁰⁵⁵ (c.n.)

Il domandarsi e l'interrogarsi non sciolgono questo Intrigo dell'Altro nel Medesimo, Altro che non appartiene alla sfera dell'intelligibile, ma che si mantiene nella *prossimità*. Dunque il Medesimo ha a che fare con Altri ancora prima che l'altro appaia ad una coscienza. L'intrigo dell'Altro nel Medesimo descrive una soggettività che non soggiace alle regole intenzionali, sempre correlative ad un tema, ad un presente rappresentato, ad un fenomeno. “ Il ripiegamento dell'essere su di sé- il sé disegnato da questo ripiego in cui l'effetto dell'essere rimane correlativo all'essere- non coglie fino in fondo il nodo della soggettività”¹⁰⁵⁶. L'intrigo dell'Altro nel Medesimo è percezione di una presenza “in carne ed ossa”, figurazione di un'immagine, simbolizzazione di un simbolizzato, trasparenza e velamento del fuggitivo e dell'instabile nell'allusione, presagio incapace di oggettivazione eppur all'oggettivazione tendente, verso la metafora eliologica¹⁰⁵⁷ che descrive la coscienza dell'essere.

L'essere non sarebbe dunque, secondo le pretese idealistiche, una costruzione del soggetto conoscente, giacché l'intrigo lascia intravedere una significazione mai contemplata prima dall'ontologia, rinviando “ ad un soggetto che si è destato ancor prima dell'essere e della conoscenza, ancor prima e al di qua, in un tempo immemorabile che nessuna reminiscenza saprebbe recuperare come a priori”¹⁰⁵⁸. Coerentemente col metodo annunciato, Levinas fa un passo indietro, alla domanda *Chi guarda?*, affermando che essa naturalmente può essere intesa anche in termini ontologici. Il suo andamento, come un'onda che torna sempre indietro per poi

¹⁰⁵⁵ E. Levinas, *Autrement qu'être, op. cit.*, pag. 31.

¹⁰⁵⁶ *Ibi*, pag. 32.

¹⁰⁵⁷ Così come è chiamata da Derrida.

¹⁰⁵⁸ *Ibi*, pag. 33.

tornare sempre nuova nel medesimo punto¹⁰⁵⁹, tende ora a “sorprendere” nella dimensione ontologica, a cui appartengono tempo e linguaggio, “l’eco del Dire la cui significazione non è radunabile”¹⁰⁶⁰. Tale domanda, intesa infatti nella dimensione ontologica, riguarda la particolare situazione del soggetto all’interno delle relazioni che s’istaurano tra esseri e cose, in una riduzione della domanda stessa dal *chi* al *che cosa*. La soggettività così intesa è schiacciata dal suo rapporto con l’essere e non sfugge a tale rapporto neppure nascondendosi nella sua “interiorità”, giacchè, ci avverte Levinas, questa intimità con se stessi è sempre una modalità dell’essere, è “il ritrarsi nella notte di se stessi”¹⁰⁶¹. Ma è necessario, affinché la verità avvenga, che questa eccezione dell’interiorità venga recuperata e divenga esposizione; ma tale esposizione, a ben guardare, implica necessariamente una separazione, giacchè non è possibile che la totalità dell’essere si mostri alla totalità dell’essere in un’unica folgorazione. “Lo sfasamento dell’istante, il «tutto» che si distacca dal «tutto»- la temporalità del tempo- rende tuttavia possibile un recupero in cui nulla è perduto”¹⁰⁶². Deve esserci un’interruzione dell’identico in rapporto a se stesso: il tempo. Esso è necessario affinché possa stabilirsi la tensione nuova, grazie alla quale possa risvegliarsi l’intenzionalità o il pensiero. La verità, in questa nuova luce, viene prospettarsi come ritrovamento, richiamo, reminescenza, “raccolta sotto l’unità dell’appercezione”¹⁰⁶³. A questo punto Levinas rivolge degli interrogativi ai risultati di queste analisi, interrogativi che rimandano alla capacità dell’ontologia di essere risposta definitiva. L’interrogativo principale che il Nostro si pone è il seguente: “La temporalità va al di là dell’essenza?”. La risposta a tale interrogativo richiede un serrato confronto con la fenomenologia di Husserl e l’ontologia di Heidegger. Il confronto con Husserl sulla tematica del tempo riguarda soprattutto l’idea di un’intenzionalità della coscienza, quale capacità di sintesi temporale attiva che si attua attraverso la ritenzione del passato e la protezione verso il futuro, ma che entra inevitabilmente in contrasto con la teorizzazione della *Ur-impression*. La *Ur-*

¹⁰⁵⁹ La metafora è sempre derridiana.

¹⁰⁶⁰ E. Levinas. *Autrement qu’être, op.cit*, pag. 33.

¹⁰⁶¹ *Ibi*, pag. 35.

¹⁰⁶² *Ibidem*.

¹⁰⁶³ *Ibi*, pag. 36.

impression, o “ presente vivente”, che tematizza una coscienza originariamente non oggettivante ed oggettivata inaugurando un “inizio assoluto”, una fonte originaria, sembrerebbe vicina alla sensibilità levinasiana. Ma di fatto essa è tematizzabile solo a partire dalla ritenzione del tempo, rientrando inevitabilmente nell’ordine della coscienza. “ Che la non-intenzionalità della proto-impressione non sia perdita di coscienza, che nulla possa arrivare all’essere clandestinamente, che nulla possa strappare il filo della coscienza, significa escludere dal tempo la diacronia irriducibile di cui il presente studio tenta di far valere la significazione dietro la *messa in mostra* dell’essere”¹⁰⁶⁴. La temporalità autentica, quella che cerca Levinas, non deve essere compresa nella passività della proto-impressione, ma deve testimoniare quella “ diacronia irriducibile”.

Il confronto con Heidegger è invece segnato dal rapporto temporalità-linguaggio. “ La temporalizzazione è il verbo essere. Il linguaggio nato dalla verbalità del verbo non consisterebbe soltanto nel far sentire, ma anche nel far vibrare l’essenza dell’essere”¹⁰⁶⁵. Levinas mostra uno che, a suo avviso, è tra i più grandi meriti di Heidegger, ovvero quello di aver permesso la risonanza della verbalità dell’essere: tale verbalità, infatti, permette all’essere non solo di designare un avvenimento, ma soprattutto di esprimere il flusso del tempo. Ma anche in questo caso, dice Levinas, siamo costretti ad imbatterci in una sorta di passività. Ogni identificazione presuppone un “già detto” che è inevitabilmente prima di ogni spontaneità. Dunque nonostante la differenza ontologica, il verbo essere si manifesta come ente nel Detto: nella predicazione-suo luogo naturale- il verbo essere designa invece di risuonare, pur mantenendosi in una dimensione di ambiguità che rinvia in qualche modo ad una dimensione pre-ontologica, che però è indipendente e caratterizzata da una significazione totalmente altra da quella offerta dall’ontologia.

La necessità della riduzione allo stesso tempo deve mostrarci il ruolo della filosofia: essa deve infatti situarsi tra il Dire e il Detto, operando una critica radicale delle strutture ontologiche che sono inseparabili dalla verità del *λογος*, del Detto e della scrittura, giacchè lo stesso

¹⁰⁶⁴ E. Levinas, *Autrement qu’être*, op. cit., pag. 42.

¹⁰⁶⁵ *Ibi*, pag. 44.

altrimenti che essere, in quanto detto dalla filosofia, rientra in tali strutture. Quanto detto ci permette ancora una volta di mettere in evidenza una parte importante del discorso levinasiano che intende il superamento dell'ontologia non come una totale dissoluzione del tessuto ontologico, considerato inadeguato al coglimento dell'originario, bensì come rinnovamento delle sue possibilità comunque necessarie al filosofo che persegue la strada del rigore. Solo in seguito all'acquisizione di questo punto di vista, punto di vista che ribadisce come necessario il ricorso al Detto, Levinas procede alla descrizione in positivo della significazione originaria del Dire che non si esaurisce nel Detto e che gli è precedente ed indipendente: il Dire imprime al Detto, incontrandolo, la sua traccia. Si tratta, ci dice Levinas, di raggiungere il Dire prima del Detto o di ridurre il Detto. Ma che significa il Dire prima di significare il Detto? Si può tentare di mostrare il nodo di un intrigo che non si riduce alla fenomenologia, cioè alla tematizzazione del Detto e che, per quanto concerne il Dire, non si riduce alla descrizione della sua funzione che consiste nel restare in correlazione con il Detto, nel tematizzare il Detto e nell'aprire l'essere a se stesso, suscitando l'*apparire* e, perciò, nel tema, suscitando dei nomi e dei verbi, operando la «messa insieme», la sincronizzazione o la struttura[...]? “ Si tratta di mostrare che l'intrigo proprio del Dire lo conduce certamente al Detto, alla messa insieme della struttura che rende possibile la giustizia ed «io penso»; che il Detto, l'apparire, sorge nel Dire; che l'essenza ha, da quel momento, la sua ora e il suo tempo; che la chiarezza si fa e che il pensiero mira a dei temi; tutto questo in funzione di una significazione prima e propria del Dire- né ontologica, né ontica- di cui resta da stabilire, al di qua dell'ontologia, l'articolazione e la significanza”¹⁰⁶⁶. Appare ora in tutta la sua importanza quello che Levinas aveva definito “la natura ambigua” del linguaggio e che diviene ora elemento chiave dell'analisi. Levinas sottolinea questa, così dire, multiformità del linguaggio, che ha la capacità di esprimere sia il Dire che il Detto: da una parte, infatti, il linguaggio è una trasmissione in codice di conoscenze e dunque rientra a pieno titolo nell'ambito ontologico, ma dall'altra presuppone una “preliminare esposizione ad Altri”¹⁰⁶⁷. Per

¹⁰⁶⁶E. Levinas, *Autrement qu'être, op. cit.*, pag. 58.

¹⁰⁶⁷*Ibi*, pag. 62.

comunicare, infatti, il soggetto deve innanzitutto approssimarsi ad Altri esponendo se stesso come pieno di disponibilità al servizio, nella più totale nudità: il soggetto si dà nell'esposizione.

L'esposizione ha qui un senso radicalmente diverso dalla tematizzazione. L'uno si espose all'altro come una pelle si espone a ciò che la ferisce, come una guancia offerta a colui che percuote. Al di qua dell'ambiguità dell'essere e dell'ente, prima del Detto, il Dire scopre l'uno che parla, non come un oggetto svelato alla teoria, ma come se si scoprisse trascurando le difese, abbandonando il riparo, esponendosi all'oltraggio- offesa e ferita”¹⁰⁶⁸

L'anfibologia del linguaggio apre la porta della riduzione e permette al Nostro la descrizione in positivo del Dire, inaugurando una soggettività nuova non più descritta in termini di attività, ma di passività, la quale, attraverso la sua esasperazione, preparerà il campo ad una caratterizzazione etica di tale soggettività.

Il Dire è denudazione della denudazione, esso dà segno della sua significanza stessa, espressione dell'esposizione- iperbole della passività che disturba l'acqua che dorme, dove, senza Dire, la passività brulicherebbe di disegni segreti.¹⁰⁶⁹

L'analisi si arricchisce da una costellazione semantica, che con tutta la sua portata allusiva, va ad ampliare la significazione di passività: Levinas utilizza infatti termini quali denudazione, vulnerabilità, fissione, sensibilità, dolore, pazienza, follia, de-posizione.¹⁰⁷⁰ Egli, ai limiti del Detto, si serve di un linguaggio altamente metaforico, il quale attraverso un andamento che si fa via via più esasperante trasforma, come per successive sfumature analogicamente rinvianti l'una all'altra, il termine ontologico in termine etico: “ Il Dire scopre, al di là della nudità, ciò che vi può essere di dissimulazione nell'esposizione di una pelle messa a nudo. Il Dire è la *respirazione* stessa di questa pelle prima di ogni intenzione. Il soggetto non è *in sé*, presso di sé per dissimularsi o dissimularvisi fin sotto le proprie ferite e il proprio esilio compresi come *atti* del ferirsi o dell'esiliarsi [...] L'uno si espone all'altro come una pelle si espone a ciò che la ferisce,

¹⁰⁶⁸ E.Levinas. *Autrement qu'être*, op.cit., pag. 62.

¹⁰⁶⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁷⁰ *Ibi*, pag. 63-65.

come una guancia offerta a colui che percuote [...] nel dire questa passività significa, si fa significanza; esposizione in-risposta a..., essere-in-questione prima di ogni interrogazione, prima di ogni problema, senza vestito, senza guscio per proteggersi, spoglio fino al nocciolo come un'ispirazione d'aria, as-soluzione fino all'*uno*, fino all'*uno* senza costituzione. Denudazione al di là della pelle fino alla ferita da morirne, denudazione fino alla morte, essere come vulnerabilità¹⁰⁷¹. La soggettività è dunque vulnerabilità, esposizione dell'affezione, sensibilità, passività più passiva di ogni passività, tempo irrecuperabile, dia-cronia non sincronizzabile nella pazienza, esposizione sempre da esporre, esposizione da esprimere: questo è il Dire senza il Detto.

Il rischio di una svalutazione moralistica del procedimento levinasiano è allontanato da un'intensa riflessione, che occupa un'intero paragrafo, e che rinvia al "malgrado o sé"¹⁰⁷². Con tale termine Levinas vuole indicare che il capovolgimento dell'Io in Sé, che è passiva esposizione ad Altri, caratterizza il soggetto prima di ogni suo impegno volontario. Tale passiva esposizione, inoltre, si esplica in tutta la sua radicalità nella tematica dell'unicità del soggetto: esso significa per Levinas l'insostituibilità della propria convocazione alla responsabilità, giacché unicità vuol dire l'impossibilità di farsi sostituire, passività non voluta, "elezione nella persecuzione"¹⁰⁷³.

Questo movimento dell'analisi levinasiana ha la determinazione di giungere sino alle estreme conseguenze della sua paradossalità ed esasperazione: nel terzo capitolo, *Sensibilità e prossimità*, Levinas ritorna di nuovo e in maniera ancora più radicale sul discorso della sensibilità, intesa come passività, responsabile di altri fino alla soggezione, sino a condurla alla trasformazione iperbolica in prossimità. Ad un iniziale, e coerente al "dire e disdire", analisi della sensibilità in termini ontologici- che la situano in un contesto essenziale alla conoscenza- Levinas schiude anche qui una dimensione anfibia, la quale riconosce un senso al di fuori dell'ontologia e subordina l'ontologia stessa ad una significazione dell'al di là dell'essenza. Levinas parla di un

¹⁰⁷¹ E. Levinas, *Autrement qu'être, op. cit.*, pag. 62-63.

¹⁰⁷² *Ibi*, pag. 65-68.

¹⁰⁷³ *Ibi*, pag. 72.

abisso tra Dire e Detto molto più profondo di quanto Husserl creda esserci tra le varie qualità dell'intenzionalità; diversamente dunque dall'atteggiamento husserliano di interpretazione dello "psichismo" in base all'intenzionalità, il Nostro afferma qui qualcosa di fondamentale, a riprova del fatto che il metodo dell'esasperazione, se portato fino in fondo, implica l'abbandono di qualsiasi struttura che abbia caratterizzato, seppur equivocamente, l'ontologia, e cioè la necessità di rinuncia dell'idea di intenzionalità come linea guida per scoprire la struttura della sensibilità "diacronia che impedisce che l'uno si raccolga e s'identifichi come sostanza, contemporanea di se stessa". Perfino questa diacronia che caratterizza questa soggettività così esasperatamente declinata, sempre mancante a se stessa, sempre spoglia, " in fallimento come una fitta dolorosa"¹⁰⁷⁴, non deve essere considerata metafora¹⁰⁷⁵: non vi è più referenza e il soggetto è la diacronia stessa. Questo risulta essere un passaggio molto interessante e permette di comprendere l'attenzione da noi posta sull' "intrigo" e solo secondariamente sulla metafora in Levinas. Seppur la sua scrittura sia costellata da riferimenti metaforici, egli è molto chiaro nel ribadire l'estraneità dei risultati da lui raggiunti nella tematizzazione di *Autrui* da un processo metaforico. La relazione con Altri, ci dice il filosofo, " si compie nell'accoglimento d'Altri in cui, assolutamente presente, nel suo volto, Altri, *senza alcuna metafora*, mi sta di fronte (*c.n*)"¹⁰⁷⁶. Il volto e la sua diacronia non debbono essere considerati una metafora, essi debbono significare as-soluti da ogni riferimento- proprio o improprio che sia-, così come abbiamo potuto vedere in *Totalità et Infini*. Il rinvio infatti alle "più che metafore" rosenzweighiane- che abbiamo già avuto modo di proporre, in *Totalità et Infini*, in riferimento proprio alle riflessioni sul volto - ci aiuta a comprendere il processo esasperante levinasiano che giunge ai limiti del dicibile fino a fondersi con l'enunciazione stessa della sua significazione nell'intrigo, ma che però- ulteriore passaggio fondamentale- continuamente necessita di nuovo di espressività e di ulteriori reti e costellazioni metaforiche *nel* linguaggio, L'intrigo dell'Altro nel Medesimo descrive una soggettività che non soggiace alle regole intenzionali, sempre correlative ad un tema, ad un

¹⁰⁷⁴E. Levinas, *Autrement qu'être*, op. cit., pag. 72-73.

¹⁰⁷⁵ Cfr. pag. 73.

¹⁰⁷⁶ E. Levinas, *En découvrant*, op.cit., pag. 214.

presente rappresentato, ad un fenomeno. come si può evincere dal paragrafo successivo, *Vulnerabilità e contatto*, in cui la soggettività trova significazione. Il contatto permette un particolarissimo rovesciamento “ come attraverso l’ambiguità del bacio, *dal prendere all’essere preso*”¹⁰⁷⁷, che trova un’eco estremamente pregnante nella metafora della maternità, nel senso di “gestazione dell’altro nel medesimo”¹⁰⁷⁸, la quale ci offre una suggestiva “incarnazione “ dell’intrigo. Chiosa infatti il Nostro

*Il sensibile- maternità, vulnerabilità, apprensione- annoda il nodo dell’incarnazione in un intrigo più ampio dell’appercezione di sé; intrigo in cui sono annodato agli altri prima di essere annodato al mio corpo.*¹⁰⁷⁹

Sensibilità di carne e sangue: il soggetto è al di qua dell’anfibologia dell’essere e del’ente, è il non-tematizzabile, il non-unibile dalla sintesi. Tematizzato, sincronizzato, l’uno dell’uno-per-l’altro si troverà tradito, seppur “mostrandosi con le stimmate del tradimento”¹⁰⁸⁰ si presterà da quel momento alla riduzione. E ciò che si epifanizzerà nel tradimento è proprio la non intelligibilità dell’incarnazione- cogito separato dal corpo- e “questa impossibilità di stare assieme è la traccia della diacronia dell’uno per-l’altro”¹⁰⁸¹.

Al di là della tematizzazione, al di là della correlazione tra Dire e Detto (che abbiamo compreso essere una correlazione con scarto), in cui il *λογος* sincronizza lo sfasamento temporale del sensibile responsabile dell’apparizione a sé e dunque dell’anfibologia essere-ente, al di là della modulazione apofantica dell’essere, al di là di tutto questo, ci dice Levinas, la sensibilità non si assimila a questi giochi di luce. Mentre la coscienza è un cammino di ritorno, la soggettività levinasiana è un esodo, la cui suggestione rimanda ad un’ulteriore declinazione della soggettività stessa: essa diviene infatti “prossimità” intesa come inquietudine, *non luogo*, fuori

¹⁰⁷⁷ E. Levinas, *En decouvrant, op.cit.*, pag. 94.

¹⁰⁷⁸ *Ibidem*. “ Ma allora l’inquietudine del perseguitato non sarebbe altro che una modificazione della maternità, del «gemito delle viscere» ferite in coloro che esse portavano o porteranno? Nella maternità significa la responsabilità per gli altri- che arriva fino alla sostituzione agli altri e fino a soffrire sia dell’effetto della persecuzione, sia del perseguitare stesso in cui sprofonda il persecutore. La maternità-il portare per eccellenza-porta ancora la responsabilità per il perseguitare del persecutore”.

¹⁰⁷⁹ *Ibi*, pag. 95-96.

¹⁰⁸⁰ E. Levinas, *Autrement qu’être, op. cit.*, pag. 99.

¹⁰⁸¹ *Ibidem*.

luogo che nella sua non ubiquità sconvolge l'essere che è quiete in un luogo. ««Mai abbastanza prossima», la prossimità non si irrigidisce in struttura, se non quando, rappresentata nell'esigenza di giustizia, reversibile, essa ricade in semplice relazione»¹⁰⁸². Ma essa raggiunge il suo superlativo come mia inquietudine inalienabile, dimenticando la reciprocità “ come in un amore che non si aspetta parità”¹⁰⁸³ e “uscendo” dall'oggettività della relazione. Non tematizzata questa relazione diacronica trova significazione nella metafora della “fraternità”: “ La soggettività del soggetto approssimante è dunque preliminare, an-archica, prima della coscienza, un'implicazione- una presa nella fraternità. Questa presa nella fraternità che è la prossimità la chiamiamo significanza”¹⁰⁸⁴. Essa è impossibile senza il *Moi*, ci dice Levinas, che, invece di rappresentarsi la significazione in sé, significa significandosi, al di là di ogni possibile apprensione della coscienza, che rimuoverebbe- nel suo sapere e potere- una soggettività più antica del sapere e del potere. Per questo motivo Levinas utilizza la nozione di “ossessione”, con il fine di rinviare all'impossibilità di padronanza del pensiero, giacché gli unici termini in cui può essere mostrato sono quelli di im-potenza e p-ossessione che ribaltano radicalmente lo statuto della sua natura razionale.¹⁰⁸⁵

Il prossimo deve concernermi prima di ogni assunzione, prima di ogni impegno, consentito e rifiutato-malgrado sé- e “ mi ordina prima di essere riconosciuto. Relazione di parentela al di fuori di ogni biologia, «contro ogni logica».”¹⁰⁸⁶. Sebbene sconvolga la coscienza che tende ad assumerla, l'ossessione non è coscienza, né sua modalità e l'urgenza estrema della convocazione mette in questione la “presenza di spirito” necessaria all'apprensione di un dato: “ io non ho il tempo di far fronte”¹⁰⁸⁷.

¹⁰⁸² E. Levinas, *Autrement qu'être*, op. cit., pag. 102.

¹⁰⁸³ *Ibidem*.

¹⁰⁸⁴ *Ibi*, pag. 102-103.

¹⁰⁸⁵ Levinas parla esplicitamente di un “un seme di follia”, proponendo, in continuità con le tesi di Foucault in *Historie de la folie à l'age classique*, Plan, Paris, 1961, tr.it. *Le parole e le cose*, Bur, Milano, 1967. l'idea di ordine che non inerisce un *minus* dell'ordine razionale, ma un piano totalmente alternativo alla ragione dominante.

¹⁰⁸⁶ E. Levinas, *Autrement qu'être*, op. cit., pag. 108.

¹⁰⁸⁷ *Ibi*, pag. 109. Questo risponde al dubbio che Levinas così enuclea: “ Ma non bisogna forse prendere coscienza di questa convocazione? La prossimità può fare a meno della rappresentazione, dell'ontologia, del logos? La presa di coscienza-recezione del dato- non è forse, come vuole Husserl, condizione di possibilità di ogni relazione?”, *ibidem*.

Le analisi volgono al termine con la messa in evidenza della relazione che intercorre tra prossimità ed infinito. L'introduzione a tale argomento è dato dal volto, ed in senso lato, quindi, a partire dalla soggettività etica in quanto tale. “ Beanza di un abisso nella prossimità, l'infinito che occhieggia rifiutandosi all'audacia speculativa, si distingue dal nulla puro e semplice attraverso l'incarico del prossimo alla mia responsabilità; [...] Più io rispondo e più sono responsabile; più io mi approssimo al prossimo di cui ho l'incarico e più sono lontano. Passivo che si accresce: l'infinito come infinizione dell'infinito, come gloria”¹⁰⁸⁸ Il termine gloria, ottenuto dalla metodologia iperbolica, rimanda ad un'idea di *presenza- assenza* a cui Levinas allude sin dall'inizio del paragrafo attraverso due nozioni che risultano fondamentali e che, a questo punto dell'analisi, vanno ad arricchire il metodo levinasiano, sottolineando il processo levinasiano in cui l'orientamento analogico che si era espresso nel rimando metaforico ha via via trovato stimolante e fondamentale espressione nell'intrigo, il quale a sua volta ha trovato in queste due nozioni incarnazione: stiamo parlando della “traccia” e dell' “enigma”.

9. Traccia ed Enigma: le voci dell'Intrigo.

Siamo dunque giunti ad una maturità dell'analisi, tale da permetterci di introdurre queste due nozioni chiave dell'impostazione levinasiana, che offrono, per così dire, ulteriore arricchimento a quello che è il difficile percorso verso *l'altrimenti che essere* e che si declinano come “voci” od espressioni di quell'intrigo che è oggetto del nostro interesse.

Traccia perduta in una traccia, meno di niente nella traccia di un eccessivo, ma sempre con ambiguità [...], il volto del prossimo mi ossessiona attraverso questa miseria. Niente è più

¹⁰⁸⁸ E. Levinas, *Autrement qu'être, op. cit.*, pag. 117.

*imperativo di questo abbandono nel vuoto dello spazio, traccia dell'infinito che passa senza poter entrare- in cui si delinea il volto come traccia di un'assenza, come pelle rugosa.*¹⁰⁸⁹

Levinas ci propone un particolare accesso- che passa senza poter entrare- all'intrigo che è una presenza, che è ombra di se stessa, di un essere che si raccoglie- movimento necessario- diacronicamente nella sua *traccia*.

*Questa forza imperativa che non è necessità viene forse da questo enigma stesso, da questa ambiguità della traccia? Enigma in cui si tende e si distende l'infinito- in-originale e an-archico quanto infinito- che nessun presente, nessuna storiografia saprebbe raccogliere e il cui passato precede ogni passato memorabile.*¹⁰⁹⁰

L'infinito di *Autrui*, ci dice Levinas, “occhieggia” rifiutandosi alla speculazione e nella sua irrepresentabilità e invisibilità si rende irrepresentabile ed invisibile proprio nella traccia e nell'enigma.

Giacchè le analisi si qui affrontate ci hanno condotto ad Altri che si manifesta nel volto e che squarcia la propria essenza plastica, “ come un essere che apra una finestra in cui comunque si delinei la sua figura”¹⁰⁹¹, rinviando ad un eccedenza rispetto all'inevitabile paralisi della manifestazione, resta da comprendere “come” questa eccedenza venga ad espressione. Significativo, anche nell'economia del presente studio, il riferimento alla traccia, che rimanda a quel paradigma indiziario che abbiamo avuto modo di analizzare in apertura e che appunto trova nei tre autori affrontati una grande attenzione.

E Levinas utilizza tale termine- affrontato, prima della sua versione definitiva in *Autrement*, in *La trace de l'autre*- per indicare la specialissima significanza dell'al di là da cui proviene il volto¹⁰⁹².

¹⁰⁸⁹E. Levinas, *Autrement qu'être*, op. cit., pag. 116.

¹⁰⁹⁰*Ibi*, pag. 117.

¹⁰⁹¹E. Levinas, *La trace de l'autre*, op.cit., pag. 223.

¹⁰⁹²“ L'al di là da cui proviene il volto significa in quanto traccia”, *ibi*, pag. 228.

L'irrapresentabilità di cui parlavamo poc' anzi necessita ora di un approfondimento: l'alterità è un passato che nessuna memoria potrebbe resuscitare in presente, “ immemorabile, irrapresentabile, invisibile, [...]. Irrecuperabile dalla reminescenza non in ragione della sua lontananza, quanto della sua incommensurabilità con il presente”¹⁰⁹³. La diacronia, ormai lo sappiamo, è rifiuto della congiunzione, del tematizzabile e per questo Infinito. Ma nella responsabilità per Altri, nella mia elezione, la negatività di questa anarchia mi comanda e mi ordina ad Altri-“ Tutta la mia intimità si fa carico mio-malgrado-per-un-altro”¹⁰⁹⁴- e tutti gli attributi negativi che enunciano l'al di là dell'essenza divengono positività in questa stessa responsabilità. Questa con-vocazione diviene risposta come se l'invisibile, che si assenta dal presente, lasciasse una traccia per il fatto stesso di potersi assentare. “ Traccia che risplende come volto del prossimo nell'ambiguità di colui *davanti al quale* (o *verso il quale* senza paternalismo alcuno) e di colui *del quale* rispondo, enigma o eccezione del volto, giudice e parte”¹⁰⁹⁵. La traccia è punto di rottura , ma anche di annodamento dell'intrigo, nell'eccedenza della traccia della referenza a una presenza, giacchè essa non conduce al passato, ma è il passaggio verso un passato più remoto di ogni passato e di ogni avvenire: “ Trascendenza- puro passaggio- essa si mostra passato. Essa è traccia”¹⁰⁹⁶.

*Lo splendore della traccia è enigmatico, cioè equivoco, in un senso che lo distingue dall'apparire del fenomeno.*¹⁰⁹⁷

C'è una profonda distanza tra la significazione di traccia e quello che è il fenomeno: la traccia non potrebbe fungere da punto di partenza in una dimostrazione che condurrebbe inevitabilmente all'essenza, ma si disegna e si cancella nel volto come l'equivoco di un dire modulando così la Trascendenza. La traccia lasciata dall'Infinito non è il residuo di una presenza poiché trascende il presente ed io non posso individuarlo nel mio dominio (del presente). La

¹⁰⁹³ E. Levinas, *Autrement qu'être, op.cit.*, pag. 15-16.

¹⁰⁹⁴ *Ibi*, pag. 16.

¹⁰⁹⁵ *Ibi*, pag. 16.

¹⁰⁹⁶ E. Levinas, *La trace de l'autre, op.cit.*, pag. 245.

¹⁰⁹⁷ E. Levinas, *Autrement qu'être, op. cit.*, pag. 17.

traccia è enigma- e come Levinas approfondisce anche in *Enigme et Phenomène*¹⁰⁹⁸ - e questa profondissima esterioresità viene da Levinas sottolineata dalla sua estraneità al segno; mentre infatti il segno implica una relazione tra significante e significato nel senso che il primo presentifica il secondo inserendolo nel mio mondo di significati, “ la traccia autentica invece scompiglia l’ordine del mondo. La sua originaria significazione si delinea, per esempio, nell’impronta lasciata da colui che desiderava cancellare le proprie tracce affinché il crimine fosse perfetto. Colui che cancellando le proprie tracce ne ha lasciate alcune, non voleva né dire né fare nulla con le tracce lasciate”¹⁰⁹⁹. Tutto ciò attesta chiaramente l’ambito meta-intenzionale in cui significa la traccia, che è scompiglio già sempre passato, non recuperabile da alcun contesto. Il volto non deve essere inteso come il segno di qualche realtà, espressa dalla fisionomia, e nemmeno segno di un Dio nascosto, ma “ traccia di se stesso, traccia nella traccia di un abbandono, senza che mai si sollevi l’equivoco, che ossessiona il soggetto senza mantenersi in correlazione con esso, senza uguagliarmi in una coscienza che mi ordina prima di apparire”¹¹⁰⁰. Il volto come traccia non significa fenomeno indeterminato-senza fisionomia- nell’idea di un’indeterminazione del noema, ma è un invito, ci dice Levinas, al bel rischio dell’approssimarsi in quanto approssimarsi. “ Nell’approssimarsi del volto la carne si fa verbo, la carezza Dire”¹¹⁰¹ e l’eccedenza della traccia, propria solo di un essere trascendente il mondo non deve rientrare nell’ordine irrazionale, prima o poi recuperabile dalla ragione, ma indicare nel suo scarto, l’enigma. L’intrigo rifiuta il suo scioglimento, e se da una parte la tematizzazione del volto, avverte il Nostro, disfa il volto e l’approssimarsi, ormai ci appare in tutta la sua impossibilità l’appello al fenomeno. Bisogna percorrere una diversa via e Levinas è pronto alla sua indicazione: “ [...] questa modalità di manifestarsi senza manifestarsi, noi la chiamiamo enigma, risalendo all’etimologia del termine greco e in opposizione all’apparire indiscreto e

¹⁰⁹⁸ E. Levinas, *Enigme et Phenomène*, apparso in *Esprit*, 33, 1965, n. 6, poi confluito nella II ed. di *En decouvrant*, *op.cit.* (Le citazioni di questo saggio si riferiranno d’ora in poi all’ed.it. di *En decouvrant*)

¹⁰⁹⁹ E. Levinas, *La trace de l’autre*, *op.cit.*, pag. 230.

¹¹⁰⁰ E. Levinas, *Autrement qu’être*, *op. cit.*, pag. 117.

¹¹⁰¹ *Ibi*, pag. 118.

vittorioso del fenomeno”¹¹⁰². Lo scompiglio di cui la traccia si faceva portatrice mostra la sua allergia alla riproduzione di qualsivoglia ordine, ma anzi si produce in “ un movimento che porta via il significato che portava con sé”¹¹⁰³, senza lasciare nessuna visibilità. Anzi, tale scompiglio è “assoluto”: “ La partita fu abbandonata prima ancora di iniziarla, il distacco s verificò prima dell’impegno, il volto è disfatto e nudo”¹¹⁰⁴. Si comincia così a delineare la portata dell’enigma, che il filosofo si accinge a chiarire con una serie di suggestive analogie.

[...] Hanno suonato e alla porta non c’è nessuno. Ma hanno davvero suonato? Il linguaggio è la possibilità di un equivoco enigmatico nel bene e nel male, possibilità di cui gli uomini abusano. Un diplomatico fa una proposta eccessiva ad un altro diplomatico, ma la proposta viene fatta in termini tali che, se si vuole, è come se nulla fosse stato detto. L’audacia si ritira e si spegne nelle parole stesse che la sostengono e la infiammano. Duplicità dell’oracolo: le stravaganze si sono insinuate nelle parole che garantiscono la saggezza. Un innamorato fa delle avances, ma il gesto provocatore o seduttore può non interrompere la decenza dei discorsi e dei comportamenti, si ritira da essi con la stessa leggerezza con cui vi era insinuato. Un Dio si è rivelato su una montagna o in un rovetto che non si consuma o ha dato testimonianza di sé nei Libri. E se si trattasse di un temporale? E se i libri fossero l’opera di alcuni sognatori?

Scacciamo dalla mente l’appello illusorio! L’insinuazione stessa ci invita a farlo. Spetta a noi, o meglio, spetta a me trattenere o respingere questo Dio privo di audacia, esiliato perché alleato con i vinti, perseguitato e, per ciò stesso, as-soluto, che disarticola così il momento stesso in cui si offre e si proclama, ir-rappresentabile.

*Questo modo in cui l’Altro cerca il mio riconoscimento pur conservando la sua incognita, sdegnando di ricorrere a un ammicco d’intesa o di complicità, questo modo di manifestarsi senza manifestarsi, lo chiamiamo enigma, risalendo all’etimologia del termine greco e in contrapposizione all’apparire indiscreto e vittorioso del fenomeno.*¹¹⁰⁵

Il concetto di enigma è di chiara provenienza greca e forse Levinas ha un preciso obiettivo nell’utilizzo di tale etimologia: egli vuole mostrare che già l’universo greco, nella chiarezza apollinea della ragione, aveva partorito una significazione che rinviava irrimediabilmente ad un qualcos’altro, ad *un altrimenti che essere*. Proprio nel seno della grecità risuonavano significazioni rimosse dall’ontologia, la quale nella necessità di un αρχή ha inventato il mito dell’unica via. L’intrigo si fa più profondo e le ambizioni levinasiane, sorrette da alcune scelte terminologiche e metodologiche, trovano nella traccia- nel rinvio ad un paradigma indiziario

¹¹⁰² E. Levinas, *Enigme et Phénomène*, op.cit., pag. 242.

¹¹⁰³ *Ibi*, pag. 240.

¹¹⁰⁴ *Ibi*, pag. 241.

¹¹⁰⁵ *Ibi*, pag. 241-242.

apertamente in una posizione irriducibile al paradigma epistemico- e nell'enigma- che ora andremo ad indagare- le possibilità concrete di un dire altrimenti. Servendoci di alcune interessanti osservazioni di G. Colli, contenute nel saggio *La nascita della filosofia*¹¹⁰⁶, potremmo trarre utili spunti per la nostra riflessione. Attraverso un ex-cursus storico-filologico, l'autore sottolinea un profondo legame tra divinazione ed enigma, collegando la sfera della mantica a quella di "mania" proveniente da Apollo. La sfera apollinea, interpretata da Nietzsche come luogo dell'armonia e della moderazione, trova nell'interpretazione di Colli una interessante affinità con la sfera dionisiaca proprio nell'idea di "follia" e di quell'ambiguità dell'atteggiamento apollineo che si imprime nella parola *enigmatica* dell'oracolo. Apollo non è solo il dio della cetra che dona all'uomo l'armonia del suono appena accennato del suo strumento, ma anche il dio malvagio che, nell'*Iliade*, con l'arco scaglia dardi pestilenziali contro gli Achei. "Attraverso l'oracolo Apollo impone all'uomo la moderazione, mentre lui stesso è smoderato, lo esorta al controllo di sé, mentre lui si manifesta attraverso un pathos incontrollato: con ciò il dio sfida l'uomo, provoca, lo istiga quasi a disubbidirgli [...]. L'oscurità paurosa del responso allude al divario tra mondoumano e mondo divino. E del resto già le *Upanishad* indiane dicevano: Perché gli dei amano l'enigma e a essi ripugna ciò che manifesto"¹¹⁰⁷. E colui che, in epoca arcaica, veniva chiamato sapiente, non era certo colui che aveva a disposizione tecniche e competenze- il *πολυτροπος* Ulisse- bensì colui che "scioglieva i nodi", che gettava luce nell'oscurità e che dunque sapeva accettare l'enigmatica sfida del dio.¹¹⁰⁸ Per il sapiente, il cui legame con l'enigma si pone *prima* della nascita della filosofia- ricerca mai soddisfatta di quella sapienza- l'enigma è una sfida mortale, che ne va della vita e della morte di colui che,

¹¹⁰⁶ G. Colli, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano, 1975.

¹¹⁰⁷ *Ibi*, pag. 49.

¹¹⁰⁸ Un racconto antichissimo, attestato da un frammento aristotelico parrebbe confermare il legame sapienza-enigma: "[...] Omero interrogò l'oracolo per sapere chi fossero i suoi genitori e quale la sua patria; e il dio rispose così: "L'isola di Io è patria di tua madre, ed essa ti accoglierà morto; ma tu guardati dall'enigma di giovani uomini" Non molto tempo dopo giunse ad Io. Qui, seduto su uno scoglio, vide dei pescatori che si avvicinavano alla spiaggia e chiese loro se avevano qualcosa. Quelli, poiché non avevano pescato nulla, ma si spidocchiavano per la mancanza di pesce, dissero: " Quanto abbiamo preso l'abbiamo lasciato, quanto non abbiamo preso lo portiamo", alludendo con un enigma al fatto che i pidocchi che avevano preso li avevano uccisi e lasciati cadere, e quelli che non avevano preso li portavano nelle vesti. Omero, non essendo capace di risolvere l'enigma, morì per lo scoramento". In G. Colli, *La nascita della filosofia, op. cit.*, pag. 78.

dominando la ragione, si prepone allo scioglimento dei nodi. Ricordiamo a questo proposito la definizione aristotelica di enigma: esso è la formulazione di un'impossibilità razionale che esprime tuttavia un oggetto reale. E dunque l'enigma " esteso a concetto cosmico è *l'espressione del nascosto*. La molteplicità del mondo, la sua illusionistica corporeità, è un intreccio di enigmi, un'apparenza del dio, allo stesso modo che un intreccio di enigmi sono le parole del sapiente, manifestazioni sensibili che sono *l'orma del nascosto*"¹¹⁰⁹. Quello che ci è parso interessante sottolineare nell'interpretazione di Colli è certamente questo legame "antichissimo", che precede la nascita della filosofia, che pone l'enigma nella sfera divina, nell'enigmatica differenza attraverso la quale la divinità si mostra, garantendo all'enigma-nonostante la sua storica decadenza attestata da una sua relegazione alla sfera del gioco- una supremazia nei confronti della ragione.¹¹¹⁰ La questione mortale proietta l'uomo verso un'esperienza fondamentale, che è quella, come ci suggerisce Levinas, della "relazione col mistero", della relazione col "futuro", che è relazione con Altri, in cui il Dire è come un'insinuazione subito ridotta a nulla e che solo "un orecchio all'agguato" –sottolinea Levinas-può intendere.

Dunque anche la razionalità greca conosceva ed aveva fatto esperienza di questa relazione: aveva già conferito a quest'esperienza una dimensione fondamentale, ne aveva intuito la portata originaria; e già allora la razionalità ontologizzante, che con l'enigma si era confrontata, non era riuscita nel suo intento omni-comprensivo. L'altro dall'essere, la Differenza che significano nell'enigma sono assenti nel loro apparire, non entrano nella conoscenza, ma ne lasciano una traccia: " è già passato!". L'intelletto necessariamente soccombe nella pretesa di comprendere l'enigma.

Un altro autore, fra gli altri, che a nostro avviso, è riuscito a mettere in risalto la potenzialità di questo discorso, in un'eccezionale descrizione dell'enigma e del suo rimando alla trascendenza è F. Dürrenmatt, il quale nel suo *Das Sterben der Phythia*¹¹¹¹, tenta di aprire una

¹¹⁰⁹ G. Colli, *La nascita della filosofia, op. cit.*, pag. 64.

¹¹¹⁰ Conosciamo bene la parabola edipica e anche quella di Omero (v. *supra*).

¹¹¹¹ F. Dürrenmatt, *Das Sterben der Phythia*, Diogenes Verlag, Zürich, 1985, tr. it. *La morte della Pizia*, Adelphi, Milano, 1988.

voragine nel *κοσμος*. Pannychis XI, Pizia dell'oracolo di Delfi, che ormai stanca e malandata, si aggira nelle apollinee architetture di ciò che simboleggia, è una donna scaltra- simbolo femminile di quella odisseica *πολυτροπια* di cui parlavamo- che l'autore descrive come “stizzita per la scemenza dei suoi stessi oracoli e per l'ingenua credulità dei Greci”¹¹¹². La sua funzione è quella di vaticinare oracoli, di essere strumento della divinità: le sue parole enigmatiche dicono la trascendenza. Ma Pannychis XI vaticina senza prestare la minima fede all'oracolarità che rappresenta. Le sue parole sono frutto del *λογος* ed ella stessa si assurge a simbolo di quell'atteggiamento che diverrà tipico della cultura occidentale e che si riassume nell'identità di pensiero ed essere. Ciò che dunque la Pizia rappresenta è proprio quella filosofia della presenza, che crede in se stessa ed esclude qualsiasi forma di relazione con ciò che non rientra nella luce- giacché nulla ne è fuori e se lo è deve essere relegato nel non-essere. Ma il racconto prosegue, migliaia di fili si dipanano annunciando la loro presenza; la non linearità degli eventi che susseguono gettano la situazione nello “scompiglio”. Con terrore la Pizia si rende conto di non poter riportare la situazione allo *status quo* ed anzi comincia ad intuire l' “approssimarsi” di un qualcos'altro che sfugge inevitabilmente ad ogni tentativo di calcolo.

Dürrenmatt ci conduce all'interno del labirinto¹¹¹³, al centro del quale il Minotauro-enigma mostra il proprio volto: è quell'altrimenti che sfugge, che conduce alla significazione attraverso un vortice di torsioni, attraverso “ un nodo immane di accadimenti inverosimili”¹¹¹⁴ che scompigliano e rendono an-archico il *κοσμος*.

¹¹¹² F. Dürrenmatt, *Das Sterben der Phythia*, *op.cit.*, pag. 9.

¹¹¹³ Il labirinto, assieme all'enigma, sono le due figure di cui l'autore si serve per dar voce a quell'ambiguità che albergava nel pensiero greco. Sarebbe interessante affrontare anche la tematica del labirinto, figura archetipica di grandissima suggestione, che viene tra l'altro mutuata da tutta una letteratura di scuola junghiana (si veda a tal proposito l'interessante testo di K. Kerenji, *Nel labirinto*, Bollati Boringhieri, Torino, 1983). In questo contesto, ci basti interpretare anche il labirinto come simbolo di tutta la filosofia occidentale, al cui centro alberga il Minotauro, dio-animale, alla cui forza l'uomo stesso è asservito. Tale forza originaria sfugge al controllo e per questo, sembra suggerirci Dürrenmatt, viene circondato da un intricato gioco di specchi che impone il fenomeno della sua fisionomia alla vista, in un gioco infinito tra realtà e sua ombra, da cui è impossibile sfuggire (l'eco dell'*il y a levinasiano* non si lascia attendere). A tal proposito, F. Dürrenmatt, *Minotaurus*, Diogenes Verlag ag. Zürich, 1985, tr.it., *Il Minotauro*, Marcos y Marcos, Milano, 1987. Interessante il riferimento levinasiano alla figura del Minotauro proprio in *Enigme et Phenomène*, *op.cit.*, pag. 236.

¹¹¹⁴ F. Dürrenmatt, *Das Sterben der Phythia*, *op.cit.*, pag. 65.

Queste suggestioni offerte dalla letteratura, così come anche Levinas ci insegna¹¹¹⁵, ci aiutano nel difficile percorso di un metodo che non vuole essere trasparente e lineare, ma che appunto vuole correre il rischio della riduzione dal Detto al Dire.

E così nella meditazione della Traccia, Levinas si orienta verso un pensiero dell'Enigma che significa quell'ambiguità- le cui tracce si perdono nella greccità stessa- che struttura l'assentarsi dell'Altro, in una temporalità non rappresentabile e coglibile dal presente. Ciò che nell'enigma significa allora, proviene da un passato irreversibile, irrecuperabile- e non a caso abbiamo tentato di sottolineare la pregnanza della contestualizzazione dell'enigma, precedente alla filosofia- , modalità dell'as-soluto estraneo alla conoscenza, poiché già troppo antica per il gioco della conoscenza. Inoltre l'enigma, lungi dall'esprimersi solo come semplice equivoco, in cui i due significati che concorrono al raggiungimento della "luce" hanno uguali *chances* di riuscita, nel suo apparire già cancella il senso eccedente. " Il Dio che ha parlato non ha detto nulla, è passato in incognito, nella luce del fenomeno tutto lo smentisce, lo rifiuta, lo rimuove, lo perseguita"¹¹¹⁶. Verità irriducibile al fenomeno, l'Enigma non viene di tanto in tanto ad oscurare l'evidenza logica del fenomeno, come se nel tessuto della conoscenza si intravedessero delle "oasi dell'Irrazionale"¹¹¹⁷, ma si estende quanto il fenomeno che porta la traccia del Dire già ritirata nel Detto.

*La manifestazione muta in espressione, pelle desolata per una partenza irreversibile e che, ritornata allo stato di una piega di sabbia sulla terra, rinnega subito tale partenza, scacciandone persino il ricordo.*¹¹¹⁸

L'espressione-il Dire- non va ad irrompere nei significati visibili per confonderli introducendo enigmi letterari o poetici: il dire che sconvolge i significati detti "ha presa" su di

¹¹¹⁵ Tale riflessione è stata affrontata a proposito del ricorso levinasiano a molte suggestioni letterarie, specialmente nella sua prima produzione, nel tentativo di far emergere quegli accessi analogici nella descrizione di quelle zone liminali dell'essere, quali l'*il y a* e la passività del soggetto.

¹¹¹⁶E. Levinas, *Enigme et Phénomène*, op.cit., pag. 242.

¹¹¹⁷*Ibi*, pag. 246.

¹¹¹⁸*Ibidem*.

essi come se fossero degli scritti in attesa di essere interpretati. Dunque ogni parlare è enigma e se il luogo in cui esso si muove è il Detto-ordine di significati e sistema di verità note- la discrezione del Dire lo insinua continuamente e solo “un’orecchio attento, incollato alla porta del linguaggio”¹¹¹⁹ può coglierlo. È necessario altresì che questa porta si chiuda alle sue stesse aperture- “ forse è ragionevole rispettare la decenza di questa porta chiusa”¹¹²⁰- se essa intende davvero significare la stra-ordinaria duplicità dell’Enigma che, irruzione di un senso che sconvolge il fenomeno, è sempre disposto a ritirarsi come un estraneo indesiderabile, “ a meno che non si tenda l’orecchio verso quei passi che si allontanano”¹¹²¹. Questa è la trascendenza, la prossimità dell’Altro in quanto Altro, che non essendo più esprimibile dalla metafora a causa del suo abitare la radicalità del dicibile, significa l’intrigo.

Il tema dell’exasperazione, che ha trovato voce nelle ulteriori declinazioni dell’intrigo, come traccia ed enigma, viene ora da Levinas, per così dire, “applicato” nel quarto capitolo di *Autrement, La sostituzione*: in esso infatti il Nostro affonda la questione della radicalità della soggettività come prossimità che trapassa appunto nella sostituzione.

La sostituzione, che significa assunzione delle stesse responsabilità altrui sino all’espiazione al posto suo, pone immediatamente delle domande fondamentali sullo statuto di identità del soggetto che si sostituisce ad Altri; tutto ciò andrà allora a confluire in una messa in evidenza di ciò che il filosofo intende come “ipostasi”¹¹²². Riassumendo, sono due le posizioni a cui si contrappone: la prima posizione è quella che Levinas definisce “tradizionale” e che considera la soggettività come un qualcosa di sostanziale, di deificato, da cui egli si distacca affermando: “L’identità del se stesso non è l’inerzia di una quiddità individuata grazie ad una differenza specifica ultima inerente al corpo o al carattere, né grazie all’unicità di una congiuntura naturale o storica. Essa è nell’unicità del convocato”¹¹²³. La seconda posizione è quella che ha identificato idealisticamente soggetto e coscienza, fino a giungere all’individuazione husserliana

¹¹¹⁹ E. Levinas, *Enigme et Phénomène*, op.cit., pag. 246.

¹¹²⁰ *Ibidem*.

¹¹²¹ *Ibi*, pag. 247.

¹¹²² Tema già trattato in *En decouvrant* ed in *Totalité et Infini*.

¹¹²³ E. Levinas, *Autrement qu’être*, op.cit., pag. 131, nota 9.

dell'io come "polo ideale" di relazione con l'oggetto e con sé. In tale visione, dice Levinas, la coscienza riceve la propria identificazione da un principio ideale, a sua volta già contenuto in tale coscienza. Essa è quindi "presenza a sé attraverso la differenza", a cui Levinas s contrappone semplicemente ricordando i risultati delle sue analisi. Egli conclude così affermando che l'individuazione del soggetto non può scaturire da un principio della coscienza, ma solo da una singolarità "anarchica", in grado di attuare un'inversione da intenzionalità in passività radicale.¹¹²⁴

La soggettività, tematizzata come anarchica, tenta con forza di sottrarsi ad ogni principio a priori della coscienza, intendendo sostenere la possibilità di una vera e propria trascendenza, anche a costo di subire l'obiezione di tale possibilità: Levinas è ben conscio della validità di tale obiezione, che dubita della possibilità di pensare l'impensato e che Levinas così riassume: "Com'è possibile, nella coscienza, un patire o una Passione la cui fonte attiva non cada- in alcun modo- nella coscienza?"¹¹²⁵

In realtà questa domanda è sullo sfondo, a nostro avviso, di tutta l'opera, come d'altronde è sempre presente la risposta di Levinas, che si modula e si approfondisce fino alla trasfigurazione della domanda stessa. Nell'approfondimento, infatti, del tipo di esteriorità che il Nostro intende come originaria, attraverso l'elaborazione di un ulteriore concetto, "la ricorrenza", che a sua volta culminerà in quello di sostituzione, il filosofo ci mostra un orizzonte talmente "altro" che non è più possibile tenere in considerazione quella dimensione, luogo dell'obiezione, ormai considerata oltrepassata. Ma cos'è la ricorrenza nei termini levinasiani?

Tale termine ha il compito di mettere in luce il fatto che la soggettività non si esaurisce nella nozione di coscienza. La coscienza stessa, infatti, riposa sempre e in maniera preliminare su di una "condizione soggettiva" che si chiama *Moi* o *Je*. Quest'identità dell'io ricorre in ogni atto della coscienza, condizionando lo stesso ritorno a sé della coscienza, senza però esserne in alcun modo simile. Quindi, "il se stesso non può farsi, esso è già stato fatto di passività assoluta e ,

¹¹²⁴ "Anarchicamente la prossimità è così la relazione con una singolarità senza la mediazione di nessun principio, di nessuna idealità". E. Levinas, *Enigme et Phénomène, op.cit.*, pag. 125.

¹¹²⁵ *Ibi*, pag. 127.

in questo senso, vittima di una persecuzione che paralizzava ogni assunzione che potrebbe svegliarsi in esso per porlo per sé[...] (Esso) non è nato di propria iniziativa”¹¹²⁶. Affinché si produca, “uscendo come filo incolore dalla conocchia delle Parche”¹¹²⁷, una rottura del Medesimo, è necessario il ricorso al se stesso, ma l’identità definita da Levinas è un’identità creaturale, nel senso di assoluta passività, mutando così il senso che tale termine ricopriva in *Totalità et Infiniti*, ove era teso ad indicare un senso di totale exteriorità, separazione.

Il se stesso deve così “ipostatizzarsi altrimenti”¹¹²⁸ allontanandosi definitivamente dalla terminologia idealistico-ontologica in favore di un’apertura etica che lo andrà a connotare nel senso di “sostituzione”. Il soggetto, nella sua identità di unico, eticamente connotata, è la singolarità per eccellenza. Ma questa singolarità, in quanto sostituzione, è paradossalmente duale: essa non riposa su di sé, nella tensione di un ritorno nell’eguaglianza, ma si espone continuamente al di fuori. Levinas si avvicina alla sostituzione con un’analogia: “ Come se l’unità atomica del soggetto si esponesse al di fuori respirando, spogliando la sua sostanza ultima fino alle mucose del polmone, come se non cessasse di fendersi”¹¹²⁹. Intrigo an-archico¹¹³⁰, la sostituzione è un “nella pelle” dell’Altro, dove “ l’espressione «nella sua pelle» non è una metafora dell’ in sé: si tratta di una ricorrenza nel tempo morto o nel *frat-tempo* che separa l’inspirazione 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 esplosione”¹¹³¹. Il corpo che significa nell’espressione «nella sua pelle» non è metafora, giacché esso è l’in sé. Come abbiamo potuto sottolineare anche in precedenza, il passaggio, nello strato analogico, dalla metafora all’intrigo, ha permesso a Levinas quel processo esasperante richiesto dal suo metodo, che se da una parte, non disdegna il ricorso alla metafora- possiamo infatti vedere che subito dopo aver affermato che «nella sua pelle» non

¹¹²⁶ E. Levinas, *Autrement qu’être, op.cit*, pag. 131- 132.

¹¹²⁷ *Ibi*, pag. 131.

¹¹²⁸ *Ibi*, pag. 132.

¹¹²⁹ *Ibi*, pag. 134.

¹¹³⁰ “ Non-luogo, frat-tempo o contrat-tempo (o disgrazia) al di qua dell’essere e al di qua del nulla tematizzabile come l’essere. *Ibi*, pag. 136.

¹¹³¹ *Ibi*, pag. 136.

è metafora, egli ricorre a suggestive metafore anatomiche- *che* diviene una precisa strategia in cui deve giocarsi l'eccedenza del senso indicandoci quel contro-movimento in grado di significare l'intrigo, dall'altra i continui obiettivi raggiunti grazie all'utilizzo del linguaggio metaforico rinviano, senza ulteriori riferimenti, all'intrigo del volto, non più metafora, ma espressione del senso.

Ecco L' "esplosione" fuori di sé in una costante esposizione ad Altri, sino ad una radicale definizione di soggettività di "Altri nel Medesimo"¹¹³². Intrigo.

Solo Altri mi può rendere me stesso, Altri è la mia carnalità, il mio appello alla responsabilità prima di ogni resa di coscienza. Altri mi trasforma in " Sé"¹¹³³.

Altri, infine, fa esplodere esclusivamente quella caratteristica identità ontologica, che conduce alla concentrazione in sé, ma non la originaria identità del soggetto, che grazie all'exasperazione nella responsabilità, riesce a trovare la sua vera dimensione. Essa non è alienata da Altri, ma inserita in un movimento di paradossalità; tale paradossalità del soggetto stesso¹¹³⁴ che Levinas cerca di definire con varie formule, quali " identità in diastasi", " Sé sfasato da Sé", "unità di identità e di alterità", vuole essere del tutto estranea a qualsiasi forma di dialettica sintetica, vuole assolutamente porsi nella dimensione del Dire in cui i termini di alienazione e contraddizione non si pongono se non nella successiva trasformazione nel Detto.

*L'uno-per-l'altro si mostra, certamente, nel Detto, ma mi mostra solo dopo essere stato tradito e, estraneo al Detto dell'essere, si mostra come contraddizione- ciò che incita Platone al parricidio. Per comprendere come A possa essere B, bisogna che il nulla abbia una specie di essere*¹¹³⁵.

Ma anche se, come abbiamo detto, la dimensione del Detto si difende, per così dire, dall'irruzione della trascendenza attraverso formule che tacciano essa stessa di non senso,

¹¹³² E. Levinas, *Autrement qu'être, op.cit.*, pag. 139.

¹¹³³ *Ibi*, pag. 149. " Il Sé è il fatto stesso di esporsi all'accusativo non assumibile in cui l'Io sopporta gli altri, al contrario della certezza dell'Io che si congiunge a se stesso nella libertà".

¹¹³⁴ Si veda a questo proposito gli espliciti riferimenti di Levinas, *ibi*, pag. 186, 189.

¹¹³⁵ *Ibi*, pag. 171.

tuttavia non può fare a meno di “vacillare”, poiché viene meno la sua fondamentale pretesa omnicomprensiva, e nello stesso tempo di “consolidarsi”, poiché riceve dall’altrimenti che essere il fondamento significativo di ogni sua possibile tematizzazione.¹¹³⁶ A questo punto, grazie a questi approfondimenti, anche la tematica della “comunicazione” viene arricchita; ora infatti Levinas può ben affermare che solo a partire da questa eccedenza dell’Io la relazione con l’altro può essere trascendenza e comunicazione. L’accostamento di questi due termini ci permette di giungere alla conclusione dell’importanza rivestita dalla comunicazione nell’impianto filosofico del Nostro e questa comunicazione risale alle sorgenti della sua significazione originaria solo abbandonando l’idea di un Io solo in sé stesso che inizia la comunicazione partendo dalla propria libertà. Levinas giunge ad un momento culminante di svolta delle sue tematiche giovanili sulla possibilità di superamento della solitudine dell’Io, rinchiuso nella gabbia di se stesso.

Comunicare è aprirsi, e questa apertura verso l’Altro non caratterizza la comunicazione in sens reversibile: il mio essere “sostituzione-comunicazione” verso Altri non presuppone che Altri sia “sostituzione-comunicazione” verso me. Levinas risponde qui, implicitamente, anche all’accusa di empirismo mossagli da Derrida, sottolineando che il linguaggio etico di cui parla, e che trova in queste pagine l’ulteriore approfondimento, non procede da una morale speciale, né tantomeno può essere compresa a partire dall’etica. Essa piuttosto procede, dice Levinas, da ciò che Alphonse de Waelhens definiva esperienze non filosofiche: la relazione etica non si fonda su alcuna certezza fenomenologica, poiché precede ogni certezza ed ogni conoscenza. La fenomenologia può tuttavia seguire il capovolgimento della tematizzazione in an-archia nella descrizione dell’approssimarsi, giacché il linguaggio etico arriva ad esprimere il paradosso in cui si trova gettata bruscamente la fenomenologia: partendo dall’approssimarsi, la descrizione “trova il prossimo che reca la traccia di un ritrarsi che lo ordina volto. Significanza di traccia per il comportamento; significanza di cui a torto si dimenticherebbe l’insinuazione an-archica confondendola con un’indicazione [...] in cui l’ossessione è subordinata ad un principio che si

¹¹³⁶ L’interessante saggio di A. Fabris, *Esperienza e paradosso. Percorsi filosofici a confronto*, Franco Angeli, Milano, 1994, sottolinea con forza la possibilità, per altro necessaria, della comunicazione tra il paradosso e il finito, collocandosi così in linea con le affermazioni del Nostro. Si vedano in particolare le pag. 250-255.

enuncia in un tema”.¹¹³⁷ La traccia non deve essere segno ed il “perseguitato” non può difendersi, in ultima analisi, con il linguaggio, giacchè egli è raggiunto e toccato “senza la mediazione del logos”.¹¹³⁸

All’obiezione della possibilità di un pensiero puro della differenza pura, Levinas risponde quindi con la descrizione di una soggettività come enigma, come traccia, che rimanda ad un capovolgimento del sapere e della conoscenza che è la fonte da cui scaturisce l’obiezione stessa.

Ma Levinas si accinge a rispondere anche ad un’ altra obiezione, che si basa sulla convinzione che una soggettività così caratterizzata attenti a ciò che nella filosofia moderna e contemporanea è considerato il valore costitutivo della soggettività: la libertà. Levina aveva già affrontato tale tematica in *Totalità et Infini*, tematica che ora si arricchisce delle analisi e del punto di vista di *Autrement*. “ Si ragiona in nome della libertà dell’io” -dice il Nostro- “ come se io avessi assistito alla creazione del mondo e come se potessi essere responsabile solo di un mondo uscito dal mio libero arbitrio. Presunzioni di filosofi, presunzioni di idealisti. O rinuncia di irresponsabili”¹¹³⁹. L’esplicito rimando a Giobbe e al rimprovero di Dio nei suoi confronti¹¹⁴⁰ descrive i contorni della posizione levinasiana nei confronti della libertà rimandando direttamente a quella che il punto di vista ebraico. Le analisi di *Quatre lectures talmudiques* risultano a questo punto ulteriormente preziose nel comprendere l’interpretazione levinasiana della libertà: come abbiamo potuto vedere, anteriormente alla libertà, intesa come libera scelta del bene e del male, il soggetto si trova già in relazione con il Bene, attraverso la responsabilità per Altri. Prima che io scelga il Bene, esso mi ha già scelto. Dice infatti Levinas che il Bene è infatti “ anteriormente anteriore ad ogni anteriorità rappresentabile”¹¹⁴¹ e proprio la convocazione dal Bene a me da una parte rende la mia libertà “finita”, dall’altra le conferendole il senso originario non reca danno “alla dignità della libertà così pensata nella sua finitezza”¹¹⁴².

¹¹³⁷ E. Levinas, *Autrement qu’être, op.cit.*, pag. 152.

¹¹³⁸ *Ibi*, pag. 153.

¹¹³⁹ *Ibi*, pag. 154.

¹¹⁴⁰ “ Dove eri –disse il Signore- quando io fondavo la terra?”, Giobbe, XXXVII, 4.

¹¹⁴¹ E. Levinas, *Autrement qu’être, op.cit.*, pag. 154..

¹¹⁴² *Ibi*, pag. 156.

Levinas introduce ora il termine di gratuità che, se da una parte definisce meglio il senso di questa libertà che si oppone alla *κοινή* contemporanea, dall'altra garantisce e conferma quanto affermato sinora della traccia e dell'enigma. La gratuità che infatti Levinas intende non è quella che caratterizza il gioco senza conseguenza, bensì possibile solo come “responsabilità per altri ed espiazione”¹¹⁴³. La gratuità della libertà si articola quindi come responsabilità a fondo perduto per Altri, ovvero come possibilità di essere liberi dalla chiusura egoistica del proprio essere, senza con ciò ricadere nel potere di qualcun altro. Comprendiamo bene, quindi, l'importanza di tale concetto nell'economia dell'opera, dovuta alla capacità di questo termine di riassumere così bene la complessa articolazione levinasiana e nello stesso tempo di mostrare un esplicito rimando alla sua matrice ebraica.

E la tematica della morte viene introdotta in maniera del tutto consequenziale a quanto detto finora, in quanto “l'approssimarsi, nella misura in cui è sacrificio, conferisce un senso alla morte”¹¹⁴⁴. La morte acquisisce un senso che non viene più relegato nell'ambito dell'assurdo, come invece avveniva nell'ambito ontologico. “In essa (cioè nella morte)-dice Levinas- la vita non si misura più attraverso ‘essere e la morte non può più introdurre l'assurdo”¹¹⁴⁵. Levinas si contrappone radicalmente ad Heidegger ed al suo “essere-per-la-morte” affermando che tale concezione non può che condurre ad esiti tragicomici: non potrebbe essere altrimenti dal momento che se il senso dell'esistenza si misura a partire dall'essere e dalla cura che l'Io manifesta per esso, la morte non potrebbe che significare la totale insensatezza della vita umana. “Niente, senza dubbio, è più comico della cura che un essere ha di un'esistenza che non potrebbe strappare alla distruzione, come nel racconto di Tolstoj in cui l'ordinazione di stivali per 25 anni viene fatta da colui che morirà nella notte stessa di questa ordinazione.[...] Ma, attraverso questa immagine, si vede come il comico sia anche il tragico e come appartenga allo stesso uomo l'essere personaggio tragico e comico.”¹¹⁴⁶

¹¹⁴³ E. Levinas, *Autrement qu'être, op.cit.*, pag. 158.

¹¹⁴⁴ *Ibi*, pag. 162.

¹¹⁴⁵ *Ibidem*.

¹¹⁴⁶ *Ibidem*.

Levinas ha raggiunto così una declinazione di soggettività etica del tutto gratuita e la traccia e l'enigma la separano da ogni fenomenalità, dall'apparire, dalla tematizzazione, dall'essenza; la morte non la tocca, giacché essa è sempre al di là della morte.

Interessante, a questo proposito, ci sembra il riferimento ad un saggio di uno dei suoi discepoli, J. Rolland; il saggio in questione è *Dostoïevski. La question de l'autre*¹¹⁴⁷ e ci mostra un'interessante declinazione proprio di quella soggettività che Levinas, proprio nel paragrafo *Soggettività ed Infinito*, si apre alla relazione con l'infinito. In questo scritto, Rolland mostra in maniera esplicita il suo debito alla filosofia levinasiana, che egli non esita a riproporre nelle sue figure fondamentali in relazione ad un autore, Dostoevskij, tra l'altro molto amato (e molto citato) dallo stesso Levinas. L'analisi dei romanzi dell'autore russo e del pensiero che li sorregge procede attraverso una fenomenologia dell'alterità che mette in risalto la significazione di una soggettività già sempre in relazione con Altri, e ne propone un ulteriore approfondimento, attraverso la sensibilità dostoevskijana, di ciò che Levinas ha tentato di dire con la sua filosofia. Ci appare tanto più significativo il tentativo di Rolland perché ravvisa nel linguaggio letterario, per lo più con rinvii analogici e metafore, la possibilità del dire altrimenti levinasiano. E infatti proprio attraverso la *figura* del povero, del debole, di cui Dostoevskij ci offre coinvolgenti descrizioni, “ Altri interviene, per scompigliare un mondo ed aprire lo spazio di una relazione non mediata [...]”¹¹⁴⁸. Per non dimenticare il malato, metafora della prossimità alla trascendenza: “ Ma che cos'è la malattia, cos'è il malato?-ci dice Rolland- [...] essere a disagio, non star bene nei propri panni, troppo stretti per questa carne sofferente[...] non aver luogo avendo per luogo solo quel letto di dolore che si vorrebbe solo abbandonare[...] essere espulso, essere in esilio. Il malato così non ha più un vero accesso alla luce diurna, ma neppure appartiene più totalmente a questa luce o alla sua legge”¹¹⁴⁹.

¹¹⁴⁷ J. Rolland, *Dostoïevski. La question de l'autre*, Editions Verdier, 1983, tr.it a cura di A. Dell'Asta, *Dostoevskij e la questione dell'altro*, Jaca Book, Milano, 1990.

¹¹⁴⁸ E. Levinas, *Autrement qu'être*, op. cit., pag. 59.

¹¹⁴⁹ J. Rolland, *Dostoïevski. La question de l'autre*, op. cit., pag. 60.

E continua: “ La malattia e, nelle sue conseguenze, l’umiliazione, indicano in quella che chiamavamo debolezza e consideravamo come una mancanza d’essere, un’impossibilità in qualche modo ad essere pienamente, ad essere nel mondo d’un Io che vive nel godimento e si possiede in un’identità. Mancanza d’essere, non essere, termini inadeguati, che non fanno altro che garantire l’assoluta precedenza dell’essere, come vi è precedenza della verità sull’errore quando quest’ultimo è pensato in termini di meno, termini che bisognerà dunque sostituire, osando rischiare allora: altrimenti che essere”¹¹⁵⁰. L’appello a cui mi chiama Altri attraverso queste figure di esilio, di umiliazione, di differenza, indica la precedenza della relazione alla luce dell’essere, indica una soggettività che non è più sola nella propria egoità, ma già da sempre aperta ad una dualità che è la mia responsabilità nei confronti del “debolissimo”, il quale però mi ordina “ dallo strapiombo della sua altezza”.

Questa esposizione gratuita del soggetto deve allora caratterizzare la verità in quanto tale, a differenza della certezza della verità che giace sul piano dell’essere e che si articola secondo quanto proposto da Heidegger e dalla sua etimologia del termine *αλεθεια*, svelamento; Levinas propone infatti di considerare la verità come “testimonianza” che “ è vera ma di una verità irriducibile alla verità del disvelamento e che non narra niente che si mostri”¹¹⁵¹.

Con questa precisazione si apre il quinto capitolo, *Soggettività ed Infinito*, che procede così all’intesa del modo di significare dell’infinito, che non può assolutamente trasporsi, nella sua significanza, sul piano ontologico della presenza. Sono tre i modi in cui la filosofia contemporanea ha assorbito totalmente la soggettività nell’oggetto: l’ontologia heideggeriana, lo strutturalismo e una certa filosofia dell’intersoggettività. Queste modalità hanno reso la coscienza della soggettività subordinata alla manifestazione dell’essere e, identificandosi in questo evento, si offre alle scienze umane.¹¹⁵² La fenomenalità- esibizione dell’essenza

¹¹⁵⁰ J. Rolland, *Dostoïevski. La question de l’autre, op.cit.*, pag. 61.

¹¹⁵¹ E. Levinas, *Autrement qu’être, op. cit.*, pag. 182.

¹¹⁵² Ricoeur vede in questa posizione il tentativo di Levinas di ricondurre le cosiddette “filosofie della coscienza” all’interno delle “filosofie ontologiche”; la rivoluzione di queste filosofie riflessive, vanto della modernità, si sarebbe prodotta, infatti, “ nel cuore dell’ontologia”, P.Ricoeur *Emmanuel Levinas, penseur du témoignage*, in

dell'essere nella verità- è un presupposto permanente della tradizione filosofica dell'Occidente, ma “lo svelamento della verità non è un semplice fenomeno ottico”¹¹⁵³ e la soggettività levinasiana si rifiuta alla luce e al sistema¹¹⁵⁴.

E Levinas fa di nuovo uso del termine gloria per significare l'infinito.

Senza principio, senza inizio-anarchia la gloria, facendo esplodere il tema, significa al di qua del logos, positivamente, l'estradizione del soggetto che riposa su di sé, estradizione da ciò che esso non ha mai assunto perché, a partire da un passato irrapresentabile, è stato sensibile alla provocazione che non si è mai presentata, ma ha colpito di trauma. [...] La gloria si glorifica attraverso l'uscita del soggetto fuori dagli angoli bui del “quanto a sé” che offrono come i cespugli del Paradiso in cui s nascondeva Adamo mentre udiva la voce dell'eterno-Dio percorrendo il giardino dal lato in cui sorge il sole- una scappatoia alla convocazione in cui si mette in moto la posizione dell'Io all'inizio e la possibilità stessa dell'origine¹¹⁵⁵

L'infinito si glorifica nel finito e questa paradossalità “testimonia” l'imprevedibilità di tale relazione; l'Infinito significa solo attraverso le parole del soggetto il quale, a sua volta, nel Dire obbedisce al comando dell'Infinito, prima ancora d' averlo udito. La relazione che il soggetto etico significa è, ribadiamolo, una relazione che sovverte la logica della relazione a cui siamo avvezzi ed è quel “ campo che designa il paradosso di un Infinito in rapporto con il finito senza smentirsi in questo rapporto”¹¹⁵⁶. La comunicazione tra queste due sfere non equivale ad una messa in comune¹¹⁵⁷, quanto piuttosto ad una relazione creaturale, che va così ad arricchire e a garantire nuove suggestioni all'intrigo. “ Interiorità senza segreto, pura testimonianza della dismisura che già mi comanda e che è un donare all'altro strappando il pane dalla propria bocca

Répondre d'autrui. Emmanuel Levinas, Textes réunis par J.-C Aeschlimann, La Baconnière, Boudry-Neuchatel, 1989, pag. 31-32.

¹¹⁵³E. Levinas, *Autrement qu'être, op. cit.*, pag. 167.

¹¹⁵⁴“La circostanza in cui un uomo è responsabile di altri uomini- la relazione etica, che si considera comunemente come appartenente ad un ordine derivato e fondato- è stata trattata, lungo tutto questo lavoro, come irriducibile, strutturata come l'uno-per-l'altro, significativa al di fuori di ogni finalità e di ogni sistema in cui la finalità non è d'altronde che uno dei principi di sistematizzazione possibili, questa responsabilità appare come intrigo senza inizio, an-archico”, *ibi*, pag. 170.

¹¹⁵⁵*Ibi*, pag. 181-182.

¹¹⁵⁶*Ibi*, pag. 186.

¹¹⁵⁷G.Mura in *Emmanuel Levinas: ermeneutica e “separazione”*, Città Nuova Editrice, Roma, 1982, ci suggerisce: “La comprensione della trascendenza nell'orizzonte dell'essere significa, per Levinas, ridurre la trascendenza alla dimensione dell'essere, l'altro allo stesso e abolire l'alterità”, pag. 64- 65.

e facendo dono della propria pelle”¹¹⁵⁸. L’enigma separa l’ Infinito da ogni fenomenalità, giacchè, lo sappiamo, nella rappresentazione esso si smentirebbe senza ambiguità: l’intrigo dell’Infinito non si annoda secondo lo scenario dell’essere e della coscienza. Compito della filosofia sarà allora quello di impedire che l’enigma della trascendenza sia tradito dalla necessità della sua tematizzazione, nonostante appunto tutta la portata della sua necessità¹¹⁵⁹. Le “obiezioni ben note ” urgono ora di una serie di argomentazioni: innanzitutto il filosofo deve ammettere che la trascendenza può dirsi grazie ad un “abuso di linguaggio”, e il Detto dell’al-di-là dell’essere non è comunque in grado di esaurire la significazione di questo al-di-là. Egli procede dunque all’affermazione di un intervallo temporale tra Dire e Detto che in qualche modo riesce a difendersi. In maniera più decisiva Levinas avanza la considerazione che il discorso filosofico tematizzante deve necessariamente interrompersi per via del riferimento all’interlocutore, “ a colui che lo ascolta e che si situa fuori dal Detto che dice il discorso, fuori da tutto ciò che esso abbraccia”¹¹⁶⁰.Ma con queste argomentazioni non si è tuttavia giunti al cuore del problema:

*Perché sapere? Perché problema? Perché filosofia?*¹¹⁶¹

Perché, in definitiva il passaggio dal Dire al Detto? Ci troviamo ad un passaggio di estrema importanza.

Levinas risponde che il bisogno di questo passaggio è data proprio dal Dire e dalle esigenze della prossimità: accanto ad Altri vi è il “terzo”, che fa sorgere il problema della giustizia.

La tematizzazione, l’ontologia non dev’essere considerata esclusivamente una limitazione della purezza del Dire, ma una necessaria conseguenza del turbamento dell’immediatezza della

¹¹⁵⁸ E. Levinas, *Autrement qu’être, op. cit.*, pag. 174.

¹¹⁵⁹ “ Il discorso stesso che teniamo in questo momento [...] - discorso che vuol essere filosofico- è tematizzazione, sincronizzazione dei termini, ricorso al linguaggio sistematico, uso costante del verbo essere che riconduce nel girone dell’essere ogni significazione che si è preteso pensare al di là dell’essere”. *Ibi*, pag. 194- 195.

¹¹⁶⁰ *Ibi*, pag. 212.

¹¹⁶¹ *Ibi*, pag. 199.

prossimità. È la giustizia a rendere necessaria l'intelligibilità del sistema, la visibilità dei volti, l'ontologia.

Tutto ciò porta a conclusione anche un altro problema sollevato da Levinas all'inizio della sua riflessione e che mostra ora l'intento, andato a buon fine, di garantire all'ontologia un nuovo luogo ed un nuovo punto di vista: l'ontologia trova ora il suo senso non a partire da soggetti egoisticamente incentrati su se stessi, bensì a partire dall'intrigo della responsabilità. Se così non fosse essa riacquisterebbe la solita caratteristica violenta e totalitaria. Questa dunque la caratteristica precipua di questa ontologia, segnata da una profonda ambiguità, che Levinas mette in luce nel paragrafo *Senso e c'è*: se da una parte infatti l'ontologia riceve senso dalla trascendenza, può tuttavia continuamente degenerare nel non senso dell'*il y a*. La soggettività deve porre "attenzione", la stessa attenzione che è richiesta nel "pericoloso" esercizio filosofico, dove la nuova significazione di ontologia non deve tuttavia rendere "sicuro" un terreno su cui è molto facile perdere l'orientamento.

Per significare ulteriormente il paradosso dell'intrigo Levinas fa uso di altri due termini mutuati dalla terminologia religiosa, quelli di "ispirazione" e "profetismo", i quali permettono di sfuggire alla tematizzazione rimandando all'illeità. " Che il profetismo possa rivestire le apparenze di informazioni circolanti fra le altre, nate dal soggetto o dalle influenze *subite* dal soggetto- a cominciare da quelle che gli verrebbero dalla sua fisiologia o dalle sue ferite o dai suoi trionfi- è questo l'enigma- l'ambiguità- ma anche il regime di trascendenza dell'infinito"¹¹⁶². L'enigma e la traccia significano l'Infinito in forza della loro direzione ambigua ed andranno ulteriormente e a convergere in una comune significazione tesa ad introdurre " lo sconvolgente avvenimento semantico della parola Dio."¹¹⁶³. Levinas sottolinea con forza lo statuto enigmatico ed anarchico della parola Dio, che significa nel Detto solo quando è costantemente disdetta e a cui Levinas giunge in chiusura di *Autrement*, coerentemente con il metodo esasperante che contraddistingue la sua riflessione. Ma sarebbe altresì un errore considerare il bisogno di

¹¹⁶² E. Levinas, *Autrement qu'être, op. cit.*, pag. 191.

¹¹⁶³ *Ibi*, pag. 190.

affrontare questa idea da parte del Nostro solo in conseguenza al processo di risalita paradossale messo in moto in *Autrement*: il nome di Dio accompagna la sua stessa impostazione della trascendenza, seppur molte volte implicitamente. La soggettività è eteronoma e questa eteronomia è garantita da una soggettività già da sempre caratterizzata nella sua irriducibile dualità e dunque la relazione con Altri è, in altre parole, l'ab-solutezza di Dio.

10. Altrimenti Detto.

Il “dire e disdire”, movimento analogico orizzontale che investe il testo levinasiano sin nelle sue costitutive ombre in forza di quella “ambiguità” significata diversamente ed analizzata nelle sue declinazioni nel corso del nostro studio, trova il suo culmine in un “*Altrimenti detto*”. Al di fuori: questo il luogo scelto dall'autore all'inizio e alla fine del suo percorso filosofico, in cui il Detto deve essere sì disdetto, ma “il disdetto deve essere ancora disdetto alla sua maniera e questo senza fine”¹¹⁶⁴. Possibilità interminabile di dire altrimenti: la sintetica rivisitazione dei temi finora proposti ci permette di comprendere le linee di fondo che animano il filosofo e soprattutto in che direzione si stia rivolgendo il senso della sua conclusione.

Il vero problema, ci avverte Levinas, per noi occidentali non consiste nel rifiutare la violenza, quanto piuttosto nell'evitare la sua “istituzione”, e per fare tutto ciò dobbiamo ammettere una differenza tra sé e gli altri.

*Bisogna trovare all'uomo una parentela diversa da quella che lo lega all'essere- il che permetterà, forse, di pensare questa differenza tra me e l'altro, questa disuguaglianza, in un senso assolutamente opposto all'oppressione.*¹¹⁶⁵

¹¹⁶⁴ *Autrement qu'être, op.cit.*, pag. 212.

¹¹⁶⁵ *Ibi*, pag. 220.

Egli ribadisce la necessità di andare oltre l'essere, in cui è radicata tutta la "storia d'Occidente" per due motivi soprattutto: innanzitutto perché l'autocoscienza è il frutto- "conquista e gelosa difesa"- della storia europea, e poi, ma non secondariamente, perché non vanno dimenticate le vittime della sua violenza, dei suoi cosiddetti "trionfi"¹¹⁶⁶.

Il ricordo delle vittime della storia occidentale, in cui è chiarissimo il riferimento alla *Shoà* ed alla dedica in apertura di *Autrement*¹¹⁶⁷, ci riporta ad uno dei motori fondamentali della ricerca levinasiana, che tenta una "filosofia dopo Auschwitz" e che attraverso le nozioni di passività, persecuzione, ostaggio mostra una via differente a quella battuta dalla storia occidentale, che si è sempre posta nei termini di univocità ed insuperabilità.

¹¹⁶⁶ E. Levinas, *Autrement qu'être, op.cit.*, pag. 221.

¹¹⁶⁷ Abbiamo già avuto modo di sottolineare l'importanza della dedica in *Autrement* "alla memoria degli esseri più vicini tra i sei milioni di assassinati dai nazional-socialisti, accanto ai milioni e milioni di uomini di ogni tipo di confessione e di ogni nazione, vittime dello stesso odio dell'altro uomo, dello stesso antisemitismo".

BIBLIOGRAFIA

- H. Adriaanse, *Sulla soglia del nuovo pensiero*, in “Teoria”, XVIII, 1998, 2 (Nuova serie VIII, 2).
- G. Agamben, *Lingua e storia. Categorie linguistiche e categorie storiche nel pensiero di Benjamin*, in AA.VV. *Walter Benjamin. Tempo storia linguaggio*, a cura L. Belloi e L. Lotti, Editori Riuniti, Roma, 1983 .
- AA.VV., *Crisi della ragione*, Einaudi, Torino, 1979.
- AA.VV., *Franz Rosenzweig und Hans Ehrenberg. Bericht einer Beziehung*, 8 Arnoldshainer Texte. Schriften aus der Arbeit des Evangelischen Akademie Arnoldshain, Bd. 42, hrsg. von W. Licharz und M. Keller, Haag+Herchen, Frankfurt am Main, 1986.
- Aristotele, *Opere*, Laterza, Bari, 11 v., 1992-94.
- A.E. Bauer, *Rosenzweigs Sprachdenken im “Stern der Erlösung” und seiner Korrespondenz mit Buber zur Verdeutschung der Schrift (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Theologie, Bd. 466)*, Peter Lang, Frankfurt am Main/Berlin/Bern/New York/Paris/Wien, 1992.
- C. Belloni, *Filosofia e rivelazione. Rosenzweig nella scia dell’ultimo Schelling*, Marsilio, Venezia, 2002.
- C. Belloni, *La presenza di Schelling negli scritti di Rosenzweig attraverso i testi esplicitamente*, in “Annuario filosofico”, XVII, 2001.
- W. Benjamin, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino, 1962.
- W. Benjamin, *Benjaminiana*, Anabas, Giessen, 1991.
- W. Benjamin, *Briefe*, a cura di T.W. Adorno e G. Scholem, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1966, tr.it. *Lettere 1913-40*, Einaudi, Torino, 1978.
- W. Benjamin, *Berliner Kindheit um neunzehnhundert. Fassung letzter Hand*, in *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1987, tr.it. *Infanzia berlinese*, Einaudi, Torino, 2001.
- W. Benjamin, *Das Passagenwerk*, in *Gesammelte Schriften, op.cit.*, tr.it. *I “Passages” di Parigi*, Einaudi, Torino, 2000
- W. Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reroduzierbarkeit*, in *Gesammelte Schriften, op.cit.*, tr.it. *L’opera d’arte nell’epoca della sua riproducibilità tecnica*, Einaudi, Torino, 1966.
- W. Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzer*, in *Gesammelte Schriften, op.cit.*, tr.it. *Il compito del traduttore*, in *Angelus Novus, op.cit.*

- W. Benjamin, *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik* in *Gesammelte Schriften*, I, op.cit, tr.it *Concetto di critica d'arte nel Romanticismo tedesco*, in *Opere di Walter Benjamin*, II, Einaudi, 1982.
- W. Benjamin, *Der Erzähler*, in *Gesammelte Schriften*, op.cit, II, tr.it. *Il narratore. Considerazioni sull'opera di N. Leskov*, in *Angelus Novus*, op.cit.
- W. Benjamin, *Einbahnstrasse*, in *Gesammelte Schriften*, op.cit, tr. it. *Strada a senso unico*, Einaudi, Torino, 1983.
- W. Benjamin, *Goethes Wahlverwandtschaften*, in *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1972-89, tr.it. it *Le "Affinità elettive" di Goethe*, in *Angelus Novus*, op.cit.
- W. Benjamin, *Metafisica della gioventù. Scritti 1910-1918*, Einaudi, Torino, 1982.
- W. Benjamin, *Schriften*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1955.
- W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, a cura di M. Ranchetti e G. Bonola Einaudi, Torino, 1997.
- W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in *Gesammelte Schriften*, op.cit., tr.it. *Tesi sul concetto di storia*, in *Angelus Novus*, op.cit.
- W. Benjamin, *Über einige Motive bei Baudelaire*, in *Gesammelte Schriften*, op.cit., tr.it. *Di alcuni motivi in Baudelaire*, in *Angelus Novus*, op.cit.
- W. Benjamin, *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, in *Gesammelte Schriften*, op.cit., tr.it. *Sulla lingua in generale e sulla lingua degli uomini*, in *Angelus Novus*, op.cit.
- W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1974, tr.it. *Il dramma barocco tedesco*, Einaudi, Torino, 1999.
- W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesammelte Schriften*, op.cit., tr. it. *Per una critica della violenza*, in *Angelus Novus*, op. cit.
- W. Benjamin-G. Scholem, *Teologia e utopia. Carteggio 1933-40*, Einaudi, Torino, 1987.
- R. Bertoldi, *Religione e sistema in Hermann Cohen: la lettura di Franz Rosenzweig*, in *Franz Rosenzweig. Il filosofo è tornato a casa. Scritti su Hermann Cohen*, Diabasis, Reggio Emilia, 2003.

- M. Blanchot, *L'entrechatin infini*, Gallimard, Paris, 1969, tr.it. *L'infinito intrattenimento*, Einaudi, Torino, 1971
- M. Blanchot, *Thomas l'Obscur*, Gallimard, Paris, 1941.
- R. Bodei, *Le malattie della tradizione. Dimensioni e paradossi del tempo in Walter Benjamin*, in "Aut aut", 189-90, 1982.
- F. Brezzi, *Dalla differenza alla non indifferenza: l'etica di E. Levinas*, in AA.VV., *Percorsi di etica contemporanea*, Mimesi, Padova, 1999.
- M. Buber, *Die Schrift und ihre Verdeutschung*, Lambert Schneider und Schocken Verlag, 15 Bd, 1962.
- M. Buber, *Zur einerverdeutschung der Schrift. Beiläge zu dem Werk "Die fünf Bücher der Weisung" verdeutsch von M. Buber in Gemeinschaft mit F. Rosenzweig*, Köln, 1954.
- M. Buber, *Zur Geschichte des dialogischen Prinzips*, in *Werke*, Kösel und Lambert Schneider, München/ Heidelberg, 1962, tr.it. *Il principio dialogico e altri saggi*, Ed. S. Paolo, Cisello Balsamo, 1993.
- M. Buber, *Die Erzählungen der Chassidim*, Vanesse Verlag, Zürich, 1949, tr.it. *I racconti dei Chassidim*, Garzanti, Milano, 1979.
- R. Burggraeve, *Emmanuel Levinas. The etical Basis for a Human Society*,? Leuven, 1981.
- M. Cacciari, *Icone della legge*, Adelphi, Milano, 1985.
- M. Cacciari, *Sul presupposto. Schelling e Rosenzweig*, in "Aut Aut", CCXI-CCXII, 1986.
- B. Camper, *Analogia temporum et orationis*, in AA.VV. *Pensare l'essere*, Marietti, Genova, 1989.
- B. Casper, *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionphilosophischen Bedeutung F. Rosenzweigs, F. Ebners und M. Bubers*, Herder Verlag, Freiburg-Wien-Basel, 1967.
- B. Casper, *Sein und Offenbarung. Zum achtzigsten Geburtstag Franz Rosenzweigs*, in "Philosophisches Jahrbuch", LXXIV, 1967.
- G. Celati, *Bazar archeologico*, "Riga", 14, 1998.
- C. Chalier, *Figures du Fèminin. Lectures d' Emmanuel Levinas*, in "Le cahiers de la nuit surveillée", Paris, 1982.
- C. Chalier, *Judaïsme et Alteritè*, Verdier, Paris, 1982.
- F.P. Ciglia, *Arte, profezia della Rivelazione. Sulla meditazione estetica di F. Rosenzweig*, in "Archivio di filosofia", LII, 1-3, 1994.
- F.P. Ciglia, *Un passo fuori dall'uomo*, Cedam, Padova, 1988.

- H. Cohen, *Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte*, in *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, hg. von A. Görland und E. Cassirer, Berlin, 1928.
- H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, Hildesheim, 1977.
- G. Colli, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano, 1975.
- P. Consigli, *Ricomporre l'infranto. W. Benjamin e il messianismo ebraico*, in "aut-aut", 211-212, 1986.
- J.F. Courtine, *Temporalità e storicità. Schelling- Rosenzweig- Benjamin*, in AA.VV., *Filosofia del Tempo*, Mondadori, Milano, 1998.
- F. Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker besonders der Griechen*, Leipzig-Darmstadt, 1819.
- H. Dagan, *Philosophizing in the face of Death- Schopenhauer and Rosenzweig*, in "Jewish Studies Quarterly", V, III, 2001, n.1.
- E. D'Antuono, *Ebraismo e filosofia*, Guida, Napoli, 1999.
- E. D'Antuono, *Franz Rosenzweig e Friedrich Meinecke*, in "Archivio di storia della cultura", IV, 1991.
- G. De Michele in *Tiri mancini. Walter Benjamin e la critica italiana*, Mimesis Eterotopia, 2000.
- L. De Nardis, *En marge d'une étude de Walter Benjamin sur Baudelaire et Paris*, "Annales de la Faculté de Lettre et Sciences Humaines de Nice", 4-5, 1968: Baudelaire, Actes du Colloque de Nice (25-27 mai 1967), pag. 161-71, tr.it. *Intorno al saggio di Walter Benjamin su "Baudelaire"*, "Belfagor", 2, 1968, pag. 156-67.
- F. Desideri, *Del "teologico" nelle tesi "sul concetto di storia"*, in AA.VV. *Caleidoscopio benjaminiano*, Istituto italiano di Studi Germanici, Roma, 1987.
- J. Derrida, *En ce moment même dans cet ouvrage me voici*, in AA.VV. *Textes pour Levinas*, Jean- Michel Place Editeur, Paris, 1980.
- J. Derrida, *La mythologie blanche (la métaphore dans le texte philosophique)*, in *Marges- de la Philosophie*, Minuit, Paris, 1972, tr. it *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino, 1997.
- J. Derrida, *Le retrait de la métaphore*, in "Po&sie", 7, 1978.
- J. Derrida, *Violence et métaphysique*, in *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967, tr.it. *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino, 1971.
- F. Desideri, *Walter Benjamin. Il tempo e le forme*, Ed. riuniti, Roma, 1980.

- G. Dietrich, *Jüdisch- Prophetisches in der modernen deutschen Philosophie und Sociologie*, in *Horizonte*, VI, Frankfurt am Main.
- F. Dondolino, *Le tracce dell'originario. Appunti sull'estetica di Franz Rosenzweig*, in "Rivista di Estetica", 19-20, 1985.
- F. Dürrenmatt, *Das Sterben der Phythia*, Diogenes Verlag, Zürich, 1985, tr.it. *La morte della Pizia*, Adelphi, Milano, 1988.
- F. Dürrenmatt, *Minotaurus*, Diogenes Verlag, Zürich, 1985, tr.it. *Il Minotauro*, Marcos y Marcos, Milano, 1987.
- H. Ehrenberg, *Die Parteiung der Philosophie. Studien wider Hegel und die Kantianer*, Felix Meiner, Leipzig, 1911.
- A. Fabris, *Esperienza e paradosso. Percorsi filosofici a confronto*, Franco Angeli, Milano, 1994.
- A. Fabris, *Linguaggio della rivelazione. Filosofia e teologia nel pensiero di Franz Rosenzweig*, Marietti, Genova, 1990.
- M. Faessler, *L'intrigue du Tout-Autre*, in "Etude theologique et religieuses", 1980.
- G. Ferretti, *La filosofia di Levinas. Alterità e trascendenza*, Rosenberg & Selliers, Torino, 1996.
- P. Fiorato, "Hier Hermann Cohen und dort Gritli". *Bemerkungen über Rosenzweigs Verhältnis zu H. Cohen im Licht der "Gritli"- Briefe*, in "Judaica. Beiträge zum verstehen des Judentums", LVIII, 2002, Heft 2.
- L. Fittko, *Mein Weg über die Pyrenäen. Erinnerungen an 1940-1941*, Hauser, München-Wien, 1985, tr.it. *La via dei Pirenei*, manifestolibri, Roma, 2000, pag. 146.
- A. Foa, *Ebrei in Europa dalla peste nera all'emancipazione*, Laterza, Roma-Bari, 1992.
- M. Foucault, *Les mot set les Choses: un archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris, 1966, tr.it. *Le parole e le cose*, Bur, Milano, 1967.
- F. Friedmann, *Von Cohen zu Benjamin. Zum Problem deutch-jüdischen Existenz*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1981, tr. it *Da Cohen a Benjamin. Essere ebrei tedeschi*, Giuntina, Firenze, 1995.
- F. Fusilli, *Il quadro appeso alla parete ovvero nota critica sull' " In philosophos" di Franz Rosenzweig*, in " Hermeneutica", n.3, 1985.
- C. Ginzburg, *Spie. Radici di un paradigma indiziario*, in AA.VV. *Crisi della ragione*, Einaudi, Torino, 1979.
- W. Goethe, *Faust*, Deutscher Taschenbuch, Munchen, 1991, tr.it. *Faust*, Mondadori, Milano, 1980.

- R. Goetschel, *La Kabbale*, Presses Universitaires de France, Paris, 1985.
- H.-J. Görtz, *Franz Rosenzweig und Hans Ehrenberg. Jüdisch-christliches Religionsgespräch als "Entdeckungsreise" in ein "neues Denken"*, in AA.VV *Das jüdisch-christliche Religion- Gespräch*, Stuttgart/Bonn, 1988.
- H.-J. Görtz, *Tod und Erfahrung. Rosenzweigs «erfahrende Philosophie» und Hegels «Wissenschaftsfts Des Bewusstseins»*, Düsseldorf, 1984.
- E. Greblo, *Eternità e storia. Tragedia, lingua e redenzione in Franz Rosenzweig e Walter Benjamin*, in "Filosofia politica", anno III, 1, giugno 1989.
- E. Greblo, *Ontologia dell'esilio. Rosenzweig, l'ebraismo e la storia*, in "Aut Aut", 211-212, genn.- apr., 1986.
- G. Guidorizzi, *La metafora. Testi greci e latini*, ed.ETS, Pisa, 2000.
- J. Ha-Levi, *Il re dei khazari*, Bollati Boringhieri, Torino, 1991.
- M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen, 1957.
- M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Halle, 1927, tr.it. *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano, 1970.
- G.W.F. Hegel, *Differenza tra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, in *Primi scritti critici*, Mursia, Milano, 1971
- G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Utet, Torino, 1981.
- H. Herringel, *Das neuen Denken*, Lambert Schneider, Berlin, 1928.
- F. Hessel, *Die Kunst, spazieren zu gehen*, in *Ermunterungen zum Genuß*, Rowohlt, Berlin, 1933, tr.it. a cura di E. Banchelli, *L'arte di andare a passeggio*, Serra e Riva, Milano, 1991.
- A. Hübscher, *Barock als Gestaltung antithetischen Lebensgefühls. Grundlegung einer Phaseologie der Geistesgeschichte*, "Euphorion", XXIV, 1922.
- E. Husserl, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, in *Husserliana*, Nijhoff, Den Haag, 1950, tr.it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino, 2002.
- E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, in *Husserliana, op.cit.*, tr.it. *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano, 1960.
- E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, in *Husserliana, op.cit.*, tr.it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1961.,

- E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Classen Verlag, Hamburg, 1948, tr.it. *Esperienza e giudizio*, Silva, Milano, 1965.
- E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie, Vorlesungen Sommersemester*, Nijhoff, Den Haag, 1962, tr.it. *La psicologia fenomenologica*, Palermo- S. Paulo, Ila Palma, 1988.
- E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in Logos, I, 1911, tr.it. *Filosofia come scienza rigorosa*, Laterza, Roma/Bari, 2001.
- M. Idel, *Kabbalah. New Perspectives*, University Press, Yale, 1988.
- I. Kajon, *Il pensiero ebraico del Novecento*, Donzelli, Roma, 2002.
- I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Meiner Verlag, Hamburg, 1988, tr.it. *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma, 2005.
- K. Kerenji, *Nel labirinto*, Bollati Boringhieri, Torino, 1983.
- P.J. Labarrière, *Le tout, le linéaire et l'impersonnel. Formes figées d'un hégélianisme haïssable*, in AA.VV. *La pensée de Franz Rosenzweig*, Paris, 1994.
- A. Lacis, *Revolutionär im Beruf. Berichte über proletarisches Theater; über Meyerhold, Brecht, Benjamin und Piscator*, Rogner e Bernhard, München, 1971, tr.it. *Professione: rivoluzionaria*, Feltrinelli, Milano, 1976
- P. Lawton, *Levinas' notion of there is*, in " Tijdschrift voor Filosofie", n.3, settembre, 1975.
- M.-A. Lescourret, *Emmanuel Levinas*, Flammarion, Paris, 1994.
- E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye, 1974, tr.it. *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca book, Milano, 1983.
- E. Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris, 1982, tr.it. *Di Dio che viene all'idea*, Jaca Book, Milano, 1983.
- E. Levinas, *De l'évasion*, Fata Morgana, Montpellier, 1982, tr.it. *Dell'evasione*, Elitropia, Reggio Emilia, 1983.
- E. Levinas, *De l'existence à l'existant*, Vrin, Paris, 1947, tr.it. *Dall'esistenza all'esistente*, Marietti, Casale Monferrato, 1986.
- E. Levinas, *Difficile Liberté*, Édition Albin Michel, 1963, tr.it. *Difficile libertà*, Jaca Book, Milano, 2004.
- E. Levinas, *Du Sacré au Saint. Cinq nouvelles talmudiques*, Minuit, Paris, 1977, tr.it. *Dal Sacro al Santo. Cinque nuove letture talmudiche*, Città Nuova, Roma, 1985.

- E. Levinas, *En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris, 1949, tr.it. *Scoprire l'esistenza con Husserl ed Heidegger*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1998.
- E. Levinas, *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, Grasset, Paris, 1991, tr.it. *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, Jaca book, Milano, 1998.
- E. Levinas, *Èthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Fayard et Radio France, Paris, 1982, tr.it. *Etica ed Infinito. Dialoghi con Philippe Nemo*, Città Nuova, Roma, 1984.
- E. Levinas, *Franz Rosenzweig: une pensée juive moderne*, in "Revue de Théologie et de Philosophie", XCVIII, 1965, n. 4, tr. it. *Fuori dal soggetto*, Marietti, Genova, 1992.
- E. Levinas, *Hors Sujet*, Fata Morgana, Montpellier, 1987, tr.it. *Fuori dal soggetto*, Marietti, Genova, 1992.
- E. Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier, 1972, tr.it. *Umanesimo dell'altro uomo*, Il Melangolo, Genova, 1982.
- E. Levinas, *La théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl*, Alcan, Paris, 1930.
- E. Levinas, *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Minuit, Paris, 1982, tr.it. *L'aldilà del versetto. Letture e discorsi talmudici*, Guida, Napoli, 1986.
- E. Levinas, *Le temps et l'autre*, Fata Morgana, 1979, tr.it. *Il Tempo e l'Altro*, Il Melangolo, Genova, 1987 .
- E. Levinas, *Les imprévus de l'histoire*, Fata Morgana, Paris, 1994.
- E. Levinas, *Liberté et commandement*, Fata Morgana, Paris, 1994.
- E. Levinas, *L'ontologie est-elle fondamentale?*, in "Revue de Métaphysique et de Morale", 1951, n.1.
- E. Levinas, *Nomes propres*, Fata Morgana, Paris, 1976, tr.it. *Nomi propri*, Marietti, Casale Monferrato, 1984.
- E. Levinas, *Philosophie, justice et amour. Entretien avec Levinas*, in "Concordia", 3, 1983, tr.it. *Filosofia, giustizia e amore, conversazione tenuta con R. Fernet e A. Gomez il 3 e 8 Ottobre 1982*, in "Aut-aut", 209-210, sett.-dic., 1985.
- E. Levinas, *Quatre lectures talmudiques*, Minuit, Paris, 1968, tr.it. *Quattro letture talmudiche*, Il Melangolo, Genova, 1982.
- E. Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, La Haye, 1961, tr.it. *Totalità ed Infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca book, Milano, 1990.

- E. Levinas, *Transcendence et intelligibilité*, Labor et Fides, Genève, 1984, tr.it. *Trascendenza ed intelligibilità*, Marietti, Genova, 1990.
- E. Levinas- A. Peperzak, *Ethique comme philosophie première*, in *Justifications de l'éthique*, Ed. de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 1982, tr.it. *Etica come filosofia prima*, Guerini e Associati, Milano, 1989.
- B. Lindner, *Habilitationskarte Benjamin. Über ein "akademisches Trauerspiel" und über ein Vorkapitel der "Frankfurter Schule" (Horkheimer, Adorno)*, in ID., *Walter Benjamin im Kontext*, Athenäum, Königstein, 1985.
- G.E.R. Lloyd, *Polarity and analogy. Two types of Argumentation in Early Greek Thought*, Cambridge University Press, 1966.
- K. Löwith, *M. Heidegger and F. Rosenzweig or Temporality and Eternity*, in "Philosophy and Phenomenological Research", III, 1942, 1.
- K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Europa Verlag, Zurich, 1941, tr.it. di G. Colli, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX* Einaudi, Torino, 1971.
- G. Lukàcs, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Malik Verlag, Berlin, 1923, tr.it. *Storia e coscienza di classe*, Sugarco, Milano, 1967.
- G. Lukàcs, *Die Seele und die Formen. Essays*, E. Fleischel, Berlin, 1911, tr.it. *L'anima e le forme*, Sugarco, Milano, 1963.
- B. Maj, *Motivi apocalittici e teologici dell'Eingedenken storico in Walter Benjamin*, in *Sul concetto di storia (1940) di Walter Benjamin*, sezione Hermeneutica di "Discipline filosofiche", 1994/1, 7-187.
- S. Malka, *Lire Levinas*, Édition du Cerf, Paris, 1984, tr.it. *Leggere Levinas*, Queriniana, Brescia, 1986.
- S. Malka, *Monsieur Chouchani. L'énigme d'un maître du XX siècle. Entretiens avec Elie Wiesel suivis d'une enquête*, J.-L. Lattès, Paris, 1994.
- J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, Fayard, Paris, 1982, tr.it. *Dio senza essere*, Jaca book, Milano, 1987.
- Marco Aurelio, *Pensieri*, Mondadori, Milano, 2006.
- F. Masini, *Brecht e Benjamin*, De Donato, Bari, 1977.
- F. Masini, *La rivoluzione conservatrice e il problema della tecnica nella repubblica di Weimar*, in "Metaphorein", 3, 1978.

- F. Masini, *L'espressionismo: una rivoluzione per l'elementare*, in "Metaphorein", 1, 1977.
- E. Mayer, *Rosenzweigs Stellung zur Kunst*, in AA.VV., *Der Philosoph Franz Rosenzweig 1886-1986*, Freiburg/München, 1988.
- W. Marx, *Die Bestimmung des Todes im "Stern der Erlösung"*, in AA.VV. *Der Philosoph Franz Rosenzweig 1886-1986*, Freiburg/München, 1988 .
- E. Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Il Mulino, Bologna, 1968.
- V. Melchiorre, *Figure del sapere*, in AA.VV. *Pensare l'essere*, Marietti, Genova, 1989.
- V. Melchiorre, *La via analogica*, Vita e Pensiero, Milano, 1996.
- S. Mosès, *L'ange de l'histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Seuil, Paris, 1992, tr.it. *La storia e il suo angelo. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Anabasi, Milano, 1993.
- S. Mosés, *L'esthétique de Franz Rosenzweig*, in AA.VV., *Franz Rosenzweig*, in "Les Cahiers de la nuit surveillée", Paris, 1982.
- S. Mosés, *Système et révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, Seuil, Paris, 1982.
- G. Mosse, *Il dialogo ebraico-tedesco, da Goethe ad Hitler*, Ed. La Giuntina, Firenze, 1988.
- G. Mura, *Emmanuel Levinas: ermeneutica e "separazione"*, Città Nuova Editrice, Roma, 1982.
- J.-L. Nancy, *Le regard du portrait*, Edition Galilée, 2000, tr.it. *Il ritratto e il suo sguardo*, Raffaello Cortina, Milano, 2002.
- J. Naeher, *Walter Benjamins Allegorie-Begriff als Modell*, E. Klett, Stuttgart, 1977.
- A. Neher, *L'exil de la parole. Du silente biblique au silente d'Auschwitz*, Edition du Seuil, Paris, 1970, tr.it. *L'esilio della parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, Marietti, Casale Monferrato, 1983.
- M.D. Oppenheim, *Death and Man's Fear of Death in Franz Rosenzweig's The Star of Redemption*, in "Judaism. A quarterly Journal of Jewish Life and Thought", XXVII, 1978, 4.
- L. Perrone Capano, *Alle origini dell'allegoria moderna. Testi narrativi di Jean Paul, Novalis e Goethe*, Istituto Universitario Orientale, Napoli, 1993.

- G. Petitdemange, *Hegel et Rosenzweig, la différence se faisant*, in J. Rolland, A. Derczanski, F. Rosenzweig, *texts rassemblés par O. Mongin*, in “Les Cahiers de la nuit surveillée”, Paris, 1982.
- S. Petrosino, *La fenomenologia dell'unico*, in E. Levinas, *Totalité et Infini*, op.cit.
- S. Petrosino, *La verità nomade. Introduzione a E. Levinas*, Jaca Book, Milano, 1980.
- Platone, *Opere*, Laterza, Bari, 1997.
- O. Pöggeler, *Rosenzweig und Hegel*, in AA.VV. *Der Philosoph Franz Rosenzweig 1886-1986*, Freiburg/München, 1988.
- F. Poiriè, *Emmanuel Levinas. Qui êtes-vous?*, La Manufacture, Lyon, 1987.
- F. Popolla, “Nuovo Pensiero” e “filosofia narrante”. *Rosenzweig interprete di Schelling*, in “Annuario filosofico”, XIV, 1998.
- J. Reiter, *Il disinganno della ragione: Heidegger e Levinas*, in AA.VV. *Heidegger in discussione*, Franco Angeli, Milano, 1992.
- P. Ricci Sindoni, *Prigioniero di Dio. Franz Rosenzweig (1886-1929)*, Edizioni Studium, Roma, 1989.
- P. Ricoeur, *Emmanuel Levinas, penseur du témoignage*, in AA.VV. *Répondre d'autrui. Emmanuel Levinas, Textes réunis par J.-C Aeschlimann*, La Baconnière, Boudry-Neuchatel, 1989.
- P. Ricoeur, *La métaphore vive*, Seuil, Paris, 1975, tr.it. *La metafora viva*, Jaca Book, Milano, 1997.
- P. Ricoeur, *L'originare de la question-en-retour dans la “Krisis” de Husserl*, in AA.VV. *Textes pour Emmanuel Levinas*, Jean-Michel Place, Paris, 1980.
- P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990, tr.it. *Sé come un altro*, Jaca book, Milano, 1993.
- P. Ricoeur, *Temps et récit*, Seuil, Paris, 1983-85, tr.it. *Tempo e racconto*, Milano, Jaca book, 1988.
- G. Ripanti, *Franz Rosenzweig. Rivelazione e linguaggio*, in “Hermeneutica”, 7, 1987.
- J. Rivelaygue, *Franz Rosenzweig et l'idealisme allemand*, in AA.VV. *F. Rosenzweig*, in «Rosenzweigs Auseinandersetzung mit Hegel», Erzabtei, St. Ottilien, 1990.
- J. Rolland, *Dostoïevski. La question de l'autre*, Editions Verdier, 1983, tr.it. *Dostoevskij e la questione dell'altro*, Jaca Book, Milano, 1990.
- F. Rosenzweig, *Ateistische Teologie*, in *Gesammelte Schriften, op.cit.*, tr.it. *Teologia ateistica*, in “La politica”, I, 1985.
- F. Rosenzweig, *Briefe und Tagebücher*, in *Gesammelte Schriften*, Nijhoff, Haag- Dordrecht,

1976-1984.

- F. Rosenzweig, *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*, Jüdischer Verlag, Athenäum, Königstein, 1984, tr.it. *Dell'intelletto comune sano e malato*, Reverdito Editore, Trento, 1987.
- F. Rosenzweig, *Das neue Denken*, in *Gesammelte Schriften*, op.cit., tr.it. *Il Nuovo Pensiero*, Arsenale, Venezia, 1983.
- F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, in *Gesammelte Schriften*, op.cit., tr.it. *La Stella della Redenzione*, Marietti, Genova, 1985.
- F. Rosenzweig, *Die Einheit der Bible. Eine Auseinandersetzung mit Orthodoxie und Liberalismus*, in *Gesammelte Schriften*, op.cit.
- F. Rosenzweig, *Die Schrift und Luther*, in *Gesammelte Schriften*, op.cit.
- F. Rosenzweig, *Die Schrift und das Wort*, in *Gesammelte Schriften*, op.cit.
- F. Rosenzweig, *Ein Gedenkblatt*, in *Gesammelte Schriften*, op.cit.
- F. Rosenzweig, *Glauben und wissen*, in *Gesammelte Schriften*, op.cit.
- F. Rosenzweig, *Hermann Cohens Nachlaßwerk*, in *Gesammelte Schriften*, op.cit.
- F. Rosenzweig, *Jehuda Ha-Levi. Funfundneunzig Hymnen und Gedichte*, in *Gesammelte Schriften*, op.cit.
- F. Rosenzweig, *Nachwort zu den Hymnen und Gedichten des Jehuda Halevi*, in *Gesammelte Schriften*, op.cit.
- Rosenzweig-Rosenstock, *Judaism despite Christianity. The "Letters on Christianity and Judaism" between E. Rosenstock and F. Rosenzweig*, University Alabama, 1968, tr.it. *La radice che porta. Lettere su ebraismo e cristianesimo*, Marietti, Genova, 1992.
- P.A. Rovatti, *Levinas interprete di Husserl ed Heidegger*, in *Intorno a Levinas*, Unicopli, Milano, 1987.
- E. Rutigliano, *Lo sguardo dell'angelo*, Dedalo, Bari, 1981.
- A. Safran, *La Cabale*, Payot, Paris, 1960.
- N.M. Samuelson, *The Concept of "Nichts" in Rosenzweig's "Star of Redemption"*, in AA.VV. *Der Philosoph Franz Rosenzweig*, op.cit.
- G. de Santilliana, *The Origins of Scientific Thought. From Anaximander to Proclus, 600 b.C. to*

500 a.D., The University of Chicago Press, 1961, tr.it. *Le origini del pensiero scientifico*, Sansoni, Firenze, 1966.

W. Schelling, *Die Weltalter. Bruchstück*, in *Sämmlliche Werke*, J.G. Cotta, Stuttgart/ Ausburg, 1861, tr.it. *Le età del mondo*, Guida, Napoli, 1991.

G. Schiavoni, *W. Benjamin: il figlio della felicità. Un percorso biografico e concettuale*, Einaudi, Torino, 2001.

C. Schmidt, *Zum Fall Benjamin: Benjamin als Judischer Theologe?* In “Revue de métaphysique et de morale”, 3, 1985.

G. Scholem, *Die Geschichte einer Freundschaft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1975, tr.it. *W. Benjamin. Storia di un'amicizia*, Adelphi, Milano.

G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Rhein-Verlag, Zürich, 1957, tr.it. *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Il Melangolo, Genova, 1986.

G. Scholem, *Fidelité et utopie. Essais sur le jüdaïsme contemporain*, Paris, 1978.

G. Scholem, *Franz Rosenzweig*, in “Le cahiers de la nuit surveillée”, 1982.

G. Scholem, *An einem denkwürdigen Tage*, in “Judaica”, I, Frankfurt am Main, 1963.

G. Scholem, *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970, tr.it. *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, Marietti, Genova, 1986.

G. Scholem, *Ursprung und Anfänge der Kabbalah*, W. de Gruyter & Co. Verlag, Berlin, 1962.

G. Scholem, *Walter Benjamin* in *Über Walter Benjamin*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1968, tr. it. *Walter Benjamin in Walter Benjamin e il suo angelo*, Adelphi, Milano, 1978 .

S.S. Schwarzschild, *Franz Rosenzweig's Anecdotes about Hermann Cohen*, in AA.VV. *Gegenwart Im Rückblick. Festgabe für die Jüdische Gemeinde zu Berlin 25 Jahre nach dem Neubeginn*, Lothar Stiehm, Heidelberg, 1970.

S. Semplici, *Esposizione, conflitto e catastrofe nell'idealismo. La “nuova scienza” di Hans Ehrenberg*, in “Daleghestai. Rivista telematica di filosofia”, II, 2000.

E. Simon, *F. Rosenzweig und das jüdische Bildungsprobleme*, in AA.VV. *Lernen mit F. Rosenzweig*, hrsg. von W. Licharz, Frankfurt am Main, 1984.

X. Tilliette, *Rosenzweig et Schelling*, in “Archivio di filosofia”, LII, 1985, n. 2-3.

Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, Marietti, Genova, 1952.

- M. Untersteiner, *Parmenide. Testimonianze e frammenti*, La Nuova Italia, Firenze, 1958.
- G.B. Vico, *Opere filosofiche*, Sansoni, Firenze, 1971.
- R. Wihel, *Das jüdische Denken von Hermann Cohen und Franz Rosenzweig. Ein neues Denken in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, in AA.VV. *Dialogdenken-Gesellschaftethik*, Passagen-Verlag, Wien, 1991.
- I. Wohlfahrt, *Sur quelques motifs juifs chez Benjamin*, in “Revue d’Esthétique”, 1, 1981
- F. Wybrands, *Vers une signification hors contexte*, in “Exercices de la patience”, 1, 1980.
- G. Zarone, *Morte e verità dell’uomo metaetico. Le figure di Nietzsche e Rosenzweig*, in “Filosofia e teologia”, VI, 1990, 2.
- L. Zunz, *Etwas über die rabbinische Literatur*, Berlin, 1818.