

VITTORIO PEREGO

TEMPORALITÀ E RESPONSABILITÀ
LÉVINAS, DERRIDA E LA FENOMENOLOGIA HUSSERLIANA

“Ogni sguardo – diceva un saggio – ha un mattino
di anticipo e un mattino di ritardo sul giorno.
Passato e futuro si contendono una stessa immagine di assenza”

“Il vero volto è un’assenza di volto: volto di colui al quale
si è strappato il volto – assenza di volto divenuto
volto della mia responsabilità”

Edmond Jabès

Commemorando la morte di Lévinas Derrida aveva sottolineato come tra “tutti i grandi temi ai quali il pensiero di Emmanuel Lévinas ci ha risvegliati” deve essere ricordato “innanzitutto quello della responsabilità, di una responsabilità ‘illimitata’ che supera e precede la mia libertà, responsabilità di un ‘sì incondizionato’”¹. E in effetti nelle ultime pubblicazioni di Derrida il tema della responsabilità, associato a quello dell’ospitalità, della testimonianza, del dono assume un ruolo centrale. Per entrambi i filosofi francesi la responsabilità è il modo in cui è possibile tornare a parlare del soggetto, in un contesto nel quale le filosofie della “morte del soggetto” hanno ormai esibito i propri limiti. Certo, non si tratta più di un soggetto che esiste prima e indipendentemente dal suo porsi, come una sostanza identica a se stessa, e neanche di un soggetto che vede nella propria autonomia l’incondizionatezza del proprio essere. L’*ego* a cui fanno riferimento Lévinas e Derrida non esiste prima dell’assunzione di responsabi-

¹ J. DERRIDA, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, Paris 1997, tr. it. di S. PETROSINO e M. ODORICI, *Addio a Emmanuel Lévinas*, a c. di S. PETROSINO, Jaca Book, Milano 1998, p. 59. S. PETROSINO, *Jacques Derrida e la legge del possibile*, Guida, Napoli 1983 (II ed. Jaca Book, Milano 1997), p. 51 sottolinea come “Derrida è senza dubbio più vicino a Lévinas che non ad Heidegger, e soprattutto ad Husserl”, C. DOVOLICH, *Derrida tra differenza e trascendentale*, Franco Angeli, Milano 1995, p. 252 individua proprio nella responsabilità l’eredità più significativa che Derrida assume da Lévinas.

lità, la quale è governata sempre da un'istanza altra rispetto al soggetto medesimo. La coscienza, quindi, non è altro che l'effetto di questa esperienza della responsabilità.

L'obiettivo della presente ricerca è di verificare l'analogia tra questi autori in relazione allo statuto della responsabilità e in particolare cercare di ripercorrerne la genesi partendo dalla comune origine fenomenologica. Da una parte, infatti, la fenomenologia viene introdotta in Francia proprio da Lévinas, il quale riconoscerà sempre la radice fenomenologica delle sue riflessioni; dall'altra è attraverso una lettura e analisi dei testi husserliani che negli anni Sessanta Derrida inaugura il decostruzionismo. È proprio ricercando la genesi fenomenologica dell'esperienza della responsabilità che è possibile mostrare come questa dimensione sia strettamente legata al tema della temporalità, che Lévinas e Derrida articolano a partire da una radicalizzazione di alcune istanze presenti nelle *Lezioni sulla coscienza interna del tempo* di Husserl. In un certo senso le analisi husserliane sul tempo conducono ai limiti della fenomenologia e contribuiscono in modo determinante a mettere in crisi la soggettività trascendentale costituente. È forse questo riferimento comune che spiega come due filosofie che restano diverse approdano ad un medesimo concetto di responsabilità.

I. L'ISTANTE COME ROTTURA DEL PRESENTE

In *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl* l'obiettivo che Lévinas si pone è quello di presentare la fenomenologia husserliana dalle *Ricerche logiche* fino alle *Idee* attraverso l'analisi della struttura dell'intuizione. Le *Lezioni sulla coscienza interna del tempo* non vengono prese in considerazione in quanto in questo studio, che prende in considerazione prima di tutto l'intuizione, viene fatta astrazione dalla costituzione del tempo immanente e, di conseguenza, Lévinas si trova davanti alla coscienza già costituita nel tempo. Tuttavia riferendosi ai dati hyletici, intesi come gli elementi privi di intenzionalità che stanno alla base del vissuto, il filosofo francese non può esimersi dal sottolineare il loro carattere "costituito": "i dati hyletici, come mostra la costituzione husserliana del tempo, sono già qualcosa di costituito da un'intenzionalità più profonda, specifica della coscienza"².

² E. LÉVINAS, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Vrin, Paris 2001, tr. it. di V. PEREGO, *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, a c. di S. PETROSINO, Jaca Book, Milano 2002, p. 61. Sulla fenomenologia in Lévinas si veda: J. DE GREEF, *Lévinas et la phénoménologie*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 4 (1971), pp. 448-465; S. STRASSER, *Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philo-*

Già nelle *Ricerche logiche* Husserl aveva indagato la struttura dei vissuti seguendo come filo conduttore la percezione di una scatola. Quando vedo una scatola, non vedo le mie sensazioni, ma appunto vedo un oggetto determinato che riconosco come scatola. Posso certamente (e necessariamente) avere diverse percezioni di questo oggetto a seconda della prospettiva con cui lo vedo, tuttavia questi diversi vissuti si riferiscono sempre al medesimo “contenuto di coscienza”, poiché l’oggetto percepito è sempre lo stesso – la scatola. In questo senso Husserl individua due diversi concetti del contenuto del vissuto: da una parte, il contenuto nel senso dell’oggetto intenzionale, cioè, restando al nostro esempio, questa scatola che viene percepita e che si mostra come la stessa indipendentemente dalle prospettive con cui la guardo, dall’altra, il contenuto in senso proprio, i singoli contenuti del vissuto, i molteplici dati di sensazione. Questi sono i “contenuti primari”, e per Husserl appaiono senza essere visti, appunto perché sono vissuti. Tuttavia l’analisi fenomenologica prima svolta ha fatto emergere un aspetto del vissuto che deve essere tenuto presente; si tratta del fatto che il vissuto immanente è costituito dai contenuti di sensazione, che sono “appercepiti, appresi nello ‘stesso senso’, e [...] *l’apprensione secondo questo ‘senso’ è un carattere di vissuto che costituisce anzitutto ‘l’esserci per me dell’oggetto’*”³. In altri termini, questi contenuti di sensazione non sono semplicemente dati, ma sono appresi attraverso un atto – un vissuto – che ha il carattere di renderli significativi. I dati di sensazione diventano un “oggetto percepito” mediante l’apprensione, o appercezione. Ora, secondo Husserl, questa appercezione è ciò che dà un significato specifico ai contenuti sensoriali: “l’appercezione è per noi l’eccedenza che sussiste nel vissuto stesso, nel suo contenuto descrittivo, di fronte all’informe esserci della sensazione, si tratta del carattere d’atto che, per così dire, anima la sensazione e per sua *essenza* fa sì che noi percepiamo questa o quella *oggettualità*, ad esempio, vediamo questo albero, udiamo quel tintinnio, sentiamo il profumo dei fiori, ecc.”⁴. Nel paragrafo 85 delle *Idee* Husserl ritorna sul medesimo problema e indica precisamente i termini della questione anche introducendo una specifica terminologia. Il contenuto nel senso dell’oggetto intenzionale (la scatola) viene denominato *noema*; questo non è un contenuto reale (*reell*) del vissuto, non è effettivamente immanente al vissuto, bensì solo intenzionalmente. Invece il contenuto nel senso proprio, il con-

sophie d’Emmanuel Lévinas, «Revue philosophique de Louvain», 75 (1977), pp. 101-125; Y. MURAKAMI, *Lévinas phénoménologue*, Millon, Grenoble 2002.

³ E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, a c. di U. PANZER, Nijhoff, Den Haag 1984 (Husserliana, 29), tr. it. di G. PIANA, *Ricerche logiche*, Il Saggiatore, Milano 1988, II, p. 172.

⁴ *Ibi*, p. 174.

tenuto effettivo del vissuto viene pensato nelle due dimensioni che sono la *noesi*, la *morphé* – l’appercezione che anima la sensazione – e appunto il contenuto sensibile, la *hyle*, che è inclusa nella *morphé*. Quindi *hyle* e *morphé* sono contenuti reali del vissuto; ma, mentre la *hyle* è, per così dire, la sensazione bruta e quindi non è intenzionale, la *morphé* è la componente intenzionale del vissuto. Il noema, che non è un componente reale del vissuto, si costituisce proprio attraverso la *hyle* sensoriale e la *morphé* (noesi) intenzionale.

Il rapporto tra *hyle* sensuale e *morphé* intenzionale genera una serie di problemi di non facile soluzione, di cui anche Lévinas nel suo studio sull’intuizione husserliana sembra rendersi conto. Infatti, si tratta di chiarire lo statuto di questi vissuti reali ma non intenzionali, che costituiscono ogni percezione, tenendo presente che, da una parte essi sono immanenti alla coscienza – sono contenuti reali, mentre l’oggetto percepito è trascendente –, dall’altra non sono intenzionali. La questione che sorge è la seguente: come possono essere un vissuto prima di essere “animati dall’intenzionalità”? Un vissuto non intenzionale è concepibile nell’impianto fenomenologico husserliano? Nella lettura del giovane Lévinas i problemi legati alla *hyle* sono inseriti in un’ipotesi interpretativa che è finalizzata a difendere la struttura intenzionale della coscienza, intesa come “l’essenza stessa della coscienza”⁵. La sottolineatura del carattere “costituito” del sostrato hyletico risponde a questa esigenza, per cui anche la *hyle* sensuale, la sensazione bruta, il momento non intenzionale del vissuto, deve in qualche modo essere già il risultato dell’azione di una intenzionalità del tutto particolare e sempre operante: il tempo. Tuttavia a Lévinas non sfugge che la possibilità di una *hyle* separata dalla forma noetica o intenzionale rimane in sospeso nelle *Idee*: “Husserl lascia aperta la questione di sapere se ‘materie informi e forme prive di materie’ [*Idee*, p. 214] sono possibili. In ogni caso, sembra dunque che la separazione della ‘hylé’ e dell’intenzionalità sia quanto meno concepibile”⁶. La tesi comunque che sorregge *La teoria dell’intuizione nella fenomenologia di Husserl* è il carattere originariamente intenzionale della coscienza, a cui quindi non può sottrarsi neppure la dimensione hyletica.

⁵ LÉVINAS, *La teoria dell’intuizione*, p. 60; questa posizione viene difesa da Lévinas anche in relazione alla presunta deriva idealista delle *Idee*. A questo proposito egli si sofferma sul paragrafo 49 delle *Idee*, in cui Husserl ipotizzando una coscienza senza mondo, ridotta a pura immanenza, offre il fianco all’accusa di idealismo. Secondo Lévinas, “se non bisogna seguire l’idealismo husserliano, non è in quanto esso è idealismo, ma nella misura in cui esso pregiudica il modo di esistere della coscienza come intenzionalità” (*ibi*, p. 63).

⁶ *Ibi*, p. 62.

Anche se come abbiamo visto la dimensione hyletica viene individuata già nelle *Ricerche logiche* e ripresa nelle *Idee* è solo nelle *Lezioni sulla coscienza interna del tempo* che viene alla luce il problema implicato da essa. Il filo conduttore che guida Husserl nella sua indagine è l'analisi di un oggetto temporale, che è un oggetto che include in se stesso una durata, una estensione temporale, come per esempio una melodia: "Con *oggetti temporali in senso specifico* intendiamo oggetti che, oltre ad essere delle unità nel tempo, contengano anche in sé l'estensione temporale"⁷. La melodia percepita è l'oggetto temporale trascendente, che non fa parte realmente della coscienza, ma che si costituisce a partire dai vissuti intenzionali immanenti alla coscienza, che a loro volta sono temporali. Ciò significa che se l'oggetto trascendente – il suono della melodia – si costituisce attraverso l'oggetto immanente, vale a dire il suono della melodia appreso nella sua durata nei singoli vissuti, ne consegue che per chiarire il problema della costituzione temporale è necessario approfondire la struttura di questi vissuti immanenti. A questo proposito Husserl osserva che l'apprensione della durata di un suono deve essere intesa come un sentire (*Empfindnis*), mentre l'apprensione del suono – oggetto trascendente – come percezione⁸. Secondo quanto è stato già mostrato nelle *Ricerche logiche* i vissuti sono costituiti dall'apprensione intenzionale (*morphé*) che "anima" il contenuto sensoriale (*hyle*); Husserl ritiene che l'origine fenomenologica della temporalità vada ricercata nella dimensione hyletica, vale a dire nella sensazione del suono che sta risuonando. Si tratta dell'impressione originaria (*Urimpression*), che tuttavia secondo Husserl non è in grado da sola di rendere ragione della continuità di una melodia ascoltata. Infatti, la possibilità di percepire una melodia risiede nel fatto che la mia coscienza abbia presente (senta) non solo il suono in atto, ma anche, in qualche modo, il suono passato e quello futuro. Dal punto di vista strettamente fenomenologico la conservazione del suono passato – la ritenzione – e l'anticipazione di quello futuro – la protenzione – non sono reali, e tuttavia essi sono il modo in cui la melodia viene appresa, percepita come melodia. Quindi l'impressione originaria è in qualche modo indissociabile

⁷ Le *Lezioni sulla coscienza interna del tempo* del 1905 sono pubblicate con altri materiali in E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, a c. di R. BOEHM, Nijhoff, Den Haag 1966 (Husserliana, 10), tr. it. di A. MARINI, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo (1893-1917)*, Franco Angeli, Milano 1985, pp. 37-160: 59.

⁸ "Se diciamo sentito un dato fenomenologico il quale, dato per apprensione in carne ed ossa, rende coscienti di qualcosa di oggettivo che, quindi, diremo oggettivamente percepito, allora dovremo distinguere analogamente qualcosa di temporale 'sentito' e qualcosa di temporale percepito" (*ibi*, p. 46).

dalla ritenzione, nel senso che è grazie alla ritenzione che l'*Urimpression* entra in relazione con gli istanti precedenti costituendo un flusso omogeneo, pur nella continua successione degli istanti. In altri termini, la ritenzione è la condizione di possibilità dell'apparire dell'impressione originaria, essa svolge la funzione dell'apprensione intenzionale. La questione che emerge è il rapporto tra *Urimpression* e intenzionalità e quindi ancora la possibilità di pensare "*materie informi e forme prive di materie*". Che questo non sia un aspetto secondario dell'analisi fenomenologica, ma il luogo in cui si decide dell'intero progetto della fenomenologia si evince anche da un articolo di Lévinas del 1940 dedicato a *L'opera di Edmund Husserl*⁹. In questo articolo Lévinas esprime un significativo giudizio sulle *Lezioni* husserliane sul tempo mostrandone i limiti, in relazione anche alla riflessione heideggeriana, ma anche le potenzialità non ancora pienamente sviluppate. Come già avvenuto nel libro del 1930 sull'intuizione, Lévinas sottolinea l'antistoricismo di Husserl, intendendo con ciò il fatto che il momento speculativo è totalmente disancorato da ogni attualità storica. La riflessione fenomenologica si istituisce facendo astrazione da ogni divenire storico e pone così il pensiero come origine. In Husserl "il fondo stesso dello spirito risulta essere estraneo alla storia. È l'intimità di un senso con il pensiero e non un evento che oltrepassa il pensiero o che sia presupposto da quest'ultimo"¹⁰. L'assolutezza della coscienza passa attraverso il possesso totale di sé nella riflessione e ciò viene confermato anche nelle *Lezioni* sul tempo, in cui la coscienza viene individuata nella sua capacità di illuminare integralmente anche il proprio passato: "le analisi dell'io e della costituzione del tempo immanente rimangono delle analisi di costituzione, e cioè della potenza del soggetto su se stesso, e persino sul suo passato"¹¹. Su questo aspetto agli occhi di Lévinas l'opera di Heidegger appare rivoluzionaria; infatti, nella sua riflessione sulla temporalità emerge proprio l'impossibilità per la coscienza di possedere integralmente se stessa e la propria origine. Per questo motivo Heidegger rifiuta il termine coscienza e opta per una specifica terminologia quale quella di *Dasein* (Esserci); il *Ci (Da)* è proprio ciò che il pensiero non può assorbire o costituire. Per Heidegger il soggetto "è dominato e oltrepassato dalla storia, dalla sua origine sulla quale non ha alcun potere, poiché è gettato nel mondo e questa derelizione segna tutti i suoi progetti, tutti i suoi poteri"¹². Al contrario, "non c'è, per

⁹ E. LÉVINAS, *L'oeuvre d'Edmund Husserl* (1940), in E. LÉVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1967, tr. it. di F. SOSSI, *L'opera di Edmund Husserl*, in *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Cortina, Milano 1998, pp. 3-57.

¹⁰ *Ibi*, p. 36.

¹¹ *Ibi*, p. 42.

¹² *Ibi*, p. 53.

Husserl, alcuna forza superiore che domini il pensiero prima del suo esercizio. Il pensiero è assoluta autonomia”¹³. L’intellettualismo e il teoreticismo husserliano trovano a questo proposito una ulteriore conferma e Lévinas anche in questo articolo sembra sposare la posizione heideggeriana: “emerge qui tutta la differenza che separa Husserl da Heidegger. Per Heidegger la mia vita non è semplicemente un gioco che, in ultima analisi, si gioca per un pensiero. Il modo in cui io sono impegnato nell’esistenza ha un senso originario, irriducibile a quello di un noema per una noesi. Il concetto di coscienza non può renderne conto”¹⁴. Tuttavia Lévinas intravede un nucleo della fenomenologia husserliana sul tempo che può aprire feconde prospettive teoretiche: si tratta della *Urimpression*, in cui l’intenzionalità fenomenologica incontra un proprio limite, una dimensione che non può essere penetrata e posseduta dallo spirito. Per Lévinas, in Husserl la potenza della coscienza su se stessa è assoluta “a meno che di non comprendere l’io stesso [...] come momento di un evento impersonale a cui non si possono più applicare le nozioni di attività e di passività. Alcune indicazioni in questo senso sono rintracciabili nella nozione di *Urimpression*”¹⁵. Nell’impressione originaria Lévinas intravede la possibilità di pensare ad un evento che non sia sintetizzabile dalla coscienza, che sfugge all’apprensione intenzionale del soggetto.

Le prime pubblicazioni di Lévinas aventi una finalità chiaramente teoretica presentano un’articolata riflessione sul tempo che, da una parte valorizza la dimensione dell’istante in cui non è difficile scorgere la struttura dell’*Urimpression*, dall’altra rivela una progressiva presa di distanza nei confronti della posizione heideggeriana sul tempo. In *Dall’esistenza all’esistente*, attraverso l’analisi fenomenologica di determinati vissuti, quali la fatica, la pigrizia, il gioco, Lévinas cerca di portare alla luce l’assoluta specificità dell’istante. Questo è l’inizio, il cominciamento assoluto: “cominciare veramente significa cominciare possedendosi in modo inalienabile. Significa non poter tornare indietro, imbarcarsi rompendo gli ormeggi”¹⁶. Lévinas si sforza in questa fenomenologia del concreto di far emergere l’istante, inteso come forma originaria del tempo; anzi, più precisamente, l’i-

¹³ *Ibi*, p. 52.

¹⁴ *Ibi*, pp. 52-53. “In Husserl il fenomeno del senso non è stato determinato dalla storia. Il tempo e la coscienza rimangono, in ultima analisi, la ‘sintesi passiva’ di una costituzione interna e profonda che non è più un essere” (*ibi*, pp. 56-57).

¹⁵ *Ibi*, p. 42.

¹⁶ *Id.*, *De l’existence à l’existant*, Vrin, Paris 1947, tr. it. di F. Sossi, *Dall’esistenza all’esistente*, Marietti, Genova 1986, p. 21. Sulla prima fase della riflessione di Lévinas si veda: F. CIGLIA, *Un passo fuori dall’uomo. La genesi del pensiero di Lévinas*, Cedam, Padova 1988.

stante, in quanto comiciamento assoluto è ciò che si sottrae al fluire del tempo. La filosofia moderna, invece, ha sempre compreso l'istante in funzione del tempo, in quanto l'istante risulta essere un'astrazione rispetto al divenire omogeneo della durata: "è infatti proprio a partire dal tempo che la filosofia, nel corso della sua storia, ha sempre compreso l'istante"¹⁷. In questo senso l'istante può essere pensato solo in relazione ad altri istanti, vale a dire come causato da un istante passato e come causa o premessa di un istante futuro. Invece Lévinas ritiene che l'istante sia nascita, piena autonomia, in ciò risiede il suo statuto paradossale: "ciò che comincia ad essere non esiste prima di essere cominciato e tuttavia ciò che non esiste ancora deve nascere da se stesso attraverso il proprio cominciamento, deve venire a sé senza partire da nessun luogo. È il paradosso stesso del cominciamento che costituisce l'istante"¹⁸. L'inizio, il cominciamento non ha un punto di partenza, un istante che lo precede, bensì il punto di partenza si identifica con il punto d'arrivo come un contraccolpo.

Da queste osservazioni si può evincere come Lévinas si ponga l'obiettivo di non pensare la temporalità originaria come un flusso omogeneo, secondo l'immagine dello "scorrere di un fiume", ma di pensare la temporalità originaria come scarto, rottura, evento ineducibile in seno alla durata. Ora, il tempo è strettamente correlato al soggetto, a tal punto che Lévinas fa coincidere l'istante con la nascita del soggetto: "'presente', 'io', 'istante': sono tutti momenti di un evento unico"¹⁹, nel senso che "il presente è il compiersi di un soggetto. Spezza la durata in cui è preso"²⁰. L'ineducibilità dell'istante è l'irriducibilità dell'individuo ad ogni orizzonte di comprensione totalizzante. L'atto è la decisione del soggetto di assumere l'esistenza, di farsi carico dell'esistere, e quindi di porsi come soggetto: "assumendo l'istante ci impegniamo nell'irreparabile dell'esistere"²¹. Certo, sottolinea Lévinas, la maggior parte della nostra esistenza concreta assume le sembianze di una temporalità, intesa come serie di istanti rispetto ai quali il soggetto è esterno. Questo è il tempo della "vita econo-

¹⁷ LÉVINAS, *Dall'esistenza all'esistente*, p. 67. Ciò non significa che Aristotele, Bergson, Heidegger abbiano pensato il tempo come composto da istanti, tuttavia "sia che venga colto come complemento dialettico dell'intervallo, o come sguardo laterale sulla durata, o, ancora, come ciò che sorge nello slancio verso il futuro ma che si è già piegato sotto il peso del passato, in tutta la filosofia moderna l'istante trae la propria significazione dalla dialettica del tempo; non ha una dialettica propria" (*ibidem*).

¹⁸ *Ibi*, p. 69.

¹⁹ *Ibi*, p. 73.

²⁰ *Ibi*, p. 67. "Il punto di partenza per comprendere la funzione dell'istante risiede proprio nella sua relazione del tutto particolare con l'esistenza, la quale ci legittima a credere che l'istante sia per eccellenza la realizzazione dell'esistenza" (*ibi*, p. 69).

²¹ *Ibi*, p. 31.

mica”, cioè della quotidianità. Si tratta di pensare un tempo che nell'immanenza stessa della “vita economica” apra ad una dimensione escatologica. Ecco come Lévinas esplicita la questione: “come comprendere allora la soggettività senza tuttavia porla al di fuori del divenire? Riconsiderando il fatto che gli istanti del tempo non sono tali a partire dalla serie infinita da cui sorgono, ma possono anche essere tali a partire da se stessi. Per l'istante questo modo d'essere a partire da se stesso, di rompere con il passato da cui viene, è il suo essere presente. L'istante presente costituisce il soggetto il quale si pone contemporaneamente come padrone del tempo e come implicato in esso”²².

In questo senso si comprende il motivo per cui Lévinas giudica insoddisfacenti le posizioni di Bergson e di Heidegger sul tempo; da una parte, perché la durata non pensa il presente nella sua potenzialità escatologica, nella sua capacità di rottura; dall'altra, in quanto la temporalità estatica heideggeriana si configura come una deduzione della progettualità e quindi smarrisce questo scarto, questa cesura che è “la resurrezione dell'istante insostituibile”²³. Già in questo testo emerge chiaramente che il soggetto non può “progettarsi”, darsi da sé questo evento che è la “risurrezione dell'istante”; “l'impossibilità di costituire il tempo in modo dialettico è l'impossibilità di salvare se stessi, e di farlo da soli”²⁴. In altri termini, Lévinas ritiene che la rottura, l'alterità dell'istante non sia deducibile dal soggetto, bensì l'istante, che coincide con la nascita del soggetto, provenga dall'altro: “l'alterità assoluta dell'altro istante [...] non può trovarsi nel soggetto che è definitivamente *se stesso*. Quest'alterità può derivarmi solo da altri”²⁵.

Nel breve, ma denso, *Il Tempo e l'Altro* è possibile rintracciare una riflessione di Lévinas sul tempo in relazione alla morte. Abbiamo visto come nell'articolo *L'opera di Edmund Husserl* Lévinas di fronte all'approccio teoretico delle ricerche husserliane sulla temporalità, tende a valorizzare la posizione di Heidegger. Come è noto uno dei motivi di dissidio tra Husserl e Heidegger risiede nel rilievo, rivolto da quest'ultimo al suo maestro, di aver compreso il soggetto in termini teoretici e quindi non originari. In *Essere e tempo* il tema del superamento dell'approccio teoreticistico della fenomenologia è facilmente individuabile in tutta l'opera. Questo vale ovviamente anche per quanto concerne uno degli assi centrali di *Sein und Zeit*, vale a dire la questione della temporalità dell'Esserci. Per far emergere la temporalità autentica del *Dasein* Heidegger deve reperire

²² *Ibi*, p. 90.

²³ *Ibi*, p. 84.

²⁴ *Ibi*, p. 85.

²⁵ *Ibidem*.

un evento appartenente alla sfera originaria – pre-teoretica – a partire dal quale l'Esserci fa esperienza della possibilità di essere-un-tutto. Tale evento è appunto la morte e la relazione con cui l'Esserci si rapporta alla morte è l'anticipazione (*Vorlaufen*). Solo anticipando la morte il *Dasein* si apre alla propria autenticità, in quanto riconosce la dimensione propria dell'esperienza, che è quella di essere una possibilità: “la possibilità certa della morte apre l'Esserci come possibilità solo se esso, anticipandosi nella morte, *rende possibile* a se stesso questa possibilità come il poter-essere più proprio”²⁶. In questo modo Heidegger supera l'approccio teoretico husserliano delle analisi sul tempo. Tuttavia Lévinas ritiene che l'impostazione heideggeriana non sia sufficientemente radicale, in quanto la relazione con la morte non può essere compresa nei termini di una anticipazione nella quale la morte viene in qualche modo dominata. La morte, al contrario, è esperienza della passività del soggetto, anzi per essere precisi non dovremmo neanche parlare in termini di esperienza, “poiché esperienza significa già sempre conoscenza, luce e iniziativa; poiché esperienza significa anche ritorno dell'oggetto verso il soggetto [...]. Nel sapere, ogni sorta di passività è, per la mediazione della luce, attività”²⁷. Si potrebbe affermare che la morte sospende la soggettività, rivela ciò che sfugge alla sua presa concettuale²⁸. Ebbene, secondo Lévinas, l'anticipazione della morte tematizzata in *Essere e tempo* risponde ancora ad una logica di dominio della soggettività: “l'essere per la morte, nell'esistenza autentica di Heidegger, è una lucidità suprema e, perciò, una virilità suprema”²⁹, mentre “la mia sovranità, la mia virilità, il mio eroismo di soggetto non possono essere virilità né eroismo in rapporto alla morte”³⁰. Questa critica all'essere-per-la-morte di Heidegger configura una determinata concezione del tempo, che integra quanto è stato detto sull'istante. Infatti, la morte è una rottura del presente, “la morte non è mai adesso”³¹, è l'apertura del futuro, ma un futuro che, a

²⁶ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1927, tr. it. di P. CHIODI, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1990, p. 321.

²⁷ E. LÉVINAS, *Le Temps et l'Autre* (1948), Fata Morgana, Montpellier 1979, tr. it. di F.P. CIGLIA, *Il Tempo e l'Altro*, Il Melangolo, Genova 1997, p. 42.

²⁸ “L'oggetto che incontro è compreso e, in definitiva, costruito da me, mentre la morte annuncia un evento che il soggetto non è in grado di dominare, un evento in rapporto al quale il soggetto non è più soggetto” (*ibidem*).

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibi*, p. 43. Ancora in ID., *Dieu, la Mort et le Temps*, Grasset, Paris 1993, tr. it. di S. PETROSINO e M. ODORICI, *Dio, la morte e il tempo*, a c. di S. PETROSINO, Jaca Book, Milano 1996, pp. 63-92, Lévinas torna a confrontarsi con l'interpretazione heideggeriana della morte.

³¹ ID., *Il Tempo e l'Altro*, p. 43.

differenza di quanto pensa Heidegger, non è mai anticipabile. Anche per Lévinas c'è un primato del futuro, che deve essere inteso come una forma dell'esteriorità assoluta: "ciò di cui non è possibile appropriarsi in nessun modo è l'avvenire" e "l'avvenire è l'altro"³². Dunque, la temporalità originaria possiede una dimensione escatologica, è la possibilità della novità, dell'ineducibile, dell'evento impreveduto e mai anticipabile; come l'istante anche il futuro è rottura con il passato, è ciò che apre all'alterità assoluta che il soggetto non potrebbe mai dedurre³³.

II. LA TEMPORALITÀ ORIGINARIA

1. *La ritenzione e il ritardo della coscienza*

Queste riflessioni sul tempo elaborate nelle opere giovanili sono il risultato di una determinata interpretazione delle *Lezioni sulla coscienza interna del tempo*. Seguendo alcuni articoli confluiti nella seconda edizione di *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*³⁴ è possibile ricostruire questa non organica ma indubbiamente significativa interpretazione delle *Lezioni* husserliane, in cui viene valorizzata la potenzialità delle analisi sulla dimensione hyletica (l'*Urimpression*) già intravista nelle primissime pubblicazioni. Se la ritenzione è l'apprensione intenzionale che consente all'impressione originaria di apparire, in quanto la mette in relazione con gli istanti precedenti rendendo ragione così della continuità del flusso, ne consegue che secondo Lévinas "la ritenzione e la protenzione [...] non sono contenuti costituiti in quanto identità ideali nel flusso del diverso, ma sono *il modo stesso del flusso*: il ritenere o il protenere ('pensiero') e l'essere a distanza' (evento) coincidono"³⁵. Ora, in questa struttura della

³² *Ibi*, p. 46

³³ Ecco come Lévinas riassume la sua posizione: "Quando si toglie al presente ogni capacità di anticipazione, l'avvenire perde tutta la sua connaturalità con il presente. Esso non è sepolto in seno ad un'eternità preesistente, dalla quale noi verremmo a prenderlo. È assolutamente altro e nuovo. Ed è così che si può comprendere l'equivalente dell'avvenire, la mancanza di ogni capacità di far presa sull'avvenire" (*ibi*, p. 51).

³⁴ Si tratta dei seguenti articoli: *Riflessioni sulla "tecnica" fenomenologica* (1959), pp. 125-139, *Intenzionalità e metafisica* (1959), pp. 155-164 e, soprattutto, *Intenzionalità e sensazione* (1965), pp. 165-186. Sull'interpretazione lévinassiana delle *Lezioni* di Husserl sul tempo si veda: R. BERNET, *L'Autre du temps*, in E. LÉVINAS, *Positivité et transcendance*, suivi de Lévinas et la phénoménologie, par J.-L. MARION, PUF, Paris 2000, pp. 143-163. E. BOVO, *Le temps, cette altérité intime. La critique de la temporalité husserlienne par Lévinas*, «Cahiers d'Etudes Lévinassiennes», 1 (2002), pp. 7-20.

³⁵ LÉVINAS, *Scoprire l'esistenza*, p. 176.

coscienza interna del tempo il filosofo francese vede una presenza che è sempre abitata da un'assenza, da una alterità irriducibile. Infatti, l'impressione originaria non è mai coincidente con se stessa, ma sempre in transizione; Lévinas parla a questo proposito di scarto, di differenza: "lo scarto è ritenzione e la ritenzione è scarto"³⁶. Certo la ritenzione è una intenzionalità, e tuttavia Lévinas vuole richiamare il fatto che si tratta di una intenzionalità particolare, una specie di pre-intenzionalità: "l'analisi del tempo della coscienza e della coscienza del tempo fa intervenire l'intenzionalità della protenzione e della ritenzione. Quest'ultima, a differenza del ricordo o della speranza, non è un'intenzione oggettivante. L'istante ritenuto o pro-tenuto, non è affatto pensato. Il 'ritenente' o il 'protenente' non rimangono immobili come nell'intenzione oggettivante; *seguono* ciò verso cui si trascendono e vengono determinati da ciò che ritengono o che pro-tengono"³⁷. È possibile considerare la ritenzione-protensione una dimensione non intenzionale? Non si rischia di andare contro i testi husserliani nel caratterizzare in termini di scarto la sfasatura tra *Urimpression* e intenzionalità? Husserl stesso parla della ritenzione come di una intenzionalità e tuttavia di una "intenzionalità *sui generis*"³⁸; a questo proposito distingue il ricordo primario – la ritenzione –, dal ricordo secondario, la rimmemorazione o ri-presentazione. Il primo garantisce solo la continuità del flusso, è pre-oggettivo e Husserl lo caratterizza come "una coda di cometa che si associa via via alla percezione"³⁹.

Il tema dello scarto, dell'alterità, della non presenza a sé della coscienza trova un'importante base d'appoggio nell'Appendice IX delle *Lezioni sulla coscienza interna del tempo*. In queste pagine Husserl, dopo aver ribadito la specificità dell'intenzionalità ritenzionale, si pone il problema della fase iniziale di un vissuto che si costituisce, cioè della possibilità di pensare allo statuto della *Urimpression* considerata prima della sua modificazione ritenzionale. Infatti, la *Urimpression* non è un contenuto di sensazione che riempie una intenzionalità precedentemente data, ma si configura come una novità, altrimenti non potremmo percepire la variazione di note di una melodia o l'interruzione-cominciamento di un suono. Certo, ogni *Urimpression* viene ricompresa ritenzionalmente, tuttavia resta da chiarire il senso dell'impressione originaria priva di ritenzione, appunto perché essa non coincide con la ritenzione⁴⁰, ma è ciò su cui interviene la ritenzione. Così Husserl affronta questo ordine di problemi: "che ne è della fase iniziale di un vissuto che si costituisce? Viene anch'essa a datità solo

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibi*, pp. 158-159.

³⁸ HUSSERL, *Per la fenomenologia della coscienza*, Appendice IX, p. 143, ma anche p. 66.

³⁹ *Ibi*, p. 69.

⁴⁰ "Ogni ritenzione è necessariamente preceduta da un'impressione" (*ibi*, p. 68).

in base alla ritenzione, e sarebbe ‘inconscia’ se non vi si allacciasse alcuna ritenzione? Al che bisogna rispondere: la fase iniziale può diventare oggetto solo *dopo* essere decorsa nel modo indicato, per mezzo di ritenzione e riflessione (o riproduzione). Ma se se ne avesse coscienza *solo* per mezzo della ritenzione, resterebbe incomprensibile da che cosa le sia conferito il carattere di ‘ora’⁴¹. Ciò significa che, in linea teorica e solo in linea teorica, si può separare la *Urimpression* dalla ritenzione – avere cioè una materia priva di forma –, in quanto la ritenzione è l’unico modo in cui può venire a presenza, darsi l’impressione originaria. Questa è senza dubbio originaria rispetto alla ritenzione, e tuttavia lo è in modo “inconscio”. È il paradosso di una presenza che è originariamente un’assenza, di una coscienza (del presente) *in primis* «incosciente», di una coscienza che è coscienza solo nella ritenzione, quindi come già passata. Così Lévinas registra questa situazione portata alla luce dall’analisi husserliana: “la coscienza del tempo non è una riflessione sul tempo, ma la temporalizzazione stessa: il *dopo* della presa di coscienza è il dopo del tempo stesso”⁴². Dire che la coscienza della *Urimpression* è tale solo nella ritenzione significa che la coscienza impressionale non coincide con l’impressione originaria, e quindi “la coscienza è in ritardo su se stessa”⁴³; in altri termini, l’*Urimpression* è l’alterità e la coscienza si dà solo come attestazione dell’alterità o, analogamente, la coscienza della presenza è non-coscienza. In definitiva la coscienza che misura l’alterità è ciò che si origina grazie all’alterità; Lévinas riassume efficacemente la sua posizione affermando che “lo sguardo che constata lo scarto è lo scarto stesso”⁴⁴. Che la coscienza interna del tempo sia abitata da una alterità e sia in definitiva non-coscienza, è ciò che Husserl intravede nella descrizione fenomenologica, ma che non può accettare. Dal suo punto di vista, “è infatti un assurdo parlare di un contenuto ‘inconscio’, che solo in un secondo momento diventerebbe conscio. Coscienza è necessariamente *esser-conscio* in ciascuna delle sue fasi”⁴⁵.

2. *L’Urimpression come escatologia del presente*

La tesi che individua nella ritenzione il luogo in cui l’analisi fenomenologica è in qualche modo obbligata a riconoscere nel cuore della coscienza uno scarto irriducibile, viene abbandonata in *Altrimenti che essere o al di*

⁴¹ *Ibi*, p. 144.

⁴² LÉVINAS, *Scoprire l’esistenza*, pp. 175-176.

⁴³ *Ibi*, p. 177.

⁴⁴ *Ibi*, p. 175.

⁴⁵ HUSSERL, *Per la fenomenologia della coscienza*, p. 144.

là dell'essenza. Lévinas in questo contesto sembra voler dare maggior credito ai passaggi in cui la ritenzione viene presentata come intenzionalità; certo, sottolinea Lévinas, un'intenzionalità particolare, ma pur sempre un'intenzionalità, e che, di conseguenza, è un prendere di mira, un oggettivare, in definitiva un assorbire l'altro nel medesimo: "anche a questo livello originario, che è quello del vissuto, dove il flusso, ridotto a immanenza pura, dovrebbe escludere ogni sospetto di oggettivazione, la coscienza rimane intenzionalità – 'intenzionalità specifica' certo, ma impensabile senza correlativo appreso"⁴⁶. Lo scarto della ritenzione non è più inteso come una presenza dell'assenza, bensì come una differenza interna all'identità; esso "differisce senza differire, altro nell'identità"⁴⁷. Lévinas, in qualche modo, nelle *Lezioni sulla coscienza interna del tempo* vede prevalere la continuità, il flusso, l'omogeneità conseguita attraverso la modificazione ritenzionale: "differire nell'identità, trattenere nell'istante che si altera, è il 'pro-tenere' o il 'ri-tenere'! Differire nell'identità, modificarsi senza cambiare – la coscienza risplende nell'impressione per quanto l'impressione si distacchi da sé: per attendersi ancora o per già recuperarsi"⁴⁸.

Accanto allo scarto della ritenzione, verso il quale in *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza* Lévinas si dimostra critico, vi è nelle *Lezioni* husserliane sul tempo lo scarto in seno all'*Urimpression*, al quale Lévinas riconoscerà sempre una certa fecondità. Nell'impressione originaria il nostro filosofo vede l'assoluta novità, l'istante irriducibile al flusso, la dimensione escatologica già tematizzata nelle opere degli anni Quaranta: "lo scarto della *Urimpression* è l'evento, in sé primo, dello scarto della sfaturatura"⁴⁹. In questo senso l'*Urimpression* viene considerata indipendentemente dalla modificazione ritenzionale, come puro dato hyletico, è sensibile prima di ogni intenzionalità⁵⁰, in essa non è possibile distinguere mate-

⁴⁶ E. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye 1974, tr. it. di S. PETROSINO e M.T. AIELLO, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1998, p. 40.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibi*, pp. 40-41. "Nulla di incognito s'introduce nel Medesimo per interrompere il flusso del tempo e la coscienza che si produce nelle forme di questo flusso. Sfasamento dell'identità del 'presente vivente' con se stesso, sfasamento delle fasi stesse secondo l'intenzionalità delle ritenzioni e delle protenzioni" (p. 42). Si veda anche ID., *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, Grasset, Paris 1991, tr. it. di E. BACCARINI, *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, Jaca Book, Milano 1998, pp. 174-175, 197 e ID., *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris 1982, tr. it. di G. ZENNARO, *Di Dio che viene all'idea*, a c. di S. PETROSINO, Jaca Book, Milano 1983, pp. 184-185.

⁴⁹ ID., *Altrimenti che essere*, p. 175.

⁵⁰ "Il sensibile [...] il datum hyletico, è un datum assoluto. È vero che le intenzioni lo animano per farne un'esperienza d'oggetto, ma il sensibile è dato prima di essere cercato, immediatamente. Il soggetto vi è immerso prima di pensare o percepire degli oggetti" (*ibi*, p. 158).

ria e forma, in quanto si dà prima di ogni apprensione intenzionale: “l’imprevedibile novità dei contenuti che sorgono all’interno di questa fonte di ogni coscienza e di ogni essere è creazione originaria (*Urzeugung*), passaggio dal nulla all’essere [...] creazione a cui si addice il nome di attività assoluta, di *genesis spontanea*”⁵¹. Anche in questo caso Lévinas non fa altro che valorizzare una specifica opzione teorica che è presente nei testi husserliani; in particolare nell’Appendice I alle *Lezioni* Husserl sembra legittimare le riflessioni levinasiane, presentando la *Urimpression* come fonte e origine del *continuum* del flusso: “l’impressione originaria è l’assoluto inizio di questa generazione, la fonte originaria, quella da cui tutto il resto costantemente si genera. Essa non viene però prodotta a sua volta, non nasce come qualcosa di generato, ma per *genesis spontanea*: è genesi originaria”⁵². Si tratta di una creazione originaria, e non di uno sviluppo: “non ha alcun seme”⁵³. Attraverso questa concezione della proto-impressione come *Urquellpunkt* non solo viene riaffermata la temporalità originaria come istante escatologico, ma il puro dato hyletico è anche la nascita del soggetto, in quanto il soggetto si individualizza nella sensibilità antepredicativa. “La sensibilità contrassegna il carattere soggettivo del soggetto, il movimento stesso dell’indietreggiare verso il punto di partenza di ogni accoglimento [...], verso il *qui* e l’*ora* a partire dai quali tutto si produce per la prima volta. L’*Urimpression* è l’individuazione del soggetto”⁵⁴. Nel “qui e ora” dell’impressione originaria l’attività del soggetto (la nascita) si identifica con la passività. Infatti, essendo l’*Urimpression* l’origine assoluta, l’imprevedibile creazione originaria (*Urzeugung*), essa non può presupporre nulla, è il cominciamento, non può essere il riempimento (o la delusione) di una intenzionalità già in atto, seppure pre-oggettivamente, come la ritenzione. Tuttavia, per comprendersi come cominciamento, deve essere passiva di sé e, quindi, paradossalmente scarto a sé nell’identità “ricettività di un ‘altro’ che penetra nello ‘stesso’”⁵⁵. Auto-affezione che per essere tale deve essere sempre etero-affezione. Ora, questa “ambiguità dell’*Urimpression*” identifica il soggetto, perché il “qui e ora” è sempre anteriore all’insieme storico, cioè l’io “non coincide con l’eredità della sua

⁵¹ ID., *Scoprire l’esistenza*, p. 178, in ID., *Altrimenti che essere*, p. 41: “‘non modificata’, identica a sé, ma senza ritenzione, l’impressione originaria non precede forse ogni proiezione e così la sua stessa *possibilità*? Husserl sembra affermarlo quando chiama l’impressione originaria ‘inizio assoluto’ di ogni modificazione che si produce come tempo, fonte originaria che ‘non è essa stessa prodotta’, che nasce per ‘*genesis spontanea*’”.

⁵² HUSSERL, *Per la fenomenologia della coscienza*, p. 124.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ LÉVINAS, *Scoprire l’esistenza*, p. 134.

⁵⁵ *Ibi*, p. 178.

esistenza”⁵⁶, ma si individualizza rispetto ad una totalità che dissolve la differenza: “può dunque rompere con il passato e, in tale rottura, non essere, suo malgrado, il continuatore di tale passato, che una sociologia o una psicoanalisi ritrovano invece in esso. Può rompere e, proprio perciò, può parlare”⁵⁷. In altri termini, la nascita infinita, la creazione originaria è affermazione dell’istante, cioè del presente assoluto: “la coscienza oggettivante – l’egemonia della rappresentazione – è, paradossalmente, superata nella coscienza del presente”⁵⁸. In ogni caso si tratta sempre di un presente inteso in senso escatologico, che quindi custodisce una irriducibile alterità, differenza, mai riassorbibile. In questo senso Lévinas può definire il presente nella sua anteriorità ad ogni aspettativa: “il ‘reale’ che precede e sorprende il possibile”⁵⁹, in quanto anche il possibile è già un orizzonte di costituzione, appunto quello della protenzione.

III. LA CONTAMINAZIONE E LA METAFISICA DELLA PRESENZA

Nella sua *Mémoire d'études supérieures* scritta negli anni 1953-54 ma pubblicata solo nel 1990 Jacques Derrida elabora un’interpretazione complessiva della fenomenologia husserliana. In *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl* Derrida si pone l’obiettivo di portare alla luce la “dialettica originaria” o, secondo la sua terminologia successiva, la contaminazione della fenomenologia husserliana. In questo studio è possibile, quindi, trovare la prima formulazione del nucleo teorico della filosofia di Derrida, il quale esplicitamente sottolinea come questo lavoro giovanile “si appella a una sorta di legge la cui stabilità mi sembra oggi tanto più sorprendente in quanto, *fin nella sua formulazione letterale*, non ha cessato, *da allora*, di guidare tutto quanto ho tentato di dimostrare”⁶⁰. Ciò che attraverso la lettura dell’intera opera di Husserl egli scorge è l’esistenza “di una complicazione originaria dell’origine, di una contaminazione iniziale del semplice, di uno scarto inaugurale che nessuna analisi potrebbe *presentare, rendere presente* nel suo fenomeno o ridurre alla puntualità istantanea, identica a sé, dell’elemento”⁶¹.

⁵⁶ *Ibi*, p. 136.

⁵⁷ *Ibi*, p. 137.

⁵⁸ LÉVINAS, *Altrimenti che essere*, p. 42.

⁵⁹ *Ibi*, p. 41.

⁶⁰ J. DERRIDA, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, PUF, Paris 1990, tr. it. di V. COSTA, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, Jaca Book, Milano 1992, pp. 50-51.

⁶¹ *Ibi*, p. 51; “la questione che governa questo percorso è già: ‘Come può l’originarietà di un fondamento essere una sintesi *a priori*? Come può iniziare tutto attraverso una com-

Il problema della genesi nella filosofia di Husserl si presenta come il tentativo di trovare un filo conduttore all'interno delle molteplici analisi husserliane e, soprattutto, all'interno delle due fasi – statica e genetica – con cui solitamente si suddivide la produzione di Husserl. Questo filo conduttore viene individuato nella genesi: “il problema della genesi è al tempo stesso la motivazione essenziale del pensiero di Husserl e il momento di un dilemma che, senza tregua, egli sembra aver respinto o dissimulato”⁶². La scoperta dell'intenzionalità così come si configura nelle *Ricerche logiche* è funzionale a giustificare e spiegare l'esistenza dell'oggettività delle essenze logiche, il cui senso quindi non può dipendere dalla loro genesi empirica: “la genesi appartiene all'ordine della fattività empirica messa tra parentesi nella fenomenologia”⁶³. D'altra parte i significati logici si danno solo in un “riempimento” concreto in una “intuizione donatrice originaria”, vale a dire solo in relazione agli atti intenzionali che li prendono di mira. Da qui la necessità di risalire al vissuto concreto di una soggettività trascendentale, intesa come l'origine costituente delle essenze logiche. Il metodo della riduzione vuole proprio ricondurre alla soggettività trascendentale il senso delle strutture eidetiche, neutralizzando e mettendo “fuori circuito” la loro genesi. È questo l'orizzonte in cui si muovono le *Idee*, in cui tuttavia Husserl riconosce che la correlazione noetico-noematica è in realtà il prodotto di una sintesi più originaria, “quella della temporalità originaria dello stesso ‘ego’ trascendentale”⁶⁴. Ciò significa che la genesi che all'inizio era stata messa “fuori circuito” per giustificare l'oggettività delle essenze deve in qualche modo essere ricompresa nelle strutture eidetiche: “nella misura in cui la soggettività assoluta si produce essa stessa nella temporalità di una sintesi originaria (*Ursynthese*) si reintroduce la genesi all'interno della sfera neutra ottenuta attraverso la riduzione trascendentale”⁶⁵. La riconfigurazione della fenomenologia husserliana attraverso l'individuazione di una costituzione genetica quale fondamento della costituzione statica si origina proprio dalla resistenza del tempo ad ogni riduzione. È proprio all'interno di un contesto interpretativo di questo tipo che Derrida cerca di comprendere le *Lezioni sulla coscienza interna del tempo*. Come abbiamo

plicazione?’. Tutti i limiti sui quali si costruisce il discorso fenomenologico si vedono così interrogati a partire dalla necessità fatale di una ‘contaminazione’” (*ibidem*). Sul rapporto tra Derrida e fenomenologia si veda: V. COSTA, *La generazione della forma. La fenomenologia e il problema della genesi in Husserl e Derrida*, Jaca Book, Milano 1996; il numero monografico della rivista «Alter» 8 (2000) dedicato a *Derrida et la phénoménologie*.

⁶² DERRIDA, *Il problema della genesi*, p. 85.

⁶³ *Ibi*, p. 86.

⁶⁴ *Ibi*, p. 87.

⁶⁵ *Ibidem*.

visto le analisi husserliane hanno messo in luce il fatto che l'oggetto temporale si costituisce a partire da una impressione originaria del puro dato hyletico e dall'azione della ritenzione e della protenzione che uniscono la sequenza delle *Urimpression* per dare vita ad un oggetto avente una propria durata. Se si tiene presente che ciò che viene ritenuto (o anticipato) non è reale⁶⁶, altrimenti vivremmo in un perpetuo presente, possiamo comprendere la ritenzione come una "quasi"-presenza del passato. Ebbene, se l'impressione originaria si rivela necessariamente attraverso l'azione della ritenzione-protenzione per Derrida significa che "l'originarietà assoluta è già una sintesi: essa implica infatti *a priori* una 'modificazione ritenzionale'"⁶⁷. Il presente originario è sempre attraversato da un "non-presente", che lo costituisce e senza il quale non potrebbe rivelarsi: "in contraddizione con l'idea di un'impressione originaria non modificata, il Presente fenomenologico non è puro e non appare come tale che in quanto geneticamente composto"⁶⁸.

Anche per Derrida il vedere fenomenologico applicato all'*Urimpression* apre prospettive particolarmente significative, in quanto rivela a livello della costituzione ultima la sintesi *a priori*, la contaminazione: "l'originario assoluto ci sfugge man mano che se ne approfondisce il senso"⁶⁹. Ciò significa che l'analisi della temporalità avrebbe potuto spingere Husserl a rimettere in discussione il progetto fenomenologico fin dal suo fondamento: "è dunque chiaro che l'analisi della coscienza interna del tempo ci fornisce qui dei risultati che smentiscono i suoi stessi principi"⁷⁰. E questo in qualche modo si verifica attraverso la riconfigurazione in chiave genetica della fenomenologia, in particolare con la riflessione sulla sintesi passiva e tuttavia "Husserl non tematizza né esplicita la dialettica in quanto tale"⁷¹.

L'irriducibile presenza del non-presente (dell'assenza) e quindi dell'alterità nella coscienza interna del tempo è il comune esito a cui approdano le letture di Lévinas e di Derrida. In *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl* c'è un passo che potrebbe essere stato scritto anche da

⁶⁶ HUSSERL, *Lezioni*, pp. 66-67: "i 'contenuti' ritenzionali non sono affatto contenuti in senso originario. Quando un suono svanisce, esso è sentito dapprima con pienezza (intensità) particolare, cui si associa un improvviso calo di intensità. Il suono è ancora lì, ancora sentito, ma come pura risonanza. Questa autentica sensazione di suono va distinta dal momento sonoro nella ritenzione. Il suono ritenzionale non è presente, ma nell' 'ora', è per l'appunto 'primariamente ricordato': nella coscienza ritenzionale non è *effettivamente* reperibile".

⁶⁷ DERRIDA, *Il problema della genesi*, p. 153.

⁶⁸ *Ibi*, p. 159.

⁶⁹ *Ibi*, p. 161.

⁷⁰ *Ibi*, p. 160.

⁷¹ *Ibi*, p. 158.

Lévinas: “nell’identità assoluta del soggetto con se stesso la dialettica temporale costituisce *a priori* l’alterità [...]. Il fondamento ultimo dell’oggettività della coscienza intenzionale non è l’intimità dell’‘Io’ a se stesso ma il Tempo o l’Altro, queste due forme di un’esistenza irriducibile a un’essenza, estranea al soggetto teorico, sempre costituite prima di esso, ma nel medesimo tempo sole condizioni di possibilità di una costituzione di sé e di un’apparizione di sé a sé”⁷². E tuttavia è anche presente una diversa valutazione del significato da attribuire all’impressione originaria; infatti, mentre, come abbiamo visto, fin dalle prime riflessioni sul tempo Lévinas cerca di valorizzare una concezione della temporalità in chiave escatologica, sottolineando la figura dell’istante la novità, la rottura, l’esteriorità mai anticipabile, e l’*Urimpression* viene letta in questa direzione, Derrida ritiene che la necessità della modificazione ritenzionale riveli l’impossibilità di una rottura assoluta con il passato, di un’apertura ad una esteriorità pura, appunto perché ogni istante è già contaminato con ciò che è altro da sé essendo già da sempre una sintesi. “È necessario che la temporalità del vissuto immanente sia l’inizio assoluto dell’apparizione del tempo, ma essa appare precisamente come inizio assoluto grazie a una ‘ritenzione’; essa non inaugura che nella tradizione; non crea che perché ha un’eredità storica”⁷³. In *Violenza e metafisica* Derrida dimostra come paradossalmente Lévinas sia caduto nel medesimo errore che in precedenza aveva imputato a Husserl, vale a dire l’astoricismo della coscienza teoretica: l’esteriorità che rompe con il passato non può che qualificarsi come “transistorica”: “questo fa esplicitamente Lévinas, malgrado la sua critica iniziale all’‘astoricismo’ husserliano. L’origine del senso per lui è non-storia, ‘al di là della storia’”⁷⁴.

L’interpretazione secondo cui le analisi della coscienza interna del tempo rivelano con chiarezza la contaminazione originaria diventa per Derrida un punto di riferimento costante. Per confermare ciò è possibile prendere in considerazione *La voce e il fenomeno*, con cui all’interno di un confronto serrato con la teoria del significato così come si configura nella *Prima ricerca logica*, il filosofo francese ritorna sul problema della costi-

⁷² *Ibidem*.

⁷³ *Ibi*, p. 156.

⁷⁴ *Id.*, *Violenza e metafisica, essai sur la pensée d’Emmanuel Lévinas* (1964), in *L’écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967, tr. it. di G. POZZI, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1990, pp. 99-198: 190. E infatti dopo che in alcuni studi iniziali (*L’opera di Edmund Husserl*) Lévinas aveva valorizzato la storicità del *Dasein* heideggeriano nei confronti del soggetto teorico husserliano “astorico” successivamente in *Dall’esistenza all’esistente e Il Tempo e l’Altro* ciò non avviene più proprio perché il *Dasein* non può mai rompere definitivamente con il proprio passato.

tuzione temporale. In particolare nel capitolo quinto (*Il segno e il batter d'occhio*) l'obiettivo è quello di mostrare l'impossibilità di un'assoluta e trasparente presenza a sé della coscienza. Tale dimostrazione viene condotta per accertare l'appartenenza dei presupposti che governano la fenomenologia husserliana alla metafisica della presenza e tuttavia a questa conclusione Derrida perviene solo attraverso le sottili analisi condotte da Husserl. In un certo senso le tesi di Husserl sarebbero smentite proprio dalle sue stesse analisi. Il presupposto da cui muovono le *Lezioni sulla coscienza interna del tempo* è "l'identità a sé dell'adesso come punto", vale a dire il riconoscimento dell'*Urimpression* come "presenza originaria" e "cominciamento assoluto". Certo le descrizioni husserliane mostrano come nessun istante possa essere isolato e sciolto dal legame con gli altri, ma "nonostante tutta la complessità della sua struttura, la temporalità ha un centro insostituibile, un occhio od nucleo vivente, ed è la puntualità dell'adesso attuale"⁷⁵. Questa "identità con se stesso" è l'elemento che all'interno del sapere filosofico determina ogni senso ed "essa assicura la tradizione che continua la metafisica greca della presenza in metafisica 'moderna' della presenza come coscienza di sé, metafisica dell'idea come rappresentazione (*Vorstellung*)"⁷⁶. A questo proposito per confermare questa continuità con la metafisica moderna della presenza come coscienza di sé, Derrida richiama quei passi in cui Husserl respinge la possibilità di un "ritardo della coscienza", di un "contenuto inconscio".

Se questo è il presupposto esplicito delle *Lezioni* di Husserl, è anche vero che "il contenuto della descrizione, nelle *Vorlesungen* e altrove, vieta di parlare di una semplice identità a sé del presente"⁷⁷. Si tratta della sintesi *a priori* operata dalla ritenzione-protenzione su cui si era già soffermato *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*. La presenza a sé dell'istante è sempre composta da una non-presenza, da un'alterità irriducibile: "questo rapporto alla non-presenza [...] distrugge radicalmente ogni possibilità di identità a sé nella semplicità"⁷⁸. Pur distinguendo sempre la riten-

⁷⁵ J. DERRIDA, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, PUF, Paris 1967, tr. it. di G. DALMASSO, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, Jaca Book, Milano 1997, p. 97.

⁷⁶ *Ibi*, p. 98.

⁷⁷ *Ibi*, p. 99.

⁷⁸ *Ibi*, p. 101; "ci si accorge allora molto in fretta che la presenza del presente percepito può apparire come tale solo nella misura in cui essa si *compon*e continuamente con una non-presenza ed una non-percezione, cioè il ricordo e l'attesa primari (ritenzione e protenzione). Queste non-percezioni non si aggiungono, non accompagnano *eventualmente* l'adesso attualmente percepito, esse partecipano indispensabilmente ed essenzialmente alla sua possibilità" (*ibi*, pp. 99-100).

zione dalla ri-presentazione (o rimmemorazione) volendo mantenere il primato dell'“adesso vivente”, del “punto sorgente” come presenza a sé della coscienza, Husserl finisce con il ridurre la ritenzione e la ri-presentazione a “due forme di ri-torno o di re-stituzione del presente”⁷⁹. La fenomenologia husserliana è così tormentata e contestata dall'interno proprio dalle sue descrizioni che avrebbero dovuto imporre una rimessa in discussione della premessa fondamentale enucleata poi nel “principio dei principi”, secondo cui la sorgente e la legittimità di ogni verità è la presenza (l'evidenza) del senso ad un'intuizione originaria: “che cosa significa infatti il ‘principio dei principi’ della fenomenologia? Cosa significa il valore di presenza originaria all'intuizione come fonte di senso e d'evidenza, come *a priori* degli *a priori*? Significa innanzitutto la certezza, essa stessa ideale e assoluta, che la forma universale di ogni esperienza (*Erlebnis*) e quindi di ogni vita, è sempre stata e sempre sarà il *presente*”⁸⁰.

IV. LA DECONSTRUZIONE DELL'INTENZIONALITÀ

Il nodo problematico che direttamente o indirettamente emerge è quello dello statuto dell'intenzionalità. Il tema dell'intenzionalità attraversa tutta l'opera levinasiana assumendo di volta in volta un senso e un valore differente in relazione allo sviluppo teoretico intrapreso. Da *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl* in cui l'intenzionalità viene presentata come l'aspetto più rivoluzionario della fenomenologia nell'intero ambito filosofico, fino all'articolo *La coscienza non-intenzionale*, appartenente all'ultima produzione di Lévinas, è possibile misurare come nella sua filosofia la riflessione sull'intenzionalità abbia occupato un posto non secondario.

Nella dissertazione del 1930 l'intenzionalità viene presentata come “l'essenza stessa della coscienza”⁸¹ e tale struttura consiste nel fatto che la coscienza è sempre coscienza-di. In questo modo la fenomenologia husserliana supera la distinzione tra soggetto e oggetto e configura una soggettività già da sempre aperta al mondo. Lévinas segnala però che Husserl non ha sfruttato fino in fondo questa scoperta, poiché, pur avendo portato

⁷⁹ *Ibi*, p. 103.

⁸⁰ *Ibi*, p. 87; in questo senso “coscienza” non significa “null'altro che la possibilità della presenza a sé del presente nel presente vivente” (*ibi*, p. 38).

⁸¹ LÉVINAS, *La teoria dell'intuizione*, p. 60; ancora in *Id.*, *Scoprire l'esistenza*, p. 143: “la fenomenologia è l'intenzionalità”. Sull'intenzionalità in Lévinas: C.R. VASEY, *Le problème de l'intentionnalité dans la philosophie de E. Lévinas*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 2 (1980), pp. 224-239.

alla luce il fatto che in tutte le sue dimensioni (affettive, volitive) la coscienza è intenzionale, in qualche modo ha sempre posto in primo piano la dimensione cognitiva, teoretica dell'intenzionalità. Negli scritti aggiunti alla seconda edizione di *Scoprire l'esistenza*, in gran parte vicini per data di pubblicazione a *Totalità e infinito*, il tema dell'intenzionalità ritorna più volte: essa appare, ora come elemento innovativo, ora come sintomo che la sua impostazione husserliana non sarebbe sufficientemente radicale. In questo senso l'intenzionalità non è più l'appercezione dell'idealismo, che riduce la trascendenza all'immanenza: essa è "l'evento della trascendenza che, solo, rende possibile l'idea stessa di trascendenza"⁸²; e tuttavia il fatto che la fenomenologia husserliana non sia immune dall'accusa di idealismo non è un caso: "se nell'intenzionalità è già presente l'idealismo, è perché essa è stata subito concepita come se mirasse ad un oggetto ideale"⁸³. L'intenzionalità è certamente apertura del soggetto a ciò che è altro, ma ciò che viene preso di mira si costituisce solo attraverso il soggetto medesimo. *Totalità e infinito* non fa altro che riprendere questo ordine di considerazioni, da una parte individuando nel godimento una forma di intenzionalità pre-teoretica della dimensione del soggetto, dall'altra prendendo le distanze da ogni concezione che riduca l'essenza della coscienza all'intenzionalità. Questa, infatti, si configura comunque come una rappresentazione, come una riduzione dell'altro al medesimo: "l'intenzionalità, nella quale il pensiero resta *adeguazione* all'oggetto, non definisce quindi la coscienza al suo livello fondamentale"⁸⁴. Mediante una meditazione sulla dimensione hyletica, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza* rinuncia ad ogni impostazione che faccia riferimento all'intenzionalità teoretica e non. Questa è sempre un esercizio di oggettivazione, di appropriazione, di dominazione dell'identico; "il soggetto dunque non si descrive a partire dall'intenzionalità"⁸⁵, in quanto originaria è l'alterità, che come tale si pone non solo prima di ogni apprensione intenzionale, ma anche decostruisce ogni ipotesi e possibile oggettivazione. La «sensibilità», il puro dato hyletico in Husserl ha fatto intravedere questa perenne disarticolazione del senso, non riassorbibile da alcuna intenzionalità⁸⁶. Il fatto che i dati hyletici sono alla

⁸² LÉVINAS, *Scoprire l'esistenza*, p. 167.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ ID., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, M. Nijhoff, La Haye 1961, tr. it. di A. DELL'ASTA, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, a c. di S. PETROSINO, Jaca Book, Milano 1990, p. 25.

⁸⁵ *Ibi*, p. 68. Ma già in ID., *Scoprire l'esistenza*, p. 255: "l'intenzionalità è pensiero e intelletto, pretesa, il fatto di *nominare* l'identico, di proclamare qualcosa in quanto qualcosa".

⁸⁶ ID., *Altrimenti che essere*, p. 96: "L'intenzionalità – la noesi – che la filosofia della coscienza distinguerebbe nel *sentire* e che vorrebbe, in un movimento regressivo, riaffer-

base dell'intenzionalità e che l'*Urimpression* è il non-intenzionale, viene visto da Lévinas come il segno dell'alterità originaria non oggettivabile. In altri termini, quella "trascendenza nell'immanenza" che è l'intenzionalità viene considerata come un'uscita dall'immanenza, ma come un'uscita non definitiva, nella misura in cui l'esteriorità, la trascendenza in qualche modo viene sempre anticipata e assorbita dalla coscienza, quanto meno come suo correlato oggettivo o come vissuto. Ciò significa che l'originario fenomenologico è non-intenzionale in quanto alterità assoluta.

Anche per Derrida è l'analisi della dimensione hyletica che porta alla luce le difficoltà inerenti allo statuto dell'intenzionalità. Infatti il noema intenzionale (non reale) si costituisce a partire da "quella contraddizione che Husserl vuole sopprimere gettando il velo sui misteriosi rapporti tra la 'hyle' sensuale, componente reale (*reell*) e non intenzionale del vissuto, la 'morphé' intenzione e noetica che viene ad animarla"⁸⁷. La questione che Derrida vuole fare emergere è come la passività originaria (la *hyle*, l'*Urimpression*) possa essere animata e integrata nella struttura noetico-noematica, di cui è un elemento costitutivo, senza smarrire la propria natura. In altri termini, ciò che originariamente e per essenza è eterogeneo all'intenzionalità può diventare intenzionale? D'altra parte se la dimensione hyletica è anteriore all'intenzionalità ne consegue che lo statuto della coscienza non è l'intenzionalità, cosa che più volte Husserl afferma, ma, al contrario, l'intenzionalità finisce con l'essere solamente un prodotto della dimensione non intenzionale dell'esperienza. Bisogna quindi chiarire "se è la *hyle* che inizia a sollecitare l'intenzionalità 'informatrice' o se è l'intenzionalità latente e potenziale che anima una materia incontrata"⁸⁸. Derrida ricorda che la *hyle* sensuale è immanente alla coscienza in opposizione al noema che è trascendente, ciò significa che la *hyle* deve essere in qualche modo un vissuto della coscienza prima di essere animata dall'intenzionalità, ma "come è possibile affermare di una realtà (*reell* o *real*) che è vissuta prima di essere intenzionale se si fa dell'evidenza assoluta un atto intenzionale?"⁸⁹. Questo paradosso che il filosofo francese riesce a mettere in scena

rare come origine del senso offerto – l'intuizione sensibile – è già, sulla falsariga dell'apprensione e dell'ossessione, assediata dal sentito che disfa il suo apparire noematico per dominare, d'alterità non tematizzabile, la noesi stessa che doveva, all'origine, offrirgli un senso". Riferendosi a Husserl Lévinas osserva che ci troviamo di fronte ad una "filosofia dell'intenzionalità 'costituente' l'universo e in cui il prototipo dell'oggettivazione teorica domina tutti i modi della posizione intenzionale" (*ibi*, p. 41).

⁸⁷ DERRIDA, *Il problema della genesi*, p. 179.

⁸⁸ *Ibi*, p. 182.

⁸⁹ *Ibi*, p. 180; "Non si ha il diritto di determinare la *hyle* come vissuto che *a partire* dal momento in cui una *morphé* intenzionale è venuta ad animarla; ma in quanto tale e nella sua purezza, ci viene detto, la *hyle* non è intenzionale. Ciò non significa allora riconosce-

in modo esemplare della possibilità di un vissuto non intenzionale riproduce la medesima difficoltà che nelle *Lezioni sulla coscienza interna del tempo* era stato designato come presenza nella coscienza di un contenuto inconscio. Anche a questo livello l'obiettivo di Derrida in *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl* non è di dimostrare quale tra *hyle* e *morphé*, tra materia e forma intenzionale sia l'*a priori* originario nella costituzione del senso, bensì di riconoscere come originaria questa "ambiguità", questa "dialettica". Il riconoscimento di tale "dualità" non è il risultato finale a cui approda Lévinas, il quale vuole far derivare l'intenzionalità da un'alterità originaria che costituisce la coscienza. È proprio questa interpretazione della fenomenologia husserliana che in *Violenza e metafisica* Derrida rimprovera a Lévinas. Se per quest'ultimo l'intenzionalità è solo un esercizio di riduzione dell'Altro al Medesimo, secondo Derrida invece "l'intenzionalità non è il rispetto per eccellenza? L'irriducibilità in eterno dell'altro allo stesso, ma dell'altro *che si mostra come* altro allo stesso?"⁹⁰. Ciò significa che la "complicazione" tra l'Altro e il Medesimo non deve essere risolta a favore dell'Altro, in quanto è proprio l'analisi fenomenologica che attesta l'insuperabile contaminazione tra l'*Urimpression* e ritenzione, materia e forma intenzionale. Per Derrida "l'alterità assoluta è l'identità assoluta"⁹¹ e quindi "l'Altro non può essere assolutamente esterno allo stesso, senza smettere di essere altro e che, di conseguenza, lo stesso non è una totalità chiusa su di sé, una identità che gioca con sé, con la sola apparenza dell'alterità"⁹².

Questa diversa lettura dell'intenzionalità husserliana non deve portare a credere che Derrida a differenza di Lévinas voglia in qualche modo valorizzarla e riproporla. Infatti il giudizio secondo cui quella particolare forma di intenzionalità latente (passiva) che è la ritenzione è una "restituzione del

re che è solamente a partire dal momento in cui la *hyle* è animata che si può identificarla come vissuta?" (*ibi*, pp. 180-181).

⁹⁰ ID., *La scrittura e la differenza*, p. 153.

⁹¹ ID., *Il problema della genesi*, p. 74.

⁹² ID., *La scrittura e la differenza*, p. 160; è per questo motivo che in questo saggio Derrida afferma la "necessaria violenza trascendentale" per riconoscere e nominare l'Altro: "Lévinas parla *di fatto* dell'infinitamente altro ma, poiché rifiuta di riconoscervi una modificazione intenzionale dell'ego – il che sarebbe per lui, un atto totalitario e violento – si priva del fondamento stesso e della possibilità del suo proprio linguaggio" (*ibi*, p. 158). Sul rapporto tra Lévinas e Derrida si veda. S. PETROSINO, *Fondamento ed esasperazione. Saggio sul pensare di Emmanuel Lévinas*, Marietti, 1992, pp. 65-74 e 90-94; ID., *L'umanità dell'umano o dell'essenza della coscienza. Derrida lettore di Lévinas*, introd. a J. DERRIDA, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, pp. 9-51; P. MARATTI-GUÉNON, *Derrida et Lévinas: éthique, écriture, historicité*, «Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg», 6 (1997), pp. 257-278.

⁹³ DERRIDA, *La voce e il fenomeno*, p. 137.

presente” non può che essere esteso anche all’intenzionalità in quanto tale. In ogni caso l’elemento su cui Derrida insiste primariamente per decostruire l’intenzionalità husserliana è la sua teleologia immanente. L’intenzionalità è strutturalmente determinata dalla tendenza al riempimento intuitivo di ciò che viene intenzionato. Questa tensione teleologica è governata dall’idea in senso kantiano, per cui la differenza che separa l’intenzione dall’intuizione è in linea teorica solo provvisoria poiché il riempimento è differito all’infinito. Tuttavia Derrida ritiene che l’introduzione dell’idea kantiana e quindi il fatto che “l’*eidōs* è determinato in profondità dal *telos*”⁹³ è il modo in cui cerca di salvare la purezza del senso di fronte al rischio di una deficienza della presenza attestata nel cuore della coscienza: “ogni volta che questo valore di presenza sarà minacciato, Husserl lo risveglierà, lo richiamerà, lo farà ritornare a se stesso nella forma del *telos*; cioè l’idea in senso kantiano. Non v’è *idealità* senza che un’Idea in senso kantiano non sia all’opera, aprendo la possibilità di un indefinito, infinità di un progresso prescritto o infinità di ripetizioni permesse”⁹⁴. La struttura teleologica dell’intenzionalità garantisce quindi la possibilità di ritrovare l’unità e la purezza del senso. Già *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl* e *l’Introduzione a “L’Origine della geometria” di Husserl* sottolineano con chiarezza questo esito del discorso husserliano che individua nella teleologia universale il vero *a priori* dell’esperienza, un *a priori* che in quanto tale viene presupposto e la cui evidenza non è di carattere fenomenologico ma metafisico: “per essere rigorosa, un’analisi eidetica deve supporre *già* conosciuto l’assoluto del senso e, per un decreto o un’evidenza di un tipo eccezionale e non fenomenologico, istituire il senso intenzionale assoluto e l’attività trascendentale alle soglie della passività stessa”⁹⁵. L’identificazione di *a priori* e teleologico, è confermata dal fatto che Husserl ricostruisce secondo questa prospettiva tutte le intenzioni passive e pre-egologiche, fino ad includere l’idea stessa di filosofia e la sua realizzazione nella storia dell’Europa, dell’Occidente. Questo insuperabile residuo di volontarismo e tensione teleologica che Derrida vede nell’intenzionalità husserliana viene pienamente recepito da Lévinas, il quale in *Altrimenti*

⁹⁴ *Ibi*, p. 38.

⁹⁵ *Id.*, *Il problema della genesi*, p. 244. La dimensione teleologica porta con sé il volontarismo in cui la coscienza è pienamente presente a sé: “malgrado tutti i temi dell’intenzionalità recettrice o intuitiva e della genesi passiva, il concetto di intenzionalità resta nella tradizione di una metafisica volontarista, cioè forse semplicemente nella metafisica. La teleologia esplicita che dirige tutta la fenomenologia trascendentale non sarebbe in fondo che un volontarismo trascendentale. Il senso vuol significarsi, si esprime solo in un voler-dire che non è che un voler-si-dire della presenza del senso” (*Id.*, *La voce e il fenomeno*, p. 66).

⁹⁶ LÉVINAS, *Altrimenti che essere*, p. 120. Sulla tensione teleologica si veda J. DERRIDA, *Introduction a E. HUSSERL, L’origine de la géométrie*, PUF, Paris 1962, tr. it. di C. Di

che essere evidenzia come “malgrado l’estensione che la fenomenologia conferisce al termine *intenzione*, l’intenzionalità reca la traccia del volontario e del teleologico”⁹⁶.

V. LA TEMPORALITÀ DELLA TRACCIA

Questa interpretazione e appropriazione delle analisi husserliane sulla coscienza interna del tempo e della dimensione hyletica devono essere considerate come il presupposto fondamentale a partire dal quale Lévinas e Derrida hanno elaborato la loro proposta filosofica.

In particolare per Lévinas l’esperienza originaria è la dimensione etica a cui il sapere filosofico anche nella sua declinazione fenomenologica deve essere subordinato. “Etica come filosofia prima” vuole proprio indicare l’anteriorità e l’incondizionatezza dell’esperienza etica; anzi già designare con “esperienza” questa dimensione comporta il rischio di ridurre la sua comprensione ad un esercizio gnoseologico. Il volto dell’altro, in cui si origina la dimensione etica, sfugge a qualsiasi categoria gnoseologica elaborata dalla fenomenologia. Il volto, infatti, non viene “animato”, costituito dall’intenzionalità e ciò significa che inaugura una modalità di significazione unica e originaria: “la distinzione tra forma e materia non caratterizza ogni esperienza. Il volto non ha forma che vi si aggiunga; ma non si offre come l’informe, come materia che è priva della forma e che perciò la ricerca. Le cose hanno una forma, si vedono *nella* luce – figura o profilo. Il volto *si* significa”⁹⁷. Proprio per caratterizzare questa significazione di un’assoluta alterità che tuttavia in qualche modo entra nel nostro mondo (la “visitazione”) Lévinas introduce la traccia. Il volto è una traccia che non rende presente, non rivela l’alterità da cui proviene, anche se la sua specificità è di significare questa assenza. “In presenza d’Altri non rispondiamo forse a un ordine in cui la significazione rimane sconvolgimento irremissibile, passato assolutamente passato? È questa la significazione della traccia. L’al di là da cui viene il volto significa in quanto traccia. Il volto si trova nella traccia dell’Assente assolutamente tale”⁹⁸. La traccia, quindi, non può essere ridotta al ruolo di segno, in quanto il segno assolve alla pro-

MARTINO, *Introduzione a “L’Origine della geometria” di Husserl*, Jaca Book, Milano 1987, pp. 133, 214-215.

⁹⁷ LÉVINAS, *Totalità e infinito*, p. 141.

⁹⁸ *Id.*, *Scoprire l’esistenza*, p. 228.

⁹⁹ *Ibi*, p. 230.

¹⁰⁰ *Ibi*, p. 229.

¹⁰¹ *Ibi*, p. 230.

pria funzione sempre all'interno di un ordine, di una disposizione, mentre la traccia "significa al di fuori di ogni intenzione di far segno e al di fuori di ogni progetto di cui sarebbe la mira"⁹⁹. In altri termini, il volto-traccia non è riducibile all'apparire di un fenomeno, ma è la disarticolazione di ogni orizzonte di senso, in cui l'alterità assoluta (l'"illeità") paradossalmente si attesta nella sua assenza: "la suprema presenza del volto è inseparabile da questa suprema e irreversibile assenza che fonda l'eminenza stessa della visitazione"¹⁰⁰. Ciò indica che il volto rivela i limiti della analisi fenomenologica: non è possibile una fenomenologia del volto e in questo senso la significazione della traccia si configura come una "interruzione" della fenomenologia.

Non bisogna confondere la traccia come il residuo empirico-ontico di una presenza ora assente, al contrario la traccia è la significazione di un passato che non è mai stato presente, di un'assenza irrecuperabile: "nella traccia passa un passato assolutamente passato"¹⁰¹. È a questo livello che emerge chiaramente l'eredità delle analisi husserliane della coscienza interna del tempo, in cui la restituzione del presente in quanto tale è impossibile, poiché la coscienza è sempre permeata da un insuperabile passato (la ritenzione).

In *La voce e il fenomeno e Della grammatologia* Derrida ricorre alla significazione della traccia esplicitando ulteriormente la sua origine dalle analisi fenomenologiche di Husserl. Il presupposto fondamentale che la fenomenologia husserliana condivide con la metafisica è la concezione dell'essere come idealità. Sia Husserl che Platone sono convinti che ci sia un accesso diretto all'origine e l'idealità indica proprio la permanenza del medesimo, la possibilità della sua riattivazione e ripetizione. Tuttavia, come abbiamo visto, sono proprio le analisi della coscienza interna del tempo a far emergere l'illusione di un "ritorno alle cose stesse": il presente è sempre abitato da un non-presente, l'*Ur-impression* non è in grado di auto-esibirsi nella sua purezza, ma necessità della mediazione della ritenzione: "il presente vivente sgorga a partire dalla sua non-identità a sé, e dalla possibilità della traccia ritenzionale. È già sempre una traccia. Questa traccia è impensabile a partire dalla semplicità di un presente la cui vita sarebbe interiore a sé. Il sé del presente vivente è originariamente una traccia"¹⁰². La traccia è l'apertura all'esteriorità, al non-proprio, all'"altrove della filosofia" irriducibile alla coscienza dell'evidenza. Anche secondo

—¹⁰² DERRIDA, *La voce e il fenomeno*, p. 123.

¹⁰³ J. DERRIDA, *De la grammatologie*, Les Editions de Minuit, Paris 1967, tr. it. di R. BALZAROTTI, F. BONICALZI, G. CONTRI, G. DALMASSO, A. LOALDI, *Della grammatologia*, a c. di G. DALMASSO, Jaca Book, Milano 1998, p. 92; "la traccia è infatti l'origine assoluta del senso in generale. Il che equivale a dire, ancora una volta, che non c'è origine assolu-

Derrida la traccia non è il lascito di un'origine che non è più presente, ma l'impossibilità stessa dell'idea di origine: "la traccia non è solamente la sparizione dell'origine, qui essa vuol dire [...] che l'origine non è affatto scomparsa, che essa non è mai stata costituita che, come effetto retroattivo, da una non-origine, la traccia, che diviene così l'origine dell'origine"¹⁰³. Il passato della traccia non è il presente-passato che può essere riattivato, ma un passato che non è mai stato presente: la traccia è la differenza, è "ciò che non si lascia riassumere nella semplicità di un presente"¹⁰⁴. Se per Lévinas la significazione della traccia è sempre e solo quella del volto, per Derrida è la scrittura il luogo in cui la metafisica della presenza incontra il proprio limite. La necessaria interruzione della fenomenologia richiesta da Lévinas viene condivisa da Derrida, il quale pur sottolineando che "una fenomenologia della scrittura è impossibile"¹⁰⁵ tuttavia ammette che "*un pensiero della traccia non può rompere con una fenomenologia trascendentale più di quanto non possa ridurvisi*"¹⁰⁶.

VI. LA RESPONSABILITÀ COME SOGGETTIVITÀ DEL SOGGETTO

1. *La responsabilità per altri e il Dire originario*

Anche se già in *Totalità e infinito* è possibile verificare la presenza del tema della responsabilità è solo in *Altrimenti che essere* che viene affrontato in maniera sistematica. Se la proposta filosofica di Lévinas consiste nell'individuare nell'etica la dimensione prima e nel non sottomettere questo primato ad una previa legittimazione gnoseologica, anche la responsabilità non potrà che esercitarsi anteriormente ad ogni comprensione cognitiva.

ta del senso in generale. La traccia è la differenza che apre l'apparire e la significazione" (*ibi*, p. 97). "La traccia non è un attributo di cui si possa dire che il sé del presente vivente lo 'è originariamente'. Bisogna pensare l'essere-originario dopo la traccia e non il contrario" (*Id.*, *La voce e il fenomeno*, p. 124).

¹⁰⁴ *Id.*, *Della grammatologia*, p. 98.

¹⁰⁵ *Ibi*, p. 100.

¹⁰⁶ *Ibi*, p. 93. Derrida riconosce la matrice lévinassiana della sua riflessione sulla traccia: "avviciniamo così il concetto di traccia a quello che è al centro degli ultimi scritti di E. Lévinas e della sua critica dell'ontologia: rapporto all'illeità come alterità di un passato che non è mai stato e non può mai essere vissuto nella forma, originaria o modificata, della presenza" (*ibi*, p. 103).

¹⁰⁷ LÉVINAS, *Dio, la morte*, p. 254. "La soggettività è lo stra-ordinario quotidiano della mia responsabilità per gli altri uomini, per ciò che non è in mio potere (poiché altri non è come gli oggetti del mondo che sono in mio potere). Di conseguenza, c'è in questa responsabilità una disfatta: qualcosa che si disfa all'interno della soggettività trascendentale nella sua attualità d'atto, nel suo essere in atto. Accade qualcosa in cui la spontaneità del sog-

Secondo la concezione metafisica tradizionale la responsabilità deve essere intesa come l'attuazione di una volontà che avendo conosciuto un senso cerca teleologicamente di sottomettersi ad esso. Ciò significa che la volontà di essere responsabile si costituisce solo a partire da una piena conoscenza del senso: posso essere responsabile solo di ciò che conosco. Ora, per Lévinas e, come vedremo, per Derrida la responsabilità non deve essere predeterminata da alcuna conoscenza e la sua significazione è indipendente da ogni finalità ontologica. Lévinas deriva questa concezione della responsabilità dal fatto che la coscienza morale – che sorge sempre dall'incontro con il volto d'altri – non è mai coscienza cognitiva; si tratta cioè di un'esperienza senza concetto, di cui non si possiede alcuno schema *a priori*. La responsabilità concerne, quindi, un sfera – che poi è la soggettività del soggetto – estranea ad ogni sapere: “la responsabilità non è un *Erlebnis*, il quale ha sempre uno statuto ontologico. Ma essa non si riduce nemmeno ad una rivelazione e non ha carattere cognitivo. La responsabilità non è un sapere”¹⁰⁷. Subordinare la responsabilità ad una conoscenza preliminare vorrebbe dire reintrodurre l'ontologia (e la gnoseologia) nella dimensione etica. Ciò significa che la responsabilità impegna il soggetto senza che questo possa misurare, controllare e oggettivare ciò di cui è responsabile. Non è la coscienza perfettamente presente, trasparente a sé e padrona di sé il luogo della responsabilità, ma il non-conscio, il non-volontario. D'altra parte solo se la responsabilità è prima di ogni sapere, la soggettività può sottrarsi all'oggettività: “responsabilità anteriore a ogni deliberazione logica che richiede la decisione ragionata. Deliberazione che sarebbe già la riduzione del volto d'altri a una rappresentazione, all'oggettività visibile”¹⁰⁸. Anche in questo contesto è possibile verificare come questa struttura della responsabilità sia governata da quel tipo di temporalità che Lévinas ha costruito radicalizzando le *Lezioni sulla coscienza interna del tempo* di Husserl. Infatti, l'anteriorità della responsabilità rispetto a qualsiasi conclusione teoretica non deve essere intesa come un'idea *a priori* regolativa, che si basa sulla possibilità di un ricordo, di una rappresentazione di una percezione dell'altro: “ecco – nell'anteriorità etica della responsabilità per-altri, nella sua priorità sulla deliberazione – un passato irriducibile a un presente che esso sarebbe già stato. Un passato senza

getto si trova spezzata” (*ibi*, p. 253).

¹⁰⁸ *Ib.*, *Tra noi*, p. 205.

¹⁰⁹ *Ibidem*; “anteriorità della responsabilità che non è quella di un *a priori* interpretata a partire dalla reminiscenza, cioè riferita alla percezione, alla presenza intravista come intemporale a partire dall'idealità dell'idea, a partire dall'eternità di una presenza che non passa e dalla quale la durata o la dia-cronia del tempo sarebbe soltanto la dissimulazione o la diminuzione o la deformazione o la privazione nella coscienza finita dell'uomo” (*ibidem*). Sul nesso responsabilità-traccia si sofferma S. PETROSINO, *L'umanità dell'umano*, pp.

referenza a una identità ingenuamente – naturalmente – garantita dal suo diritto alla presenza e in cui tutto avrebbe dovuto cominciare”¹⁰⁹.

In *Altrimenti che essere* Lévinas associa esplicitamente la responsabilità al Dire con cui designa la dimensione anteriore al *logos*, che è invece identificato con il Detto: “la responsabilità per altri è precisamente un Dire prima di ogni Detto”¹¹⁰. Il Dire, quindi, è la trascendenza etica che precede ogni tematizzazione, ogni articolazione in un sistema linguistico – appunto il Detto. Tuttavia questa trascendenza del Dire non si configura in termini di continuità, ma di rottura e interruzione: si tratta ancora una volta dell’eredità della *Ur-impression* interpretata in chiave etica. Nella dialettica (senza sintesi) tra Dire e Detto, che attraversa tutto *Altrimenti che essere*, è possibile vedere la risposta indiretta di Lévinas alle obiezioni sollevate da Derrida in *Violenza e metafisica*, i termini della questione vengono così riassunti: bisogna “chiedersi se il pre-originale del Dire (se l’anarchico, o come lo chiamiamo, il non-originale) può essere indotto a tradirsi mostrandosi in un tema (se un’an-archeologia è possibile), e se questo tradimento può ridirsi; se si può nello stesso tempo sapere e liberare il *saputo* dai segni che la tematizzazione gli imprime subordinandolo all’ontologia”¹¹¹. Come può l’indicibile, il non-nominabile, l’an-archico iscriversi in una proposizione linguistica, in un’argomentazione governata dalla logica formale? Lo sforzo dell’ultima fase della riflessione di Lévinas è proprio nel cercare di praticare un tipo di scrittura filosofica in cui “l’altrimenti che essere” sia strappato al Detto, in cui il logico sia interrotto dall’“al di là del-

30-35: 34: “è necessario leggere il passato della traccia sempre in relazione all’avvenire della responsabilità, [...] *bisogna sempre pensare la traccia attraverso la responsabilità e la responsabilità attraverso la traccia*”.

¹¹⁰ LÉVINAS, *Altrimenti che essere*, p. 55.

¹¹¹ *Ibi*, p. 10. In un articolo del 1980 Derrida era tornato a confrontarsi con Lévinas, in particolare con le tesi di *Altrimenti che essere*: J. DERRIDA, *En ce moment même dans cet ouvrage me voici*, in *Psyché. Invention de l’autre*, Galilée, Paris 1987, pp. 159-202; in questo contesto Derrida sembra riconoscere in *Altrimenti che essere* una scrittura (e meno nelle tesi presenti) capace di effetti di alterità. A questo proposito PETROSINO, *Fondamento e esasperazione*, pp. 72-74 e 91-94 sottolinea come *Altrimenti che essere* abbia in qualche modo recepito le obiezioni di Derrida, nella misura in cui l’esperienza originaria non è più individuata semplicemente nell’alterità, ma solo nell’incontro con il volto: originariamente non si dà l’altro, ma il volto; in questo senso il linguaggio presente in *Altrimenti che essere* cerca di esprimere meglio la concretezza, l’immediatezza e l’estraneità del volto.

¹¹² LÉVINAS, *Di Dio che viene all’idea*, p. 131: “la relazione stessa del *dire* è irriducibile all’intenzionalità o [...], per essere esatti, essa riposa su un’intenzionalità che fallisce”; se l’intenzionalità non è in grado di recuperare in una sintesi il Dire, significa che la temporalità in gioco è quella diacronica del passato immemorabile: “è l’impossibilità per la dispersione del tempo di raccogliersi in presente – la diacronia insuperabile del tempo, un al di là del Detto. È la diacronia che determina l’immemorabile, non è una debolezza della memoria che costituisce la diacronia” (Id., *Altrimenti che essere*, p. 48).

l'essere", in cui si esibisca il fallimento dell'intenzionalità¹¹². Anche se il Dire non solo non può mai ridursi al Detto, ma si sottrae sempre ad ogni correlazione con esso, la pratica filosofica consiste proprio nel mostrare la significazione del Dire ricorrendo in qualche modo alla mediazione (violenta) del Detto: "il dire sorprendente della responsabilità per altri è, contro gli ostacoli dell'essere, un'interruzione dell'essenza, un disinteressamento imposto con *buona violenza*"¹¹³.

Il fatto che la responsabilità sia "un Dire prima di ogni Detto" non deve far pensare ad un atto autonomo della coscienza, infatti è l'esposizione all'altro che genera la responsabilità: il volto impone l'urgenza di una risposta che costituisce appunto la responsabilità. Questo "non potersi sottrarre" esplicita la radicale passività in cui si trova la coscienza; la responsabilità è un vincolo che non mi sono dato: "il paradosso di questa responsabilità è dato dal fatto che io mi trovo obbligato senza che questo obbligo abbia avuto origine in me"¹¹⁴. Non si tratta, quindi, di un libero impegno, di una libera decisione, la responsabilità precede la coppia libertà non-libertà; non essendo una presa di coscienza non è neanche giustificata da un impegno precedente e non è neanche un debito che possa essere estinto: "la *responsabilità per altri*, responsabilità senza misura, che non assomiglia ad un debito, che come tale potrebbe essere sciolto: nei confronti degli altri, infatti, non si è mai sdebitati"¹¹⁵. Il soggetto è convocato dall'altro prima che possa designarlo e valutarlo; si tratta quindi di una responsabilità infinita, illimitata, che non è subordinata da alcun limite o misura e non mediata da nessun principio. A questo punto è evidente come la responsabilità esprima la soggettività del soggetto, il quale risulta essere responsabile prima di essere intenzionale. Laddove potrei essere un semplice spettatore, sono chiamato alla responsabilità fino ad essere "ostaggio" dell'altro. Nell'esposizione all'altro sono convocato senza poter essere sostituito; per Lévinas, infatti, "la parola *Io* significa *eccomi*, rispondente di tutto e di tutti"¹¹⁶.

¹¹³ *Ibi*, p. 55 (corsivo nostro).

¹¹⁴ *Ibi*, p. 17.

¹¹⁵ *Id.*, *Dio, la morte*, p. 191.

¹¹⁶ *Id.*, *Altrimenti che essere*, p. 143. "Nella responsabilità il Medesimo, l'Io, sono io, convocato, provocato come insostituibile e così accusato come unico nella suprema passività di colui che non può sottrarsi senza carenza" (*ibi*, p. 170).

¹¹⁷ DERRIDA, *Introduzione a "L'origine della geometria"*, p. 100.

¹¹⁸ E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie*, a c. di W. BIEMEL, Nijhoff, Den Haag 1959 (Husserliana, 6), tr. it. di E. FILIPPINI, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1990, p. 47.

¹¹⁹ DERRIDA, *Introduzione a "L'origine della geometria"*, p. 155.

¹²⁰ *Id.*, *Donner la mort*, Galilée, Paris 1999, tr. it. di L. BERTA, *Donare la morte*, a c. di S. PETROSINO, Jaca Book, Milano 2002, p. 63; *Id.*, *Passions*, Galilée, Paris 1993, tr. it. di F.

2. *L'aporia della responsabilità*

Derrida affronta il tema della responsabilità già nei primi lavori in cui è chiamato a commentare *La crisi delle scienze europee* di Husserl. In particolare nell'introduzione a *Vom Ursprung der Geometrie* emerge la figura della responsabilità intesa come l'esercizio mediante il quale si assume il senso che è stato riattivato grazie ad una intuizione donatrice originaria che ci mette a contatto con le "cose stesse": "attraverso questa riattivazione [...] ri-produco attivamente l'evidenza originaria; mi rendo pienamente responsabile e cosciente di un senso che prendo in carico. La *Reaktivierung* è [...] l'atto stesso di ogni *Verantwortung*"¹¹⁷. La responsabilità diventa quindi un atto che porta a compimento il progetto stesso della fenomenologia: l'assunzione di ciò che l'intuizione donatrice originaria presenta alla coscienza nella presupposizione che è possibile (e necessario) un recupero totale dell'origine in un orizzonte teleologico. L'unità del senso è pienamente trasparente alla razionalità filosofica, che è in grado di orientare la responsabilità personale in quanto "rivela quell'*aderenza ultima e autentica alla propria origine (Ursprungsechtheit)* che, una volta penetrata, lega a sé *apoditticamente* la volontà"¹¹⁸. Questo modello, come Derrida già dimostra ampiamente nei suoi primi lavori, entra in crisi nella misura in cui sono le stesse analisi husserliane a rivelare come "l'*Endstiftung* della fenomenologia, la sua giurisdizione critica ultima, ciò che dice il suo senso, il suo valore e il suo diritto, non è dunque mai direttamente proporzionato ad una fenomenologia"¹¹⁹.

Ma è soprattutto nelle più recenti pubblicazioni che Derrida affronta in modo sistematico il tema della responsabilità e in particolare avendo come interlocutore privilegiato Lévinas. In *Donare la morte* e *Addio a Emmanuel Lévinas* emerge come i percorsi dei due filosofi francesi rivelino significative analogie, e questo non solo in relazione al problema che in questo caso più ci interessa la responsabilità, ma anche in relazione a figure ad essa strettamente correlate, quali l'ospitalità e la testimonianza.

Secondo Derrida la responsabilità è governata da un'aporia che non può essere risolta e che deriva dal fatto che essa non può essere sottomessa al sapere. Infatti, se da una parte il concetto di responsabilità implica sempre un agire, una decisione che trascende la mera constatazione teorica, d'altra

GARRITANO, *Passioni*. "L'offerta obliqua", in *Il segreto del nome*, a c. di G. DALMASSO, Jaca Book, Milano 1997, pp. 87-126: 102-103; F. CASSINARI, *La responsabilità come dono: il "paradigma teologico" nell'interpretazione del soggetto in Jacques Derrida*, «Fenomenologia e società», 2 (1999), pp. 20-33.

¹²¹ DERRIDA, *Donare la morte*, p. 62; ID., *L'autre cap*, Minuti, Paris 1991, tr. it. di M. FERRARIS, *Oggi l'Europa. L'altro capo. Memorie, risposte e responsabilità*, Garzanti, Milano 1991, p. 31: "la condizione di possibilità di qualcosa come la responsabilità è una

parte la responsabilità viene sempre intesa come la presa di coscienza, la piena consapevolezza di ciò che l'azione realizza, di quali scopi e conseguenze comporta. E tuttavia Derrida sottolinea che se ci fosse una completa trasparenza nell'attuazione della responsabilità verrebbe meno la condizione stessa del suo realizzarsi, vale a dire il suo debordare la semplice constatazione teorica: “pertanto la messa in opera di una responsabilità (la decisione, l'atto, la *praxis*) dovrà sempre portarsi avanti e al di là di ogni determinazione teorica o tematica. Dovrà decidere senza di essa, nell'indipendenza rispetto al sapere”¹²⁰. Si profila, quindi, una eterogeneità tra l'esercizio della responsabilità e l'ordine del sapere, della tematizzazione. Secondo lo schema argomentativo a cui Derrida spesso ricorre nei suoi ultimi lavori ciò che è la condizione di possibilità di un'esperienza – il sapere che guida la responsabilità – è anche la condizione di impossibilità del suo realizzarsi. Ecco come viene enucleata efficacemente questa aporia: “dire che una decisione responsabile si deve regolare su un sapere sembra definire allo stesso tempo la condizione di possibilità della responsabilità (non si può prendere una decisione responsabile senza scienza e coscienza, senza sapere ciò che si fa, per quale ragione, in vista di cosa e in quali condizioni) e la condizione di impossibilità di tale responsabilità (se una decisione si conforma a un sapere contentandosi di seguirlo o svilupparlo, non si tratta più di una decisione responsabile, ma della messa in opera tecnica di un dispositivo cognitivo, del semplice dispiegamento di un teorema)”¹²¹. Se la decisione responsabile non può mai essere la conseguenza di una concatenazione storica, né l'applicazione di regole date, allora significa che la struttura della responsabilità è subordinata ad un “segreto”. Questo “segreto” non è momentaneo, ma deriva dall'eterogeneità dell'agire responsabile rispetto all'ordine del sapere: “il segreto è essenziale all'esercizio di questa responsabilità”¹²². Questo paradossale legame tra segreto e responsabilità viene portato alla luce da Derrida attraverso un commento del racconto biblico del sacrificio di Abramo: costui è chiamato a sacrificare il proprio

certa *esperienza della possibilità dell'impossibile*”. Su questo aspetto si veda: S. PETROSINO, *L'assioma assoluto*, introd. a J. DERRIDA, *Donare la morte*, pp. 7-36: 9-19.

—¹²² DERRIDA, *Donare la morte*, p. 101.

¹²³ *Ibi*, p. 95; “sembra, altrettanto necessariamente, che la responsabilità assoluta dei miei atti (in quanto deve essere mia, completamente singolare in ciò che nessuno può fare al mio posto) implichi non solo il segreto ma che, non parlando agli altri, io non renda conto, non risponda di nulla, e non risponda nulla agli altri o davanti agli altri” (*ibidem*), come d'altra parte accade con Abramo che non può comunicare a nessuno il suo “segreto”.

¹²⁴ *Ibi*, p. 45.

¹²⁵ *Ibi*, p. 64. DOVOLICH, *Derrida tra differenza e trascendentale*, pp. 208-209 e 247 sottolinea come il tema della responsabilità è presente implicitamente anche nella prima fase del pensiero di Derrida in quanto il decostruzionismo non deve essere inteso come una semplice metodologia, bensì come una pratica con cui “lasciare venire l'altro” che impe-

figlio, ad assumersi la responsabilità di tale gesto senza poter comprendere le ragioni di questa richiesta di Dio. La sua responsabilità assoluta (davanti a Dio) è anche una non responsabilità, appunto perché non è in possesso di un sapere che gli possa illuminare le ragioni della richiesta di Dio: Abramo è irresponsabile proprio perché vuole essere assolutamente responsabile. La situazione limite della vicenda di Abramo riassume agli occhi di Derrida l'aporia della responsabilità, in cui il "segreto", il non sapere senza di cui l'agire responsabile si ridurrebbe ad una mera applicazione di regole è la stessa condizione di possibilità della responsabilità. L'hegelismo con la sua esigenza di "svelare ogni segreto", di ridurre ogni esperienza al suo concetto, non può che dissolvere la responsabilità; e ciò vale anche per ogni discorso etico che pretenda di tematizzare, di rendere ragione o semplicemente di "parlare" e quindi sottomettersi alla generalità del discorso: "lungi dall'assicurare la responsabilità, la generalità dell'etica spinge all'irresponsabilità. Essa induce a parlare, a rispondere, a rendere conto, dunque dissolvere la propria responsabilità nell'elemento del concetto"¹²³. È in forza di queste argomentazioni che Derrida può vedere come l'ambito di appartenenza della responsabilità sia la fede: "responsabilità e fede procedono insieme"¹²⁴.

La responsabilità, quindi, si configura come la messa in crisi della coscienza fenomenologica, in quanto destituisce l'intenzionalità dal suo ruolo di verità ultima della soggettività del soggetto. Anche in questo senso le analogie con le riflessioni di Lévinas sono evidenti: "il motivo a volte fenomenologico della coscienza tematica, è ciò stesso che si trova se non ricusato, almeno strettamente limitato nella sua pertinenza da quest'altra forma radicale di responsabilità che mi espone asimmetricamente allo sguardo dell'altro, non facendo più del mio sguardo, proprio per ciò che mi (ri)guarda, la misura di ogni cosa"¹²⁵.

gna la nostra responsabilità nella salvaguardia della sua differenza ed eterogeneità rispetto ad ogni possibile totalizzazione.

¹²⁶ J. DERRIDA, "Il faut bien manger" ou le calcul du sujet, entretien avec J.-L. NANCY, «Cahiers Confrontation», 20 (1989), pp. 91-114.

¹²⁷ ID., *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris 1994, tr. it. di G. CHIURAZZI, *Politiche dell'amicizia*, Cortina, Milano 1995, p. 87.

¹²⁸ *Ibi*, p. 86; "una decisione è insomma inconscia, per quanto ciò possa sembrare insensato, comporta l'inconscio, pur restando responsabile" (*ibidem*).

¹²⁹ *Ibidem*.

¹³⁰ ID., *L'ordine della traccia*, «Fenomenologia e società», 2 (1999), pp. 4-15: 14; in ID., *Addio a Emmanuel Lévinas*, p. 188 si parla esplicitamente di "escatologia senza teologia".

¹³¹ E. LÉVINAS, *Tout autrement* (1973), in *Nomes propres*, Fata Morgana, Montpellier

CONCLUSIONI. RESPONSABILITÀ DI UNA PROMESSA

In un recente colloquio con J.-L. Nancy dedicato alla problematica dello statuto del soggetto, Derrida esplicitamente mette in relazione la forma di responsabilità elaborata nei suoi ultimi lavori con la struttura del tempo che emerge nelle analisi husserliane. Come abbiamo più volte sottolineato è proprio attraverso queste analisi che il soggetto trascendentale costituente si trova già da sempre costituito da una dimensione pre-egologica che non può mai essere presentificata in una intuizione, cioè che resiste al principio di tutti i principi della fenomenologia: “questa dislocazione del soggetto assoluto a partire dall’altro e dal tempo non si produce, non conduce *al di là* della fenomenologia, ma, se non in essa, almeno sul suo bordo, sulla linea stessa della sua possibilità”¹²⁶. Si tratta dello stesso percorso intrapreso da Lévinas e in questo senso proprio nel nesso temporalità-responsabilità pur nelle differenze tra le due impostazioni filosofiche sono emerse significative analogie. Ripercorrendo i testi di Lévinas dedicati alle *Lezioni sulla coscienza interna del tempo* di Husserl, dopo una prima fase in cui veniva valorizzata la ritenzione in quanto dimensione pre-intenzionale della coscienza e quindi come attestazione della presenza di un’alterità nel cuore del soggetto, *Altrimenti che essere* individua nella struttura della ritenzione il tentativo di ricostruire una temporalità sin-cronica, in cui la sintesi della coscienza riesce a recuperare ciò che è altro da sé. Delle *Lezioni* husserliane ciò che invece viene sempre valorizzato è la *Urimpression*, la dimensione che precede l’intenzionalità (attiva o passiva) della coscienza. L’impressione originaria introduce una rottura, una frattura mai ricomponibile in seno all’*ego* trascendentale, dando vita ad una temporalità dia-cronica e an-archica.

Il punto di partenza da cui muove Derrida è diverso: non si tratta di ritrovare nelle analisi husserliane la presenza di un’alterità irriducibile, bensì di evidenziare la “dialettica originaria”, la contaminazione, l’impossibilità di risalire ad un’origine pura. L’*Urimpression* diventa così interessante agli occhi di Derrida, in quanto verifica come le dualità attorno a cui viene costruito il progetto fenomenologico (intenzionale-non intenzionale, costituito-costituente, empirico-trascendentale) sono proprio l’originario. In particolare l’*Urimpression* è contemporaneamente il non-intenzionale e ciò da cui sorge l’intenzionalità. In sintesi, per Lévinas le analisi di Husserl sono funzionali a portare alla luce la necessaria rottura che la dimensione etica impone al *logos*, per Derrida invece la necessaria contaminazione del *logos* con l’impuro, il non-proprio, l’empirico, il cui paradigma è la scrittura.

1976, tr. it. di F.P. CIGLIA, *Tutt'altrimenti*, in *Nomi propri*, Marietti, Casale Monferrato 1984, pp. 67-73: 69.

¹²⁶ J. DERRIDA, *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*, Galilée, Paris 1987, p. 122.

Da questo punto di vista le ultime riflessioni di Derrida sulla responsabilità sembrano avvicinarsi all'impostazione di Lévinas, in quanto viene valorizzato il momento della rottura, dell'interruzione rispetto ad ogni ordine e sapere: "il momento decisivo o decisivo della responsabilità suppone un salto con cui un atto *sfugge*, cessando all'istante di seguire la conseguenza di *ciò che è*, ovvero di quel che è determinabile con scienza o coscienza"¹²⁷. L'assunzione di responsabilità non è mai la conseguenza o l'esito di una concatenazione storica, ma l'interruzione del corso della storia, la rottura dell'ordine delle possibilità, e ciò significa che deve essere "impossibile". Tuttavia la rottura della decisione non è il risultato di una deliberazione calcolata del soggetto, il quale opta per una possibilità fra le altre dopo aver valutato i costi e i benefici; infatti, essendo l'erede dell'*Urimpression* la decisione responsabile è un evento che rompe con l'ordine costituito, ma è anche "una *decisione passiva*, un decisione originariamente segnata dall'affezione"¹²⁸. La responsabilità è passiva, inconscia poiché è abitata da un segreto inviolabile, è eterogenea all'ordine del sapere, in altri termini è "dell'altro assoluto in me, dell'altro come assoluto che in me decide di me"¹²⁹. La responsabilità ha quindi lo statuto paradossale di un evento impossibile – in quanto rompe l'intreccio delle possibilità – che si realizza; la sua condizione di possibilità è la sua impossibilità.

Questo ordine di riflessioni viene messo in relazione da Derrida con il tema della messianicità, in cui ancora una volta è possibile vedere l'influenza di Lévinas. La messianicità indica la struttura ultima della temporalità, in cui il futuro non è la pro-tensione del presente, ma l'evento imprevedibile e indisponibile che si realizza. L'escatologia di Derrida non è guidata da nessuna tensione teleologica, che finirebbe con il ridurre il futuro alla realizzazione di un senso già precostituito. "È sempre lo schema dell'avvenire (lo chiamo messianismo), lo schema in cui attendo ciò che non posso attendere, attendo senza orizzonte d'attesa, attendo la sorpresa. Se c'è orizzonte d'attesa, se non avviene altro rispetto a ciò che anticipo, non avviene niente. Affinché qualcosa avvenga veramente, bisogna che oltrepassi la mia attesa, che la ecceda e che ciò avvenga come impossibile"¹³⁰. Questo esito del decostruzionismo di Derrida era stato già intravisto dallo

¹³³ *Ibi*, pp. 94-95.

stesso Lévinas, il quale nell'unico testo in cui si è occupato del suo pensiero aveva visto nella presenza sempre mancante tematizzata in *La voce e il fenomeno* un "avvenire messianico"¹³¹. Ora il messianismo implica necessariamente non solo una promessa e una memoria di questa promessa, ma anche un "dir di sì" a questa promessa, un "eccomi". È quello che Derrida definisce un "sì" archi-originario, "più 'antico' della questione 'che cos'è?' poiché questa lo suppone, più 'antico' del Sapere"¹³². E tuttavia questo "sì", questa *Urwort* è sempre un movimento secondario, derivato, suscitato da una promessa, è, in altri termini, una risposta: "sì, sì", il performativo *sintetico* di una promessa e di una memoria che condiziona ogni impegno"¹³³.