

Tommaso Speccher

Urgenze messianiche

*Quattro studi attorno alla filosofia
di Emmanuel Lévinas*



Copyright © MMVIII
ARACNE editrice S.r.l.

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

via Raffaele Garofalo, 133 a/b
00173 Roma
(06) 93781065

ISBN 978-88-548-1875-0

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: luglio 2008

Indice

Introduzione	7
Capitolo 1	
Linguaggio e critica in <i>Totalità e Infinito</i>	11
1.1 <i>Totalità e Infinito</i>	14
1.2 Critica e scrittura	19
1.3 Differenza ontologica e <i>différance</i>	23
1.4 Etica e comunicazione	31
1.5 Il paradigma dell'intenzionalità	38
Capitolo 2	
Urgenze Messianiche	47
2.1 L'Altro come Giudaismo?	50
2.2 Ermeneutica, giudaismo, ontologia	57
2.3 Lévinas lettore della <i>Torah</i>	64
2.4 Stare nel presente: il liturgico	71
Capitolo 3	
Linguaggio ed esercizio in <i>Altrimenti che essere o al di là dell'essenza</i>	79
3.1 Il linguaggio come orizzonte metodologico	82
3.2 Enfasi ed iperbole: profilo di una trasformazione sintattica	87
3.3 <i>L'Argomento</i>	91
3.4 Riformare Heidegger	96
3.5 <i>L'Esposizione</i> : filosofia e storia	102
Capitolo 4	
Memoria e linguaggio	111
4.1 Linguaggio, mondo, storia	116
4.2 Religione, filosofia del linguaggio, nichilismo	122
4.3 Nuove parole, nuove memorie	128
4.4 Urgenze messianiche	133
Opere di Lévinas in abbreviazione	139
Indice dei nomi	141

Introduzione

Forse hanno ragione coloro che sostengono che non può darsi un genere letterario come la biografia, che fu già la perla della letteratura classica. Confessioni, racconti, biografie e, soprattutto, autobiografie si fonderebbero sul presupposto di un'*origine integra* da cui sarebbe possibile svolgere, dipanare e sviluppare un discorso compiuto su di sé o su gli altri. Tuttavia, lo strutturalismo, la psicoanalisi e il decostruzionismo hanno svelato l'impossibilità di questo presupposto: non c'è un'*origine* bensì una pluralità infinita di rimandi al principio dell'esistenza. Quindi non ci sarebbero altro che biografie incerte che devono accontentarsi di descrivere ciò che *può* venire detto e che devono tacere ciò che *deve* venire taciuto.

L'autore di questo libro ammette che il profilo di un autore vada tratteggiato in *chiaroscuro* ma sembra accettare quest'idea con riluttanza. Sebbene si presenti come una raccolta di quattro interventi sparsi, questo volume in realtà propone un percorso cronologico all'interno della produzione di Emmanuel Lévinas: dalle prime indagini fenomenologiche che culminano in *Totalità e Infinito* alla complessa redazione del testo *Altrimenti che Essere* su cui si riverberano i risultati delle sue indagini talmudiche. La scelta di procedere in senso *cronologico* e non tematico ma soprattutto il confronto costante con le fonti giudaiche di Lévinas, è il tratto più originale del volume di Speccher. In questo intreccio di notizie biografiche, letture filosofiche e letture talmudiche, Speccher compone un quadro complesso della figura di Lévinas e ne tratteggia, per così dire, la biografia intellettuale. Se il genere biografico non può essere un genere letterario puro, allora lo si può ricercare solo impuramente, in un rimando continuo tra vita e filosofia, filosofia e vita.

In effetti, i quattro interventi che Speccher riunisce in questo volume compongono un profilo cronologico dell'opera di

Lévinas e questa biografia intellettuale così tratteggiata risente fortemente, appunto, di un dato biografico: Lévinas era un ebreo lituano, come amava lui stesso ricordare. Spesso parlava di sé come di un *Lithvah*, rivendicando così l'appartenenza a quella medesima schiatta che diede i natali ai *Mitnagdim*, gli "oppositori" al movimento mistico chassidico: negli scritti talmudici di Lévinas, infatti, "è individuabile la considerazione di come l'ebraismo autentico ed essenziale non sia quello scaturente dall' 'entusiasmo mistico' della Cabbala o dello chassidismo ma quello appreso nello studio serio e critico delle fonti bibliche attraverso i commentari talmudici", come ricorda lo stesso Speccher. L'assenza quasi iperbolica di temi, letture o considerazioni cabbalistiche nell'opera di Lévinas ha conseguenze incalcolabili nella sua riflessione: se l'ebraismo è essenzialmente commento talmudico, allora non solo lo spazio della "mitologia" ma anche quello della "filosofia della storia" ebraiche si ridimensionano drammaticamente. È probabilmente per questi motivi essenziali che Lévinas ha fatto più volte ricorso alla controversa e discussa opposizione tra "Atene" e "Gerusalemme", su cui anche l'autore di questo volume non risparmia le sue critiche.

Sembra infatti che l'assenza di un confronto con la Cabbala (ovvero, l'assenza di un confronto di quella che avrebbe ben rappresentato, ai suoi occhi, una "metafisica della storia" prettamente ebraica) costringa il pensiero di Lévinas a percorsi teorici quasi innaturali. Non è un caso che nella sua interessante ricostruzione Speccher conduca il lettore dall'elaborazione di *Totalità ed Infinito*, fino a *Altrimenti che essere* ed oltre: il confronto tra l'etica di Lévinas e il nichilismo di Taubes tratteggiato nell'ultimo capitolo del volume sembra infatti non solo giustificato, ma addirittura auspicato all'interno di un percorso intellettuale, quello del filosofo lituano, che non si è mai liberato della sua propria "etnicità", in virtù di questo impasto di filosofia e vita, vita e filosofia. L'origine *lituana* di Lévinas ha infatti impresso in modo indelebile un marchio teoretico che ha condizionato la sua ricezione del Giudaismo. In questo senso, Lévinas è rimasto il più alto erede della tradizione

dei *Mitnagdim*, degli “oppositori” allo Chassidismo: in assenza di un confronto sistematico con la metafisica della storia proposta dalla Cabbala, Lévinas è stato il più nobile continuatore di una tradizione che individuava solo ed esclusivamente nell’ebraismo talmudico il centro della propria ebraicità, l’origine pura per la propria biografia (intellettuale).

In questo senso Speccher dimostra di essere un interprete generoso di Lévinas. Egli non desidera interrogarsi se mai Lévinas avrebbe potuto scrivere un controcanto metafisico a quella straordinaria opera filologica e filosofica di Gershom Scholem, sorta dalle ceneri dello scientismo della *Wissenschaft des Judentums* e animata dallo spirito messianico di Benjamin. Speccher, piuttosto, deplora ma accetta le debolezze del suo autore, riconoscendo appunto che non vi sono “confessioni”, ma solo *circonfessioni*: ovvero “biografie circoncese”, incise dalla tragedia e dal lutto della *Shoah*, tormentate dall’esigenza della memoria: “L’etica lévinasiana non è solo una metafisica della memoria; o meglio non è propriamente una metafisica bensì una religione della memoria”.

Federico Dal Bo

Capitolo 1
Linguaggio e critica in *Totalità e Infinito*

Di quest'opera, non si comprenderà nulla nelle sue radici
 se non la si illumina – si oserà dire – con il sole nero
 che ha coperto l'Europa tra il 1939 e il 1945.
 Radici così intime che esse non dicono il loro nome.
 SALOMON MALKA, *Lire Lévinas*

Ogni espressione è assegnata al linguaggio.
 E non c'è dubbio che l'espressione,
 nella sua intera e più riposta essenza,
 possa essere intesa solo come linguaggio;
 e d'altra parte per intendere un essere linguistico,
 bisogna sempre domandarsi
 di quale essere spirituale
 esso sia espressione immediata.
 WALTER BENJAMIN, *Sulla lingua*

Leggere Lévinas recita un testo di S. Malka, allievo del filosofo lituano: *leggere filosofia* significa spesso ridurre, ripetere, riscrivere i testi, cercando di portarne ad emersione i fili più nascosti. In questo primo capitolo cercheremo esattamente di ripercorre a ritroso i lacci ed i legami che stringono l'Opera *Totalità e Infinito* alla tradizione filosofica europea: dal rapporto con lo strutturalismo francese ai riferimenti della grande tradizione della metafisica tedesca. L'etimo della parola *leggere* rimanda chiaramente ad una gamma diversificata di significati tra cui però ne spicca in particolare uno il quale sembra rispondere all'intensità di questo lavoro: *leggere* come *adunare* e *raccogliere*, come *portare assieme*. Questo il nostro intento dunque: ricostruire la metafisica di *Totalità e Infinito* portando letteralmente assieme punti di vista differenti e problematiche divergenti.

1.1

Totalità e Infinito

L'opera *Totalità e Infinito: saggio sull'esteriorità* (1961) rappresenta il primo risultato del pensiero maturo di Lévinas: in quel testo confluisce infatti tutto un insieme di orizzonti che si era progressivamente sviluppato nei saggi filosofici degli anni Cinquanta come *L'ontologia è davvero fondamentale?* (1951), *Libertà e comandamento* (1953), *L'io e la totalità* (1954), *La filosofia e l'idea dell'infinito* (1957). In quei testi Lévinas si chiedeva quale fosse il ruolo essenziale dell'ontologia rispetto a questioni da lui considerate fondamentali come ad esempio la possibilità di “dire filosoficamente l'idea di infinito”, intesa come “struttura originaria” del *logos* greco. Già nel testo del 1957 Lévinas mette in chiaro la questione portante di TI: «l'esperienza, l'idea di infinito, ha luogo nel rapporto con Altri. L'idea di infinito è il rapporto sociale»¹. Questo tipo di tensione di carattere tanto filosofico quanto esistenziale diverrà un aspetto costante e fondativo della sua riflessione.

Ma se di maturità filosofica² si può parlare, è anche alla luce di determinati contenuti “extra-filosofici” che legano indissolubilmente Lévinas alla tradizione ermeneutica dell'ebraismo contemporaneo³ e che si definiscono in una serie

¹ “La filosofia e l'idea di Infinito”, pubblicato sulla *Revue de métaphysique et de morale*, n. 3, 1957, poi in SEHH; rif. pp. 189–204.

² Su questo motivo della “maturità filosofica” di Lévinas si pone come centrale la monografia di G. FERRETTI, *La filosofia di Lévinas. Alterità e trascendenza*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1996.

³ Lévinas, sin dal primo dopoguerra, non smise mai di occuparsi attivamente dei problemi attinenti alla rinascita e al rinnovamento dell'Ebraismo dopo la prova della *Shoah*. Rinascita e rinnovamento richiedono l'elaborazione di una cultura ebraica all'altezza dei tempi, «capace

di saggi confluiti nel testo del 1963 *Difficile libertà. Saggi sul giudaismo*. In questa raccolta è individuabile la considerazione di come l'ebraismo autentico ed essenziale non sia quello scaturente dall'«entusiasmo mistico» della *Cabbala* o dello *chassidismo* ma quello appreso nello studio serio e critico delle fonti bibliche attraverso i commentari talmudici⁴. L'ebraismo di Lévinas non consiste dunque in affermazioni dogmatiche circa eventi soprannaturali⁵ bensì nella destinazione ad una responsabilità etica radicale ed universale, che coincide innanzitutto – nella sua ricerca – con il confronto teoretico e critico con la tradizione filosofica.

Lévinas non intende tuttavia semplicemente contrapporre alla filosofia occidentale la tradizione religiosa giudaico-cristiana: egli afferma in maniera evidente, fin dalla *Prefazione* di TI, che lo «straordinario fenomeno dell'escatologia

di non lasciarsi assimilare dall'occidente», in un rapporto attivo che sappia «contribuire come *novum*». Rispetto a questa considerazione della specificità dell'ebraismo nella tradizione occidentale Lévinas si era già espresso nel 1947 in “Esistenzialismo e antisemitismo” ove, pur appoggiando la ferma condanna dell'antisemitismo pronunciata da Sartre nelle sue “*Reflexion sur la question juive*”, del 1946, non né accoglie la tesi che la specificità ebraica sia dovuta soltanto all'antisemitismo: l'ebraismo costituisce infatti, nella storia umana, una «novità specifica».

⁴ Il *Talmud* è l'espressione più nota del giudaismo rabbinico e si definisce all'interno della tradizione farisaica, l'unica a mantenersi in vita dopo la distruzione del tempio. Per quanto riguarda l'articolazione del contesto storico, e delle prospettive entro cui si definisce rimando alla *Presentazione de Il Trattato delle Benedizioni (Berakhot) del Talmud Babilonese*, ed. a cura di S. Cavalletti, Torino, Einaudi, 1968. Per ora è rilevante sottolineare come la tradizione talmudica rinverga l'essenza della Scrittura, (che coincide con la Tradizione), a partire non tanto dal suo valore simbolico e tipologicamente profetico, ma a partire dal suo valore legale – etico da rinnovare e riformulare in un confronto con il “moderno”; «ciò che noi chiamiamo *Torah* fornisce le norma della giustizia umana. Le quattro lezioni che qui si leggeranno si contentano di invocare coi loro voti augurali il grande insegnamento, di cui manca assolutamente la formulazione moderna»; in QLT 34–36.

⁵ «L'ebraismo autentico si pensa in termini di interiorità morale e non di esterioresità dogmatica. Il soprannaturale non è per esso un'ossessione. Il suo rapporto con la divinità è determinato dalla precisa estensione dell'etica»; DL 34–35.

profetica»⁶ ha la capacità di rompere la totalità, portando «al di là» di essa; tuttavia egli intende procedere per altra via, non a partire da dati dogmatici come fa la teologia e neppure con il proposito di “dimostrare filosoficamente le verità escatologiche”. Ciò che intende fare è partire dall’esperienza stessa della totalità per risalire, con metodo filosofico rigoroso, a quella situazione che ad un tempo «rompe la totalità e ne condiziona il senso»⁷. Alla tradizione filosofica occidentale, che si caratterizza come «ontologia totalitaria», in TI viene contrapposta dunque, sul piano filosofico, un’altra tradizione filosofica occidentale, «altrettanto antica»⁸, benché sommessamente soppressa.

Si tratta di quella tradizione filosofica che, a parere di Lévinas, si afferma già nei testi di Platone come la *Repubblica* dove “il Bene è posto al di sopra dell’essere”⁹ o il *Fedro* dove “il discorso vero è discorso con gli dei”¹⁰. Ma quel percorso filosofico – che traspare poi nella concezione aristotelica dell’intelletto agente che viene all’anima «dall’esterno»¹¹ – trova la sua formulazione più significativa nella concezione cartesiana dell’«idea dell’infinito» in cui Lévinas individua la fondamentale tensione tra «dentro» e «fuori», che vedremo essere elemento centrale della sua ricerca¹². Contestazione della

⁶ TI 20.

⁷ TI 23.

⁸ In “La traccia dell’Altro”, pubblicato in *Tijdschrift voor Filosofie*, 1963, n°3, poi in SEHH 215–233; rif. p. 218.

⁹ TI 33; 47–48; 104; 301 (con rimandi a *Repubblica* 517b9, 518d).

¹⁰ TI 47 (con rimandi a *Fedro* 244a, 249a, 265a); TI 68 (con rimandi a *Fedro* 373d); TI 70 (con rimandi a *Fedro* 273e e 276a).

¹¹ TI 47 (con rimandi a *De gen. anim.* 736b28).

¹² Staccandosi da Cartesio Lévinas riterrà però che solamente la relazione etica sia in grado di «realizzare» e «svolgere» la struttura formale dell’idea dell’infinito. Questo ultimo passaggio ci permette di avvicinare Lévinas alla Critica kantiana in merito ad una certa similarità tra il noumeno e l’«idea dell’infinito» del filosofo francese. Sarà proprio Lévinas ad indicare la propria trascendenza – rispetto al suo valore di «separazione assoluta» – come Noumeno. In questo senso il concetto di noumeno rappresenta, secondo

«scrittura» della tradizione dunque in nome di un senso più originario da cui sembrerebbe essere caratterizzata¹³: gran parte delle letture dei testi della tradizione fatta da Lévinas, vive di questo tentativo di far riemergere un valore «al di là», che si porrebbe nella eticità come «determinazione originaria»; tentativo che pare talvolta contraddittorio, sicuramente non sistematico ma d'altronde:

«l'essenza stessa del linguaggio consiste nel disfare, ad ogni

Lévinas, la possibilità di salvare il carattere di presenza – assenza della trascendenza, evitando ogni caduta in una dicibilità di quella «alterità»; questa ultima osservazione è centrale perché rimanda entrambe le filosofie ad una sorta di fondazione dell'unico discorso su Dio come «etica»: se si può dare infatti «conoscenza della trascendenza» è solo a partire da questo suo valore «normativo» e assolutamente non simbolico. Ritourneremo più avanti su questo problema della caratterizzazione dell'Infinito e le sue implicazioni nel rapporto con la tradizione; per ora chiudo questo breve riferimento nella considerazione di come Kant, a parere di Lévinas, grazie ad un certo «primato dell'etica», avrebbe indicato la strada per assegnare «ai concetti teologici l'unico significato che essi comportano». Quello che viene rimproverato a Kant è comunque il fatto che egli costituisca il discorso etico a partire da una considerazione teoretica e quindi sulla scia di quella che sarebbe l'«epistemologia tradizionale»: differentemente l'«idea di Infinito» in Lévinas ha essenzialmente un valore esperienziale e non conoscitivo. Accettazione della questione ontologica dunque ma in una radicalizzazione del suo aspetto problematico: in questo senso, se per Kant quella distinzione generale – «interno» ed «esterno» – era sostanzialmente la prova di una impossibile teodicea, per Lévinas quella «differenza originaria» diventa «traccia» di questa espressione dell'Altro; «ciò che si compie nell'espressione è proprio una autentica fenomenologia del noumeno», in “Liberté et commandement”, *Revue de Métaphysique et de Moral*, 1953, pp. 264-272; rif. p. 270.

¹³ In tal senso egli rileggerà, in saggi successivi, anche l'Unico platonico della prima ipotesi del *Parmenide* (SEHH 227); l'Uno plotiniano posto al di là dell'essere: «Qui è la traccia dell'Uno che fa nascere l'essenza, e l'essere è soltanto la traccia dell'Uno» (SEHH 232; cit. da *Enneadi*); la teologia degli attributi analogici medioevali, risalente all'unità analogica dell'essere di Aristotele (TI 78); l'imperativo categorico di Kant, che assume significato, a partire dall'idea di «formalità», indipendentemente dalle prove dell'esistenza di Dio e della immortalità dell'anima (TI 19–20; AE 162–163); vi è poi il riferimento alla «durata» bergsoniana, per l'idea che essa porta dell'«incessante sgorgare di novità» (TI 20–21).

istante, la sua frase, con la prefazione o l'esegesi, nel disdire il detto, nel tentare di ridire senza complimenti ciò che è già stato mal inteso nell'inevitabile cerimoniale in cui si compiace il detto.»¹⁴

La tesi fondamentale attorno a cui vogliamo muoverci è che questo tipo di impegno – dichiarato costantemente da Lévinas – a descrivere fenomenologicamente l'intenzionalità di una «visione senza immagine» ovvero la portata di una relazione «che va al di là di ogni possibile relazione», come quella con l'«idea di Infinito», condurrà ad un insieme di risultati, stravolgenti il linguaggio e le parole della filosofia. Sarà quindi indispensabile affrontare la lettura dei contributi lévinasiani partendo da questa loro fondamentale intenzione: la filosofia contemporanea necessità di una sorta di riforma sintattica, di un movimento cioè di riproduzione delle proprie forme, in particolar modo delle “forme linguistiche”, del linguaggio filosofico. Lévinas – cosciente interprete di quella istanza – ci lascia una testimonianza a-venire di come sia sempre possibile, se non indispensabile, porsi il problema di cosa significhi produrre conoscenza dunque società e condivisione. In questo senso il rapporto interno e circolare di termini come quelli di “critica” e “pratica filosofica”, si pone in relazione con l'ermeneutica recente tanto di Ricoeur quanto di Gadamer, portando tuttavia con sé elementi riformatori che possono essere messi in luce propriamente attraverso lo studio delle parole e della scrittura del filosofo lituano.

¹⁴ TI 28.