



SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA

**AL DI LÀ DELLA COSCIENZA INTERNA DEL TEMPO.
L'ISPIRAZIONE HUSSERLIANA DELLA "DIACRONIA"
NEL PENSIERO DI LEVINAS**

**Facoltà di Lettere e Filosofia
Dipartimento di Filosofia
Dottorato di Ricerca in Filosofia**

**Lorenzo Palamara
Ciclo XXXVII**

Supervisore
Prof. Stefano Bancalari

Co-supervisore
Prof. Francesco Valerio Tommasi

A.A. 2023-2024

*A mia nonna Antonia e a mio nonno Marco
che testimoniano come il passaggio del tempo
approfondisca la responsabilità*

Sommario

Introduzione	I
CAPITOLO I.....	1
La fenomenologia del tempo negli anni Trenta	1
§1 L'interpretazione levinassiana della fenomenologia della coscienza del tempo ne <i>La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl</i>	4
§1.1 La temporalità immanente e l'assolutezza della coscienza	8
§1.2 Statuto e struttura della coscienza (interna) del tempo	18
§1.3 Le ambiguità dei dati hyletici e dell'intenzionalità interna	26
§2 L'esigenza di approfondimenti dell'analisi della coscienza interna del tempo: l'affettività non rappresentazionale e la riduzione intersoggettiva	45
§2.1 Ricerca d'evasione attraverso e oltre Heidegger e Lavelle: l'affettività non oggettivante come altro senso di intenzionalità temporalizzante.....	48
§2.2 Oltre l'auto-costituzione del flusso: l'idea della riduzione intersoggettiva.....	71
CAPITOLO II	92
Flusso, presente e differenza. Il tempo come forma ed evento tra il 1940 e il 1961	92
§ 3 La coscienza interna del tempo nell'opera di Husserl.....	93
§ 3.1 La coscienza immanente del tempo come libertà e coscienza di sé	94
§3.2 Il flusso dell'intenzionalità interna	104
§3.3 Il tempo come la forma del senso: alla fonte dell'idealismo fenomenologico husserliano	113
§ 4 Variazioni della vita del presente	136
§ 4.1 Risvolti e punti di fuga temporali dell'idealismo husserliano	136
§4.2 <i>Il y a</i> come flusso anonimo.....	144
§4.3 Il presente istantaneo: nascita e posizione dell'io.....	161
§4.4 Il presente e l'altro: l'evento del tempo	182
CAPITOLO III.....	198
Dalla coscienza interna alla diacronia del tempo	198
§5 Nuovi commenti alla coscienza interna del tempo.....	199
§5.1 Correlazione intenzionale e adombramento	200
§ 5.2 Flusso e iterazione del sentire	205
§5.3 La diacronia nell'intenzionalità	221
§6 Diacronia del tempo	235
§6.1 Il sentire come flusso e tempo recuperabile	236

§6.2 L'altro senso del tempo: lasso, invecchiamento, pazienza	250
§6.3 La temporalizzazione diacronica	261
Bibliografia	286

Introduzione

L'analyse ne doit-elle pas, dès lors, être poussée au-delà de la lettre husserlienne ?
Emmanuel Levinas, *De la conscience à la veille. À partir de Husserl*

Il presente lavoro consiste nell'analisi dello sviluppo dell'idea di temporalità nell'opera di Levinas alla luce del confronto critico che lungo la sua produzione filosofica l'autore elabora con la fenomenologia della coscienza interna del tempo di Husserl. Lo scopo generale della ricerca consta nel mostrare attraverso uno studio storico-filosofico e insieme teorico-descrittivo il rapporto d'ispirazione che intercorre tra l'interpretazione di Husserl e l'elaborazione originale di Levinas sulla questione del tempo. La motivazione che ispira la presente ricerca è l'esigenza di esplicitare e giustificare la specificità della fenomenologia del tempo di Levinas cercando di accedere all'originalità e alla fecondità delle complesse analisi levinassiane. Quest'ultime, infatti, presentano un carattere ambivalente perché dissimulano nell'immediatezza dello stile un profondo rigore tecnico che irretisce la comprensione in vortici descrittivi densissimi e ramificazioni concettuali labirintiche. Per non fermarsi alla ripetizione della lettera levinassiana col rischio di riempire i vuoti di comprensione con le nozioni più a portata di mano, siano esse tratte dalla concezione ordinaria delle tematiche o dalle tesi più consolidate e date per scontate della letteratura critica, occorre allora avventurarsi in un'analisi testuale e fenomenologica per trovare le stesse risorse interpretative internamente alla opere levinassiane cercando in questo modo di rispettare e accedere alle sue intenzioni espositive.

La lettura delle opere di Levinas porta a riscontrare sia la pervasività sia la ricchezza del ricorso ai concetti husserliani in riprese, rivisitazione e critiche nelle sedi d'esposizione delle descrizioni della temporalità. Questa considerazione – corroborata dalla biografia intellettuale di Levinas – si accompagna e viene rilanciata dall'attestazione della continuità dei commenti alla fenomenologia della coscienza interna del tempo lungo tutti i periodi della produzione levinassiana. Fin dagli esordi, come sarà mostrato, e come in un crescendo si attesta l'infittirsi del confronto con le questioni e le nozioni della fenomenologia husserliana del tempo che trova il suo culmine nell'elaborazione e nella descrizione della 'diacronia' nell'ultima fase del pensiero di Levinas. A partire da questo intreccio risuonano echi e rimandi tra l'interpretazione levinassiana della coscienza interna del tempo e l'elaborazione dei concetti levinassiani che convergono intorno al nesso tra temporalità, sensibilità, soggettività e alterità. Perciò, alla specificità del prisma analitico scelto corrisponde l'ambizione generale di chiarire le descrizioni e le nozioni levinassiane del tempo in virtù del nesso concettuale e filologico che la riflessione levinassiana instaura con la fenomenologia

husserliana in relazione all'analisi del senso del tempo. Tuttavia, proprio da questo incrocio analitico emerge la complessità del rapporto di Levinas con le analisi husserliane dato che è evidente, pena la semplificazione e la caduta in controsensi, che la sinuosità e la ricorrenza del confronto con le questioni e le nozioni che articolano la fenomenologia della coscienza interna del tempo evitano le prese di posizioni semplici della ripresa o del rifiuto. Per esplicitare il tenore e la portata fenomenologici delle analisi levinassiane sul tempo si allora l'esigenza di chiarire la modalità con cui Levinas sviluppa le sue descrizioni *con e oltre* le tesi di Husserl¹. Tale compito si traduce, quindi, nell'analisi dell'interpretazione e della rielaborazione della fenomenologia husserliana del tempo analizzata da parte di Levinas e porta al riconoscimento e alla specificazione del carattere fenomenologico e dell'originalità della filosofia levinassiana del tempo.

In letteratura manca una ricerca sistematica e monografica sulla fenomenologia del tempo di Levinas e ciò riflette l'opacità del giudizio del rapporto dell'opera levinassiana con la filosofia di Husserl. Il lavoro proposto, proprio in virtù del *focus* tematico che tratta delle questioni più profonde della fenomenologia, cerca di colmare questo vuoto attraverso uno studio genetico e insieme concettuale che va oltre la frammentazione e parzialità di confronti circoscritti: chiarire l'ispirazione husserliana della diacronia di Levinas vuol dire superare l'idea vaga di influenza per esporre concetto per concetto, questione per questione la relazione tra l'interpretazione e la critica delle nozioni della coscienza del tempo e l'approfondimento che Levinas opera attraverso le sue descrizioni. In questo modo si chiarisce di riflesso anche l'apporto di altri filosofi, in particolare di Heidegger, sullo sviluppo della filosofia del tempo del fenomenologo francese.

L'impostazione appena profilata si deve, quindi, aprire un varco tra i crinali interpretativi del panorama frastagliato della letteratura critica. In Italia si segnalano alcuni testi che studiano Levinas come fenomenologo², eppure le tesi dominanti tendono o a marginalizzare l'apporto husserliano al pensiero di Levinas sostenendo la preponderanza dell'influenza heideggeriana o a equiparare il

¹ La difficoltà nel trovare il giusto equilibrio nell'interpretazione del confronto in questione è esemplificata da J. Colette, il quale scrisse uno dei primi studi sul rapporto della filosofia di Levinas con la fenomenologia husserliana e fu allievo diretto di Levinas, frequentando e accompagnando il maestro durante i cinque anni di insegnamento alla Sorbonne (1973-1978) che egli stesso ammette essere stato dedicato alla lettura e all'analisi dei testi di Husserl (cfr. S. Bustan, "Lévinas et Husserl. Dépasser l'intellectualisme philosophique", *Revue internationale de philosophie*, CCXXXV, 1, 2006, p. 42-43): se l'imprescindibilità dell'apporto di quest'ultima viene riconosciuta come acquisizione levinassiana che si articola nell'esigenza di approfondimento delle conclusioni husserliane, proprio questo aspetto tuttavia porterebbe alla "secessione progressiva" dalla stessa fenomenologia (cfr. "Lévinas et la phénoménologie husserlienne", *Les cahiers de la nuit surveillée*, III, 1984, pp. 20, 22, 33).

² Limitandosi alle monografie che delineano il dibattito, si possono citare: F. P. Ciglia, *Un passo fuori dall'uomo. La genesi del pensiero di Levinas*, Cedam, Padova 1988; G. Ferretti, *La filosofia di Levinas. Alterità e trascendenza*, Rosenberg & Sellier, Torino 2010; M. Vergani, *Levinas fenomenologo. Umano senza condizioni*, Morcelliana, Brescia 2011; J. Organisti, *L'intenzionalità in Levinas*, Vita&Pensiero, Milano 2012; S. Galanti Grollo, *La passività del sentire. Alterità e sensibilità nel pensiero di Levinas*, Quodlibet, Macerata 2018; S. Bancalari, *Logica dell'epoché. Per un'introduzione alla fenomenologia della religione*, Edizioni ETS, Pisa 2015 e *Fenomenologia della religione. Parole chiave*, Morcelliana, Brescia 2024.

rapporto teorico tra l'opera levinassiana con quella husserliana a quello stabilito con la filosofia di Heidegger: nel primo caso, presupponendo l'incompatibilità tra la fenomenologia esistenziale di Heidegger e quella trascendentale di Husserl, il chiaro rifiuto levinassiano della prima si traduce nel doppio superamento della seconda, che verrebbe così cristallizzata in un idealismo razionalista³; nel secondo, invece, attraverso la giustapposizione dei confronti tra concetti dei due filosofi tedeschi e quelli levinassiani si registra un'equidistanza⁴. Da entrambe le prospettive si ricava che Levinas cerchi la propria via fenomenologica in contrapposizione a quella husserliana. Queste linee interpretative si reiterano a livello internazionale, dove, benché si stia affermando un interesse sempre crescente per Levinas in America, bisogna riconoscere una netta prevalenza degli studi in lingua francese. È significativo, dunque, che proprio in Francia sia prevalente l'indirizzo interpretativo che vede in Levinas uno dei maggiori fenomenologi post-husserliani, con ogni probabilità in virtù della vivacità e dell'auto-interpretazione della fenomenologia francese, che riconosce in Levinas uno dei suoi rappresentanti più originali nonché lo stesso introduttore della fenomenologia husserliana in Francia. In questo filone di letteratura critica, infatti, non è messo in discussione o minimizzato il carattere fenomenologico del pensiero levinassiano persino in testi critici nei confronti di quest'ultimo⁵, ma si dibatte sulla questione della determinazione del rapporto che intercorre tra la fenomenologia husserliana e quella levinassiana: a partire da S. Strasser⁶, si riscontrano così due tendenze diverse in cui si contrappongono la separazione o la radicalizzazione⁷.

Queste prospettive hanno una diretta ricaduta sulla comprensione della diacronia o come uscita dalla o come approfondimento della fenomenologia della coscienza del tempo. Infatti, trasversale agli indirizzi interpretativi delineati è la considerazione del tempo come uno dei temi principali della fenomenologia levinassiana, ma giustapposto ad altri quali la sensibilità e l'alterità. D'altro canto, nella feconda corrente degli studi husserliani sulla fenomenologia della coscienza interna del tempo viene citato solamente e raramente lo studio di Levinas *Intentionalité et sensation* – il quale è il contributo della raccolta esplicitamente dedicata a studi di commento e analisi della fenomenologia, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, che tratta più estensivamente

³ Esempio paradigmatico è offerto dalla presentazione che E. Franzini dà dell'interpretazione levinassiana di Husserl in V. Costa, E. Franzini, P. Spinicci, *La fenomenologia*, Einaudi, Torino 2002, p. 283.

⁴ Questa posizione è assunta da S. Petrosino, il quale espone in Levinas la risonanza tra il logos filosofico e la parola biblica riscontrando il ruolo determinante di Husserl e di Heidegger, criticati e superati per ragioni diverse (cfr. in particolare *Emmanuel Levinas. Le due sapienze*, Feltrinelli, Milano 2017 e *La verità nomade. Introduzione a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano 2018).

⁵ Cfr. il caso estremo della critica di D. Janicaud di aver contribuito alla “svolta teologica della fenomenologia francese” (cfr. *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Editions de l'éclat, Paris 2001).

⁶ “Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'E. Levinas” in *Revue Philosophique de Louvain*, LXXV, 25, 1977, pp. 101-125.

⁷ Come campioni di questo secondo indirizzo si possono citare E. Feron, *De l'idée de transcendance à la question du langage*, Jérôme Million, Grenoble 1993 e soprattutto J.-L. Marion, *Réduction et donation*, PUF, Paris 2015 (éd. or. 1989) e *Figures de la phénoménologie. Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida, Vrin*, Paris 2012.

delle questioni della temporalità – mentre sono trascurati gli altri commenti dell'autore sul tema così come l'apporto chiarificatore e innovativo dell'opera dell'autore su alcuni nodi concettuali delle descrizioni husserliane del flusso tempo-costituente e dell'intenzionalità della coscienza interna.

L'attuale stato dell'arte in relazione allo studio della questione del tempo in Levinas riflette le tendenze generali dell'interpretazione dell'opera dell'autore indicate. Si riscontrano così due orientamenti analitici che esaminano le descrizioni levinassiane o tramite un confronto con altri filosofi, in particolare con Bergson, Rosenzweig e Heidegger – tendenzialmente assumendo come criterio prescrittivo di valutazione l'etica dell'alterità assunta come distillato del pensiero di Levinas – o tramite un confronto critico con la fenomenologia. Quest'ultimo versante risulta tale solo per il termine di confronto genetico o concettuale, dichiaratamente identificato nelle filosofie di Husserl e di Heidegger, perché in effetti riguardo alla determinazione specifica del discorso levinassiano sul tempo prevale la tesi del superamento e della separazione dal pensiero dei due grandi pensatori tedeschi⁸. Ciononostante, la letteratura secondaria offre diversi articoli o saggi che indagano il rapporto tra la fenomenologia della coscienza interna del tempo e la filosofia levinassiana della diacronia, proponendo però prospettive interpretative differenti che comunemente, tuttavia, si concentrano sulla fase più avanzata dell'opera levinassiana che comincia con gli anni Sessanta e sui commenti ad Husserl dal 1959 in poi⁹. Mentre le analisi degli studi di questo indirizzo, quello maggiormente di riferimento per la ricerca qui sviluppata, verranno citate come termini di confronto nella trattazione successiva, a livello contenutistico emergono come linee generali che perimetrano il dibattito due tracce: da una parte l'assenza o la sporadicità dell'analisi della fenomenologia husserliana del tempo nella prima produzione levinassiana, dall'altra la riconduzione della diacronia o all'impressione originaria o alla ritenzione¹⁰, due nozioni husserliane di segno opposto assunte come matrici dirette dello sviluppo levinassiano. L'indecisione o la tensione esibita da quest'ultima direzione degli studi evidenzia l'esigenza di chiarimento dell'interpretazione levinassiana dei due

⁸ Come monografia esemplificativa di questa situazione si può citare G. Sansonetti, *L'altro e il tempo: la temporalità nel pensiero di Emmanuel Lévinas*, Cappelli, Bologna 1985.

⁹ Come esempio emblematico cfr. Y. Murakami, *Levinas phénoménologue*, Editions Jérôme Millon, Grenoble 2002, che dimostra plasticamente come la limitazione dell'interpretazione levinassiana della fenomenologia husserliana si correli all'interpretazione del senso della fenomenologia husserliana (l'autore afferma di seguire l'interpretazione di Janicaud) e si riflette nella determinazione delle tematiche studiate da Levinas e studiabili fenomenologicamente in Levinas, finendo per proporre l'astratta dissociazione del pensiero dell'autore in "momento fenomenologico" e in quello "etico-religioso" (pp. 12-14).

¹⁰ Per la prima opzione – maggioritaria negli studi levinassiani – parteggiano G. Sansonetti, *op. cit.*, E. Bovo ("Le temps, cette alterité intime. La critique de la temporalité husserlienne par Lévinas", *Cahiers d'Etude Lévinassiennes*, I, 2002, pp. 7-20), R. Legros ("L'expérience originaire du temps. Lévinas et Husserl", *Cahiers d'Etude Lévinassiennes*, I, 2002, pp. 77-98), V. Perego ("Temporalità e responsabilità: Lévinas, Derrida e la fenomenologia husserliana" in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 2004, XCVI, 2/3, pp. 387-423; F. Bastiani, *La conversion éthique. Introduction à la philosophie d'Emmanuel Levinas*, L'Harmattan, Paris 2012, 111-114; S. Galanti Grollo, *op. cit.* Sostentori della seconda tendenza interpretativa sono invece R. Bernet ("L'autre du temps" in E. Levinas, *Positivité et transcendance. Suivi de Études sur Lévinas et la phénoménologie* [sous la dir. de J.-L. Marion], PUF, Parigi 2000, pp. 143-164) e A. Sziget ("L'autre temps. Levinas et les analyses husserliennes du temps" in *Studia phaenomenologica*, VI, 2006, pp. 73-96).

concetti husserliani succitati che richiede quindi l'analisi dell'insieme degli scritti levinassiani di commento, spingendo perciò oltre la limitazione cronologica riscontrata.

Alla trattazione che intende chiarire il rapporto tra diacronia di Levinas e coscienza interna del tempo di Husserl è richiesto, dunque, di rimodulare l'impostazione dello studio del tema. Siccome le analisi levinassiane di Husserl sono complesse e per lo più contratte, per penetrare nella concezione levinassiana della fenomenologia del tempo e così stabilire il tipo di rapporto instaurato con le tesi husserliane si prospetta l'esigenza dello studio dello sviluppo della comprensione levinassiana della fenomenologia della coscienza del tempo e in parallelo dell'analisi fenomenologica delle descrizioni levinassiane. Dunque, per dimostrare e definire l'intreccio tra interpretazione di Husserl e studi di Levinas sul tempo l'opzione metodologica più valida si prospetta essere l'assunzione di un doppio approccio analitico, vale a dire sia filologico-testuale sia fenomenologico al fine di analizzare la comprensione dei concetti ed esplicitare i riferimenti husserliani menzionati direttamente, criptocitati o evocati da Levinas, così da valutare e chiarire le direzioni interpretative delle analisi levinassiane, e al tempo stesso cogliere il senso delle pieghe descrittive impresse dal filosofo alla fenomenologia del tempo. Il metodo proposto trova esplicazione coerente nella correlazione, lungo la produzione filosofica dell'autore, tra gli studi interpretativi levinassiani sulla fenomenologia della coscienza del tempo di Husserl e le descrizioni originali di Levinas della temporalità sviluppate nelle sue opere personali.

Anziché aderire alle partizioni più canoniche dell'opera levinassiana¹¹ o proporre categorizzazioni *a priori*, la suddivisione analitica delle fasi della produzione dell'autore ricalca l'impostazione metodologica assunta che richiede che le tappe del percorso di indagine siano dettate dalla stessa successione cronologica degli scritti principali di commento alla fenomenologia husserliana del tempo, i quali costituiscono una costante dell'intera produzione levinassiana e significativamente ricorrono all'inizio di ogni fase del pensiero di Levinas, presentandosi così come i laboratori di temi e metodi descrittivi. In questo modo, si giunge a una tripartizione ricavata dalla datazione delle tre più ampie trattazioni sul tema, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930), *L'œuvre d'Edmund Husserl* (1940) e *Intentionalité et sensation* (1965). Queste opere, perciò, fungono da segnavia e insieme da centri di gravità per gli altri testi minori (come articoli, recensioni, traduzioni) ma anche come risorse chiarificatrici dei riferimenti o giudizi più contratti che Levinas dedica a Husserl nelle opere filosofiche dove elabora il proprio pensiero.

¹¹ Si riscontrano più tentativi di suddivisioni in fasi dell'opera levinassiana, ma, sebbene sia forse più diffuso uno schema cronologico tripartito che segmenta la produzione, non mancano le proposte di distinzione tra un "primo" e "secondo" Levinas alla maniera con cui in letteratura si parla di Heidegger o Wittgenstein così come di una partizione dell'opera in quattro periodi secondo un principio di uniformità tematica e concettuale (cfr. ad es. J. Rolland, *Parcours de l'autrement*, PUF, Paris 2000, p. 11 e sgg.). Questa molteplicità di prospettive dimostra la mancanza di linee nette di distacco tra le fasi della produzione levinassiana e, quindi, il carattere "arbitrario", propriamente metodologico delle proposte.

L'analisi dei commenti alla fenomenologia della coscienza interna del tempo permette di far emergere sia le interpretazioni levinassiane dei concetti e delle questioni proprie della fenomenologia del tempo (in particolare lo statuto dell'intenzionalità interna, il ruolo della temporalizzazione, il rapporto tra impressione-ritenzione-protezione, il senso del flusso di coscienza, il legame tra ritenzione e memoria e tra protezione e aspettativa, il senso della soggettività temporalizzante) sia le critiche mosse alle descrizioni husserliane. Queste ultime sono esposte da Levinas non come cassazioni o denunce inappellabili, bensì come riserve che interrogano dei nodi analitici scoperti e insufficienze descrittive, di modo che si convertono in tracce tematiche che chiedono di essere sviluppate in analisi fenomenologiche, potendo così fungere da fili conduttori per analizzare l'"ispirazione" husserliana col quale emerge il tenore fenomenologico delle proposte descrittive levinassiane.

In questo modo, si delinea la continuità dal punto di vista cronologico – dagli esordi alle proposte più mature – che dal punto di vista contenutistico si traduce in progressivo approfondimento della trattazione levinassiana della fenomenologia husserliana della coscienza interna del tempo, che si rivela capace di illuminare risvolti, poste in gioco e pieghe analitiche delle descrizioni husserliane. Queste analisi pongono così punti fermi alla discussione sulla comprensione levinassiana della fenomenologia del tempo e permettono di comprendere il tenore squisitamente fenomenologico delle osservazioni critiche mosse da Levinas. Di riflesso, diviene allora possibile analizzare le descrizioni levinassiane della temporalità come approfondimenti che cercano di rispondere agli "enigmi" della coscienza interna del tempo e che così restano fedeli ereticamente alla vocazione della fenomenologia di Husserl¹². Questa operazione interpretativa è giustificata e insieme motivata dall'applicazione levinassiana dello schema "lettera-spirito" con cui Levinas interpreta la fenomenologia husserliana fin dagli esordi distinguendo le tesi effettivamente sostenute nell'opera husserliana e un *surplus* intravvisto ma indagato nelle sue descrizioni, che richiede di essere analizzato per restare fedeli agli imperativi e ai gesti stessi della fenomenologia e, nello specifico, per risalire al senso concreto del tempo quale espressione più profonda della soggettività¹³. Levinas stesso, infatti, riconosce di

¹² Questa prospettiva analitica è confermata dalla fecondità e problematicità che un grande studioso della fenomenologia husserliana del tempo come R. Bernet riconosce alle stesse analisi husserliane del tempo: "Sembra generalmente ammesso non solo che l'analisi della 'coscienza interna del tempo' formi la base su cui riposa tutto l'edificio della fenomenologia trascendentale di Husserl, ma anche che essa è restata un punto di riferimento obbligatorio per ogni fenomenologo che si preoccupa della questione del tempo [...] come se le descrizioni husserliane dell'esperienza del tempo contenessero in se stesse i germi di un superamento del quadro filosofico nel quale Husserl le aveva inserite" (*L'autre du temps* in E. Levinas, *Positivité et transcendance. Suivi de Études sur Levinas et la phénoménologie*, sous la dir. di J.-L. Marion, PUF, Paris 2000, p. 143, trad. mia).

¹³ Questa modalità di lettura si differenzia da quella esposta per esempio dal tentativo di B. Bergo di leggere Levinas dal mero punto di vista delle dottrine husserliane ("Reading Levinas as a Husserlian (Might Do)", *Graduate Faculty Philosophy Journal*, XXXVI, 2, 2015): la comparazione sincronica tra rimandi concettuali senza prospettiva storica e filologica stabilisce una continuità tra elementi in nuce presenti in Husserl che si rivela un gioco di specchi in cui le nozioni, in particolare in relazione alla sensibilità e alla memoria (cfr. *ivi*, p. 26) indagate possono scivolare da uno all'altro e risuonare ora similmente ora oppositivamente negli scritti di Husserl ora in quelli di Levinas.

rivolgersi continuamente ai testi husserliani in cerca di ispirazioni anche quando si distanzia dalle loro formulazioni, in particolare dalla tesi dell'oggettivazione e dell'identificazione come orizzonti ultimi del senso e della fenomenicità. In questo modo il confronto con i commenti husserliani rovescia la presunta violenza ermeneutica che Levinas eserciterebbe, a partire da un'altra prospettiva di ricerca, nei confronti di Husserl in rigore fenomenologico dell'analisi levinassiana che spinge fino alla radicalizzazione e al superamento delle descrizioni husserliane. Inoltre, in questa prospettiva emerge con forza la differenza tra il modo caratteristico che Levinas ha di relazionarsi alle dottrine e descrizioni husserliane e l'impostazione con cui si rivolge al pensiero heideggeriano, i cui concetti tecnici soprattutto in relazione alla costellazione descrittiva del tempo, per quanto celebrati per originalità rispetto alla tradizione, sono citati solo per venire criticati.

Attraverso questo approccio interpretativo è possibile procedere a studi fenomenologici delle nozioni elaborate da Levinas per l'analisi del senso del tempo nelle sue opere: quest'orientamento, infatti, legittima l'individuazione di alcuni dispositivi concettuali di cui è legittimo e possibile chiarire il significato e la giustificazione descrittiva per differenziazione rispetto alle nozioni fenomenologico-husserliane analizzate fase per fase da Levinas. Quindi, si può dire che la stessa validità dello studio qui tentato è esposta e insieme saggiata dalle chiarificazioni del portato dei concetti levinassiani che indagano la temporalità, in particolare dall'esplicitazione di tonalità e pieghe descrittive non altrimenti difficilmente colte o tematizzabili. Da quest'impianto metodologico e tematico, dunque, gli studi sviluppati nella tesi acquisiscono una doppia afferenza e rilevanza in quanto nell'orizzonte della fenomenologia del tempo intersecano gli studi levinassiani con quelli fenomenologico-husserliani.

La ricerca si sviluppa perciò in tre capitoli che cominciano con l'analisi dei commenti levinassiani alla coscienza interna del tempo di Husserl e passano poi a quelle delle descrizioni "in proprio" dell'autore. Il primo capitolo consta nell'analisi della fenomenologia del tempo nella produzione degli anni Trenta. Partendo dallo studio della prima opera, che consiste nel più ampio commento levinassiano alla fenomenologia husserliana nonché tesi di dottorato dell'autore, *La théorie de l'intuition* (1930), si può riscontrare la prima trattazione di Levinas sul tempo. Infatti, analizzando le descrizioni presentate è possibile scoprire il riconoscimento levinassiano del ruolo fondamentale della temporalità nella manifestazione della coscienza, che lascia intravedere la delineazione di un senso temporale dell'*Abschattung*. Inoltre, dalla reazione tra lo scorrimento temporale come vita della coscienza e la questione della riflessione si può risalire, inoltre, alla prima analisi di Levinas della coscienza interna del tempo di Husserl, definita auto-coscienza non riflessiva che si esplica come sentire dei vissuti. Si dimostra allora come l'analisi della temporalità per Levinas corrisponda alla questione della soggettività e sia la voce principale della "fenomenologia

sogettivamente orientata” siccome articola il rapporto tra sensibilità e ipseità. Da questo studio Levinas trae la problematicità dell’auto-costituzione della corrente di coscienza che coinvolge lo statuto specifico dell’intenzionalità interna e temporalizzante cui si accompagna l’ombra dell’irrisolutezza del rapporto tra temporalizzazione trascendentale e intersoggettività. Facendo leva su scritti poco o per nulla frequentati, in particolare recensioni, e passando per le analisi di *De l’évasion* (1935) è possibile riscontrare come lo sforzo filosofico levinassiano sia volto all’analisi della temporalizzazione affettiva riferita a sé, in modo da fare i conti con le tonalità temporali gravi dell’esistenza tematizzate da Heidegger grazie a mezzi analitici di provenienza husserliana.

Il secondo capitolo indaga la maturazione delle descrizioni fenomenologiche sul tempo di Levinas tra il 1940 e il 1961. Il limite inferiore è segnato dal saggio *L’œuvre d’Edmond Husserl* in cui Levinas esamina con attenzione la struttura e il ruolo della coscienza interna del tempo analizzando l’articolazione del flusso della coscienza, il quale viene definito come cominciamento assoluto e sorgente della libertà dell’io. A questo approfondimento corrisponde la delineazione di altre dissonanze, come il profilarsi nell’*Urimpression* dell’ambiguità tra anonimato dello scorrimento del tempo e posizione del soggetto nonché l’anteriorità di senso dell’alterità rispetto alla costituzione egologica che aprono piste di ricerca che passano per i testi degli anni Quaranta e terminano in *Totalité et Infini*, che segna l’altro estremo di questo blocco analitico. In quest’ottica, infatti, si può analizzare la riflessione seguente come tentativo di ripensare il senso del passaggio del tempo. Si riscontra così l’elaborazione in *De l’existence à l’existant* (1947) e *Le temps et l’autre* (1948) dell’*il y a* come flusso anonimo, estremizzazione impersonale della temporalità della coscienza che segnala l’insensatezza del flusso lasciato a sé, come anche dell’istante e dell’ipostasi come declinazione del presente vivente che definisce l’istanza auto-affettiva dell’identità. Per contrasto, emerge dunque come la temporalizzazione fuoriesca dalle possibilità a priori dell’io e si debba realizzare come evento e articolarsi come relazione intersoggettiva in quanto quest’ultima è descritta da Levinas come l’avvento della differenza che il presente non può darsi da sé né assumere.

Infine, il terzo e ultimo capitolo indaga l’approfondimento più avanzato della riflessione levinassiana sul tempo partendo dall’analisi dell’articolo *Intentionalité et sensation* (1965), dove Levinas mostra il ruolo del tempo nella chiarificazione del concetto dell’intenzionalità. La coscienza del tempo, infatti, è esposta come la temporalizzazione della stessa coscienza per la sfasatura dell’*Urimpression*; si scopre così che per analizzare lo scarto temporale che costituisce la stessa coscienza Levinas introduce la nozione di diacronia, che a sua volta reagisce con la sistematica husserliana fino a segnalare un approfondimento che prenderà corpo descrittivo in *Autrement qu’être* (1974). Infatti, l’esame delle analisi del lasso di tempo risale alla diacronia come “altra versione” del tempo che si distingue sia dall’impressione originaria sia dalla ritenzione e dalla protenzione in

quanto espone il senso di gravità, irreversibilità e assoluta passività che struttura lo stesso passaggio del tempo, in eccedenza ma non in contraddizione con il flusso della coscienza. La temporalizzazione diacronica, dunque, viene esplicitata come affettività non-intenzionale del trauma e della dolenza che si sovrappone all'auto-afezione del godimento per significare l'esposizione preliminare all'alterità che, a sua volta, descrive il carattere non egologico dell'ipseità. Ruolo centrale sarà assunto dall'analisi dell'invecchiamento e della pazienza che dispiega la differenziazione e il rapporto all'alterità che animano la vita soggettiva più profonda che si rifiuta all'identificazione.

Viene, dunque, giustificato il senso del concetto di diacronia come temporalizzazione concreta del soggetto incarnato attraverso la restituzione dell'interrogazione battente e approfondita sulla struttura del flusso, ossia sul rapporto dell'intenzionalità interna-temporalizzante e dell'impressione, che dimostra di giungere alla delineazione della sensibilità non-intenzionale dopo aver saggiato la portata dell'intenzionalità affettiva. Di conseguenza, il percorso esposto permette così di attraversare l'intero arco della produzione levinassiana sul tempo mostrando il tenore fenomenologico delle analisi levinassiane sul tema come continuo approfondimento di quelle husserliane in cui le acquisizioni si articolano attraverso ogni fase per scarti rispetto all'interpretazione delle nozioni della coscienza interna del tempo fino a culminare nella descrizione della diacronia. In questo modo il *focus* tematico e il metodo assunto illuminano una profonda continuità nella ricerca levinassiana sul tempo che avanza per gradi nella delucidazione delle problematicità e nell'esplicitazione delle potenzialità delle descrizioni di Husserl. L'analisi effettuata permette così di trasvalutare l'idea di una "separazione" o "svolta" tra le due grandi opere di Levinas in un approfondimento e chiarificazione interna della temporalizzazione propria della sensibilità. Allo stesso tempo, questa lettura della progressività profonda della riflessione levinassiana¹⁴ sul tempo si differenzia da quella teleologica proposta da J. Rolland sia per metodo sia per tesi, in quanto la genesi e la descrizione delle analisi levinassiane mostrano che la diacronia rovescia l'idea del passaggio dell'istante come figura unica della temporalizzazione e che rappresenta non un caso dell'altrimenti che essere, bensì la sua voce principale. La ricerca espone, quindi, la fenomenologia levinassiana della diacronia come fenomenologia non-trascendentale del tempo che limita e così anche giustifica la struttura della coscienza interna.

Tra le acquisizioni originali della ricerca si devono allora annoverare la chiarificazione della sovrapposizione tra soggettività e temporalità, che Levinas propone fino all'identificazione della diacronia con la soggettività stessa, come rideclinazione del motivo husserliano della soggettività

¹⁴ Questa tesi trova riscontro in una serie di testi in cui Levinas prende posizione sull'evoluzione della sua opera: cfr. *Signature in Difficile Liberté*, *Préface* alla seconda edizione di *De l'existence à l'existant*, *Préface* all'edizione tedesca di *Totalité et Infini* e le interviste degli anni Ottanta e Novanta.

assoluta. Inoltre, emerge come l'interesse levinassiano sia fin dall'inizio interessato alla fenomenologia rivolta al soggetto, delucidando così, da una parte, il nesso profondo tra sensibilità e temporalità per l'analisi della problematica del sentire interno e della sensazione e, dall'altra, l'intreccio tra temporalità e alterità per l'esplicitazione dell'autentica differenza temporale. Perciò, uno dei risvolti principali della ricerca consiste nel far emergere l'acume e il rigore interpretativo del *corpus* di commenti e studi che Levinas dedica alla coscienza interna del tempo di Husserl. Grazie al confronto con i testi husserliani citati o evocati da Levinas – in particolare passi delle *Vorlesungen* husserliane sul tempo, ma si scopre anche un'attenzione ai manoscritti sul presente vivente – può emergere l'originalità delle interpretazioni levinassiane (che anticipano molte proposte interpretative quali quelle di K. Held, J. Brough, D. Franck e D. Zahavi e che si confrontano con altre avanzate da grandi fenomenologi francesi) e simultaneamente vengono complicate, e in alcuni casi rovesciate, alcune assunzioni della letteratura critica degli studi levinassiani. Infatti, il percorso analitico delineato rovescia l'interpretazione corrente mostrando al posto dell'assenza presunta dell'analisi della temporalità o della reticenza sulla costituzione interna del tempo fin nelle prime opere l'uso e il commento dei passi husserliani sul ruolo della coscienza del tempo fin dagli anni Trenta, dimostrando altresì l'antioriorità dell'interesse filosofico per la questione del tempo a quello dell'etica. Si può, perciò, riconoscere che la relazione con l'alterità viene così approcciata da Levinas come rottura per eccesso della temporalizzazione immanente per l'evento di un surplus di vita che sospende l'autoriferimento e l'inchiudamento del presente istantaneo.

Al contempo, date le ipoteche interpretative che limitano l'accesso alle analisi levinassiane, la ricerca richiede di analizzare con particolare attenzione il primo decennio di produzione, decisamente la meno frequentata dalla critica, valorizzando le prese di posizione espone nel suo primo saggio (nonché tesi di dottorato) *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930) e mettendole a confronto con recensioni e traduzioni pressoché dimenticate dalla letteratura secondaria, tra cui recensioni a opere di autori fenomenologici e soprattutto il *compte rendu* al saggio di Lavelle (1934) e la traduzione (dal russo al francese) de *La notion du temps* di Khersonsky (1935), dove Levinas espone giudizi e tesi che permettono di delineare più approfonditamente il confronto con il pensiero di Husserl e Heidegger e così anche lo sviluppo dello sguardo e della voce fenomenologica di Levinas. Tramite questa galassia di testi è allora possibile rovesciare l'aspettativa riscontrando, al netto del riconoscimento della presa in carico della gravità dell'esistenza, la critica alle analisi heideggeriane della temporalità estatica cui corrisponde invece il tentativo di approfondire descrittivamente quelle husserliane del presente vivente e della sensibilità. In questo modo, emerge la tonalità che verrà sviluppata analisi per analisi lungo tutta la produzione levinassiana che fa risuonare la costanza dell'allontanamento delle nozioni heideggeriane, riducendo al minimo il peso

dell'influenza heideggeriana sulla concezione levinassiana del tempo e, in maniera inversamente proporzionale, facendo spiccare l'apporto husserliano.

L'ampiezza del confronto di Levinas con la fenomenologia della coscienza interna del tempo di Husserl copre sì ogni fase della produzione levinassiana, permettendo così di comprendere nell'analisi quasi tutti i testi filosofici dell'autore; tuttavia, lo stesso prisma interpretativo assunto comporta una serie di scelte e delimitazioni che restringono il campo di analisi ma, al contempo, ne segnano la specificità della messa a fuoco. Se, infatti, la ricerca tentata si mette sulle tracce fenomenologico-husserliane della fenomenologia del tempo di Levinas a partire dalle interpretazioni dei dispositivi tecnici della coscienza interna del tempo, ne deriva allora che verranno attenzionati i concetti levinassiani elaborati approfondendo stilemi, nozioni e questioni husserliane; allo stesso tempo, proprio questo approccio permetterà di affinare gli strumenti per captare analisi, operazioni interpretative e elaborazioni di Levinas altrimenti difficilmente distinguibili e per lo più trascurate dalla letteratura critica. Lo studio avanzato, dunque, non può né vuole essere uno studio sistematico della questione del tempo in Levinas, ma si presenta come una ricerca dell'ispirazione husserliana che anima il pensiero della temporalità proposto dall'autore al fine di esplicitare le giustificazioni descrittive di alcune nozioni decisive dell'opera levinassiana con le quali prende forma l'ipotesi interpretativa che regge la ricerca. Volendo saggiare e analizzare le analisi levinassiane nella doppia veste di interpretazioni ed elaborazioni, il metodo assunto richiede, inoltre, di circoscrivere lo studio ai testi husserliani accessibili e commentati dall'autore francese. Infine, la disamina è segnata dalla limitatezza degli inediti levinassiani pubblicati, cui purtroppo si deve annoverare anche il quarto volume di questi ultimi, che non era ancora disponibile al momento della stesura finale di questo lavoro e il cui studio potrà specificare meglio il rapporto tra alcune inflessioni descrittive che emergono marginalmente nella prima grande opera e che verranno elaborate e approfondite in *Autrement qu'être*.

Grazie a questo percorso analitico, dunque, è possibile apportare delucidazioni alla storia della fenomenologia (francese in particolare), all'interpretazione di Levinas e alla fenomenologia del tempo *tout court*. La filosofia levinassiana del tempo è, infatti, presentata come fenomenologia della diacronia che costituisce l'approfondimento della fenomenologia della coscienza interna del tempo attraverso l'intreccio tra la chiarificazione di alcune tensioni in cui incorrono le stese descrizioni husserliane e lo sforzo di salvare il senso stesso del passare del tempo. Tuttavia, l'elaborazione levinassiana critica ma non invalida la proposta husserliana, giustificandone piuttosto la validità e circoscrivendola all'ambito conoscitivo e oggettuale; bisogna, infatti, notare che, per quanto non-trascendentale, la fenomenologia della diacronia non retrocede allo statuto realista o esistenziale, bensì apre un nuovo genere di impostazione descrittiva. Inoltre, la prospettiva interpretativa elaborata

permetterà di cogliere nei testi di Levinas fili conduttori e, al contempo, di sviluppare i mezzi analitici per affrontare questioni particolarmente insidiose e complesse che affannano gli studi critici levinassiani, come l'eros e la pulsionalità, la temporalità generativa della fecondità, la sostituzione e la ricorrenza, il senso dell'infinito e della traccia. Inoltre, per la sua stessa articolazione strutturale la ricerca sulla temporalità in Levinas non si ripiega su se stessa, ma delinea come fecondi approfondimenti da una parte l'analisi del senso soggettivo e intersoggettivo della sensibilità in una prospettiva che profila un superamento sia della limitazione gnoseologica alle sensazioni rappresentative sia della struttura intenzionale degli affetti sia dell'impostazione della simpatia in tutte le sue ramificazioni scheleriane; dall'altra, le analisi effettuate offrono il punto di partenza per sviluppare studi comparativi non solo più generali tra descrizioni husserliane e levinassiane (per esempio sul tema della passività affettiva e della pelle), ma anche tra l'interpretazione levinassiana di Husserl e quelle offerte dagli altri fenomenologi francesi con cui Levinas si interfaccia direttamente (Merleau-Ponty, Sartre, Henry e Derrida), da cui derivare il perimetro e i fili conduttori per il confronto dei concetti che ciascuno di questi autori sviluppa riguardo alla temporalità.

Ringraziamenti

Il lavoro qui presentato ha potuto contare su contatti e contributi diversi che, invisibili a cose fatte, è giusto ricordare. Ringrazio Ilaria per il sostegno incrollabile e l'ascolto paziente, la mia famiglia per il supporto costante e per la comprensione affettuosa della mia assenza, i miei amici e le mie amiche che con sorrisi, aiuti reciproci e discussioni hanno addolcito e arricchito questo percorso di ricerca, Adele, Benedetta, Costanza, Flaminia e Jacopo. Non posso non ringraziare altre personalità che hanno contribuito allo sviluppo di questo studio: le bibliotecarie e ai bibliotecari di Filosofia, in particolare la direttrice E. Tamburini e P. Zenobi, per il loro supporto essenziale alla ricerca bibliografica; il professor F. V. Tommasi per i confronti volti alla presa di coscienza dei contorni e dei risvolti della mia tesi; i docenti francesi – in particolare D. Cohen-Levinas, D. Pradelle, F.-D. Sebbah e C. Serban – con cui mi sono confrontato durante convegni e un periodo di visiting; la professoressa C. Canullo per la rigorosa messa alla prova delle mie ipotesi interpretative e per i consigli di cui ho tenuto conto; il professor A. Steinbock che mi ha seguito a distanza, ma soprattutto accolto, ascoltato e consigliato con una benevolenza grandissima in ogni incontro in presenza. Il ringraziamento più profondo spetta al professore S. Bancalari per il suo insegnamento umano e filosofico rispetto a cui questo lavoro è debitore, per la sua dedizione costante nei miei confronti e per l'ineguagliabile attenzione critica con cui ha seguito le fasi di questa ricerca.

CAPITOLO I

La fenomenologia del tempo negli anni Trenta

L'impostazione della ricerca richiede (ancor prima che permettere) di iniziare dallo studio tematico dei testi levinassiani degli anni Trenta, decisamente i meno frequentati della produzione del filosofo da parte della letteratura critica, al fine di rilevare le prime analisi e interpretazioni che Levinas offre dei concetti e della problematica della fenomenologia husserliana della coscienza interna del tempo e, a partire da queste, esaminare l'emergere della tematica del tempo nelle prime descrizioni dei fenomeni che Levinas propone, valutando la piega descrittiva che imprime alla fenomenologia husserliana. Partire dagli inizi, dalle prime prese di parola filosofica, è certamente utile per sviluppare una ricostruzione storico-genetica delle idee all'interno dell'opera di un autore; inoltre, se il territorio esaminato è stato aggirato dalla letteratura critica o ha eluso le sue coordinate concettuali, la ricognizione assume un valore teorico, potendo reperire linee tematiche e sforzi intellettuali insospettati o trascurati che aiutano a vivificare un pensiero e a rintracciarne le tonalità inaugurali. Questa considerazione vale tanto più per l'analisi dell'interpretazione e della descrizione della temporalità fenomenologica in questa prima fase della produzione dell'autore, dato che essa viene lasciata in ombra perfino nelle monografie dedicate alla temporalità in Levinas, le quali o cominciano direttamente dagli scritti della seconda metà degli anni Quaranta¹ o considerano solo i testi degli anni Trenta dove l'autore comincia a filosofare "in proprio", obliando l'analisi dei testi dedicati a Husserl e, quindi, depotenziando la portata fenomenologica delle stesse descrizioni levinassiane². All'opposto, questo primo decennio di produzione offre studi utili al chiarimento delle posizioni dell'autore rispetto alla fenomenologia husserliana del tempo, dal momento che le indagini di questa prima fase devono essere annoverate tra le più ampie e lineari (nel senso che la vicinanza ai testi husserliani è più evidente) eseguite da Levinas su questi temi. Senza retroproiettare analisi e concetti posteriori dall'autore, è possibile rilevare in questi primi testi l'attenzione per la questione della temporalità (nettamente antecedente a quella per l'etica³), nonché l'interpretazione del carattere decisivo della coscienza del tempo per la fenomenologia husserliana *tout court*. Per questa ragione lo studio di queste opere può esporre quella costellazione di tesi interpretative su Husserl che riemergerà

¹ Cfr. G. Sansonetti, *L'altro e il tempo: la temporalità nel pensiero di Emmanuel Lévinas*, Cappelli, Bologna 1985.

² Cfr. S. Galabru, *Le temps à l'œuvre. Sur la pensée d'Emmanuel Levinas*, Hermann Éditeurs, Paris 2020.

³ Viene così superato il mito del pensatore dell'etica e dell'alterità *ab ovo*, deformazione che cristallizza in formule precostituite e astratte un pensiero, obliandone il vivo sviluppo e lo sforzo filosofico intrinseco, come anche cerca di mostrare J. Hansel in *Levinas avant la guerre. Une philosophie de l'évasion*, Éditions Manucius, Paris 2022, dal cui approccio la presente ricerca si distanzia nel tentativo di studiare la profondità e la complessità del rapporto di Levinas con la fenomenologia della coscienza del tempo di Husserl e quindi mostrare l'originalità della fenomenologia del tempo di Levinas.

come punto di riferimento critico in maniera decisamente più condensata nelle opere successive⁴ e, allo stesso tempo, gli interessi che definiscono la messa in opera levinassiana del metodo fenomenologico. Infatti, attraverso il prisma del commento ai testi husserliani è possibile vedere come nella filosofia levinassiana comincino a rifrangersi le questioni e i concetti tecnici della fenomenologia husserliana del tempo. Perciò, saggiando le tesi interpretative levinassiane circa l'analisi husserliana della coscienza del tempo è possibile riconoscere nelle prime opere su Husserl un "Levinas avant Levinas"⁵, ossia un giovane commentatore e traduttore che introduce la fenomenologia husserliana in Francia già come fenomenologo⁶ che opera scelte interpretative originali.

Bisogna riconoscere, in effetti, che Levinas inaugura la sua attività filosofica dedicandosi principalmente al commento della fenomenologia husserliana e alla sua introduzione in Francia: il suo primo articolo, *Sur les "Ideen" de M. Edmund Husserl*⁷, risale al 1929 e consiste in un'analisi sintetica dei contenuti del primo volume di *Ideen*⁸; la sua tesi di dottorato è *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, sostenuta nell'aprile del 1930 all'università di Strasburgo sotto la direzione di M. Pradines e pubblicata nello stesso anno; contemporaneamente Levinas co-traduce, assieme a Gabrielle Peiffer, le *Méditationes cartésiennes* di Husserl, che saranno pubblicate in francese nel 1931⁹ (per l'edizione tedesca bisognerà attendere il primo volume degli *Husserliana* nel

⁴ Concordo così con quanto sostenuto da G. Ferretti in *La filosofia di Levinas. Alterità e trascendenza*, Rosenberg & Sellier, Torino 2010, p. 51.

⁵ Riprendiamo la felice formula dal titolo del saggio di J.-F. Lavigne (*Lévinas avant Lévinas: l'introducteur et le traducteur de Husserl* in E. Levinas, *Positivité et transcendance. Suivi de Levinas et la phénoménologie*, PUF, Paris 2000, pp. 49-72), pur senza concordare *in toto* con le analisi ivi svolte proprio – e non solo – grazie alla considerazione dell'interpretazione levinassiana della coscienza interna del tempo e della questione dell'intersoggettività, escluse dalle considerazioni critiche dello studioso.

⁶ Per l'esplicitazione dell'atteggiamento "filosofico" e per niente affatto storico (per quanto non privo di una concezione dello sviluppo storico delle dottrine husserliane) col quale Levinas approccia originariamente la fenomenologia husserliana, cfr. E. Levinas, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Vrin, Paris 2001, 2a ed. (di seguito THI), p. 14; tr. it. a cura di V. Perego, *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, Jaca Book, Milano 2002, p. 9.

⁷ Pubblicato su *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, LIV, 3-4, mars-avril 1929, pp. 230-265; ora in *Les imprévus de l'histoire*, Fata Morgana, Paris 1994, pp. 37-79.

⁸ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* in *Husserliana*, Band III/1, hrsg. von W. Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag 1950 (di seguito Hua III/1); tr. it. a cura di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 2002.

⁹ E. Husserl, *Méditationes cartésiennes*, tr. fr. a cura di G. Peiffer e E. Levinas, Vrin, Paris 1966 (2a ed.); tr. it. a cura di A. Canzonieri, *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*, ELS, Brescia 2017. Intrecciando, sulla scia di J.-F. Lavigne (*Les Méditations cartésiennes de Husserl*, Vrin, Paris 2008), le ricostruzioni offerte dall'editore dell'edizione critica delle *Cartesianische Meditationen*, S. Strasser, e dal traduttore francese successivo, de Launay, con le scoperte testuali rese possibili dal ritrovamento dell'archivio Héring ad opera del prof. Mehl dell'Université de Strasbourg – presentate durante i seminari dedicati allo stesso Héring all'École Normale Supérieure di Parigi nel semestre estivo dell'anno accademico 2023 – è possibile determinare che: 1. Levinas subentrò in un secondo momento nel progetto di traduzione francese delle *Cartesianische Meditationen*, dapprima affidato alla sola G. Peiffer, proprio per le difficoltà incontrate da quest'ultima e per il ritardo accumulato; 2. se Husserl stesso consiglia di "condividere il fardello" della traduzione (lettera a Peiffer del 25 settembre 1929), pare invece che siano J. Héring (docente alla facoltà di teologia protestante di Strasburgo, allievo di Husserl a Göttingen e in rapporti amicali con Levinas: cfr. THI, pp. 1-2 it.; *Séjour de jeunesse auprès de Husserl* in

1950¹⁰), ancora in uso affianco alla traduzione più recente di de Launay; negli anni successivi seguono ancora due articoli sulla fenomenologia, *Fribourg, Husserl et la phénoménologie* (1931) e *Phénoménologie* (1934)¹¹. Parallelamente, l'interesse primigenio per la questione della temporalità insieme all'originale declinazione fenomenologica della questione della temporalizzazione dell'affettività sono attestati dalla recensione del testo di Lavelle *La présence totale*¹², dalla traduzione dal russo di un articolo su "la notion du temps"¹³ e dalle descrizioni presenti negli scritti della metà degli anni Trenta, ossia *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*¹⁴ e, in particolare, *De l'évasion*¹⁵.

Data la sua importanza storica e considerata l'ampiezza, la profondità e l'originalità analitica, *La théorie de l'intuition* si presenta come il centro di gravità della primissima produzione

Positivité et transcendance, cit., pp. 3-4) e A. Koyré (condiscipolo di Husserl insieme a Héring a Göttingen, incaricato dal maestro stesso come revisore della traduzione, conobbe Levinas probabilmente in casa di Husserl venendo a Freiburg per incontrare il maestro nell'ottobre del 1928) a indicare e a investire Levinas di questo compito; 3. a Levinas furono affidate la *Quarta* e la *Quinta Meditazione* – contrariamente all'opinione diffusa che riconosce l'operato levinassiano come limitato all'ultima meditazione – con ogni probabilità per la competenza con l'inedita analisi dell'intersoggettività trascendentale, dato che egli aveva seguito sia il corso husserliano sulla "Phänomenologie der Einfühlung" nel semestre invernale del 1928-1929 (cfr. R. Bernet, I. Kern, E. Marbach, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1989, p. 224; trad. it. a cura di C. La Rocca, Il Mulino, Bologna 1992, p. 314), il cui testo non risulta però reperibile nei volumi degli *Husserliana* dedicati all'intersoggettività, il cui contenuto perciò probabilmente fu tratto dagli appunti di ricerca degli anni Venti, se non addirittura dalle lezioni del semestre invernale 1910/11 sui "Grundprobleme der Phänomenologie" (E. Husserl, *Aus den Vorlesungen "Grundprobleme der Phänomenologie"*: Wintersemester 1910/11, in *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke, Band XIII, hrsg. von I. Kern, M. Nijhoff, Den Haag 1973, pp. 111-230). Si deve, infatti, considerare che il corso consisteva anche di "esercizi (Übungen)", che si sostanziavano in scambi domande e risposte, lasciando intendere la mancanza di conclusività della ricerca sul tema dell'intersoggettività, come del resto attesta il giudizio di M. Müller (cfr. [hrsg. von] H. R. Sepp, *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1988, p. 35) che, pur frequentando le lezioni, avverte come inavaso il suo interrogativo circa la funzione dell'*Einfühlung* nell'egologia trascendentale di Husserl, se cioè l'intropatia possibilitasse l'essere "già sempre" insieme e presso agli altri oppure se costituisse l'apertura agli altri soggetti e agli oggetti. A ciò si aggiunge la frequenza di Levinas alle due conferenze strasburghesi – 8 e 12 marzo 1929 –, le quali rappresentano la continuazione di quelle parigine – 23 e 25 febbraio 1929 – ed espongono la costituzione dell'intersoggettività trascendentale, mancante infatti nei *Discorsi parigini*, che verrà nei mesi seguenti rielaborata da Husserl portando alla *Quinta meditazione*.

¹⁰ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* in *Husserliana*, Band I, hrsg. von S. Strasser, Martinus Nijhoff, Den Haag 1950 (di seguito Hua I).

¹¹ Rispettivamente: E. Levinas, "Fribourg, Husserl et la phénoménologie", *Revue d'Allemagne et des pays de langue allemande*, V, 43, mai 1931, pp. 403-414 ora in *Les imprévus de l'histoire*, cit., pp. 81-92 e *Phénoménologie* (recension de) : *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, Halle, Max Niemeyer, XI. Band, 1930, 570 p., avec des contributions de Herbert Spiegelberg, Eugen Fink, Hermann Mörchen, Oskar Becker, Edmund Husserl dans : *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, novembre-décembre 1934, pp. 414-420 ora in *L'intrigue de l'infini* (textes réunis et présentés par M.-A. Lescourret), Flammarion, Paris 1994, pp. 75-90.

¹² E. Levinas, "Recension à Louis Lavelle, "La présence totale", Fernand Aubier, Paris 1934, 253 p." in *Recherches Philosophiques*, IV (1934-1935), pp. 392-395.

¹³ E. Levinas, Traduction du russe di N. Khersonsky, "La notion du temps" in *Recherches Philosophiques*, 5 (1935-1936), pp. 41-51.

¹⁴ E. Levinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Rivages, Paris 2018 (prima ed. 1934); trad. it. a cura di A. Cavalletti, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, con un'introduzione di G. Agamben e un saggio di M. Abensour, Quodlibet, Macerata 1996.

¹⁵ E. Levinas, "De l'évasion", *Recherches Philosophiques*, V, 1935, pp. 373-392, riedito in volume da J. Rolland, Fata Morgana, Montpellier 1982; trad. it. a cura di D. Ceccon e G. Fracis, *Dell'evasione*, Elitropia, Reggio Emilia 1983.

levinassiana. Per questo è necessario soffermarsi sull'interpretazione della coscienza interna del tempo che emerge in questa prima grande opera.

§1 L'interpretazione levinassiana della fenomenologia della coscienza del tempo ne *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*

La théorie de l'intuition, pur non costituendo il primo scritto dedicato alla fenomenologia husserliana in Francia¹⁶, è la prima opera in ambito francese che cita e utilizza le *Vorlesungen* husserliane della fenomenologia della coscienza del tempo, ricorrendo ad alcuni loro passaggi in vista della chiarificazione del principio metodologico dell'intuizione, interpretato come cuore della filosofia husserliana e per questo oggetto privilegiato della ricerca levinassiana. Infatti, nella sua prima opera¹⁷ Levinas intende analizzare il pensiero husserliano nel suo insieme, dalle *Logische Untersuchungen* alle *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* appunto, passando per *Philosophie als strenge Wissenschaft* e concentrandosi in particolare su *Ideen I*, proponendo interpretazioni originali sullo sviluppo interno del pensiero husserliano e sulle questioni determinanti la "teoria dell'intuizione", tra cui spiccano la temporalità della coscienza e la coscienza interna del tempo. L'analisi della ricezione che Levinas offre della fenomenologia husserliana del tempo nella sua tesi di dottorato, nonché opera prima edita nel 1930, riveste un ruolo essenziale non solo nella determinazione del rapporto teorico tra Levinas e Husserl, dal momento che questo testo ne costituisce il punto di partenza, ma anche (dato il ruolo che vedremo riconosciuto a questa dimensione) nella comprensione dello statuto della coscienza trascendentale all'interno della fenomenologia francese *tout court*, dato che *La théorie de l'intuition* rappresenta l'introduzione alla

¹⁶ Per la lista completa dei testi in questione, rispetto ai quali Levinas prende posizione, si veda THI, *Avant-propos*, pp. 5-7; 1-3 it. In aggiunta, per una più articolata ricostruzione storica delle tappe e delle figure dell'introduzione e dell'insediamento della fenomenologia in Francia si veda B. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987, cap. I, nonché il saggio di N. Monseu, *Les usages de l'intentionnalité. Recherches sur la première réception de Husserl en France*, Peeters, Louvain-la-Neuve, 2005.

¹⁷ Nel colloquio dell'autore con François Poirié, tenutosi tra aprile e maggio del 1986, Levinas rivendica la sua tesi dottorale sulla teoria dell'intuizione di Husserl come suo "primo libro", criticando così la concezione ristretta che fa cominciare la sua produzione con *De l'existence l'existant* e sottolineando perciò la rilevanza del testo sia per la sua biografia intellettuale sia per la storia della fenomenologia francese (cfr. E. Levinas, F. Poirié, *Essai et entretiens*, Actes Sud, Arles 2006, p. 100).

fenomenologia husserliana per quasi tutti i fenomenologi francesi della terza e quarta generazione¹⁸, segnando così l'indirizzo maggiormente rilevante della ricezione di Husserl in Francia¹⁹.

È necessario, quindi, dedicare attenzione all'impostazione interpretativa generale di questo volume e ad alcune sue particolari operazioni analitiche svolte sul fenomeno della temporalità e sulla coscienza del tempo in quanto in queste analisi emerge la comprensione levinassiana dell'intreccio fenomenologico-husserliano tra immanenza temporale dei vissuti, coscienza interna del tempo e sentire. L'autore, infatti, esamina e mette a frutto innanzitutto i passaggi dedicati alla temporalità e alla coscienza del tempo all'interno del primo volume delle *Ideen* (1913), il testo husserliano di riferimento di questa prima fase interpretativa levinassiana, dal momento che viene considerato come il raggiungimento della "piena maturazione" dell'atteggiamento fenomenologico²⁰. Inoltre, per chiarire la posta in gioco di alcune questioni aperte dalle analisi husserliane il giovane Levinas ricorre ad alcuni passaggi e concetti decisivi delle *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1928)²¹, l'unico testo pubblicato Husserl vivente espressamente rivolto alle analisi della costituzione della temporalità, edito a cura di Heidegger sulla base dall'elaborazione eseguita da Stein nel 1917 a partire dal fascicolo contenente il manoscritto delle lezioni husserliane del 1905

¹⁸ Cfr. J.-P. Sartre, *Situation IV*, Gallimard, Paris 1964, p. 192; P. Ricoeur, *L'originario e la questione-en-retour dans la Krisis de Husserl* in F. Laruelle (éd.), *Textes pour Emmanuel Levinas*, Jean-Michel Place, Paris 1980, p. 167; J. Derrida, *Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas* (1964) in *L'écriture et la différence*, Éditions du Seuil, Paris 1967, p. 125 e (forse la più significativa attestazione) *Adieu à Emmanuel Levinas*, Editions Galilée, Paris 1997, p. 23; trad. it. a cura di S. Petrosino e M. Odorici, *Addio a Emmanuel Levinas*, Jaka Book, Milano 1998, p. 65: "questo libro fu per me, come per molti altri prima di me, la prima e la miglior guida".

¹⁹ Questa è la tesi sostenuta da R. Trovato e M. Vergani in "La médiation levinassienne dans l'introduction de la phénoménologie en France. Lectures de *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*", *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, vol. 2, 2007, pp. 139-158. Può risultare forse eccessiva l'attribuzione al testo esaminato di un'influenza essenziale e decisiva su tutto il movimento fenomenologico francese, come se il primo testo di Levinas detenesse in potenza tutti i germi degli sviluppi posteriori, totalizzando e risolvendo la contingenza delle ricerche e la stessa interrogazione dei fenomeni; ciò nonostante, si può riconoscere che le pieghe analitiche impresse da Levinas ad alcune questioni decisive della fenomenologia husserliana risultano di tale profondità e rigore intra-husserliano e fenomenologico che vengono così a proporsi come indicazioni delle sfide descrittive accolte dal movimento fenomenologico. Perciò, affermerei che, più che di influenza (come se si trattasse di una lente imposta e trasmessa), Levinas col suo primo libro riesce a illuminare le questioni decisive della fenomenologia husserliana, lasciando parlare Husserl stesso nelle sue intenzioni fondamentali, permettendo così l'apertura di un confronto autentico e originale coi fenomeni e col metodo fenomenologico.

²⁰ Cfr. THI, p. 98; 77 it.; cfr. inoltre *Séjour de jeunesse auprès de Husserl*, cit., p. 4, trad. mia: "Ero certo, lasciando Strasburgo, che sarei arrivato da Husserl nell'ora dei suoi complimenti definitivi, che lo avrei trovato sulle solide sponde del pacifico lavoro finalmente garantito a partire dalle *Ideen P*".

²¹ Opera edita nel volume nono dello *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, la cui edizione critica (e quindi versione di riferimento) è costituita dal volume decimo degli *Husserliana*, la collana dell'opera completa di Husserl: E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke, Band X, hrsg. von R. Boehm, M. Nijhoff, Den Haag 1966 (di seguito Hua X); trad.it. a cura di Alfredo Marini, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo (1893-1917)*, Franco Angeli, Milano 1985, 5ª edizione 2001 (1985). Nell'articolo *Sur les "Ideen" de M. Edmund Husserl* del 1929 dedicato alla presentazione delle nozioni principali di *Ideen I*, si riscontrano solo due rimandi generici alle *Vorlesungen* sul tempo (cfr. pp. 37 e 62). Questo indizio fa segno verso il fatto che la lettura approfondita delle lezioni husserliane sia avvenuta dopo la consegna dell'articolo suddetto, quindi in vista della redazione della tesi di dottorato qui in esame.

e degli appunti successivi raccolti dal maestro²². È da notare che di questo testo, allora appena dato in stampa, Levinas ebbe in dono da Husserl stesso una copia dedicata durante il suo soggiorno friburghese²³: il frammento, che Levinas ricorda, del discorso husserliano per l'occasione esibisce la consapevolezza di Husserl *in primis*, ma anche di Levinas, del ruolo fondamentale della fenomenologia del tempo nella manifestazione e analisi del senso.

Bisogna altresì tener presente che, considerato il tema principale della tesi, la teoria dell'intuizione, Levinas in un passo del suo saggio afferma consapevolmente di non sviluppare un'analisi specifica della costituzione del tempo nell'ultimo assoluto della coscienza interna²⁴: questa dichiarazione ha fortemente contribuito (forse in mancanza della conoscenza specifica del livello di analisi escluso, ossia la costituzione interna e non la temporalità *tout court*²⁵) a pregiudicare una lettura attenta del testo²⁶ che sappia riscontrare e valorizzare l'emergere del ruolo essenziale della

²² Per la ricostruzione dello stato materiale-filologico del testo e per la datazione degli appunti husserliani si vedano *Einleitung* e, soprattutto, il *Textkritische Anhang* del curatore di Hua X R. Boehm, nonché le revisioni e integrazioni offerte da R. Bernet nell'edizione critica da lui curata ed edita da Felix Meiner Verlag, Hamburg 2013.

²³ Durante una "seduta di conversazione" in casa del maestro con la moglie di questi per perfezionare il vocabolario francese di M.me Husserl in vista della trasferta parigina, "Husserl interrompe per qualche minuto la lezione: mi portò un esemplare dedicato a me delle *'Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins'* del 1905, che Heidegger – ancora molto fedelmente husserliano – aveva appena pubblicato. In un tono solenne – un poco sentenzioso – il maestro mi ha detto qualche parola che sottolineava l'importanza, in filosofia, del lavoro che procede andando dal 'molto basso (*très bas*)' verso l'alto e la vanità delle imprese che si vogliono 'dall'alto (*von oben herab*)' [ossia che non partono dalle esperienze più immediate, ma da sovrastrutture teoriche]" (cfr. *Séjour de jeunesse auprès de Husserl*, cit., pp. 5-6, trad. mia). Ad attestazione del cordiale rapporto e dell'apprezzamento che Husserl nutriva per il giovane fenomenologo lituano si può ricordare: l'elogio alla bravura fenomenologica espresso nella lettera del 13 luglio 1928 a Ingarden (cfr. *Briefwechsel*, Husserliana Dokumente, Band III, hrsg. von K. e E. Schuhmann, Springer, Dordrecht 1994, p. 240); la ricezione in casa e il sostegno economico generoso attraverso la richiesta di "corsi di perfezionamento in francese" alla moglie di Husserl (cfr. *La ruine de la représentation in Edmund Husserl 1859-1959. Recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe*, Phaenomenologica 4, La Haye, M. Nijhoff 1959, pp. 73-85; ora in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (di seguito EDE), Vrin, Paris 2016, pp. 174; trad. it. a cura di F. Sossi, *La rovina della rappresentazione in Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1998, p. 141); l'accettazione nei corsi con numero sempre più ristretto di frequentanti (*Séjour de jeunesse auprès de Husserl*, cit., p. 5); l'accoglienza il 5 marzo 1929 (dopo le conferenze alla Sorbona) nell'hotel parigino, dove il padre fondatore della fenomenologia soggiornava, del giovane Levinas e non di altri ben più illustri filosofi presenti all'anfiteatro Descartes (cfr. *Husserliana Dokumente III*, cit., p. 361).

²⁴ Cfr. THI, p. 65; 51 it.: "Ma in questo studio che concerne prima di tutto l'intuizione, dobbiamo fare astrazione da questa costituzione del tempo immanente e di conseguenza avremo a che fare con la coscienza già costituita nel tempo".

²⁵ Per la delineazione esplicita dei gradi di costituzione del tempo, cfr. Hua X, par. 34.

²⁶ Cfr. N. Monseu, "Recherche sur l'introduction de la phénoménologie en France par Levinas" in R. Burggraeve, J. Hansel, M.-A. Lescourret, J.-F. Rey, J.-M. Salanskis (a cura di), *Recherches Lévinassiennes*, Peeters Publishers, Leuven 2012, p. 257, trad. mia: "Levinas omette volontariamente il problema del carattere temporale della vita di coscienza che si dà come una corrente nel tempo". Sebbene l'autore consideri che Levinas è "consapevole dell'importanza di questo tema", egli dimostra di fraintendere la problematica e il livello della costituzione immanente della temporalità della coscienza, dal momento che questa non riguarda, come invece sostenuto dall'autore, "il *continuum* temporale che lega dei vissuti a degli altri vissuti, facendo in modo che l'insieme dei vissuti appartenga allo stesso flusso di vissuti" (*ibidem*, trad. mia), dal momento che la coscienza temporalmente costituita si dà già husserlianeamente, come Levinas stesso riscontra nel suo testo, come unità fluente dei vissuti. Similmente si esprime V. Perego, il quale sostiene la mancanza dell'analisi della costituzione del tempo coincida con la mancanza *tout court* di un esame degli apporti delle *Vorlesungen*, che invece vedremo utilizzate da Levinas: "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" ("Temporalità e responsabilità. Lévinas, Derrida e la fenomenologia husserliana" in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, Vol. 96, No. 2/3, aprile-settembre 2004, p. 388).

questione della temporalità fenomenologica nell'analisi levinassiana del modo d'essere della coscienza quale giustificazione della stessa teoria dell'intuizione. Anche la sola lettera del testo offre un contro-canto a questo filone interpretativo: verso la conclusione dell'opera è riscontrabile un passo affermativo che nelle sezioni precedenti è stata descritta anche "la struttura" del tempo²⁷: bisognerà, allora, mostrare che Levinas in relazione alle tematiche guida dell'intuizione in questo primo grande testo offrirà i termini fondamentali della propria comprensione della coscienza interna del tempo, i quali a loro volta serviranno da filo conduttore per esplicitare e seguire lo sviluppo che la fenomenologia del tempo prenderà nel corso del pensiero levinassiano. Dunque, si può sostenere che consapevolmente tralasciata da Levinas, peraltro in linea con l'indicazione husserliana²⁸, è solo la trattazione sistematica dell'auto-costituzione del tempo fenomenologico²⁹, la quale risulta a sua volta un problema aperto per la stessa fenomenologia husserliana, come viene mostrato quantomeno sintomaticamente dalla ripresa e riapertura incessante delle analisi e dalla definizione continua, a partire dai primi testi fino a quelli più maturi, dell'analisi della coscienza del tempo come "enigma"³⁰. Eppure, Husserl riconosce che dal punto di vista analitico in fenomenologia non è possibile astrarre totalmente – come se si fosse in un esperimento laboratoriale – da un aspetto fenomenico di modo che, anzi, la stessa descrizione fenomenologica procede a "zig-zag"³¹, sviluppando una descrizione

²⁷ Cfr. THI, p. 200-201; 157 it., trad. modificata (cs. mio): "Tutte le descrizioni della vita coscienza che abbiamo fin qui avanzato, le strutture del tempo, dell'intenzionalità, la correlazione del noema e della noesi, la riflessione e le sue possibilità, tutte queste strutture sono a priori e date nell'intuizione eidetica della riflessione".

²⁸ Cfr. Hua III/1, par. 81, pp. 162-163; 203 it.: "Il tempo è del resto, come risulterà dalle indagini che seguiranno più tardi, un titolo per una sfera di problemi perfettamente delimitata e di eccezionale difficoltà. Si vedrà come la nostra esposizione abbia in un certo modo fin qui taciuto un'intera dimensione, e doveva necessariamente tacerla per evitare la confusione in quella parte che, in un primo tempo, è la sola accessibile all'atteggiamento fenomenologico [...]. Per fortuna possiamo lasciare fuori dalle nostre analisi preparatorie, senza comprometterne il rigore, gli enigmi della coscienza del tempo". Dal canto suo, Levinas cita alla nota 5 di p. 51 il par. 118, pp. 245-246; 295-297 it., la cui pertinenza è mostrata dal fatto che lo stesso Husserl rimanda a tale passo in una nota a margine della copia A per approfondire l'espressione della temporalità come "forma che unisce i vissuti tra loro": cfr. *Ideen I*, p. 204 it., nota 2.

²⁹ In fenomenologia, infatti, la temporalità immanente alla coscienza non coincide con la temporalità oggettiva, ma differisce da quest'ultima e la costituisce senza inserirvisi; per non fare valere la temporalità come una forma esterna, una misura non costituita cui il soggetto si adegua e in cui è inserito, la temporalità risulta continuamente costituita da quella che Husserl arriva a denominare la "coscienza interna del tempo (*innere Zeitbewusstsein*)" reiterando dunque internamente il principio della costituzione del senso. L'analisi della costituzione del tempo immanente, dunque, prende in esame e chiarisce propriamente quest'ultimo aspetto, ossia la modalità di coscienza in cui prende senso il fluire temporale dei vissuti e, con e attraverso di essi, del mondo, non negando al livello costituito il suo carattere temporale, che anzi è il filo conduttore per risalire alla coscienza costitutiva del tempo. A tal riguardo le descrizioni più compiute esposte nelle opere pubblicate di Husserl si trova ai par. 8-10 e 38-39 delle *Vorlesungen* sul tempo.

³⁰ Cfr. Hua I, par. 81. Husserl stesso si trova costantemente interrogato dalla problematica dell'auto-costituzione da affrontarla sia nei manoscritti di Bernau (*Husserliana XXXIII*) sia nei manoscritti del gruppo C (*Husserliana Materialien VIII*). Come viene, infatti, sinteticamente affermato al par. 18 delle *Meditazioni cartesiane* (Hua I, p. 81; 116 it.), considerando che la temporalità è l'attributo essenziale della coscienza (meglio la sua stessa vita), i vissuti costituenti il tempo interno in quanto momenti della coscienza sono a loro volta temporali e così devono essere costituiti; per questo emergono "difficoltà straordinarie" relative alla risoluzione fenomenologica di questo apparente regresso *ad infinitum*.

³¹ Cfr. E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* in *Husserliana*. Edmund Husserl Gesammelte Werke, Band XIX/I, hrsg. von U. Panzer, M. Nijhoff, Den Haag 1984 (di seguito Hua XIX/1), p. 22; trad. it. a cura di G. Piana, *Ricerche Logiche*, Saggiatore, Milano 2015, p. 213; E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, *Husserliana*. Edmund Husserl Gesammelte Werke, Band VI, hrsg. von W. Biemel, M. Nijhoff, Den Haag 1954 (di seguito

lungo un filo conduttore per poter avere risorse con cui interrogare criticamente tutte le implicazioni fenomeniche, in modo da chiarire l'uno con l'altro superando, nodo dopo nodo, le presupposizioni così da dispiegare la trama concreta dei fenomeni. Dunque, si è di fronte a un chiaro esempio di come la comprensione e lo studio della relazione di Levinas all'opera e allo spirito della fenomenologia husserliana si riverberino sulla qualità, sulla ricezione e, inoltre, sulla concezione della lezione levinassiana del fenomeno del tempo e insieme della fenomenologia³²: riconoscendo la profonda competenza e originalità fenomenologica del pensiero di Levinas nonché il ruolo dirimente dell'analisi del tempo nella sua opera, si tratta allora di esplicitare la portata e la complessità delle sue analisi studiando l'interpretazione della temporalità esposta in *La théorie de l'intuition* per risalire di rimbalzo a quella della costituzione del tempo sottesa operativamente, come un'ombra, alla prima.

§1.1 La temporalità immanente e l'assolutezza della coscienza

I temi della temporalità e della coscienza interna del tempo emergono nei capitoli II e III de *La théorie de l'intuition*, espressamente pensati da Levinas l'uno come la prosecuzione dell'altro e indaganti rispettivamente l'assolutezza e l'intenzionalità della coscienza al fine di esporre “la teoria fenomenologica dell'essere”, come recita il titolo condiviso. Inoltre, la questione dell'intenzionalità interna propria alla coscienza del tempo ritorna nella conclusione del capitolo VII, dedicato all'“intuizione filosofica” resa possibile dalla riduzione fenomenologica e dove la questione della costituzione del tempo immanente viene accostata alla questione dell'intersoggettività.

Sebbene *La teoria dell'intuizione* consista in uno studio originale sull'intuizione, all'epoca ancora mancante all'interno del movimento fenomenologico³³ pur costituendone tale concetto il principio metodologico³⁴, nell'introduzione Levinas dimostra di essere consapevole di lavorare su un

Hua VI), par. 81, p. 59; trad. it. a cura di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Saggiatore, Milano 2015, p. 89: “Non ci resta altro: dobbiamo procedere a ‘zig-zag (Zickzack)’; nel giuoco delle prospettive ogni elemento deve contribuire al chiarimento dell'altro”. Similmente Husserl si esprime proprio nell'introduzione del corso del semestre invernale 1904/1905, in cui espone le prime ricerche sulla “*fenomenologia dell'intuizione originaria del tempo*”, spiegando l'intrinseca interconnessione tra fenomeni in cui è possibile già intravedere il carattere trasversale e fondamentale della coscienza del tempo, che si può essere sottaciuto tematicamente (come Husserl ammette di aver fatto nelle *Ricerche Logiche*), ma non può essere espunto e anzi è presupposto: “L'intima complessità e lo stesso carattere specifico dei problemi fenomenologici non permette di risolverli isolatamente e, quindi, si è costretti a far progredire parzialmente ora questi ora quelli, in quanto ogni ulteriore chiarimento di uno solo di essi illumina di rimando anche gli altri” (Hua X, p. XVI; 15 it.).

³² Come esempio di questa posizione, si veda N. Monseu, il quale (parallelamente al giudizio sull'omissione levinassiana delle analisi della costituzione del tempo immanente) sostiene che, in forza dell'“inflexione ontologica” di stampo heideggeriano operata interpretativamente su Husserl, Levinas ritenga che la fenomenologia husserliana sia “incapace di un'analisi della temporalità e della storicità della ‘vita’” (ivi, p. 256, trad. mia).

³³ Come ben osserva J. Hering, “Recension E. LEVINAS – La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl”, *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, CXIII, 1932, p. 474.

³⁴ Cfr. Hua III/1, par. 24 “Il principio di tutti i principi”.

tema attraverso cui ambire alla ricerca della “prima e semplice ispirazione”³⁵ della fenomenologia, dal momento che l’esposizione e la chiarificazione dell’intuizionismo husserliano richiedono la trattazione del modo di darsi della stessa coscienza, che all’analisi fenomenologica si rivela essere da cima a fondo temporale. Infatti, Levinas in accordo con Husserl riconosce che la fenomenologia come “metodo, o meglio, [...] modo di filosofare”, non deve essere concepita come “semplice strumento al fine di esplorare qualche ambito del reale”³⁶. Ciò è motivato dal fatto che essa si struttura sull’idea cardinale per cui è il modo di datità dell’oggetto a richiedere un metodo adeguato affinché il fenomeno sia tale e non una costruzione intellettuale³⁷; e se la fenomenologia consiste nello “studio puramente descrittivo della coscienza che tenta di non ridurre e di rispettare il senso interno della vita”³⁸ attraverso l’intuizione, allora essa dipende dalla comprensione del “modo di esistere del *cogito*, [del] tipo di esistenza originale che lo caratterizza”³⁹. Qualche pagina prima, Levinas ha affermato che “[l]’intuizione fondamentale della filosofia husserliana consiste, da una parte, nell’attribuire l’esistenza assoluta alla vita cosciente concreta e, dall’altra, nel trasformare la nozione stessa della vita cosciente”⁴⁰. Perciò, qualora venisse mostrato che nel testo levinassiano lo stesso modo di esistere e di darsi della coscienza come assoluta in Husserl si esprime come temporalità e come temporalizzazione, sarà possibile concludere che l’analisi della coscienza del tempo giustifica la stessa pretesa filosofica della fenomenologia.

Smarcandosi dalla concezione filosofica che viene definita da Levinas “naturalismo” – riassumibile nell’univocazione dogmatica dei modi d’essere nella datità della cosa fisica⁴¹ –, anziché partire dallo statuto univoco dell’evidenza per poi individuare una differenza quantitativa tra la conoscenza della coscienza e quella della cosa spaziale, in questo modo giustapposte e sussunte sotto la medesima categoria di *res*, la fenomenologia husserliana comincia secondo Levinas con la descrizione del modo di datità della coscienza come temporalità e *insieme* intenzionalità, secondo una commutabilità osmotica:

³⁵ THI, p. 14; 9 it.

³⁶ Entrambe le citazioni sono tratte da THI, p. 11; 7 it.

³⁷ Ricorrendo al passaggio di Hua III/1 citato (par. 76, p. 144; 183 it.) in nota da Levinas si può esplicitare meglio la posta in gioco del discorso levinassiano: “Il metodo non è qualcosa che si applichi o possa essere applicato dall’esterno a un territorio. La logica formale o la noetica non forniscono metodi, ma soltanto la *forma* di possibili metodi; [...] un metodo determinato – non secondo una sua particolarità tecnica, ma secondo un tipo metodologico universale – è una norma che scaturisce dalla fondamentale articolazione regionale del territorio e delle sue strutture generali, per cui la sua conoscibilità dipende per essenza dalla conoscenza di queste strutture”.

³⁸ THI, p. 185; 145 it.

³⁹ THI, p. 58; 46 it.

⁴⁰ THI, p. 50; 39 it. Inoltre, nel saggio in esame Levinas sostiene che Husserl, come Bergson, ebbe l’“intuizione della sua filosofia prima di fare una filosofia dell’intuizione” (ivi, p. 12; 8 it.). Questo accostamento permette di anticipare per analogia con la durata bergsoniana, espressamente citata nel prosieguo del testo levinassiano, il carattere dello psichico come temporalità quale fondamento per il metodo dell’intuizione.

⁴¹ Per una breve analisi cfr. THI, pp. 39-40; 31-32 it.

La coscienza [...] è un flusso nel tempo. La vita cosciente si svolge nel *tempo immanente* che è *molto differente* (cs. mio) dal tempo cosmico, della natura. La costituzione della coscienza nel tempo, la struttura del tempo stesso, la coscienza interna del tempo e la *storicità* che caratterizza così la coscienza – tutti questi aspetti hanno molto preoccupato Husserl nelle sue ricerche fenomenologiche. [...] Un aspetto caratteristico dell'esistenza della coscienza che ci si impone è l'*intenzionalità*, il fatto che ogni coscienza non è solo coscienza, ma anche coscienza di qualche cosa, avente un rapporto con l'oggetto.⁴²

Levinas apprende da Husserl, dunque, che la vita di coscienza non è fissa, ma è animata da una differenza e una modificazione continua che ne segna il “fluire”, il quale a sua volta rappresenta la manifestazione primaria ed essenziale della coscienza. La descrizione fenomenologica della coscienza esposta da Husserl rivela, in effetti, che ogni vissuto ha una struttura temporale, ossia inizia, decorre e si conclude; in questo modo, la coscienza si manifesta come un flusso temporale che scorre di vissuto in vissuto ed è animato da una differenziazione continua, la quale ne costituisce la vivacità e che appunto, attraversando ogni vissuto, li lega insieme in un'unità onnicomprensiva che costituisce la stessa durata o vita della coscienza. Infatti, la successione e lo scorrere dei vissuti, i momenti del flusso della coscienza⁴³, non avvengono disordinatamente e frammentariamente, ma in un certo ordine temporale che delinea un'unità totale dei vissuti in un'unica corrente⁴⁴. Come riconosce Husserl al paragrafo 81 di *Ideen I*, al quale rimanda in nota Levinas nel passo sopra riportato, a loro volta i diversi vissuti “si costituiscono in un flusso continuo di modi di datità”⁴⁵, ossia si distendono temporalmente in durate e si succedono secondo l'ordine del prima e del poi. Per determinare i caratteri della temporalità immanente propria della coscienza occorre esplicitarne la *differenza* rispetto a quelli del tempo cosmico o oggettivo ricorrendo ai passaggi husserliani da cui Levinas trae questa stessa distinzione: “Il tempo *per essenza* inerisce al vissuto come tale, con i suoi modi di datità dell'adesso, del prima, del dopo, con la ‘simultaneità’ e la ‘successione’ modalmente determinati dai precedenti, ecc.”⁴⁶. Per questo, afferma Husserl, il tempo fenomenologico o immanente non può essere misurato e con ciò differisce dal tempo cosmico, costituito di posizioni temporali fisse come una dimensione simil-spaziale appunto. Non per questo essi sono totalmente differenti l'uno dall'altro, costituendosi piuttosto l'uno nell'altro: pur non appartenendo allo stesso “genere eidetico”, il rapporto analogico che Husserl riconosce tra i due tempi viene chiarito attraverso il parallelismo (di cui Husserl stesso avverte esplicitamente i limiti) con la diffusione (*Ausbreitung*) dei contenuti

⁴² THI, p. 65; 51 it. In relazione agli sviluppi husserliani delle questioni temporali menzionate, Levinas in nota cita *Ideen I*, par. 81-82 e *Zeitbewusstsein*.

⁴³ Cfr. Hua III/1, par. 36, p. 65; 86 it.: “Per vissuto (*Erlebnis*) in senso amplissimo intendiamo tutto quanto è reperibile nel flusso del vissuto: dunque non solo i vissuti intenzionali, le *cogitationes* attuali e potenziali [...], ma anche qualunque momento effettivo”.

⁴⁴ Cfr. *ivi*, par. 33, p. 58; 75 it.: “I vissuti passano l'uno nell'altro, si collegano in sintesi, si modificano interrottamente. In un senso amplissimo, l'espressione *coscienza* (ma vi è poco adatta) abbraccia *tutti* i vissuti”.

⁴⁵ *Ivi*, par. 81, p. 163; 204 it.

⁴⁶ *Ivi*, par. 81, p. 162; 202 it.

sensibili immanenti e l'estensione (*Ausdehnung*) delle proprietà sensibili oggettive nello spazio. In questo modo, per Husserl il tempo immanente nel suo scorrere manifesta il tempo trascendente⁴⁷, da cui differisce per il proprio statuto coscienziale: in altre parole, la coscienza è intrinsecamente un flusso, una trama temporale, una vita che fluisce in diversi vissuti, e non una misura fissa (dunque morta) le cui unità e il cui insieme sarebbero determinati da criteri esterni di carattere cosmologico o matematico; quest'ultimi, piuttosto, ottengono il loro senso specificamente temporale (e non meramente spaziale o numerico) di presente, passato e futuro, contemporanei, anteriori e successivi in virtù della loro manifestazione nello scorrere della coscienza.

In un gioco di sponda tra il testo husserliano e l'interpretazione levinassiana, si può specificare meglio questa differenza tra tempo immanente e tempo trascendente attraverso le considerazioni che Levinas elabora a riguardo della scoperta husserliana delle essenze "morfologiche" e "vaghe", che intrinsecamente si differenziano da quelle "matematiche" ed "esatte" in quanto non appaiono in una "molteplicità definita", ossia in un insieme chiuso e articolato deduttivamente, bensì formano le strutture necessarie dei fenomeni concreti e per questo si danno esse come "fluenti"⁴⁸. In *Sur les 'Ideen' de M. E. Husserl* Levinas come esempio di molteplicità definita o matematica propone appunto lo "spazio"⁴⁹; di conseguenza, se la fluenza esprime la modalità di datità delle essenze inesatte, allora il tempo fenomenologico, dandosi propriamente come fluenza immisurabile, rappresenterebbe *per essenza* il fenomeno più concreto e per questo più "vago" (meno esatto), più "soggettivo", dunque l'essenza stessa della concretezza, distinta *a fortiori* dall'estensione spaziale, oggettiva e misurabile. Si riesce, allora, a comprendere come la fenomenologia del tempo possa descrivere nella sua struttura intima la temporalità della coscienza solamente non irreggimentandola in concetti esatti (oscurandone il senso intrinseco) né rinnegando le evidenze che il tempo vissuto nel suo passaggio manifesta: per questa ragione, se i concetti che ne esprimono l'articolazione (ritenzione, doppia intenzionalità, protenzione, impressione originaria, de-presentazione, presentazione etc.)⁵⁰ risultano tecnici, è solo per forzare – ossia ridurre – la tendenza dell'atteggiamento naturale a esternalizzare e oggettivare la manifestazione del tempo della coscienza, salvandone piuttosto il fenomeno. Perciò, bisogna assumere la "vaghezza" all'interno delle descrizioni fenomenologiche del tempo: questo aspetto pare un criterio cui Levinas si atterrà sempre, cercando di portarlo al massimo rigore per liberare il carattere concreto del tempo. Infatti, secondo Levinas grazie alle suddette scoperte fenomeniche e metodologiche, la fenomenologia riesce a

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ Cfr. THI, pp. 159; 123 it. e 171-174; 132-135 it., in particolare p. 133.

⁴⁹ E. Levinas, *Sur les 'Ideen' de M. E. Husserl*, cit., pp. 59-60.

⁵⁰ Cfr. *infra*, par. 1.3.

descrivere “la vita di coscienza senza ‘spazializzarla’”⁵¹. L’autore, che si rivolge ad un pubblico francese e che è consapevole del lavoro di introduzione della fenomenologia che sta espletando, pare così valorizzare i passaggi descrittivi husserliani che fanno più eco alle tesi bergsoniane, tuttavia al fine di far risaltare nell’analogia lo scarto descrittivo che qualifica la fenomenologia husserliana del tempo rispetto alle analisi del filosofo francese⁵². Infatti, in una nota di *Sur les ‘Ideen’ de M. E.*

⁵¹ THI, p. 201; 157 it.

⁵² In una nota dell’articolo *Sur les ‘Ideen’ de M. E. Husserl* in relazione alle scoperte husserliane esposte nelle *Vorlesungen* sulla fenomenologia del tempo, Levinas rileva una certa assonanza tra le tesi husserliane e quelle bergsoniane, pur riconoscendo che Husserl non conosceva l’opera di Bergson “nel momento in cui il suo pensiero si sviluppava” (cit., nota 22, p. 79, trad. mia), lasciando dunque intendere che la vicinanza tra le descrizioni è dettata dal fenomeno della temporalità piuttosto che da un rapporto di influenza. Per chiarire ulteriormente il possibile apporto bergsoniano sull’interrogazione levinassiana della temporalità si deve ricorrere al colloquio dell’autore con F. Poirié, nel quale si riscontrano i passi più estesi in cui Levinas si esprime sul grande filosofo francese. Ivi, Levinas sostiene che nel periodo dei suoi studi in Francia (tra 1924 e 1930) il pensiero di Bergson era insegnato come “filosofia nuova” (E. Levinas, F. Poirié, *Essai et entretiens*, Actes Sud, Arles 2006, p. 75, trad. mia); eppure l’incontro con la fenomenologia, con le opere e le persone dei fenomenologi, è riconosciuto come l’apertura di un percorso “incontournable” nel senso di “nécessaire” (ivi, p. 76), che dona accesso “a delle nuove possibilità di pensare, a una nuova possibilità di passare da un’idea all’altra in confronto alla dedizione, all’induzione e alla dialettica, a una nuova maniera di svolgere ‘i concetti’, oltre l’appello bergsoniano all’ispirazione e all’intuizione” (cit., p. 76, cs. mio). Dunque, pare che l’autore interpreti la fenomenologia come metodo che rinnova e supera la novità del bergsonismo. Questa interpretazione concorda così con quanto sostiene G. Ferretti quando, analizzando le interviste date a F. Poirié e a P. Nemo, riconosce che ben oltre l’“abbandonarsi alla semplice intuizione, quale proposta da Bergson”, “fu indubbiamente l’incontro con Husserl ciò che decise della sua [alias di Levinas] vocazione filosofica in senso professionale” (*La filosofia di Levinas. Alterità e trascendenza*, cit., p. 25). Infatti, Levinas stesso dichiara che è stata la fenomenologia husserliana ad avergli fatto comprendere “il senso concreto delle possibilità stesse di ‘lavorare in filosofia’, senza trovarsi sin dall’inizio rinchiuso in un sistema di dogmi, ma nello stesso tempo senza correre il rischio di procedere per intuizioni caotiche” (E. Levinas e P. Nemo, *Étique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Librairie Arthème Fayard et Radio-France, Paris 1982, p. 24; trad. it. a cura di M. Pastrello e F. Riva, *Etica e Infinito. Dialoghi con Philippe Nemo*, Castelvecchi, Roma 2012, p. 54, trad. modificata). Inoltre, per confermare questa interpretazione si può considerare che Levinas stesso riconosce di essere più interessato alla novità della concezione bergsoniana della durata come temporalità superiore all’eterno e distinta dalla solidità, piuttosto che ad altri “momenti ‘tecnici’ del discorso bergsoniano” (E. Levinas, F. Poirié, *Essai et entretiens*, cit., p. 75): con ciò Levinas dichiara che l’analisi “tecnica” della propria concezione di temporalità diacronica è sviluppata con dispositivi fenomenologici, così che la “nozione di durata” di Bergson finisce per valere piuttosto come un motivo ispiratore generico, tanto da venire svuotata della sua specificità per essere, invece, tradotta dall’autore nei concetti della propria fenomenologia della temporalità, quali “diacronia”, “evento stesso dell’infinito in noi”, “eccellenza stessa del bene” (*ibidem*). Infatti, non si riscontrano passaggi in cui Levinas elabora analisi della diacronia in relazione alla filosofia di Bergson, sicché i riferimenti alla filosofia di Bergson sono da considerare come pegni didascalici al pubblico francese per l’introduzione della fenomenologia husserliana, come confermato espressamente in *Phénoménologie* (ora in *L’intrigue de l’infinito*, textes réunis et présentés par M.-A. Lescourret, Flammarion, Paris 1994, p. 82), dove Levinas afferma in relazione alla nozione di “estasi” di Heidegger che “[i]n Germania ci si riferisce a questo come da noi alla durata di Bergson”. Tale aspetto “didattico” è riconosciuto sì da J. Hansel (*Levinas avant la guerre. Une philosophie de l’évasion*, cit., p. 28, trad. mia), ma allo stesso non seguito fino in fondo dall’autrice, che avverte nel giovane Levinas “qualche difficoltà a staccarsi da[lle tesi] di Bergson”, giudizio che surrettiziamente – come diviene chiaro nella prosecuzione del saggio – intende dichiarare come semplicemente di critica il rapporto di Levinas con Husserl. La valorizzazione dell’influenza di Bergson sul pensiero levinassiano gioca nella letteratura secondaria un fattore diffuso di misconoscimento dell’approccio di Levinas alla fenomenologia della coscienza interna del tempo di Husserl, come mostra mirabilmente il testo di Yael Lin, *The Intersubjectivity of Time. Levinas and Infinite Responsibility* (Duchesne University Press, Pittsburgh 2013), in cui la filosofia del tempo di Levinas è analizzata tra i due fuochi di Bergson e Heidegger, sebbene Husserl rilanci e problematizzi nella cultura novecentesca lo stesso concetto di “intersoggettività” che per l’autrice segnerebbe la determinazione del tempo studiata da Levinas. In conclusione, all’opposto si può riconoscere che l’atteggiamento levinassiano verso Bergson si avvicina piuttosto alla modalità con cui viene tramandato che Husserl si rapporti all’opera di Bergson affermando che “siamo noi i veri bergsoniani” (J. Hering, “La Phénoménologie il y a trente ans” in *Revue internationale de philosophie*, vol. 1, n. 2, 1939, p. 368, trad. mia), formula che, ricalcando quanto detto in *Ideen I* rispetto all’essere “veri positivisti”, deve essere intesa come piena e rigorosa esplicitazione descrittiva di un’intuizione altrimenti sfigurata da costruzioni metafisiche.

Husserl Levinas afferma che con la scoperta dell'ideazione delle essenze morfologiche Husserl apre una "terza possibilità" rispetto all'alternativa binaria di Bergson tra l'analisi intellettuale della coscienza e la sua vita diretta: siccome la comprensione fenomenologica non ricorre solamente a concetti geometrici, non impone questi come norme per i fenomeni che non si danno come esattimatematici-ideali e può, dunque, effettuare la descrizione autentica della coscienza senza portarle "immobilità e morte"⁵³. In ragione di ciò, per non valere come un contenitore pre-dato, dunque come una forma spaziale di cui il tempo sarebbe un mero attributo accidentale o un semplice contenuto, il fenomeno del flusso viene descritto come vita della coscienza riconoscendovi il carattere intenzionale, più sopra visto come l'altra caratteristica fondamentale della coscienza insieme alla fluenza immanente. Infatti, nell'articolo del 1929 Levinas afferma che i diversi momenti temporali "s'interpenetrano (*s'entrepénètrent*) in un rapporto *sui generis* d'intenzionalità"⁵⁴: il flusso di coscienza si costituisce raddoppiando l'intenzionalità, ossia associando all'intenzionalità rivolta verso l'oggetto un'intenzionalità rivolta verso la stessa coscienza⁵⁵, che costituisce dunque la differenza del "genere" dell'immanenza coscienziale, del soggettivo, rispetto all'oggettivo. Levinas, quindi, considera la coscienza come un flusso in quanto continua com-posizione intenzionale di vissuti temporali, di modo che l'intenzionalità pare affermarsi come caratteristica essenziale della coscienza, garantendone l'unità e insieme la distinzione nel suo "orientamento oggettivo" e in quello "soggettivo"⁵⁶. È, dunque, possibile sostenere che la strutturazione temporale dei vissuti in un flusso viene a proporsi come la manifestazione originale del modo d'esistere della soggettività nel senso di coscienza-immanenza rispetto a quello della cosa-spazialità⁵⁷: infatti, la sintesi dei vissuti come *compenetrazione* continua differisce dalla continuità per contiguità delle parti e degli aspetti (appunto esteriori l'uno all'altro) che costituisce ogni cosa fisica e con la quale viene interpretato anche *naturalmente* il tempo quale successione di istanti. Per questa ragione, Levinas include all'interno

⁵³ *Sur les 'Ideen' de M. E. Husserl*, nota 21, p. 79.

⁵⁴ *Ibidem*, par. 24, p. 62. La compenetrazione iterativa può essere stata elaborata dall'autore a partire dalla *Beilage I* delle stesse *Vorlesungen* dove Husserl espone la determinazione dell'infinità dello scorrimento "*ineinander*" delle ritenzioni e, quindi, correlativamente delle fasi temporali dei vissuti. Invece, l'espressione di "inter-penetrazione", che qui scappa sotto la penna a Levinas, offre la traccia specifica con cui interrogare più chiaramente il rapporto tra la penetrazione nel mondo ad opera dell'incarnazione e la temporalità nell'articolo del 1959 *Intentionalité et métaphysique* (in EDE, cit, pp. 187-200; 155-164).

⁵⁵ Cfr. *infra*, par. 1.3.

⁵⁶ Cfr. *Sur les 'Ideen' de M. E. Husserl*, cit., par. 24.

⁵⁷ Le analisi levinassiane risultano così convergenti con quelle esposte da De Warren (*Husserl and the promise of time. Subjectivity in Transcendental Phenomenology*, Cambridge University Press, Cambridge 2009; trad. it. a cura di S. Vincini, *Husserl e la promessa del tempo. La soggettività nella fenomenologia trascendentale*, Edizioni ETS, Collana Dialectica, Pisa 2017, cap. I), il quale, forse meglio di altri commentatori, ha esplicitato questa tematica in relazione alle *Ideen I*.

della “fenomenologia soggettivamente orientata”⁵⁸ la ricerca sulla temporalità, in quanto espressione del modo d’essere del soggetto fenomenologico.

La differenziazione dalla spazio-temporalità dell’esteriorità oggettuale fa, dunque, risaltare la temporalità come elemento costitutivo della soggettività e ne *La théorie de l’intuition dans la phénoménologie de Husserl* è esposta analizzando il modo di darsi d’essere dei vissuti come *assoluti* di contro a quello *relativo* delle cose. Innanzitutto, bisogna riconoscere come Levinas segua la lezione husserliana per cui i vissuti sono colti come i momenti concreti interni al flusso, ossia quali sue componenti effettive (*reell* nella terminologia tecnica husserliana, opposto a *real* e contraddittorio rispetto a *irreel*)⁵⁹, seguendo la bipartizione interna in vissuti *intenzionali*, chiamati anche *atti di coscienza*, e vissuti *non intenzionali*, denominati *sensazioni*⁶⁰. In virtù della distinzione proposta al paragrafo 85 di *Ideen I*, canonica per la fenomenologia husserliana (che a sua volta riprende lo schema aristotelico forma-materia), le ultime due categorie vengono ridefinite da Levinas come *morphé* intenzionale e *hyle* sensibile. Si deve, però, considerare il fatto che Levinas espone la differenza tra coscienza e cosa e, quindi, l’assolutezza della coscienza attraverso l’analisi della modalità di datità delle sensazioni commentando i paragrafi del secondo capitolo (intitolato “Coscienza e realtà naturale”) della seconda sezione di *Ideen I*. Infatti, l’immanenza coscienziale degli atti, i vissuti intenzionali che significano un senso trascendente, viene descritta *per analogia* con quella dei dati

⁵⁸ *Sur les ‘Ideen’ de M. E. Husserl*, cit., par. 24, p. 62, trad. mia. Tale distinzione è tratta implicitamente dalla distinzione delle due direzioni che l’analisi fenomenologica può intraprendere a partire dalla bilateralità (lato soggettivo e lato oggettivo) dei vissuti di coscienza che Husserl espone al par. 80 di *Ideen I*. Ivi viene anche affermato che il versante “soggettivo” della fenomenologia risulta più difficile da sviluppare in quanto “l’aspetto oggettivamente orientato si presenta per primo allorché sono prese le mosse dall’atteggiamento naturale” (*Ideen I*, p. 161; 202 it.).

⁵⁹ Cfr. Hua XIX/1, *Quinta ricerca logica*, nota 27 e 28; voce “Real, reell” nella *Nota terminologica* del traduttore italiano, p. 831.

⁶⁰ Levinas cita direttamente Husserl per definire e classificare il vissuto di coscienza: “Per vissuto (*Erlebnis*) in senso *amplissimo* intendiamo tutto quanto è reperibile nel flusso del vissuto: dunque non solo i vissuti intenzionali, le *cogitationes* attuali e potenziali [...], ma anche qualunque momento effettivo [...]. *Non tutti i momenti effettivi* della concreta unità di un vissuto intenzionale posseggono il *carattere fondamentale dell’intenzionalità*, cioè la proprietà di essere ‘cosciente di qualcosa’. È il caso, per esempio, di tutti i dati di sensazione (*Empfindungsdaten*)” (Hua III/1, par. 36, p. 65; 86 it.). Invece, un’esemplificazione più dettagliata di ciò che Husserl intende per dati di sensazione è data al paragrafo 85 di Hua III/1: “Essi sono ‘*contenuti di sensazione (Empfindungsinhalte)*’, per esempio dati cromatici, acustici, tattili e simili, che ci guarderemo dal confondere con i momenti cosali che si manifestano, come colorazione, ruvidezza, ecc., che al contrario ‘si presentano’ dal punto di vista del vissuto tramite i contenuti di sensazione. Allo stesso modo, appartengono al primo gruppo le sensazioni sensoriali del piacere e del dolore, del solletico, ecc., come pure i momenti sensoriali della sfera degli ‘impulsi’” (p. 172; 213 it.). Perciò, risulta totalmente infondata sia per la concettualità husserliana sia per la comprensione offertane da Levinas la definizione offerta da A. Orianne per cui la “sensazione è uno specifico modo intenzionale di animazione dei dati hyletici in cui questi sono presi come ‘analoghi’ a qualità sensibili” (*Translator’s Foreword* in E. Levinas, *The theory of intuition in Husserl’s phenomenology*, Northwestern University Press [2a ed.], Evanston 1995, p. XL, trad. mia), dimostrando così di confondere intenzione percettiva e sensazione e di scindere sensazione e dati sensibili, impedendo quindi dal principio di comprendere l’interpretazione e la problematizzazione levinassiana del sentire come intenzionalità interna; perciò, come in un circolo vizioso, la lettura presupposta dall’autore per analizzare le carenze di THI attraverso alcuni scritti successivi di Levinas si riflette sulla possibilità di cogliere gli approfondimenti che Levinas svilupperà a partire dalla problematica sollevata in questo primo testo.

hyletici, i quali sono gli unici a essere propriamente analizzati⁶¹. Tale primato descrittivo dei vissuti non-intenzionali in verità appartiene *in primis* all'esposizione husserliana, come attestano con massima evidenza anche le analisi delle *Vorlesungen* sul tempo⁶². Inoltre, stante l'analogia tra diffusione delle sensazioni e flusso del tempo immanente presentata da Husserl al paragrafo 81 sopra citato della stessa opera, quest'analisi rappresenta il filo conduttore per esplicitare il nesso strutturale tra temporalità, immanenza e assolutezza.

Le *Empfindungen* sono i vissuti che, husserlianamente, *adombrano*⁶³ (seguendo la maggiore intuitività della traduzione francese più ricorrente – *esquisse* – si può dire anche schizzano o abbozzano) le qualità e proprietà oggettive delle cose, le quali, dunque, possono apparire soltanto in virtù dell'immanenza coscienziale delle prime⁶⁴. La sensazione, animata da un'apprensione che intende un senso oggettuale, abbozza o adombra un “momento” cosale nel doppio senso, “temporale” e “mereologico”. In altre parole, nell'atto intenzionale o, meglio, come sua portatrice, la sensazione espleta la funzione di presentazione di una determinazione oggettiva. Sebbene comunemente sensazione e qualità siano omonime (l'esempio più ricorrente in Husserl è il “rosso”, sentito e percepito come colore), fenomenologicamente l'adombramento sensibile “è un vissuto. Ma il vissuto è possibile solo come vissuto e non come spazialità. L'adombrato, invece, è possibile soltanto come spazialità (è appunto spaziale nella sua essenza) e non come vissuto”⁶⁵. Infatti, la cosa si dà soltanto attraverso i suoi profili, mai dispiegati tutti insieme, ma sempre presentati “in un *flusso* di percezioni che *passano l'una nell'altra* (cs. mio)” costituendo “un'unità intenzionale” data alla coscienza come elemento “identico”⁶⁶. Seguendo Levinas, in questa situazione descrittiva è possibile concettualizzare la *doppia relatività* fenomenica dell'oggetto percettivo alla coscienza percipiente: (1) la cosa per apparire si deve dare alla coscienza (dipendenza) in una serie potenzialmente infinita di vissuti, e per questo (2) non è mai data una volta per tutte, il suo senso è anticipato rispetto a quanto propriamente percepito (provvisorietà o contingenza), ossia ammette la discordanza, la possibilità di apparire altrimenti in un decorso esperienziale ulteriore e, quindi, anche la possibilità di tramutarsi in illusione o di annullarsi come senso⁶⁷.

⁶¹ Cfr. THI, p. 68; 53 it.

⁶² Cfr. Hua X, parr. 37 e 43.

⁶³ Tale concetto è una delle acquisizioni più originarie di Husserl (cfr. Hua XIX/1, *Quinta Ricerca*, par. 2; *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke, Band XIX/2, hrsg. von U. Panzer, M. Nijhoff, Den Haag 1984 [di seguito Hua XIX/2], *Sesta Ricerca*, parr. 14b e 29) e insieme una costante nel suo pensiero.

⁶⁴ Cfr. Hua III/1, par. 41, p. 76; 99 it. R. Barbaras analizza l'ambiguità del fenomeno dell'*Abschattung-esquisse* nel suo essere intrinsecamente una funzione temporale di *presentazione* della cosa e *insieme* di *differimento* della presenza piena della cosa, scomparendo sì a favore dell'oggetto ma mostrandone solo una prospettiva o un aspetto (*La perception. Essai sur le sensible*, Vrin, Paris 2016, p. 59).

⁶⁵ Hua III/1, par. 41, p. 76; 99 it.

⁶⁶ Ivi, par. 41, p. 75; 99 it. Cfr. E. Levinas, *Sur les 'Ideen' de M. E. Husserl*, cit., p. 75.

⁶⁷ Cfr. THI, p. 45; 36 it.

All'opposto, il flusso del vissuto "non si adombra"⁶⁸ in quanto per esso il presentarsi per profili non avrebbe alcun senso, dandosi invece interamente nella manifestazione e offrendosi così alla percezione immanente "sempre come qualcosa di *assoluto* (cs. mio), qualche cosa che è ciò che è, ma non come un oggetto *anticipato* in una serie di fenomeni che può contraddirsi"⁶⁹, bensì "la cui esistenza non può di principio essere negata; non è per principio possibile pensare che esso non esista"⁷⁰. Perciò, mentre il senso oggettuale dalla percezione trascendente è irriducibilmente anche presunto nel suo essere, risultando sì inteso ma anche differente (dunque "esterno", non incluso) rispetto al flusso della coscienza, nel vissuto si dà piena coincidenza tra essere e apparire come flusso, sicché la coscienza nel suo fluire di vissuti si presenta come "una sfera di posizione assoluta"⁷¹, che a sua volta vale come immanenza dal momento che si riduce al suo fluire.

Dunque, tra il modo di manifestazione assoluto della coscienza e quello relativo della cosa, tra il senso dell'immanenza coscienziale e quello della trascendenza cosale vige una differenza *abissale*⁷², che Levinas approfondisce analizzando il decorso temporale immanente. Infatti, il giovane fenomenologo non pone l'assolutezza (come forse naturalmente e tradizionalmente siamo portati a credere) nell'immutabilità e nell'atemporalità, ma con Husserl riconosce che essa è un modo di datità intrinsecamente temporale. I vissuti, infatti, decorrono e si modificano continuamente, ossia sono dati in modo assoluto, non presuntivo, come defluenti e, perciò, passati o presenti o futuri. Infatti, Levinas approfondisce l'analisi fenomenologica della vita di coscienza come flusso valorizzando la specificità del "costante arretramento nel passato"⁷³ che affetta ogni vissuto. L'autore riconosce acutamente, citando quasi testualmente un veloce, ma decisivo, passo husserliano⁷⁴, come il differimento della pienezza del presente manifesta una sorta di inadeguatezza temporale interna alla percezione adeguata che però "è di un'altra specie rispetto a quella della percezione trascendente"⁷⁵: pur senza concettualizzarlo espressamente, Levinas descrive la differenza specifica tra l'adombramento *temporale* e quello *sensibile*⁷⁶. Mentre quest'ultimo è stato sopra analizzato come funzione presentativa delle sensazioni rispetto alle qualità percepite, l'adombramento temporale che costituisce

⁶⁸ Secondo la celebre espressione di *Ideen I*, par. 42, p. 77; 101 it.

⁶⁹ THI, p. 53; 41 it. (cs. mio).

⁷⁰ Hua III/1, par. 46, p. 85; 111 it. (citato in THI, p. 53; 42 it.).

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² Cfr. l'espressione husserliana di Hua III/1, par. 49, p. 93; 122 it. citata da Levinas: "quanto al senso, tra coscienza e realtà si spalanca un abisso".

⁷³ THI, p. 195; 152 it.

⁷⁴ Cfr. Hua III/1, par. 44, p. 82; 108 it.

⁷⁵ THI, p. 195; 152-153 it.

⁷⁶ Traggio queste due specificazioni che permettono di disambiguare i fenomeni omonimi di *Abschattung* interpretando le note appuntate da Husserl stesso a margine della copia D (cfr. V. Costa, *Sulla storia editoriale di Ideen I*, in *Ideen I* tr. it., p. LVI) di *Ideen I* a p. 102 it. Tuttavia, la specificazione della coscienza del tempo come *Abschattung* risale – *mutatis mutandis*, ossia passando dalle "Zeitempfindungen" alle fasi di coscienza tempo-costituente – addirittura alla prima edizione delle *Logische Untersuchungen*: cfr. Hua XIX/1, par. 6.

lo stesso fluire della coscienza, anziché abbozzare una cosa che è “trascendente” il suo vissuto in quanto non si riduce al contenuto immanente che costituisce effettivamente la coscienza (ossia non si dà puramente come flusso), *schizza* il darsi stesso del senso in quanto “verso”, trama o modo di essere vissuto in cui scorre ogni vissuto di coscienza. Per corroborare l’analisi di Levinas e specificare ulteriormente la portata del nodo fenomenico qui esaminato, si deve considerare che nelle *Vorlesungen* sul tempo Husserl caratterizza l’operare della modificazione ritenzionale, che tecnicamente esprime la coscienza del passaggio dal presente al passato⁷⁷, come serie continua e iterativa di *Abschattungen*⁷⁸ tale per cui ogni ritenzione “successiva” è ritenzione della “precedente”, approfondendo l’immanenza coscienziale nel passato. È possibile, allora, affermare che *l’adombramento ritenzionale* non annuncia un essere estraneo alla coscienza, ma articola il fluire di questa in un senso, dato che “trattiene” le fasi passate dei vissuti *oscurandole* o *adombrandole* continuamente, offrendone una de-presentazione e, perciò stesso, sequenziandole rispetto all’emergere di una fase presente. Grazie a quest’analisi, l’assolutezza e l’immanenza della coscienza vengono propriamente concretizzate come stesso fluire temporale: il passaggio per adombramento continuo dal presente al passato (1) è immodificabile e “incancellabile”⁷⁹, ossia è come e quel che è, dunque è assoluto in quanto non invalida le fasi appena passate né può essere annullato dal decorso venturo; inoltre (2) descrive il senso stesso dell’immanenza manifestando il suo modo intrinseco di darsi come pura fluenza temporale, senza perciò (pre)determinarla spazialmente (e metafisicamente) in relazione oppositiva all’esterno⁸⁰. In queste analisi si riscontra, quindi, la giustificazione fenomenologica che Levinas ha recepito e allo stesso tempo sviluppato riguardo alla differenza husserliana tra il fluire della temporalità immanente e la successione discreta del tempo esterno⁸¹, e

⁷⁷ Cfr. *infra*, par. 1.3, pp. 37-39.

⁷⁸ Cfr. Hua X, parr. 11, 38-39 e *Beilage I*, p. 100; 124 it. A. Schnell spiega il ricorso husserliano di questo concetto nella costituzione immanente interpretandolo come modo per esprimere la “presenza” intenzionale ma non effettiva nella coscienza dell’oggetto intenzionato: cfr. *Temps et phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps (1893 - 1918)*, Olms, coll. “Europaea Memoria”, Hildesheim 2004, p. 113.

⁷⁹ Husserl stesso approfondisce l’analisi dell’adombramento interno alla coscienza in un appunto annotato a margine della copia A di *Ideen I* (uno dei quattro esemplari del testo – quello su cui l’autore ha lavorato più a lungo – su cui Husserl ha annotato le sue osservazioni: cfr. *Ideen I, Sulla Storia editoriale di “Ideen I”*, p. LVI it.): “ogni presente è assolutamente incancellabile, dal punto di vista della realtà, però, ogni presente è essente solo presuntivamente” (tr. it. p. 108, nota 7, cs. mio). In altre parole, nel fluire della temporalità non si dà la possibilità della discordanza: ogni momento vissuto è dato in maniera assoluta, è impresso e così ritenuto nella coscienza. È possibile e doveroso, quindi, specificare ulteriormente come la modificazione temporale segni lo stesso adombramento sensibile, ma operando su un piano differente rispetto a quello della coscienza rivolta su un oggetto già temporalmente costituito: Levinas, infatti, esprime la presupposizione del senso trascendente attraverso l’anticipazione implicata nella presentazione attuale della cosa, discostandosi dalla lettera dei paragrafi analizzati direttamente probabilmente grazie al ricorso a quanto sostenuto da Husserl ai parr. 5, 9 e 19 delle *Meditazioni cartesiane*, ancora non pubblicate, ma di cui aveva terminato o stava terminando la traduzione parallelamente alla redazione della tesi di dottorato qui analizzata.

⁸⁰ Ciò in piena convergenza con quanto espresso da Husserl nelle *Ricerche Logiche*: cfr. Hua XIX/2, *Beilage* alla *Sesta Ricerca*, pp. 752-753 e 764; 767-768 e 775-6 it.

⁸¹ Per la contro-parte husserliana più esplicita di questa descrizione, cfr. Hua X, par. 1, dove viene contrapposto alla presenza fissa del gesso in sé la continua differenziazione dei vissuti di coscienza.

insieme, dell'apertura coscienziale ai fenomeni, dato che il fluire della coscienza in virtù della non coincidenza con sé dispiega l'immanenza come orizzonte della manifestazione⁸².

§1.2 Statuto e struttura della coscienza (interna) del tempo

L'esplicitazione descrittiva della differenza tra il modo d'essere della coscienza e quello della cosa mondana rinnova secondo Levinas il senso della "necessità" (non formale) attribuito naturalmente-tradizionalmente all'esistenza assoluta: *di fatto* i vissuti sono *assolutamente dati* in virtù del loro carattere temporale, ossia, in altre parole, *di principio* i vissuti si danno come fatti temporali, di modo che la loro temporalità concreta articola la datità assoluta piuttosto che negarla⁸³. Sostenendo ciò, Levinas espone la sua interpretazione dell'assolutezza della coscienza in chiave critica rispetto a quella proposta da Hering in *Phénoménologie et philosophie religieuse* (1925)⁸⁴ grazie alla considerazione del ruolo fondamentale della temporalità immanente. Infatti, Levinas convalida la tesi appena esposta attraverso l'analisi della riflessività, fenomeno strutturale della coscienza esaminato in quanto husserliano rappresenta sia l'intuizione "interna" o "immanente"⁸⁵ (rientrando, dunque, a pieno titolo nel soggetto di ricerca de *La théorie de l'intuition*) sia il dispositivo metodologico primario della fenomenologia. Innanzitutto, Levinas riconosce che la "vita di coscienza è, anche se la riflessione non la prende per oggetto"⁸⁶, di modo che l'assolutezza dei vissuti si traduce in anteriorità⁸⁷ e, per ciò stesso, "indipendenza"⁸⁸ rispetto alla riflessione, la quale è invece l'atto di

⁸² Per R. Barbaras il paradossale intreccio che si dà nel funzionamento della percezione esterna per *Abschattungen* tra identità (essere la cosa stessa) e differenza (non essere la cosa in sé, apertura all'alterità) esprime la stessa ambiguità del passare del tempo, che si dà nel non essere fisso in sé ossia differendo-differenziandosi (ivi, p. 60). Levinas, invece, attraverso il riconoscimento dell'adombramento temporale pare mettere la differenziazione interna del flusso di coscienza all'origine della manifestazione del tempo, "interiorizzando" il tempo come datità stessa della coscienza piuttosto che farne una dimensione esterna.

⁸³ Cfr. THI, pp. 60-61; 47-48 it. A tal riguardo, cfr. Hua III/1, *Introduzione*, p. 4; 6 it., cs. mio: "Si vedrà che il concetto di realtà necessita di una fondamentale delimitazione tra l'essere reale e l'essere *individuale* (semplicemente *temporale*)".

⁸⁴ Levinas definisce questo testo un "importante lavoro" che "offre per la prima volta un'idea precisa dell'insieme del pensiero fenomenologico" non limitandosi ad analizzare il pensiero di Husserl, ma studiando invece il rapporto del movimento fenomenologico con il problema della filosofia della religione (cfr. pp. 5-6; 1-2 it. e anche nota 1 a p. 11; 7 it.). Per una presentazione generale della figura di J. Hering cfr. D. De Santis, *Hering, Jean (1890-1966)* in N. De Warren, T. Toadvine (eds), *Encyclopedia of Phenomenology*, Springer 2024, pp. 1-16.

⁸⁵ Cfr. Hua XIX/1, *Quinta Ricerca logica*, par. 5; Hua XIX/2, *Beilage alla Sesta Ricerca logica*, pp. 760-772; 774-780 it; Ideen I, par. 77, p. 148; 188 it.

⁸⁶ THI, p. 54-55; 43 it.

⁸⁷ Infatti, come afferma un passo husserliano citato da Levinas, la riflessione trova il vissuto in quanto dato "già prima" (Hua III/1, par. 45, p. 83; 109 it.). Quest'interpretazione levinassiana è confermata dagli studi più recenti sulla riflessione in Husserl: cfr. ad es. C. Serban, "Conscience impressionnelle et conscience réflexive : Husserl, Fink et les critiques phénoménologiques", *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, CCII, 4, octobre-décembre 2012, pp. 473-493.

⁸⁸ THI, p. 55; 43 it.

coscienza col quale gli stati di coscienza da solamente “vissuti” e fluenti divengono “visti”⁸⁹, ossia diventano oggetti di coscienza. Se la riflessione mira e osserva i vissuti trovandoli già dati in seno alla coscienza, in quanto è consapevole di rivolgersi ad un momento interno alla corrente della coscienza, che (eventualmente) rimanda ad un correlato intenzionale, allora *a fortiori* gli stessi vissuti a livello irriflesso devono possedere un carattere intrinsecamente “cosciente” del loro fluire temporale, in modo da rendere comprensibile l’identificazione tra vissuto irriflesso e vissuto riflesso. In altre parole, per Levinas la fenomenologia husserliana sostiene che nel suo stesso darsi il vissuto è conscio di sé, ossia che nel fluire la coscienza si vive come tale, è conscia sia del suo avere coscienza di qualcosa sia del suo essere un flusso temporale. Questo aspetto è analizzato in maniera più articolata nell’esposizione sintetica di *Ideen I* che Levinas offre nell’articolo del 1929: ivi viene riconosciuto che la riflessione, nel senso specifico di atto intuitivo in cui la coscienza diviene tematicamente oggetto, è una modificazione dei vissuti irriflessi, per cui essa presuppone una coscienza degli stessi vissuti presi per oggetto dalla riflessione per come questi si danno originariamente nel loro stato di irriflessi; infatti, in caso contrario la stessa riflessione non potrebbe essere vissuta come modificazione di un vissuto dal momento che non si comprenderebbe lo stesso rivolgimento riflessivo⁹⁰. Per questa ragione nel suo primo saggio Levinas afferma che “[g]li *Erlebnisse* sono coscienti – essi, in qualche modo, *si conoscono da se stessi* senza che questa coscienza sia analoga alla percezione dell’oggetto esterno o anche alla percezione immanente della riflessione”⁹¹. Levinas conferma questa tesi ricorrendo all’appendice IX delle *Vorlesungen*, in cui Husserl afferma che “è infatti assurdo parlare di un contenuto ‘inconscio (*unbewusst*)’, che solo in un secondo momento diverrebbe conscio. Coscienza (*Bewusstsein*) è necessariamente esser-conscio (*bewusst sein*) in ciascuna delle sue fasi”⁹². È chiaro, dunque, che nell’interpretazione dell’autore, i vissuti nel loro fluire originario siano riconosciuti come intrinsecamente auto-coscienti senza essere tematizzati come oggetti intenzionali in un atto percettivo, dal momento che altrimenti verrebbe reiterato il problema della consapevolezza della differenza tra coscienza riflettente e quella riflettuta e originalmente irriflessa (e quindi della validità della riflessione) profilando un regresso *ad infinitum*, il quale, invece, è colto nell’esposizione levinassiana come una costruzione speculativa contraddetta

⁸⁹ Husserl sostiene, infatti, che i momenti della coscienza vengono *vissuti*, ma non *visti* (cfr. Hua XIX/I, Quinta ricerca logica, par. 2, p. 358; 472 it.), lasciando piuttosto trasparire l’oggetto intenzionale, il quale così detiene una priorità manifestativa nell’atteggiamento naturale in virtù dello stesso “senso” dell’intenzionalità.

⁹⁰ Cfr. *Sur les Ideen de M. E. Husserl*, cit., par. 23, p. 61.

⁹¹ THI, p. 56; 44 it., cs. mio. Questa conclusione levinassiana corrisponde alla tesi sostenuta più recentemente da C. Serban proprio attraverso l’analisi della *Beilage IX* delle *Vorlesungen* (*Conscience impressionnelle et conscience réflexive: Husserl, Fink et le critiques phénoménologiques*, cit., pp. 479-480) che compie l’evoluzione analitica di Husserl che l’autrice coglie tra le *Logische Untersuchungen* e le *Vorlesungen* sul tempo in relazione al riconoscimento del primato del flusso temporalizzante nella definizione del senso della vita di coscienza, emancipato così dalla riflessione.

⁹² Hua X, *Beilage IX*, p. 119; 144 it. (aggiunte tedesche mie).

dall'analisi del fenomeno stesso della riflessione. Stante la descrizione precedente della temporalità della coscienza, appare chiaro come la specificità di questa auto-consapevolezza dei vissuti si espliciti nell'essere coscienti di sé come fluenti e insieme come momenti del flusso di coscienza, vale a dire in una prossimità assoluta o aderenza al proprio modo di darsi che appunto Levinas definisce come “presenza a sé”⁹³, identificando perciò l'irriflessa coscienza di sé con l'auto-manifestazione temporale della coscienza⁹⁴. Per questa ragione, dal momento che, i vissuti non possono essere inconsapevoli e solamente “in seguito” divenire “coscient[i] di s[é]”⁹⁵, quest'immediata (non-riflessiva) auto-coscienza viene espressamente interpretata da Levinas come la condizione stessa della riflessione⁹⁶, avvalorando questa posizione grazie a una diretta citazione di un passo husserliano: “Soltanto per l'io e per la corrente dei vissuti egologici in relazione a se stessa sussiste questa situazione distintiva, soltanto in questo caso si dà, e deve darsi, qualcosa come la percezione immanente”⁹⁷.

Di fronte a quest'acquisizione si può concludere che per definizione coscienza e temporalità sono co-estensive e si co-appartengono, dal momento che ogni momento della coscienza in ogni sua modalità e, ancor più profondamente, ogni fase del flusso del tempo immanente, è una coscienza consapevole di sé. La coscienza nel suo flusso si mostra consapevole del suo stesso fluire, ossia esiste come flusso che scorrendo si presenta a sé immediatamente come tale, e non “in seguito”⁹⁸. Per chiarire questa specificazione decisiva dell'assolutezza della coscienza Levinas interviene interpretativamente discostandosi dal testo husserliano finora preso come cardine dalle analisi (che ricordo essere il secondo capitolo della seconda sezione di *Ideen I*), identificando direttamente l'auto-datità come presenza a sé del vissuto con la sua costituzione “nella coscienza del tempo”⁹⁹. Pertanto, la differenza dei modi d'esistenza e di datità tra cosa e coscienza trova in questo aspetto la sua ultima chiarificazione, dal momento che la presenza a sé dei vissuti viene distinta dalla presenza sostanziale, o formale, nel senso di fissa auto-inerenza in quanto la prima – in termini husserliani – si dà come auto-costituzione della propria temporalità, ossia dona senso a se stessa in quanto flusso.

⁹³ Cfr. THI, p. 60; 47 it.

⁹⁴ Questa interpretazione esplicita così la convergenza tra l'analisi levinassiana e la lezione husserliana per cui l'indubitabilità dei vissuti intuitivamente deve darsi rispetto all'estensione temporale degli stessi: cfr. Hua X, par. 41, p. 85; 110 it.

⁹⁵ THI, p. 57; 45 it.

⁹⁶ Cfr. THI, p. 55; 43 it.: “Qui non è più la riflessione sulla coscienza che costituisce la sua esistenza, ma quella che resta possibile da questa”. Similmente si esprime anche p. 61; 48 it.: “Nell'essere della coscienza si trova fondata la possibilità della riflessione stessa”. La conclusione dell'appendice V delle *Vorlesungen* sulla fenomenologia del tempo si esprime in piena sintonia con questa tesi levinassiana: cfr. Hua X, p. 110; 135 it.

⁹⁷ THI, p. 54; 43 it., citazione da Hua III/1, par. 46, p. 86; 112 it. È ora possibile esplicitare i termini dell'analogia tra Bergson e Husserl stabilita da Levinas nell'introduzione al suo saggio: come la durata è prioritaria all'intuizione, così la coscienza costituente la temporalità immanente lo è rispetto all'intuizione immanente (cfr. THI, p. 12; 8 it.).

⁹⁸ Cfr. THI, p. 57; 45 it.

⁹⁹ Levinas cita da Hua III/1, par. 113, p. 229; 277 it.

Tuttavia, mentre delle altre “regioni” ontologiche sono offerti studi costitutivi, pur rimandando il loro senso a quello della coscienza in quanto relativo ad essa, Levinas riscontra in Husserl la mancanza di una tematizzazione esaustiva del senso della soggettività¹⁰⁰. Tale presa di posizione è legata a doppio filo con quella secondo cui “nella filosofia di Husserl la regione della cosa materiale occupa un posto privilegiato”, in quanto è il “fondamento”¹⁰¹ per la costituzione di ogni altra regione oggettuale. Ad ogni modo, subito dopo la portata della tesi appena esposta viene in parte ridimensionata dallo stesso autore ammettendo che in Husserl viene sviluppato “almeno un inizio (*commencement*) di analisi”¹⁰² del senso della temporalità quale modo d’essere della coscienza, da intendere quindi implicitamente come abbozzo dell’esplicitazione della sua datità non tematizzata¹⁰³ nelle analisi orientate oggettivamente, ossia riguardanti la costituzione dell’oggettività, che invece impegnano principalmente Husserl. Bisogna, dunque, esplicitare l’interpretazione levinassiana di questo inizio di analisi, per poter così cogliere la direzione dello sviluppo che prenderà nell’opera levinassiana.

Innanzitutto, Levinas caratterizza esplicitamente nell’articolo del 1929 su *Ideen I* la fenomenologia “soggettivamente orientata”¹⁰⁴ come ricerca costituita dal trittico delle problematiche egologiche, temporali e hyletiche¹⁰⁵, quali aspetti diversi ma solidali nella strutturazione dell’immanenza (come emergerà dalle analisi dei prossimi paragrafi); allo stesso tempo nella breve esposizione delle analisi di questo versante della fenomenologia ravvisato da Levinas si può rilevare un ‘primato descrittivo’ della temporalità¹⁰⁶, dal momento che l’io dovrà definirsi in relazione al flusso di coscienza e che i dati hyletici appaiono come dei vissuti e, quindi, come dei momenti della corrente di coscienza. Levinas aggiunge, inoltre, che questi studi fenomenologici sul senso della soggettività non sono stati trascurati da Husserl, il quale vi ha dedicato “opere [...] non ancora

¹⁰⁰ Cfr. THI, p. 55; 43 it.: “E certamente non abbiamo intenzione di affermare che la chiarificazione del senso di questa assolutezza non sia stata mai compiuta da Husserl in modo esplicito. È sicuramente questa una delle più grandi lacune della sua dottrina: mentre le differenti *regioni* dell’essere saranno studiate nella loro esistenza, ci si accontenterà per la coscienza, alla quale rinviano tutte le *regioni*, di affermare la sua esistenza come assoluta”.

¹⁰¹ THI, p. 185; 144 it.

¹⁰² Ivi, p. 55; 43 it.

¹⁰³ Cfr. ad esempio Hua III/1, par. 80, p. 161; 202 it.: “Ma tutto ciò [l’analisi della relazione intenzionale agli oggetti] può essere analiticamente e sinteticamente indagato e descritto in più ampie ricerche, senza che ci occupiamo a fondo dell’io puro e delle sue maniere di partecipazione. Certo, spesso bisognerà toccare la questione, in quanto l’io è appunto una presenza necessaria”.

¹⁰⁴ Cfr. *Sur les Ideen de M. E. Husserl*, cit., par. 24, p. 62, trad. mia.

¹⁰⁵ Cfr. *ibidem*, trad. mia: “Però la coscienza presenta ancora un altro aspetto, in quanto essa appartiene sempre ad un ‘io’ da cui escono gli atti, per così dire; in quanto essa riempie una durata, in quanto si trovano in essa degli elementi come le sensazioni, in qualche modo materiali, ‘hyletici’ nella terminologia husserliana”. La determinazione levinassiana delle ricerche fenomenologiche orientate soggettivamente coincide con quella proposta da Ricoeur: cfr. *Idées directrices Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1950, p. 272, nota 1.

¹⁰⁶ Cfr. *ibidem*, trad. mia: “Il rapporto dell’‘io’ alla coscienza che riempie il tempo, soprattutto il problema dell’io come personalità, la costituzione del tempo-durata differente dal tempo cosmico e i cui momenti si interpenetrano in un rapporto *sui generis* d’intenzionalità”.

pubblicate, ma che accessibili in manoscritto ai suoi collaboratori ed allievi, avevano così prima della loro pubblicazione esercitato la più potente influenza”, citando esplicitamente due note di *Sein und Zeit*¹⁰⁷. Perciò, mettendo in corrispondenza il contenuto e le indicazioni di questi rimandi, le tematiche enunciate da Levinas e, infine, i titoli delle opere husserliane, si può ricavare che Levinas fosse a conoscenza (magari anche in virtù delle confidenze e degli accenni ai suoi manoscritti di ricerca che Husserl era solito fare oralmente)¹⁰⁸ della giacenza nello studio di Husserl di interi testi indaganti gli aspetti più concreti e “soggettivi” della coscienza, tra cui possiamo annoverare con certezza l’elaborazione (redatta da Stein) del secondo volume di *Ideen*¹⁰⁹ e con ogni probabilità anche le lezioni sull’“analisi della sintesi passiva”¹¹⁰ e sui livelli più profondi della genesi del senso e della costituzione della temporalità (che in parte emergono in *Formale und transzendentalen Logik* e, successivamente alla redazione dei testi di Levinas qui presi in esame, nella *Krisis* e in *Erfahrung und Urteil*). Non disponendo, tuttavia, di ulteriori analisi levinassiane di questo periodo dedicate a queste tematiche o a questi testi, l’esplicitazione più chiara dell’interpretazione dell’“inizio” dell’analisi fenomenologica del modo d’essere della soggettività riscontrato in Husserl non può che essere data approfondendo le descrizioni de *La théorie de l’intuition*.

Considerando, infatti, che Levinas concepisce la coscienza del tempo come una specie di auto-coscienza immediata non rappresentativa (in quanto non oggettualizza i vissuti come la percezione immanente)¹¹¹ nella quale la coscienza (si) presenta il proprio fluire e, dunque, intende i propri vissuti nel loro decorrere e insieme nel loro ordinarsi temporalmente gli uni rispetto agli altri, in virtù del principio fenomenologico-husserliano per cui il modo di coscienza in cui viene a datità originaria un

¹⁰⁷ *Ibidem*. Infatti, come rimando esplicativo della fecondità di queste ricerche Levinas cita due passi di *Sein und Zeit* di Heidegger dalla prima edizione del 1927 nell’ottavo volume della rivista fondata da Husserl *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* (note a pp. 38 e 47; cfr. *Essere e tempo*, trad. it. a cura di P. Chiodi, rivista da F. Volpi, Longanesi, Milano 2018, nota 6 p. 55 e nota 3 p. 66). Con ciò, dunque, Levinas riconosce l’ispirazione husserliana degli approfondimenti del primo Heidegger proprio in relazione all’analisi del modo d’essere del soggetto come temporalità e personalità.

¹⁰⁸ Cfr. E. Levinas, *La ruine de la représentation* in *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger* (di seguito EDE), Vrin, Paris 1949, seconda edizione aumentata 1967, riedita 1994, p. 173; trad. it. a cura di F. Sossi, *La rovina della rappresentazione* in *Scoprire l’esistenza con Husserl e Heidegger*, Raffaello Cortina, Milano 1998, p. 141-2; *Séjour de jeunesse auprès de Husserl*, 1928-1929, cit., pp. 5-7.

¹⁰⁹ Ora pubblicate come IV volume degli Husserliana: E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* in Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke, Band IV, hrsg. von M. Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag 1952 (di seguito *Ideen II*).

¹¹⁰ Cfr. E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis: Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926* in Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke, Band XI, hrsg. von M. Fleischer, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966 (di seguito *Hua XI*), trad. it. a cura di V. Costa, La Scuola, Brescia 2016.

¹¹¹ Tale comprensione della coscienza interna del tempo come auto-coscienza pre-riflessiva anticipa e trova delle risonanze interessanti con le diverse, ma a loro modo convergenti, interpretazioni di K. Held (*Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966, p. 96-97 e 104-112), J. B. Brough (“The Emergence of an Absolute Consciousness in Husserl’s Early Writings on Time-Consciousness” in Frederick A. Elliston, Peter McCormick (ed.) *Husserl. Expositions and Appraisals*, University of Notre Dame Press, London 1977, p. 87 e 98) e di D. Zahavi (*Self-Awareness and Alterity. A phenomenological investigation*, Northwestern University Press, Evanston 1999, pp. 71-72).

fenomeno rappresenta la sua *costituzione* (*Konstitution*) o donazione di senso (*Sinngebung*)¹¹², bisogna allora concludere che la coscienza del tempo *auto-costituisce* il senso della soggettività analizzata da Husserl, vale a dire la stessa modalità d'essere dell'immanenza assoluta del flusso dei vissuti. Levinas riconosce, dunque, che con la costituzione temporale della coscienza da parte di se stessa la fenomenologia husserliana espone la *coscientizzazione del tempo* come temporalità immanente e insieme la *temporalizzazione*¹¹³ della coscienza come flusso assoluto, ossia il farsi coscienza del tempo e il farsi tempo della coscienza, dal momento che il darsi assoluto e fluente dei vissuti significa *eo ipso* l'esser conscio di sé e il darsi a sé come temporale e, insieme, l'apertura della manifestazione, giacché il flusso della coscienza temporalizza insieme a sé ciò che esperisce precisamente nella differenza tra fluenza soggettiva e identità oggettuale. In virtù di ciò, appare chiaro che Levinas riscontra nell'auto-costituzione del flusso di coscienza l'abbozzo e il cominciamento dell'analisi husserliana del senso dell'esistenza della coscienza, dal momento che, donandosi da sé il proprio senso d'essere, la coscienza del tempo espone la ragione fenomenologica dell'assolutezza della coscienza, tale per cui “*nulla 're' indiget ad existendum*”¹¹⁴. Viene così approfondita al massimo grado la tesi levinassiana, critica rispetto a Hering, secondo la quale la modalità di darsi della coscienza coincide con l'esistenza assoluta intesa come fattualità o attualità e non come possibilità logica¹¹⁵.

Inoltre, Levinas compie un ulteriore approfondimento della sua interpretazione della coscienza del tempo al fine di disattivare una possibile ambiguità che può insorgere nella comprensione della stessa come coscienza del fluire dei vissuti. Citando direttamente Husserl, infatti, l'autore chiarisce che la coscienza del tempo, costituendo *originalmente* la temporalità immanente nel suo fluire, ossia presentando la coscienza a sé, opera sì “come coscienza percettiva”¹¹⁶, pur non essendo “ovviamente *un percepire immanente continuo* in senso *pregnante*, che è appunto un vissuto nel nostro senso, un vissuto situato nel tempo immanente [...]. In altre parole, non è ovviamente un

¹¹² Tale operazione non deve essere intesa come creazione, ma come istituzione fondatrice di significato, secondo un'asimmetria fondata nell'indipendenza e nell'assolutezza della coscienza rispetto all'essere della cosa. Cfr. *Ideen I*, par. 55, p. 106; 139-140 it.: “*tutte le unità reali sono 'unità di senso'*. Ma le unità di senso presuppongono (e lo ripeto: non già perché lo deduciamo da qualche postulato metafisico, ma perché lo possiamo mostrare con un procedimento intuitivo e indubitabile) una *coscienza che conferisca il senso*, la quale coscienza è da parte sua assoluta e non dipende a sua volta da un conferimento di senso”.

¹¹³ Questo termine (*Zeitigung* nel tedesco husserliano) diviene più usuale nell'ultima fase del pensiero di Husserl – manca invece nel testo edito delle *Vorlesungen* sul tempo – per esprimere la costituzione della temporalità (cfr. ad. esempio *Nachwort zur meiner Ideen*, p. 142; 421 it.) dei vissuti e dei rispettivi correlati intenzionali, risultando particolarmente efficace nel significare la profondità e trasversalità della donazione di senso che il tempo stesso significa nel suo fenomeno. Levinas a sua volta lo introduce espressamente nella sua analisi di *Sein und Zeit* (cfr. E. Levinas, “Martin Heidegger et l'ontologie” in *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, CXIII, janvier-juin 1932, p. 404), esplicitando come con questa nozione intenda il tempo non come una cornice esterna, ma nemmeno come un fenomeno discreto, quanto piuttosto la vita stessa della soggettività e l'effettuazione della fenomenicità.

¹¹⁴ Hua III/1, par. 49, pp. 92; 121 it.

¹¹⁵ Cfr. THI, p. 61-62; 47-48 it.

¹¹⁶ Ivi, p. 56; 44 it., citazione da Hua III/1, par. 113, p. 229; 277 it.

continuo riflettere interno, in cui i vissuti *posti* in senso specifico, *afferrati* come attualmente *esistenti*, diverrebbero oggettuali”¹¹⁷. Attraverso quest’osservazione husserliana, perciò, Levinas esplicita che la coscienza del tempo non è un permanente atto di riflessione immanente, significando piuttosto un altro senso della nozione di coscienza rispetto ai due finora incontrati, quello di vissuto (intenzionale o hyletico) come momento effettivo interno al flusso e quello di corrente totale dei vissuti. L’articolazione di questa nuova concezione deve essere ricercata chiarendo il significato della differenza che la logica della costituzione impone tra costituente (coscienza del tempo) e costituito (temporalità immanente): infatti, i due versanti non possono valere rispettivamente come immanenza “soggettiva” e trascendenza “oggettiva”, dal momento che la temporalità immanente costituisce il modo d’essere dello stesso soggetto in qualità di coscienza; allo stesso tempo sarebbe insensato concepire la coscienza del tempo come un altro soggetto che costituisce il senso del flusso di coscienza, postulando perciò un raddoppiamento della soggettività non fondato nella descrizione e contrario all’interpretazione levinassiana della coscienza del tempo come auto-coscienza chiarificante il senso della stessa soggettività. Per queste ragioni, nell’interpretazione levinassiana la coscienza costituente il tempo quale auto-coscienza pre-riflessiva non può che significare l’aspetto più autenticamente soggettivo del *cogito* e, con ciò, la forma universale e fondamentale della coscienza, che Husserl definisce incisivamente come l’“ultimo e vero assoluto”¹¹⁸ o “la soggettività assoluta”¹¹⁹ che appunto costituisce “in un certo senso profondo e del tutto caratteristico”¹²⁰ l’assoluto della coscienza trascendentale. Dunque, si può concludere che Levinas intuisca nella denominazione di “interna”¹²¹ (*innere*) riservata da Husserl per la coscienza del tempo¹²² l’espressione del senso specifico dell’auto-costituzione del flusso di coscienza che si può delineare, a conclusione delle analisi svolte, con la distinzione “debole”¹²³, in quanto “intra-soggettiva”¹²⁴ e non discreta o esprimente un interesse attenzionale, tra livello della coscienza temporalmente costituita e quello della coscienza tempo-costituente¹²⁵.

¹¹⁷ *Ibidem*, citazione da Hua III/1, par. 113, pp. 229-230; 277-278 it.

¹¹⁸ Questa è la celebre espressione con la quale Husserl qualifica la coscienza interna del tempo ne *Ideen I*, par. 81, p. 163; 203 it.

¹¹⁹ Hua X, par. 36, p. 75;102 it.

¹²⁰ Hua III/1, par. 81, p. 163; 203 it.

¹²¹ THI, p. 65; 51 it.

¹²² Cfr. Hua X, par. 39, p. 83, 109 it.; *Beilage V*, pp. 110-111, 135 it.; *Beilage XII*, p. 127, 153 it.; nr. 45, 297, 298 it.; nr. 54, p. 369, 355 it., ripreso appunto al par. 39. Più raramente nell’opera edita Husserl utilizza anche la determinazione di coscienza “originaria” per la coscienza tempo-costituente: cfr. *Ideen I*, par. 113, p. 229; 277 it.

¹²³ Questa determinazione viene introdotta da A. Schnell (*Temps et phénomène*, cit., p. 86 e nota 43 p. 87) come carattere guida per analizzare l’operare della coscienza interna del tempo, che l’autore esplicita direttamente come “passivo” e “anonimo”; per l’analisi che invece si può riscontrare a riguardo in THI, cfr. *infra*, §1.4.

¹²⁴ Per descrivere questa peculiarità, D. Zahavi afferma che “non c’è distinzione tra soggetto e oggetto né tra dativo e genitivo dell’apparire” (*Self-Awareness and Alterity. A phenomenological investigation*, cit., p. 72).

¹²⁵ Cfr. Hua X, par. 44, p. 95; 119 it.

Appare ora chiaro che è l'auto-costituzione del tempo della coscienza a determinare la differenza ultima tra l'immanenza effettiva del flusso di coscienza e la sua consapevolezza di differenziarsi dalla trascendenza del mondo e, più estensivamente, da tutti gli oggetti che appaiono come unità temporali (secondo durata e ordine di contemporaneità, anteriorità e successione) nella corrente di coscienza, ma senza che il loro senso si risolva nella temporalità. In relazione a ciò, è possibile comprendere come per Levinas la coscienza del tempo garantisca la chiarezza della coscienza a se stessa¹²⁶ e, perciò, in ultima analisi essa *fonda* la possibilità della fenomenologia trascendentale come “studio puramente descrittivo della coscienza che tenta di non ridurre e di rispettare il senso interno della vita” risalendo a questa “nella riflessione”¹²⁷, così da analizzarla non dall'esterno, secondo criteri modellati sul modo d'essere della cosa esterna e, più genericamente, del mondo, ma dall'interno. Viene, perciò, portata a piena giustificazione la differenza tra percezione trascendente come inadeguata¹²⁸ e la percezione immanente come adeguata¹²⁹, in quanto la riflessione fenomenologica si adegua al modo d'essere concreto e fluente della coscienza: tenendo presente il principio per cui il modo di datità determina il metodo di analisi¹³⁰, il rapporto di *fondazione*¹³¹ proposto dall'autore tra l'assolutezza e la “fenomenologia della coscienza”¹³² risulta allora giustificato dall'auto-costituzione temporale del flusso, che appunto rappresenta l'origine del senso della coscienza e, perciò, di quello dei fenomeni da e in essa costituiti. Di conseguenza, si può sostenere che per Levinas la fenomenologia della coscienza del tempo rappresenta l'“ontologia fondamentale” di Husserl: volendo descrivere il senso intrinseco dei fenomeni “al di là di ogni posizione metafisica”¹³³ e, perciò, dovendo superare lo statuto meramente psicologico e insieme epistemologico delle analisi, l'originalità del metodo fenomenologico consiste secondo Levinas nel risalire alle modalità specifiche in cui i fenomeni sono dati alla coscienza¹³⁴, chiarendo così il “significato stesso della nozione di essere”¹³⁵ nei modi della temporalità. In virtù di questa posizione, Levinas riscontra l'anticipazione della questione del senso dell'essere in Husserl leggendo una

¹²⁶ Attraverso queste analisi ritengo di aver *fenomenologicamente* mostrato il senso della “trasparenza a se stessa” della coscienza fenomenologica riconosciuta *concettualmente* da G. Ferretti come l'espressione dell'assolutezza della coscienza (cfr. *La filosofia di Levinas. Alterità e trascendenza*, cit., pp. 54-55).

¹²⁷ THI, p. 185; 145 it. Cfr. Per una definizione analoga della fenomenologia come “scienza eidetica descrittiva della coscienza” cfr. *Sur les Ideen de M. E. Husserl*, cit., par. 24, p. 62, trad. mia.

¹²⁸ Cfr. THI, p. 45; 36 it.

¹²⁹ Cfr. *ivi*, p. 53; 41 it. Per la rispettiva determinazione husserliana dei tipi di percezione secondo lo schema adeguato-inadeguato cfr. Hua III/1, par. 38; per approfondire la tematica e giustificare la scelta concettuale husserliana (rispetto alla coppia interno-esterno tipica della tradizione filosofica e psicologica), cfr. *l'Appendice alla Sesta Ricerca Logica*.

¹³⁰ Cfr. *supra* p. 7.

¹³¹ Cfr. THI, pp. 54 e 57; 43 e 45 it.

¹³² *Ivi*, nota 58, pp. 185-6; 145 it.

¹³³ *Sur les 'Ideen' de M. E. Husserl*, cit., p. 40, trad. mia.

¹³⁴ Cfr. THI, pp. 180-181; 141-142 it.: “Conformemente a ciò che abbiamo detto dell'ingenuità dell'atteggiamento naturale, chiarire il senso di questa trascendenza significa comprendere queste ‘intenzioni’ del pensiero e liberare il loro modo – *specifico e originale per ciascuna di esse – di costituire l'oggetto trascendente*”.

¹³⁵ *Ivi*, p. 40; 32 it.

continuità tra Husserl e Heidegger¹³⁶. Proprio in virtù di questo “strabismo” interpretativo, che vuole tenere insieme due “orientamenti divergenti”¹³⁷, è possibile già cogliere che il giovane Levinas stia sviluppando un’“ottica” originale, come emerge dall’uso dei termini tecnici¹³⁸, dalle curvature analitiche e dalle questioni sollevate.

§1.3 Le ambiguità dei dati hyletici e dell’intenzionalità interna

L’esplicitazione dell’interpretazione levinassiana della temporalità e della coscienza interna del tempo nella fenomenologia husserliana, finora delineata di sponda a partire dal fenomeno

¹³⁶ Cfr. l’introduzione di THI, pp. 12-13; 8 it.: “Proponendoci di studiare l’intuizionismo nella fenomenologia di Husserl non potremo di conseguenza separare, nel corso della nostra esposizione, la teoria dell’intuizione come metodo filosofico da ciò che si potrebbe chiamare l’*ontologia* di Husserl. Al contrario, il nostro obiettivo è di mostrare come l’intuizione che egli propone come modo di filosofare derivi dalla sua concezione dell’essere”. Più avanti si può leggere ancora: “Conformemente al nostro scopo non temiamo di tener conto dei problemi che si pongono i filosofi discepoli del nostro autore e, in particolare, Heidegger, la cui influenza su questo libro è facilmente riconoscibile. Accentuando certe aporie, sollevando certi problemi, precisando certe opinioni e opponendosi ad altre, l’intensa vita filosofica che anima la filosofia di Heidegger permette talvolta di precisare i contorni della filosofia di Husserl. [...] Ma la filosofia così potente e così originale di Heidegger, che a ben guardare si distingue dalla fenomenologia husserliana, tuttavia ne è in una certa misura una continuazione” (pp. 14-15; 9-10). Sarà proprio quest’impostazione ad attirare su *La théorie de l’intuition* la disapprovazione di Husserl, in quanto ai suoi occhi Levinas “pone la sua fenomenologia [trascendentale] sullo stesso piano di quella di Heidegger e la priva così del suo senso autentico” (lettera a P. Welch del giugno 1933; cfr. E. Husserl, *Briefwechsel*, Band VI, p. 459, trad. mia). Tuttavia, le ricerche recenti sostengono ragionevolmente che Husserl, sebbene avesse ricevuto in dono da Levinas una copia del suo testo (ora conservata agli Archivi Husserl di Lovanio), con ogni probabilità non lo lesse totalmente o approfonditamente (non sono state riscontrate annotazioni o segni particolari di lettura), traendo piuttosto il suo giudizio a partire dalle conclusioni del rapporto da lui richiesto a D. Cairns, dottorando americano che al tempo stava preparando anch’egli una tesi su Husserl (cfr. N. Monseu, op. cit., p. 255-6; S. Trovato e M. Vergani, “La médiation levinassienne dans l’introduction de la phénoménologie en France. Lectures de *La théorie de l’intuition* dans la phénoménologie de Husserl”, cit., pp. 144 – in particolare nota 17 –, 146 e 147), che in una nota sostiene che Husserl non avesse letto il testo e che quindi le sue osservazioni non sempre erano coerenti (cfr. M. Vergani, *Levinas fenomenologo. Umano senza condizioni*, Morcelliana, Brescia 2011, p. 9, nota 2). Infatti, le ricostruzioni ci informano che una persona vicina (probabilmente una studentessa) a W. C. Boyce-Gibson, professore australiano e traduttore inglese delle *Ideen I* (1930), avesse chiesto se non fosse lecito tradurre e anteporre *La théorie de l’intuition* di Levinas come introduzione alla fenomenologia; personalmente, ritengo che questo spunto derivi dallo stesso Gibson, il quale conobbe Levinas personalmente, dato che durante il suo soggiorno friburghese il nostro autore fu inviato da Husserl stesso a “iniziare alle complessità fenomenologiche” durante una camminata il futuro traduttore (altro segno di apprezzamento da parte di Husserl del giovane studente lituano “venuto dalla Francia”: cfr. *Séjour de jeunesse auprès de Husserl*, cit., p. 5, trad. mia). Di fronte a questa richiesta, Husserl chiede a Cairns di redigere una scheda di analisi, la quale riporta per lo più giudizi critici sulla distanza di Levinas dalla versione se si vuole “ortodossa” delle dottrine husserliane; tuttavia, bisogna anche notare che Husserl stesso dimostra una certa insoddisfazione criticando in una nota a margine al *Second draft* del resoconto le osservazioni di Cairns come “too brief and compressed” (S. Trovato e M. Vergani, op. cit., p. 146, nota 21), avvertendo così che la necessità di un’analisi più approfondita sull’interpretazione levinassiana della sua fenomenologia proprio in rapporto alla riduzione e al modo d’essere della coscienza. Per queste ragioni, il giudizio husserliano e le relative circostanze illuminano piuttosto le modalità di “lavoro fenomenologico” *d’équipe* messo in atto da Husserl e illustrano le criticità teoriche che hanno segnato il movimento fenomenologico nel passaggio tra 1928 e 1929.

¹³⁷ F. Poirié, *Emmanuel Levinas. Essai et entretiens*, cit., p. 87, trad. mia.

¹³⁸ In relazione a quanto appena sostenuto, si può giusto porre l’attenzione sulla torsione semantica insita nell’utilizzo non-heideggeriano della nozione di “esistenza”, impiegata infatti per esprimere il modo d’essere di ogni ente, finendo così per assumere piuttosto il significato di “senso d’essere” (*Seinsinn*) proprio della fenomenologia husserliana, ossia il tenore d’esistenza di un oggetto intenzionale che è correlato della certezza e della verità (o ragione) che si costituisce in sintesi della conferma (cfr. ad esempio Hua I, par. 23).

dell'intuizione riflessiva, in questo primo grande testo può essere approfondita positivamente considerando l'analisi che l'autore dedica alla questione dell'*intenzionalità interna* propria del flusso originario di protenzioni-impressione-ritenzioni. Questo studio è tanto più necessario se si considera che dalle descrizioni de *La théorie de l'intuition* è ricavabile la prima e forse la più esplicita e tecnica analisi riscontrabile nell'opera levinassiana circa i concetti fenomenologico-husserliani fondamentali della fenomenologia della coscienza interna del tempo, della cui interpretazione, invece, farà direttamente uso nella prosecuzione della sua produzione per mettere in luce diversi aspetti e anche per proporre i propri avanzamenti descrittivi. Per far emergere la determinazione levinassiana della struttura e funzione della coscienza interna del tempo è necessario, innanzitutto, passare attraverso l'analisi levinassiana dei concetti cardinali del riferimento intenzionale e delle forme degli atti e parallelamente specificare il ruolo ambiguo dei dati hyletici in relazione allo statuto della coscienza trascendentale.

In primis, bisogna notare che Levinas avverte come problematica la bipartizione dicotomica, interna all'immanenza effettiva della coscienza, tra vissuti non intenzionali e vissuti propriamente intenzionali, ossia, secondo la terminologia husserliana, tra dati hyletici e atti o apprensioni, dal momento che egli individua il carattere originario ed essenziale del fenomeno dell'intenzionalità come chiave interpretativa dominante della fenomenologia husserliana della coscienza. Quest'ultima consiste nel fatto che la coscienza è coscienza di qualche cosa, ossia che essa è riferita intrinsecamente, in maniera per niente accidentale ma strutturale, ad un oggetto di cui costituisce il senso. Per valorizzare la portata rivoluzionaria di questa scoperta husserliana rispetto alla concezione classica del soggetto, Levinas sostiene che “[l]’intenzionalità costituisce la soggettività stessa del soggetto. La sua stessa sostanza consiste nel trascendersi”¹³⁹. È possibile affermare, quindi, che per Levinas intenzionalità e temporalità, pur costituendo due direzioni tematiche differenti (oggettuale e soggettiva) della fenomenologia, non si escludono, anzi si co-implicano e chiariscono l’una con l’altra: se la temporalità immanente nel suo specifico modo di esistenza come corrente è costituita dall’intenzionalità “speciale” della coscienza interna del tempo, a sua volta l’intenzionalità come rivolgimento ad un oggetto si dispiega solo in quanto la coscienza non è una sostanza chiusa e puntuale, ma è un flusso che si differenzia e, dunque, vive di alterità (rispetto a sé) e, perciò, non è assurdo il fatto che possa aprirsi all’altro da sé. Tale commutabilità implica, ad ogni modo, l’iscrizione della temporalità fenomenologica all’interno dell’idea e della logica dell’intenzionalità, dal momento che la stessa temporalità immanente è costituita dalla coscienza interna del tempo per poter valere

¹³⁹ THI, pp. 70-71; 55 it. Detto altrimenti, l’intenzionalità costituisce per Levinas “l’essenza stessa della coscienza” (p. 77; 60 it.).

come flusso di coscienza. Infatti, l'intenzionalità per Levinas esprime la manifestazione del "senso", il fatto che "la coscienza [...] si dirige su qualcosa che essa non è"¹⁴⁰ ossia il significato stesso dell'aver ed essere coscienza come apertura e direzione verso qualcosa d'altro. Attraverso questa primaria descrizione appare chiaro che secondo Levinas i due versanti coscienziali della temporalità e dell'intenzionalità sono tenuti insieme e intrecciati dall'idea di trascendimento, la quale rappresenta l'originalità della concezione fenomenologica della coscienza.

Infatti, Levinas descrive questa scoperta, nella quale scorge la rivoluzione fenomenologica che scarta dal principio la problematicità della trascendenza (per la filosofia tradizionale assunta come data, eppure colta come irraggiungibile), antepoendo la relazione intenzionale ai termini tra cui essa si dispiega:

Bisognerà descrivere la vita cosciente *come una vita in presenza dell'essere trascendente*. E si comprenderà che parlare dell'esistenza assoluta della coscienza, affermare il mondo esteriore come unicamente costituito dalla coscienza, non significa ricadere nel berkeleyismo, ma risalire ad un *fenomeno primo* dell'esistenza, il solo che rende possibile il *soggetto* e l'*oggetto* della filosofia tradizionale. Questi due termini non sono che delle *astrazioni* (cs. mio) a partire da questo fenomeno *concreto* (cs. mio) espresso dal concetto husserliano di coscienza¹⁴¹.

Dunque, anziché valere come una modalità contingente di rapporto tra due entità separate e a sé stanti, la trascendenza coscienziale data dall'intenzionalità è compresa da Levinas come originaria, nel senso che apre dal principio il soggetto all'oggetto. Ciò permette di denunciare come naturale e insieme dogmatica, in quanto irrispettosa del fenomeno primordiale dell'intenzionalità, la reificazione tradizionale della coscienza: infatti, la trascendenza intenzionale differisce dall'esteriorità reale tra due sostanze o cose in virtù dell'effrazione della chiusura sostanziale ed *eo ipso* spaziale della coscienza, per cui l'essere della coscienza non è fisso e ripiegato su di sé ma ha un senso, ossia nel suo fluire mira ad altro. Infatti, più precisamente, Levinas coglie la priorità della relazione intenzionale nella stessa istituzione del soggetto e dell'oggetto come *correlati*, ossia come due poli piuttosto che come due termini irrelati; eppure, data l'asimmetria tra modo d'essere della coscienza e quello della cosa (più estensivamente dato che è nei vissuti della coscienza che l'oggetto si dà), l'intenzionalità definisce la relazione tra soggettività e oggettività come struttura della coscienza, dunque della corrente dei vissuti¹⁴². Per questa ragione l'autore considera che separare soggetto e oggetto, considerarli in sé e per sé ovvero come chiusi su se stessi, sia una indebita reificazione della coscienza che la pone sullo stesso piano dell'oggetto così che soggetto e oggetto vengono istituiti

¹⁴⁰ Ivi, p. 75; 58 it.

¹⁴¹ Ivi, p. 50; 40 it.

¹⁴² Cfr. *Sur les "Ideen" de M. E. Husserl*, cit., par. 13, p. 52 (trad. mia): "l'originalità di Husserl è vedere che il 'rapporto all'oggetto' non è qualcosa che si intercala tra la coscienza e l'oggetto, ma è la coscienza stessa. È il rapporto all'oggetto che è il fenomeno primitivo e non un soggetto e un oggetto che dovrebbero arrivare l'uno verso l'altro". Giudizi molto analoghi ricorrono in THI, pp. 50 e 71; 40 e 55 it.

come “astrazioni”¹⁴³, in quanto nozioni letteralmente “tratti fuori” dal rapporto intenzionale, il quale all’opposto appare come la dimensione concreta in cui il senso sia del soggetto sia dell’oggetto vengono a costituirsi. Infatti, in ciascun fenomeno l’oggetto si dà in un vissuto ad una coscienza. Perciò, il soggetto pare costituirsi come corrente di vissuti volta alla manifestazione dell’oggetto. Inoltre, una conseguenza insieme evidente e insormontabile all’interno della posizione d’esistenza “naturale” e filosofico-tradizionale è la riduzione teorica della trascendenza intenzionale alla mera immanenza psicologica, la quale rappresenta un tradimento del senso d’essere della coscienza: la coscienza psicologizzata, ossia ridotta ad un fenomeno e così introdotta nel mondo, viene limitata ai suoi vissuti quali contenuti interni anche qualora si riconoscesse a particolari vissuti la qualità del riferimento intenzionale ad un oggetto, ritenendo così esterni gli oggetti di cui si diviene consapevoli¹⁴⁴. Per questo motivo Levinas intende differenziare il significato dell’assolutezza fenomenologica della coscienza, con l’annessa dinamica della costituzione del senso, dalla formazione psicologica e disposizione spaziale dell’esteriorità a partire dall’immanenza delle idee, tendenza di cui il berkeleyismo viene preso come esponente paradigmatico. Per specificare questa differenza, è doveroso rifarsi alla concettualità husserliana che struttura il rapporto intenzionale, dal momento che lo sviluppo della sua comprensione corrisponde secondo Levinas all’evoluzione della concezione husserliana dell’intenzionalità. Infatti, l’autore riconosce che, mentre nelle *Logische Untersuchungen* il “qualcosa” di cui la coscienza è cosciente è “al di fuori” di questa in quanto appartenente “al mondo degli oggetti”¹⁴⁵, dal momento che l’immanenza coscienziale è ristretta ai contenuti effettivi (sensazioni e atti), nel primo volume di *Ideen* Husserl compie un “passo decisivo” che “consiste nel pensare fino in fondo l’idea di intenzionalità”, raddoppiando ed estendendo il senso dell’immanenza coscienziale in quello effettivo dei dati hyletici e delle noesi e in quello non effettivo (*irréel* o intenzionale tecnicamente)¹⁴⁶ del “noema”¹⁴⁷. Quest’ultimo corrisponde al riferimento oggettuale intrinseco nel vissuto di coscienza in quanto correlativo alla noesi, non coincidendo con l’oggetto fuori dalla coscienza, bensì con l’“oggetto considerato dalla riflessione nei suoi modi di

¹⁴³ Cfr. *ivi*, p. 80; 63 it.

¹⁴⁴ Cfr. *ivi*, p. 41; 33 it. Attraverso questa critica si prospettano due risposte, una debole l’altra forte: o si intraprende una nuova comprensione fenomenologica del senso dei “contenuti” o si abbandona l’idea stessa di “contenuto” di coscienza proponendo l’apertura della coscienza al senso di cui è cosciente.

¹⁴⁵ *Ivi*, p. 87; 68 it.

¹⁴⁶ Per la tematizzazione della polivocità di questi concetti, si veda il lavoro di R. Boehm, “Les ambiguïtés des concepts husserliens d’‘immanence’ et ‘trascendance’” in *Revue philosophique de la France et de l’Étranger*, 4 (1959), pp. 481-526.

¹⁴⁷ Per un’analisi che consideri più approfonditamente l’articolazione interna al noema – tra nucleo (*Kern*) e senso (*Sinn*) – e il rapporto di quest’ultimo al “polo-oggetto”, si veda THI, pp. 88-90; 68-70 it., dove emergono in nota anche i rimandi a passi specifici di *Hua III/1* (in particolare parr. 91 e 129-131). Per una più ampia analisi del concetto tecnico husserliano di noema, si veda il contributo di R. Bernet, *Le concept de noème (Husserl)* in *La vie du sujet. Recherche sur l’interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, PUF, Paris 1994, pp. 65-92.

essere dato”¹⁴⁸, ossia nell’insieme delle sue manifestazioni. Nella restituzione levinassiana delle scoperte descrittive husserliane emerge allora che la ridefinizione rispetto al concetto naturale (e spaziale), con la corrispettiva pluralizzazione, dei sensi di “immanenza” e “trascendenza” rappresenta un gesto istitutivo e insieme il compito stesso della fenomenologia al fine di attestare l’apparire concreto dei fenomeni. In questa sede, in particolare, Levinas riconosce come Husserl superi la restrizione psicologica dell’immanenza, scoprendo un nuovo versante, quello intenzionale, e decretando così l’originarietà del rapporto all’oggetto nella definizione della stessa coscienza.

Riconoscendo l’originarietà della trascendenza intenzionale della coscienza, la riflessione fenomenologica per Levinas si propone come studio della pluralità dei modi della trascendenza intenzionale riscontrabili fenomenicamente negli *Erlebnisse* di coscienza. Infatti, quest’ultimo concetto per l’autore “avvicina la nozione di coscienza alla nozione di vita, cioè ci consente di considerarla sotto l’aspetto ricco e multiforme che caratterizza la nostra esistenza *concreta*”¹⁴⁹: in questa nuova comprensione del senso della vita cosciente, la temporalità gioca un ruolo decisivo in quanto solo come flusso unico e differenziato internamente in momenti la coscienza può costituire l’essere del mondo, correlato della vita cosciente, come coerente e insieme molteplice nei suoi aspetti, nella varietà dei fenomeni¹⁵⁰, in una relazione aperta e fluida, non rigida. Per questa ragione nel modo d’essere e di darsi della coscienza viene a manifestazione quello di ogni altro essere, così che la fenomenologia può analizzare il “senso dell’esistenza e della trascendenza dell’oggetto”¹⁵¹ nei correlativi modi di coscienza in cui quello è intenzionalmente dato. Attraverso questa considerazione, è chiaro come Levinas intenda valorizzare la determinazione husserliana dell’intenzionalità non solo per la rappresentazione che mostra i caratteri di un oggetto, ma anche per la volizione e l’affezione, le quali vengono riconosciute a pieno titolo come atti intenzionali e non a pseudo-fenomeni interni generanti valori e affetti come qualità meramente soggettive. È possibile, quindi, sostenere che Levinas interpreta la fenomenologia husserliana come metodo della descrizione della struttura dei vissuti per risalire al modo d’essere dei fenomeni per come essi si danno “naturalmente” o, meglio, concretamente alla coscienza¹⁵², ossia nella correlazione intenzionale quale loro verità immediata e quotidiana e prescientifica in quanto anteriore alle teorizzazioni che sviluppiamo su di essi e che

¹⁴⁸ THI, p. 88; 69 it.

¹⁴⁹ Ivi, p. 86; 67 it, cs. mio.

¹⁵⁰ Cfr. THI, p. 62; 48 it. (cs. mio): “Ma affermare che la coscienza, nella totalità *concreta* del suo *svolgimento*, porta con sé la garanzia del suo essere, significa che l’esistenza non deve essere cercata da qualche parte dietro essa, ma che l’essere coincide con se stessa, in quanto si distende in tutta la ricchezza dei suoi dettagli e sinuosità”.

¹⁵¹ *Sur les ‘Ideen’ de M. E. Husserl*, cit., par. 25, p. 64, trad. mia.

¹⁵² Nell’ultimo capitolo de *La théorie de l’intuition*, Levinas esplicita questo punto affermando che l’“ἐποχή fenomenologica non distrugge dunque la verità propria dell’atteggiamento naturale, essa vuole soltanto chiarirne il senso” (THI p. 211; 164 it.; in nota l’autore rimanda a *Ideen I*, par. 90).

dogmaticamente ripiegano la coscienza su se stessa¹⁵³. Più che a un'ambivalenza dell'atteggiamento naturale, sulla scia husserliana Levinas intende distinguere il significato concreto e autentico dei fenomeni come *terminus ad quem* del rivolgimento fenomenologico dall'immediatezza del senso comune (sia pratico che scientifico-teorico) quale *terminus a quo* da superare in quanto mascheramento o insufficiente chiarezza del senso dei fenomeni.

Questa massima estensione e pluralità del trascendimento intenzionale pare consentita dal concetto fondamentale dell'atto di coscienza come "oggettivante", ossia avente un "oggetto" come riferimento intrinseco¹⁵⁴. Un altro aspetto trasversale e intrinsecamente legato a questa prima determinazione è il carattere "tetico" o "posizionale" degli atti di coscienza, ossia "ciò che nell'atto caratterizza questo o un altro *modo* di rapportarsi all'oggetto e, correlativamente, ciò che caratterizza questo o quel modo di esistere dell'oggetto"¹⁵⁵, "qualità" (secondo la terminologia delle *Logische Untersuchungen*) che dunque è specifica per ogni atto. Insieme a ciò, la differenza generale che definisce ogni atto intenzionale è quella tra i concetti husserliamente reciproci di "significazione"¹⁵⁶ e "intuizione" (quindi, correlativamente¹⁵⁶ tra significato e intuito per il noema): se la prima nozione esprime la relazione di mira "vuota", "non realizzata"¹⁵⁷ verso un oggetto meramente inteso e non "raggiunto", la seconda significa un atto che vede il proprio oggetto "immediatamente", "in originale" e "in persona (*selbstgegeben*)"¹⁵⁸, e perciò realizza e "riempie" (secondo il concetto husserliano di *Erfüllung*) l'intenzione signitiva, confermandola o inficiando, chiarendola e illustrandola¹⁵⁹, costituendo così il fenomeno dell'evidenza come manifestazione della conoscenza e della verità. Tra gli atti intuitivi Levinas annovera percezione, immaginazione e

¹⁵³ Cfr. *Sur les Ideen de M. E. Husserl*, cit., p. 80, nota 24, trad. mia: "niente giustifica la concezione che oppone l'oggetto mentale e l'oggetto effettivo. È sull'oggetto effettivo stesso che noi siamo rivolti nell'atteggiamento naturale e non troviamo il doppio che servirebbe a conoscerlo". Levinas sostiene dunque che le costruzioni teoriche impongono ai vissuti una deformazione del loro senso (cfr. *Fribourg, Husserl et la phénoménologie*, cit., p. 82), mascherandone la datità e l'intenzionalità intrinseca. In particolare, le teorizzazioni filosofiche e scientifiche reificano il polo soggettivo schermanandolo da quello oggettivo: interpretando così il riferimento intenzionale come un'immagine mentale, raddoppiando perciò gli oggetti, viene allora introdotta una mediazione infondata nell'intuizione e, quindi, viene impossibilitata l'analisi fenomenologica.

¹⁵⁴ Per l'introduzione e l'analisi di questo concetto husserliano cfr. Hua XIX/I, *Quinta Ricerca logica*, par. 37-41; R. Sokolowski ne offre questa spiegazione: "un atto oggettivante è un atto che si riferisce a un oggetto (con un senso dato) e a cui niente d'ulteriore è aggiunto, a cui nessun ulteriore atto è annesso. [...] L'atto oggettivante stabilisce una relazione intenzionale con un oggetto sotto un aspetto dato o un senso e perciò stabilisce l'oggetto come un oggetto di coscienza".

¹⁵⁵ THI, p. 93-94; 73 it. Un'altra definizione è offerta ivi a p. 90; 70 it.: "Ciò che li distingue è il modo proprio a ciascuno di essi di porre il proprio oggetto, di pensarlo esistente".

¹⁵⁶ Levinas traduce così il termine husserliano di *Bedeutung*, sostenendo che Husserl ha ricavato questo concetto generale dell'atto dal fenomeno della "significazione" (*Bedeutung*) delle parole, "che non è una semplice rappresentazione associata alla parola, ma qualcosa a cui la parola o il nome si rapporta con un'intenzione speciale" (THI, p. 102; 79-80 it.).

¹⁵⁷ THI, p. 102; 80 it.

¹⁵⁸ *Sur les Ideen*, cit., p. 71. Ivi Levinas riconosce che Husserl recupera la "nozione cartesiana d'intuizione" come "conoscenza chiara e distinta" (*ibidem*).

¹⁵⁹ Cfr. THI, p. 102; 80 it.

memoria, specificando però che Husserl accorda il primato alla percezione¹⁶⁰ in quanto grado massimo di intuizione. Levinas, tuttavia, non manca di notare che la classe delle intuizioni ottiene piena concretezza descrittiva articolandosi internamente secondo specifiche modalità di temporalizzazione: la donazione in persona, infatti, avviene nella percezione secondo le modalità della presentazione (*Gegenwärtigung*) o della presentificazione (*Vergegenwärtigung*), letteralmente tradotta con “*re-présentation*” da Levinas¹⁶¹, nell’immaginazione e nella rimemorazione. Pur congeneri, dal momento che l’oggetto di questi atti giunge sempre all’auto-datità, per Levinas le due specie si differenziano per il modo temporale di essere dato dell’oggetto intenzionale: mentre alla prima quest’ultimo è dato come presente, alla seconda appare come ri-presentato o reso presente, pur essendo effettivamente assente dal presente attuale della percezione, e perciò dato in qualità di assenza presentata come se fosse presente (immaginazione) o come è stata presente (memoria)¹⁶². Anche gli atti signitivi possono essere caratterizzati in relazione alla propria struttura temporale per via negativa, dal momento che Levinas chiarisce che il loro carattere “insoddisfatto” non si traduce *eo ipso* nell’attesa di un’apparizione futura; parallelamente è possibile concludere che pare ancor meno evidente che la significazione sia una presentificazione di carattere rammemorativo o immaginifico. Coerentemente con questa considerazione, nell’analisi levinassiana emerge che le significazioni non costituiscono un atto specifico, ma un genere di modalità di riferimento a qualsiasi oggetto, siccome ogni forma di atto intuitivo e oggettivante può modificarsi in un corrispondente atto signitivo, non definendosi per la chiarezza e la modalità di presenza dell’oggetto, quanto piuttosto per la sua mancanza, per il vuoto¹⁶³.

All’opposto, invece, gli atti intuitivi si caratterizzano come “visione”¹⁶⁴ diretta dell’oggetto in virtù della pienezza (*Fülle*), che Levinas trova coincidente in Husserl con stessi contenuti hyletici che adombrano e manifestano l’oggetto¹⁶⁵ e di cui l’autore cita due specie, rispettivamente le “sensazioni” (*Empfindungen*, nel tedesco di Husserl) per la percezione e i “fantasmi” (*Phantasmen*) per l’immaginazione e la rimemorazione¹⁶⁶. Tuttavia, bisogna notare che il giovane fenomenologo

¹⁶⁰ Cfr. *Sur les Ideen*, cit., p. 71.

¹⁶¹ Per confermare la stabilizzazione di questa traduzione nel lessico tecnico levinassiano, cfr. E. Levinas, “Phénoménologie (recension de) : Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung (Halle, Max Niemeyer, XI. Band, 1930, 570 p., avec des contributions de Herbert Spiegelberg, Eugen Fink, Hermann Mörchen, Oskar Becker, Edmund Husserl)” in *Revue Philosophique de la France et de l’Etranger*, novembre-décembre 1934, pp. 414-420, ora in *L’intrigue de l’infini*, textes réunis et présentés par M.-A. Lescourret, Flammarion, Paris 1994, p. 78.

¹⁶² Come riscontro husserliano è possibile citare Hua X, par. 42, p. 89; 114 it.: “La percezione, quindi, non è solo presente, ma è insieme un presentare, in essa c’è qualcosa che è lì presente, la cosa, il processo. Ugualmente, una modificazione presentificativa della percezione è insieme presentificazione dell’oggetto percepito: l’oggetto è fantasticato, ricordato, atteso”.

¹⁶³ Cfr. *ivi*, pp. 103-105; 81-82 it.

¹⁶⁴ *Ivi*, p. 135; 104 it.

¹⁶⁵ Cfr. *ivi*, p. 107; 83-84 it.

¹⁶⁶ Cfr. *ivi*, p. 107; 84 it.

riconosce la “pervasività” dei contenuti hyletici in ogni vissuto di coscienza, intuitivo e non, dal momento che la hyle non intenzionale viene definita da Levinas non in maniera sensualistica ma dal punto di vista *funzionale*¹⁶⁷ come strutturante la molteplicità di datità offerta in ogni tipo coscienza d’atto¹⁶⁸. Perciò, è possibile comprendere il carattere fondamentale che i contenuti hyletici giocano nella vita di coscienza, dal momento che essi, proprio in quanto suscettibili della doppia possibilità di apprensione come rappresentanti signitivi o intuitivi¹⁶⁹, fondano e orientano le possibilità di coglimento di un senso piuttosto che di un altro a seconda che l’intenzione li animi direttamente oppure che li superi per intendere qualcosa d’altro.

Ciononostante, dato il riconoscimento dell’originarietà della trascendenza intenzionale come l’essere della coscienza, Levinas si domanda se “l’idea di uno strato hyletico nel flusso della coscienza, strato senza intenzionalità e che l’intenzionalità deve venire ad animare, per attribuirgli un senso e fargli intenzionare un oggetto fuori di essa, non ci riconduce alla concezione tradizionale della coscienza [...] considerata come sostanza che giace su se stessa”¹⁷⁰. In altre parole, secondo Levinas l’ammissione di uno strato non-intenzionale dei dati hyletici interno ad ogni vissuto di coscienza, vale a dire il riconoscimento dell’immanenza *réel* delle sensazioni e dei fantasmi, ripropone una forma di reificazione della soggettività e, perciò, invalida *ab origine* la radicalità della trascendenza intenzionale, che diverrebbe “una semplice illusione” all’interno della “sfera di contenuti rappresentanti l’oggetto”¹⁷¹, un “fenomeno interno” della coscienza “chiusa su se stessa”¹⁷²

¹⁶⁷ Secondo Levinas il “principio dell’unità” di genere e senso dei contenuti hyletici non sarebbe “la caratteristica esteriore” della provenienza dai sensi (come per gli empiristi), ma “un carattere interno”, tratto che intendo come il loro ruolo all’interno della prestazione intenzionale, il quale perciò “permette di estendere la nozione di ‘hyle’ al di là dei dati dei sensi alla sfera dell’affettività e della volontà” (THI, p. 68; 53 it., trad. modificata). Quest’interpretazione permette così di far risuonare l’osservazione husserliana esposta in apertura delle *Vorlesungen* sulla coscienza interna del tempo che evidenzia come “sentito” sia un “concetto di relazione (*Relationsbegriff*)” che “di per sé non direbbe nulla circa il carattere *sensibile* (*sensuell*) di ciò che è sentito né sul suo carattere immanente nel senso della sensibilità” (Hua X, nota 6 p. 7; 46 it.). Questa tesi è condivisa anche da D. Pradelle: “Da pura e semplice hyle sensoriale bruta che era in partenza, la materia diviene perciò un concetto funzionale, trasponibile a diversi livelli della costituzione, dove essa designa ogni volta una molteplicità di modi di datità nella quale si espone un’unità oggettuale; la materia è il molteplice, in opposizione all’uno che si situa in casa della mira intenzionale” (*Matière et intelligibilité. Réévaluation et fonctions de la matière en phénoménologie* in P.-J. Renaudie et C. V. Spaak [sous la dir. de], *Phénoménologies de la matière*, CNRS Éditions, Paris 2021, p. 50, trad. mia). Similmente si esprime anche J.-F. Lavigne (*Matière et individuation selon Husserl. L’origine des singularités eidétiques* in *ivi*, p. 94). È importante rilevare come nelle analisi dei due autori il momento hyletico si articola nella differenziazione in cui si manifesta la temporalità e che riesce ad accogliere e a raccogliersi nell’unificazione e identificazione data dal momento intenzionale.

¹⁶⁸ *Sur les Ideen*, cit., p. 62: “Questo ‘strato hyletico’ non è solamente proprio della percezione, ma lo si ritrova in tutti i campi della vita cosciente”.

¹⁶⁹ Cfr. THI, p. 111; 86-87 it. Questa distinzione non è chiara nell’esposizione di J. Organisti, dove vengono identificate *eo ipso* significazione e rappresentazione come anche pienezza e contenuto intuitivo, e dove risulta assente la tematizzazione del modo di darsi dei dati hyletici e, quindi, la loro possibilità di fungere come rappresentati signitivi o intuitivi; ciò rende opaca la descrizione del senso di presentazione della percezione e del fenomeno di riempimento (*L’intenzionalità in Lévinas*, Vita e Pensiero, Milano 2012, p. 15).

¹⁷⁰ THI, p. 78; 61 it.

¹⁷¹ *Ivi*, p. 109; 85 it.

¹⁷² *Ivi*, p. 72; 57 it.

che può al massimo e con grandi difficoltà aspirare al “ruolo di ponte”¹⁷³ verso l’esterno. Levinas intende nella concezione husserliana per cui l’insieme dei dati hyletici di un atto costituisce l’*analogon* dell’oggetto trascendente¹⁷⁴ un’“eco dell’empirismo inglese”¹⁷⁵, dal momento che l’analogia indebolisce e, forse, “riduce” la differenza tra vissuto e cosa precedentemente descritta come “abissale”¹⁷⁶. Infatti, l’oggetto si mostrerebbe nel suo senso “in virtù della presenza, in un flusso di enti *morti*, di alcuni contenuti” fungenti da rappresentanti, che si auto-organizzerebbero riflettendo l’oggetto esterno, facendo così della modalità specifica di rappresentazione un rapporto stabilito “da un tipo determinato di contenuto immanente”¹⁷⁷ e, allo stesso tempo, tramutando la temporalità immanente in un presente fisso su modello della cosa. Levinas, dunque, giudica che l’accettazione dell’immanenza effettiva dei dati hyletici non-intenzionali sia il misconoscimento della trascendenza e dell’apertura intenzionale perché consiste nella *mortificazione* del modo di darsi della coscienza come vita fluente¹⁷⁸.

Questa considerazione viene confermata e approfondita nell’articolo *Fribourg, Husserl et la phénoménologie* del 1932, dove Levinas mette esplicitamente a confronto l’empirismo di Berkeley e Hume con la fenomenologia per la comune volontà di ricondurre le astrazioni teoriche ai vissuti concreti al fine di evidenziare più chiaramente la divergenza delle rispettive concezioni della concretezza: mentre gli empiristi inglesi identificano quest’ultima con il “sensibile” che Levinas definisce “*sensation-chose*”¹⁷⁹ in quanto escogitata attraverso “un’*approssimativa* applicazione delle categorie delle cose esteriori”¹⁸⁰ alla coscienza, Levinas riconosce che la fenomenologia individua “l’essenza della coscienza” non nella chiusura di sé, ma “la sua trascendenza in rapporto a se stessa”¹⁸¹. Dunque, siccome ne *La théorie de l’intuition* Levinas ha sottolineato la differenza tra il concetto husserliano di *Empfindung*, adombramento continuamente fluente, dall’analogo concetto empirista-sensualista che identifica vissuto e qualità sentita comportando una pregiudizievole oggettivazione dei vissuti “sensibili”¹⁸², si deve concludere che Levinas avverta nell’immanenza

¹⁷³ Ivi, p. 78; 61 it.

¹⁷⁴ Ivi, pp. 107 e 109; 84 e 86 it. Su questo tema Levinas rimanda alle *Logische Untersuchungen* (cfr. THI, nota 21, p. 84 it. e nota 27, p. 86 it.). Questo statuto ambiguo dei dati hyletici è rilanciato (cfr. THI, p. 110; 86 it.) attraverso la ripresa dalla tesi husserliana secondo cui “pienezza” intuitiva e “materia” dell’atto (quindi sensazioni e riferimento oggettuale) non sono irrelate.

¹⁷⁵ Ivi, p. 107; 86 it., trad. modificata.

¹⁷⁶ Cfr. *supra*, §1.1, p. 16.

¹⁷⁷ THI, p. 109; 85 it., cs. mio.

¹⁷⁸ Una preoccupazione molto simile si riscontra nello stesso Husserl, per esempio al par. 16 della *Seconda Meditazione Cartesiana*, dove viene criticato la teoria dell’atomismo empirista dei dati di sensazione in quanto tradisce e nasconde il flusso sintetico che costituisce la vita di coscienza.

¹⁷⁹ E. Levinas, *Fribourg, Husserl et la phénoménologie*, cit., p. 85.

¹⁸⁰ Ivi, p. 84, trad. mia, cs. mio.

¹⁸¹ Ivi, p. 85, trad. mia.

¹⁸² Levinas insiste ripetutamente sulla differenza tra sensazioni e qualità oggettuali, “poiché queste sono due realtà che si trovano su piani differenti, essendo l’una rappresentata e l’altra vissuta” (THI, p. 107; p. 84 it.), dimostrando di

effettiva delle sensazioni (contenuti hyletici da cui derivano per modificazione gli altri essendo quelli che garantiscono la percezione) sostenuta da Husserl un residuo “sublimato” di oggettivazione della coscienza che deforma l’intenzionalità della coscienza come “rapporto al mondo”¹⁸³, come apertura dell’interiorità all’esteriorità.

All’interno di questa prospettiva interpretativa, bisogna allora analizzare l’introduzione e l’esposizione che ne *La théorie de l’intuition* Levinas offre dell’intenzionalità costituente la temporalità dei vissuti e, dunque, l’immanenza, come chiarificazione fenomenologica della problematicità dei dati hyletici. Infatti, Levinas evidenzia la portata dell’approfondimento effettuato da Husserl in *Ideen I* (1913) rispetto a quanto sostenuto nella prima edizione delle *Logische Untersuchungen* (1900-1) affermando che solamente dal punto di vista della temporalità costituita i dati hyletici risultano non-intenzionali, mentre intrinsecamente non sono né estranei all’intenzionalità né inerti o incostituiti, dal momento che, in quanto vissuti, si manifestano come strutturati in fasi temporali, a loro volta costituite “da un’intenzionalità più profonda, specifica della coscienza”¹⁸⁴. In questo modo, Levinas risale all’“intenzionalità interna”¹⁸⁵ definendola come “quella che costituisce i dati hyletici”¹⁸⁶ in quanto momenti del flusso di coscienza: esplicitandone la *specificità*, per distinguerla da quella oggettivante degli atti possiamo definire l’intenzionalità interna come “temporalizzante”, valorizzandone così anche la *profondità*, dato che, in quanto vissuto, anche ogni atto dovrà essere costituito dall’intenzionalità interna. Infatti, se “intenzionalità” vuol dire l’essere coscienza di qualche cosa, allora essa può risultare “specifica della coscienza” solo in quanto “genera il carattere cosciente della coscienza”¹⁸⁷; e se la coscienza è un flusso temporale, allora l’intenzionalità interna si rivela essere l’attività della coscienza interna del tempo, cosicché la sua analisi permette di inoltrarci nell’interpretazione levinassiana dell’ultimo livello della costituzione, quello della soggettività assoluta, che in filigrana emerge nella tesi di dottorato dell’autore. Infatti, attraverso questo gesto interpretativo, inscrivendo la temporalità immanente in una relazione

riconoscere nell’inclusione immanente della sensazione e nella sua differenziazione dalle qualità un’acquisizione fondamentale della fenomenologia husserliana.

¹⁸³ *Fribourg, Husserl et la phénoménologie*, cit., p. 85, trad. mia.

¹⁸⁴ THI, p. 78; 61 it., trad. modificata, cs. mio. La costituzione “profonda” che la coscienza dedica al senso dei propri dati hyletici come unità immanenti temporali, e in linea di principio e analogamente anche alle apprensioni (cfr. Hua X, par. 43, p. 90; 117 it.), risale all’origine del problema piuttosto che fermarsi al riconoscimento più superficiale della determinazione – e, quindi, della subordinazione – della funzione significativa o intuitiva del dato hyletico da parte della “forma di rappresentanza” o “apprensionale” (cfr. THI, p. 111; 87 it.). Infatti, la fondazione di ogni atto (persino di quelli signitivi: cfr. *ivi*, p. 111; 86 it.) in contenuti hyletici resta intoccata e, perciò, questi – come in un rovesciamento dialettico di sovranità e dipendenza – possono ancora piegare l’apertura intenzionale in una produzione psicologica.

¹⁸⁵ THI, p. 78; 61 it.

¹⁸⁶ *Ivi*, p. 214; 167 it.

¹⁸⁷ *Ivi*, p. 79; 62 it.

intenzionale Levinas può perciò confermare che “[a] centro della coscienza c’è l’intenzionalità”¹⁸⁸, riconoscendo così che i dati hyletici si danno “come correlativo di un *atto di sensazione*, atto *più profondo* e di struttura del tutto *speciale*”¹⁸⁹. Stante la descrizione appena esposta, si può notare la ragione per cui fin da questo testo giovanile il fenomenologo francese concepisce significativamente il carattere intenzionale della coscienza interna del tempo rifacendosi alla determinazione husserliana del “sentire”¹⁹⁰, che Levinas interpreta espressamente come l’apprensione “originaria” che “appartiene alla costituzione immanente, alle fasi del flusso originario” correlativa alla temporalità dei dati di sensazione ricorrendo al doppio senso della nozione che Husserl riconosce al paragrafo 43 delle *Vorlesungen* sul tempo¹⁹¹. Diviene altresì comprensibile la ragione del chiasmo fenomenico e fenomenologico per cui secondo Levinas la fenomenologia hyletica “descrive[ndo] la maniera con cui lo strato hyletico è animato dalle intenzioni (le apprensioni), descrive la struttura temporale della coscienza”¹⁹², ossia si risolve nella fenomenologia della coscienza interna del tempo.

Attraverso quest’operazione, Levinas chiarisce l’essenza intenzionale della coscienza valorizzando nelle analisi husserliane la conformità concettuale e funzionale tra intenzionalità trascendente (trascendenza della coscienza verso il mondo) e intenzionalità interna (trascendenza immanente alla coscienza). L’autore, tuttavia, a più riprese sottolinea il carattere “speciale”¹⁹³ di quest’ultima: tale differenza specifica rispetto all’intenzionalità degli atti può essere esplicitata attraverso l’esame dei passaggi del capitolo settimo de *La théorie de l’intuition* che delineano gli assi descrittivi della comprensione levinassiana dello statuto dell’intenzionalità temporalizzante¹⁹⁴.

¹⁸⁸ Ivi, p. 78; 61 it. Per il medesimo riscontro da parte husserliana, cfr. *Ideen I*, par. 85, p. 171; 213 it.: “l’intenzionalità, prescindendo dai suoi enigmatici gradi e forme, equivale a un *medium* universale che include ultimamente in sé tutti i vissuti, compresi quelli che non sono caratterizzati come intenzionali”.

¹⁸⁹ *Ibidem*, cs. mio. Come termini di confronto, Levinas rimanda a Hua X, *Beilage XII* e Hua III/1, par. 81 e 85.

¹⁹⁰ Hua X, *Beilage III*, p. 107; 131 it., trad. modificata, cs. mio: “*Il sentire (Das Empfinden)* è ciò che consideriamo la coscienza originaria del tempo; in essa si costituisce l’unità immanente colore o suono, l’unità immanente desiderio, piacere ecc.”. Per un’acuta analisi di questa tesi husserliana si veda D. Franck, *La constitution du temps*, Vrin, Paris, 2020, pp. 7-21.

¹⁹¹ Hua X, par. 43, p. 92; 116 it. L’altro senso del concetto di apprensione è quello finora analizzato come forma intenzionale che anima i dati hyletici, in questo passo definita come apprensione “costituita in immanenza” per differenziazione con l’apprensione della coscienza interna del tempo (cfr. THI, p. 78; 61 it.).

¹⁹² THI, p. 199; 156 it.

¹⁹³ Sebbene emerga attraverso le complesse analisi husserliane sulla coscienza del tempo, la caratterizzazione di “specialità” in relazione all’intenzionalità temporalizzante o tempo-costituente può essere stata tratta direttamente da Levinas dal titolo del par. 12 delle *Vorlesungen*: “*Die eigentümliche Intentionalität der Retention*”.

¹⁹⁴ La tematizzazione di questo versante dell’intenzionalità risulta mancante negli studi dedicati all’intenzionalità in Levinas (cfr. C. R. Vasey, “Le problème de l’intentionnalité dans la philosophie de E. Lévinas” in *Revue de Métaphysique et Morale*, vol. 2, 1980, pp. 224-239; F.-D. Sebbah, “Faut-il sortir de l’intentionnalité ? Les aventures de l’intentionnalité dans le parcours levinassien” in *Cahiers philosophiques*, vol. 81, 1999, pp. 145-162; J. Rolland, *Parcours de l’autrement. Lecture d’Emmanuel Levinas*, PUF, Paris 2000, pp. 323-353); al contrario, ritengo che la descrizione dell’intenzionalità temporalizzante costituisca una questione di portata decisiva per lo sviluppo della fenomenologia levinassiana. Il fatto che tale assenza non sia irrilevante per l’esposizione di THI e, quindi, della comprensione che Levinas attesta della fenomenologia husserliana è mostrato dalla vaghezza e dalle contraddizioni in cui incorre la restituzione di J. Organisti, il quale fonda l’esistenza assoluta nella percezione immanente (*L’intenzionalità in Lévinas*, cit., p. 12) non cogliendo il ruolo della coscienza interna del tempo per via della dissociazione della costituzione della temporalità immanente dei vissuti dall’esistenza assoluta della coscienza; ne consegue l’univocazione dell’intenzionalità come “vero atto di

I concetti tecnici husserliani che esprimono la struttura della coscienza interna del tempo vengono introdotti in relazione alla giustificazione della validità “filosofica” della riflessione. Infatti, se la coscienza si dà in carne e ossa come temporale, allora il rapporto della riflessione al vissuto immanentemente percepito non può essere pensato come un inglobamento o “inscatolamento” spaziale¹⁹⁵, ma deve essere descritto come un’immersione nel flusso dei vissuti nel senso di un ricoprimento che presenta il vissuto nella sua datità originaria. Levinas analizza, dunque, l’intreccio temporale che il ripiegamento riflessivo attua:

la vita cosciente dura e l’atto riflessivo non coglie in modo percettivo che l’istante, lo sgorgare attuale della vita, la “*Urimpression*”, mentre gli altri momenti sprofondano nel passato o emergono dall’avvenire e non sono *percepiti* che attraverso un atto di “ritenzione” o di “protenzione” – riflessioni *specifiche* alle quali collaborano nello stesso tempo la memoria e la percezione.¹⁹⁶

Siccome lo stesso atto riflessivo è un vissuto, in corrispondenza con la sua attività intenzionale esso viene implicitamente costituito a sua volta dalla coscienza interna del tempo e, perciò, risulta appartenente alla stessa corrente di coscienza e congenere al vissuto riflesso, cosicché la modificazione riflessiva che attualizza e intuisce un vissuto non altera totalmente la vita irriflessa. Si può gettare luce sulle formulazioni levinassiane integrando il passo sopra riportato con la descrizione del luogo testuale husserliano citato da Levinas. Seguendo il rimando della nota, infatti, è possibile riscontrare come la questione trattata in questo frangente sia quella della validità intuitiva della riflessione in relazione alle diverse forme temporali dei vissuti come presenti, appena passati, sul punto di avvenire o trapassati; a questa serie di modalità temporali Husserl fa corrispondere “diverse specie”¹⁹⁷ o attuazioni “temporali” della riflessione, che declinano così l’intuizione immanente dei vissuti rispettivamente in percezione immanente, ritenzione immanente, protenzione immanente e ricordo immanente¹⁹⁸. L’emersione tematica delle modalità husserliane dell’intenzionalità temporalizzante nell’esposizione levinassiana della riflessione attesta allora l’operatività continua e universale, in ogni atto, della coscienza interna del tempo e ne esplicita appieno il carattere di auto-coscienza, dal momento che, impressione originaria, ritenzione e protenzione compaiono come

trascendenza” (ivi, p. 13) nel senso degli atti che si superano verso il mondo, rendendo così sterile il riconoscimento di “un’intenzionalità ancora più profonda” (p. 14) che implicitamente costituisce i vissuti. Questa impostazione ermeneutica si riflette nell’allergia per l’immanenza e nell’uso vago del concetto di trascendenza, eletto *eo ipso* come mira critica e insieme punto di fuga dell’analisi levinassiana di Husserl. Non colmano questa assenza nemmeno gli studi dedicati specificamente a *La théorie de l’intuition dans la phénoménologie de Husserl*: si veda ad esempio il giudizio di N. Monseu, “Recherche sur l’introduction de la phénoménologie en France par Levinas”, cit., p. 257.

¹⁹⁵ Come si può dire parafrasando l’espressione metaforica rivolta alla chiusura psicologica della coscienza berkeleyana riscontrabile in *Sur les ‘Ideen’ de M. E. Husserl*, cit., p. 65.

¹⁹⁶ THI, p. 196; 153 it., trad. modificata, cs. mio.

¹⁹⁷ Hua III/1, par. 77, p. 147; 187 it.

¹⁹⁸ Cfr. Hua III/1, parr. 77 e 78, in particolare pp. 150-151; 190-191 it.

modalità specifiche della coscienza del tempo declinabili nella tesi dell'atto che esse costituiscono temporalmente. Quindi, si può dire che Levinas sostenga che la coscienza interna del tempo è la condizione per cui è possibile “conoscere la vita prima della riflessione”¹⁹⁹, aspetto che secondo Levinas salva la fenomenologia dalla critica di “scetticismo”, a sua volta definito, citando Husserl, come la contraddizione di “presupporre ciò che si nega”²⁰⁰, in questo caso la consapevolezza pre-riflessiva del tenore distinto dei vissuti.

Dal confronto testuale sopra esposto emerge che il concetto di *Urimpression* è introdotto in questo contesto da Levinas come modalizzazione temporale e temporalizzante della percezione immanente, appianando così l'apparente discordanza con l'anteriorità e l'indipendenza della vita fluente della coscienza rispetto alla riflessione sopra riconosciute²⁰¹. Comprendiamo, alla stessa maniera, la ragione per cui *ritenzioni* e *protenzioni* vengono introdotte da Levinas come *atti* riflessivi *speciali* rivolti alle *fasi temporali passate e future* della coscienza²⁰². Queste due modalità di coscienza, che rappresentano le più originali scoperte husserliane riguardo alla struttura della coscienza del tempo, nell'esposizione levinassiana sono definite come le “percezioni”²⁰³ di passato e di futuro, ossia costituenti *originariamente* il fenomeno del passato come ciò che sprofonda via e quello del futuro come ciò che avviene. Più precisamente, in quanto modalità della coscienza interna del tempo, ritenzione e protensione temporalizzano la vita di coscienza, dal momento che intenzionano il fluire che forma la stessa manifestazione dei vissuti e, perciò, costituiscono il senso della temporalità nel suo sprofondare come passato e nell'avvenire come futuro. A rigore, dunque, è possibile sostenere che le “dimensioni” opposte del tempo sono costituite come versanti della corrente di coscienza, i quali si estendono e si costituiscono internamente come la vita immanente e non come piani esterni.

¹⁹⁹ THI, p. 194; 154 it. Questo stesso riconoscimento permette di comprendere che nell'interpretazione levinassiana di Husserl non ci sono limiti temporali alla riflessione, ossia che ogni vissuto è sempre conscio e conoscibile come tale, di modo che il ritardo della presa di coscienza riflessiva rispetto alla datità immediata non sia invalidante o irrecuperabile. Una tensione maggiore negli stessi passi husserliani presi come riferimento da quest'analisi levinassiana è invece riscontrata da C. Serban (cfr. *Conscience impressionnelle et conscience réflexive*, cit., pp. 482-483). Perciò, dato il carattere fondamentale della coscienza del tempo nella determinazione del carattere cosciente dei vissuti e la sua funzione preliminare rispetto alla riflessione, la tesi ermeneutica levinassiana appena esposta permette di intravedere *in nuce* che il riconoscimento dell'anteriorità della vita soggettiva rispetto alla presa di coscienza potrà essere sviluppato solamente scavando la struttura della coscienza interna del tempo.

²⁰⁰ *Ibidem*. Il riferimento husserliano offerto in nota rimanda a *Ideen I*, par. 79, p. 155; 195-196 it.

²⁰¹ Cfr. *supra*, pp. 18-20.

²⁰² Tale interpretazione viene confermata dall'unico passo dell'articolo dell'anno precedente in cui emergono i concetti di ritenzione e protensione: cfr. *Sur les 'Ideen' de M. E. Husserl*, cit., par. 23, p. 61. L'analisi di Levinas coglie, perciò, l'aspetto specifico e definitorio di queste forme della coscienza del tempo, il quale emerge in maniera chiara all'appunto nr. 50 raccolto nella seconda sezione di Hua X: “ritenzione è però un'espressione che si può usare per indicare la relazione intenzionale (che è una relazione fondamentalmente diversa [dal ricordo]) da fase di coscienza a fase di coscienza” (p. 333; 327 it.). Anche l'appunto nr. 53 (Hua X, p. 368; 354 it.) conferma che la ritenzione è concepita da Husserl come coscienza “istantanea” delle fasi decorse.

²⁰³ In concordanza con quanto espone l'analisi husserliana in Hua X, par. 17.

Allo stesso tempo, l'impressione originaria, concetto che nell'opera edita husserliana viene descritto tematicamente nelle *Vorlesungen*²⁰⁴, è mancante dai passi di *Ideen* direttamente analizzato dall'autore, sicché viene introdotta nella descrizione direttamente da Levinas come "istante" sorgivo della vita di coscienza correlando per assonanza la fase di originarietà fluente e mediatrice tra ritenzioni e protenzioni di *Ideen I*²⁰⁵ e la descrizione dell'*Urimpression* offerta nelle lezioni sulla coscienza interna del tempo come loro fase limite e mediatrice²⁰⁶ sempre associata a ritenzione e protezione. Non ritengo, tuttavia, che l'espressione levinassiana debba essere intesa come se l'autore concepisse l'*Urimpression* come un momento della temporalità immanente, costituita: lo stesso concetto di "istante" viene destinato nella descrizione husserliana alla determinazione dell'individualità del momento presente²⁰⁷, che correlativamente esprime anche quella dell'impressione originaria che risulta l'acuità liminare tra ritenzione e protenzione²⁰⁸, ma quest'ultima a rigore nell'esposizione husserliana anziché significare una sensazione nel senso di dato hyletico (come l'abitudine con il lessico empirista tenderebbe erroneamente a suggerire), esprime il cominciamento e l'attualizzarsi della stessa coscienza e, quindi, la coscienza incoativa dell'ora, dell'istante e anche, data la sovrapposizione sopra riscontrata tra temporalità e auto-coscienza, d'essere coscienza. Tale concezione deve essere riconosciuta come propria dell'analisi levinassiana: per coerenza, infatti, se è chiaro che per il fenomeno del passare e dell'avvenire le intenzioni costituenti sono le ritenzioni e le protenzioni, allora l'*Urimpression* deve essere considerata come la coscienza dell'adesso, vale a dire quella costituente la fase presente²⁰⁹, in quanto, secondo il principio della consapevolezza di sé della coscienza, l'ora attuale della temporalità immanente non può darsi come incostituito, dal momento che esso sia è dato come presente sia passa e avviene modificandosi, ma restando identico nella sua intenzione oggettuale²¹⁰. Tuttavia, mentre espressamente il sentire

²⁰⁴ Per la prima occorrenza di questo termine all'interno del testo edito delle *Vorlesungen*, cfr. Hua X, par. 8.

²⁰⁵ Cfr. Hua III/1, par. 78, p. 149-150; 189-190 it.

²⁰⁶ Cfr. Hua X, par. 16, p. 40; 73-74 it. e *Ideen I*, par. 81, p. 165; 205 it.

²⁰⁷ A. Marini e H. Dussort (*Leçon pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, PUF, Paris 1964) ricorrono alla parola di matrice latina istante-instant per tradurre le espressioni sinonimiche del tedesco husserliano "Zeitpunkt" o "Jetzpunkt" impiegate in Hua X, par. 31, pp. 64-65; 93-94 it.; 83.84 fr. e 42, p. 88; 115 fr.

²⁰⁸ Come mostra D. Franck, *La constitution du temps*, cit., p. 37-38.

²⁰⁹ In linea con i passi husserliani analizzati da Levinas: "un flusso costante di ritenzioni e protenzioni mediate da una fase, pure fluente, di 'originarietà', nella quale è dato alla coscienza l' 'adesso' vivente del vissuto di fronte al suo 'prima' e al suo 'dopo'". La sovrapposizione tra "instant" e "Urimpression", dunque, deve essere considerata una scelta di traduzione cui Levinas opta con ogni probabilità per insistere sul carattere comune e concreto del senso della puntualità del presente e della coscienza d'ora senza tecnicizzare e forzare la descrizione con termini nuovi e astratti, decisione tanto più comprensibile se si considera la mancanza di una tradizione francese di studi husserliani con la corrispettiva terminologia tecnica veicolare. Inoltre, per confermare la validità di questa lettura levinassiana dell'*Urimpression*, cfr. Hua X, par. 11 e 43; Beilage III e IX. Convergono con questa definizione dell'impressione originaria gli studi di R. Bernet ("Origine du temps et temps de l'origine" in *Revue philosophique de Louvain*, LXXXV, 68, novembre 1987, p. 506), D. Franck (*La constitution du temps*, cit., p. 23) e D. Zahavi (*Self-Awareness and Alterity. A phenomenological investigation*, cit., p. 65).

²¹⁰ Cfr. Hua X, par. 31, 65-66; 94-95 it.

temporalizzante si addice a ritenzione e protenzione, resta indeciso in quest'esposizione levinassiana se la coscienza impressionale sia intenzionale anche nel senso specifico sopra riscontrato. Un passo successivo del testo levinassiano attesta e approfondisce quanto appena riscontrato:

la riflessione percettiva va bene sia per l'istante presente sia per la sfera delle ritenzioni e protenzioni *immediate* (cs. mio), per ciò che è *ancora* vissuto e per ciò che è *sul punto* di essere vissuto. La nostra vita non si limita all'istante presente, poiché il suo *orizzonte* (cs. mio) abbraccia sia il passato sia l'avvenire. [...] Tuttavia, quanto al fatto stesso dell'esistenza del nostro passato, noi ne abbiamo la certezza in virtù anche della struttura del tempo. La coscienza, nella misura in cui essa esiste e dura, non può né cominciare né finire. Ogni istante del tempo ha bisogno del passato, in cui esso sparisce, e dell'avvenire, da cui emerge.²¹¹

Per contrasto con il carattere riflessivo, dunque, Levinas riconosce definitivamente che la ritenzione e la protenzione costituiscono modalità della coscienza interna del tempo che fungono già nella vita pre-riflessiva grazie alla specificazione di "immediatezza" ripresa dagli stessi passi husserliani qui esaminati²¹². Questa determinazione fa eco all'analisi della coscienza interna del tempo sopra svolta, sancendo in questo modo le ritenzioni e le protenzioni come i due versanti speculari della coscienza interna del tempo definiti da Levinas come coscienze del passato e del futuro "prossimi", ossia rispettivamente dell'appena stato nel senso di "'ancora' vivo e 'appena' scomparso"²¹³ e dell'essere sopravveniente²¹⁴. Stante questa descrizione, ritenzione e protenzione devono essere associate all'impressione originaria, giacché intenzionano le fasi che avvengono e trascorrono nel momento limite dell'istante presente, per cui insieme costituiscono il senso della durata e della successione. Infatti, i fenomeni temporali di passato, presente e futuro si mostrano come co-implicantisi essenzialmente, intrecciandosi o, meglio, compenetrandosi uno nell'altro, sicché per costituire la temporalità della coscienza come appena stato e come sul punto di accadere le rispettive coscienze ritenzionali e protenzionali devono essere associate alla coscienza del presente, dell'istante presente,

²¹¹ THI, p. 198; 155 it.

²¹² Cfr. Hua III/1, par. 77, p. 145; 185 it.; par. 78, p. 151; 191 it.

²¹³ Cfr. Hua III/1, par. 78, p. 150; 191 it. Per la determinazione tecnica della ritenzione in Husserl in qualità di "*ursprüngliche Vergangenheitsbewusstsein*" o coscienza del "*vergehen*" cfr. Hua X nr. 50, pp. 325-327; 320-322 it, ripreso e riadattato al par. 11, pp. 29-30; 64-65 it; par. 16, p. 39, 73 it.; *Beilage IX*, p. 118, 143 it. Per vagliare alla luce della letteratura critica husserliana la coerenza e la profondità dell'analisi levinassiana sulla nozione in esame e comprendere la complessità del suo fenomeno, cfr. R. Bernet, *Introduction* in E. Husserl, *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. fr. a cura di J.-F. Pestureau, Editions Jérôme Millon, Grenoble 2003, pp. 44, 48 e 49; *La présence du passé (Husserl) in La vie du sujet*, cit.; *Origine du temps et temps de l'origine*, cit., p. 504, dove l'autore espone sia la ritenzione sia la protenzione non come atti in quanto più che intenzioni autonome sono momenti non-indipendenti di ogni atto intenzionale compiuto nel presente; D. Franck, *La constitution du temps*, cit., p. 34, nota 1; A. Schnell, *Temps et phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps (1893-1918)*, cit., pp. 103-104, 112 e 119, dove l'autore convalida la concezione della ritenzione come rapporto intenzionale da fase a fase di coscienza.

²¹⁴ Cfr. E. Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*, Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke, Band XXXIII, hrsg. von B. Bernet e D. Lohmar, Kluwer, Dordrecht 2001 (di seguito Hua XXXIII), p. 7 e 8.

per costituire i fenomeni della durata e della successione²¹⁵, altrimenti gli stessi fenomeni dell'alterazione o del mutamento, dell'identità e dei rapporti sarebbero frammentati, illusori e, in ultima istanza, insensati.

Inoltre, considerando la specifica caratterizzazione del correlato temporale costituito (appena sul punto di), il loro ruolo fondativo di costituzione originaria del decorso temporale e l'intreccio continuo tra le tre modalità della coscienza del tempo (nei termini tecnici husserliani il carattere non-indipendente di ciascuna)²¹⁶, appare chiaro che Levinas concepisce queste intenzionalità temporalizzanti come differenti dalle presentificazioni del ricordo e dell'aspettazione, atti discreti costituiti temporalmente e rivolti ad oggetti intenzionali dati rispettivamente come *già stati* o *non ancora stati*. Ad ogni modo, quest'analisi non mette in discussione la definizione levinassiana della ritenzione e della protenzione come atti speciali, come conferma un passo di *La théorie de l'intuition* che definisce le "cinestesi" come "sensazioni interne" pur interpretandole come "atti" che costituiscono il senso del corpo vivente²¹⁷: evidentemente Levinas coglie come tratto determinante dell'intenzionalità interna, nelle sue forme di temporalizzazione e incarnazione, la capacità costituente, riconfermando così di intuire nelle analisi husserliane una concezione omologa di intenzionalità.

Ciononostante, considerando la distinzione sopra esposta tra coscienza del tempo e riflessione, per contrasto con quello degli atti lo statuto specifico della coscienza temporalizzante può essere approfondito come "non tetico" o "non posizionale". In altre parole, non essendo atti oggettivanti nel senso sopra esposto, le modalità dell'intenzionalità interna non porrebbero il proprio correlato (momento/fase del tempo) come esistente secondo le modalizzazioni della certezza. Una traccia per approfondire questa differenza rispetto all'intenzionalità d'atto è offerta dal concetto husserliano di *orizzonte*, usato da Levinas per descrivere i prolungamenti della vita di coscienza nel passato e nell'avvenire oltre l'istante presente e, quindi, per qualificare il rapporto tra l'impressione originaria e la serie di ritenzioni e di protenzioni ad essa associata²¹⁸. Nella sua trattazione, Levinas introduce il

²¹⁵ Per le analisi principali di queste modalità di coscienza nell'opera edita di Husserl si veda Hua X, parr. 8-18 e 38-39. Bisogna riconoscere che sia cronologicamente sia descrittivamente la ritenzione detiene una priorità rispetto alla protenzione, coscienza ad essa speculare: non solo la ritenzione è stata analizzata per prima, catturando gli sforzi descrittivi husserliani per molti anni, ma essa offre anche l'asse intenzionale su cui la protenzione si muove, predelineando le possibilità di ciò che è sul punto di accadere. A tal riguardo, restando ai passi cui lo stesso Levinas rimanda direttamente in nota nel suo saggio, si può notare che al par. 81 di Hua III/1 (p. 164; 205 it.), dopo aver descritto la forma costante del passaggio della fase impressionale a quella ritenzionale e la concatenazione continuativa delle ritenzioni, Husserl afferma che questa struttura serve da modello per aggiungere "la direzione contraria delle trasformazioni continue: al prima corrisponde il dopo, al continuo delle ritenzioni il continuo delle protenzioni". La "priorità" di senso della ritenzione sulla protenzione è espressamente analizzata in Hua XXXIII, pp. 24-25 e 38.

²¹⁶ Cfr. Hua X, par. 16 e *supra* nota 205.

²¹⁷ THI, pp. 212-213; 166 it.

²¹⁸ Il rapporto attualità-orizzontalità è utilizzato da Husserl stesso proprio nei luoghi testuali che Levinas cita in nota: cfr. Hua III/1, parr. 113 e 115. Ulteriori riscontri sono significativamente offerti in: Hua X, par. 8, p. 25; 61 it.: "I punti della durata temporale si allontanano per la mia coscienza, in modo analogo a quello in cui si allontanano per la mia coscienza

concetto di orizzonte come coscienza “implicita”, “potenziale” o “marginale” che circonda la coscienza “attuale” o “attiva”, “sveglia” o “centrale”²¹⁹, offrendone una doppia determinazione: “Gli ‘orizzonti’, come li chiama Husserl, sotto forma di fenomeni marginali o sotto la forma ancor più indeterminata delle possibilità implicite della coscienza, accompagnano ciò che è dato in modo chiaro ed esplicito”²²⁰. Perciò, (1) sia nel senso di “frange” o “aloni”, aspetti periferici e sfondi²²¹ (2) sia nel senso della “sfera di possibilità implicitamente contenute nella vita attuale della coscienza”²²² gli orizzonti contornano e definiscono ogni esperienza attuale e vengono determinati dinamicamente e reciprocamente in relazione a quest’ultima. Infatti, per articolare la differenza e insieme la continuità digradante che intercorre tra le due modalità di coscienza e correlativamente di datità fenomenica Levinas fa uso della coppia oppositiva chiaro-scuro, il cui rapporto contrastivo in relazione alla costituzione temporale permette di descrivere concretamente una doppia dinamica: da una parte, il trapasso temporale dalla chiarezza dell’attualità, apice intuitivo del darsi del tempo, all’oscuramento e all’inabissamento nella conservazione nel sempre più passato²²³; dall’altra, la speculare proiezione e sopravanzamento nel futuro con il profilarsi anticipante del senso sull’istantaneità del presente²²⁴. Prendendo a modello l’acuità e la digradazione dal chiaro allo scuro, Levinas può allora interpretare il rapporto tra attualità e potenzialità in maniera continuativa e fluida, di modo che sia garantita la conversione o, meglio, “convertibilità” dell’una nell’altra²²⁵. Si può, dunque, sostenere che Levinas interpreta secondo una differenza modale e relativa il rapporto tra orizzonte e attualità, descrivibile nella formula di una continua modificazione e interazione. Perciò, applicando questa coppia concettuale alla coscienza interna del tempo e correlativamente alla temporalità immanente, è ora più chiara la ragione fenomenologica per cui Levinas sostenga che nella sua durata la coscienza come flusso immanente né comincia né finisce, in quanto ogni momento sia trascolora in un altro senza

i punti dell’oggetto fermo nello spazio, quando io ‘mi’ allontano dall’oggetto. L’oggetto conserva il suo luogo e così il suono il suo tempo: nessun punto del tempo si sposta, ma fugge nelle lontananze della coscienza e la distanza dall’‘ora’ originante diventa sempre maggiore”; ivi, par. 9, p. 26; 62 it.: “Ma via via che ci allontaniamo dall’ ‘ora’ si nota un sempre maggiore affievolimento e rimpicciolimento. Se ci caliamo riflessivamente nell’unità di un processo articolato, osserviamo che un tratto articolato di esso, sprofondando nel passato, si ‘rattrappisce’ - una specie di prospettiva temporale (all’interno dell’apparizione originaria) analoga a quella spaziale”; ivi, par. 10, p. 27; 63 it.: “Noi qui parliamo di ‘fenomeni di decorso’ o, meglio ancora, di ‘modi dell’orientazione temporale’; Hua III/1, par. 35 e in particolare nell’appendice I (X secondo ed. italiana) al par. 38, dove il passaggio tra coscienza attuale e potenziale e viceversa viene descritto espressamente nei termini di modificazione temporale.

²¹⁹ Cfr. THI, pp. 42; 33-34 it.

²²⁰ Ivi, p. 44; 35 it.

²²¹ Ivi, p. 42; 33 it.

²²² Ivi, p. 43; 34 it.

²²³ Cfr. *Ibidem*: “In un *cogito* nuovo ‘il *cogito* precedente si spegne, si inabissa nel buio, ma conserva sempre un’esistenza di vissuto, anche se già modificato’ [citazione tratta da Hua III/1, par. 115, p. 236; 285 it.]. Può restare all’occorrenza a titolo di nostra semplice possibilità di ritornare su di esso, possibilità implicitamente contenuta nella vita attuale”.

²²⁴ Cfr. ivi, p. 45; 35 it.: “apparizione che d’altra parte viene anticipata in una certa misura dal senso di ciò che si percepisce attualmente”.

²²⁵ *Ibidem*.

venir annullato sia emerge senza poter essere bloccato; con ciò, Levinas può criticare come insensata la tesi dell'istantaneità della coscienza e insieme ogni dubbio sul trapassare nel passato o sull'avvenire dei vissuti di coscienza.

Volendo specificare ulteriormente l'analisi del carattere intenzionale della coscienza del tempo, si può riconoscere che, mentre appare chiaro che l'impressione originaria presenta l'adesso, i fenomeni descritti da Levinas in relazione all'adombramento orizzontale puntino a qualificare la ritenzione e la protenzione come presentificazioni; tuttavia, l'autore ricorre esplicitamente a passaggi di *Ideen I* in cui lo stesso Husserl paragona la coscienza del tempo ad una coscienza percettiva *sui generis*²²⁶. Ritengo però che questa oscillazione anziché sospendere nell'indecisione l'interpretazione levinassiana sul carattere temporale dell'intenzionalità ritenzionale e protenzionale restituisce il carattere ambiguo intrinseco di quest'ultima nell'esposizione husserliana, che può essere allora interpretato come ibridazione tra una presentificazione (in quanto "modificazione"²²⁷ della coscienza del presente, ma non atto di presentificazione, il quale ultimo non potrebbe darsi in sintesi continua con la presentazione impressionale del presente²²⁸) e una presentazione (in quanto "presenta" originariamente il senso del passare del tempo²²⁹, partecipando così alla presentazione della coscienza a sé). D'altronde, l'ambiguità strutturale appena riscontrata può offrire la giustificazione fenomenologica (senza dover ricorrere ad un senso pre-costituito e dogmatico di estensione temporale e di orizzonte) dello statuto "impuro" di ogni atto intuitivo, che, come riconosce Levinas, nel suo essere un'unità temporale "non è mai pura percezione né pura ri-presentazione"²³⁰.

Dunque, grazie alla logica del rapporto dinamico attualità-orizzontalità è possibile ricevere conferma della pertinenza del rapporto di co-implicazione differenziale tra impressione originaria e la serie di ritenzioni e protenzioni: la prima può essere riconosciuta come il modo della coscienza interna del tempo che costituisce il senso dell'istante e che coincide così con l'attualizzarsi, il farsi propriamente presente della coscienza e insieme col presentarsi originariamente, in maniera immodificata, dell'intuito²³¹; viceversa, le altre due modalità valgono come le coscienze delle

²²⁶ Cfr. *supra* pp. 19 e 39.

²²⁷ Hua X, par. 11, p. 29, 64-65 it.; *Beilage I*, 99-100, 123-124 it.; *Beilage VIII*, p. 117, 142 it.

²²⁸ Cfr. *ivi*, par. 16, p. 40; 73-74 it.

²²⁹ Cfr. *ivi*, par. 17.

²³⁰ THI, p. 107; 84 it. L'analisi proposta vale non solo per gli atti intuitivi, ma anche per quelli signitivi, dal momento che Levinas, interpretando alcuni passi delle *Ricerche Logiche* (cfr. THI, nota 32 e 33), considera che a fondamento di ogni atto signitivo si trovino quantomeno dei dati hyletici che vengono appresi non secondo una modalità intuitiva, ma con una apprensione che li interpreta come rinvianti a qualcosa d'altro (cfr. THI, p. 110; 86 it.; *supra*, p. 34).

²³¹ Questa conclusione è corroborata da alcune espressioni ricorrenti nei passi husserliani qui citati da Levinas: "Ogni vissuto è in se stesso un [...] flusso costante di ritenzioni e protenzioni mediate da una fase, pure fluente, di 'originarietà', nella quale è dato alla coscienza l'adesso vivente del vissuto di fronte al suo 'prima' e al suo 'dopo'" (Hua III/1, par. 78 p. 149; 189 it.); "La forma riceve sempre nuovi contenuti, quindi, a ogni impressione, nella quale è dato il vissuto adesso [...]" (*ivi*, par. 81, p. 164; 205 it.); "alla coscienza dell'adesso si annoda necessariamente quella dell'appena passato" (*ivi*, par. 82, p. 165; 205 it.). Inoltre, nelle *Vorlesungen* sulla fenomenologia della coscienza del tempo Husserl specifica che l'*Urimpression* è la coscienza presentante la fase attuale delle sensazioni: cfr. ad es. par. 11, p. 29; 65 it. e 43, p. 91; 115

modificazioni dell'impressione e dell'ora, le coscienza dello sprofondare e avvenire dell'impressione che, quindi, costituiscono il decorso originario delle fasi del vissuto intrecciandosi l'un l'altra in una concatenazione continua, dal momento che ne trasformano, senza negare, il modo d'apparire²³². Dunque, se il tempo non è una dimensione esterna della coscienza, ma, piuttosto, la sua stessa carne vivente, allora il tempo non può che apparire come flusso dal momento che la coscienza stessa si costituisce come un flusso, ossia come trapasso continuo da una modalità di coscienza all'altra. È chiaro allora che secondo Levinas il *flusso originario di protenzioni-impressione-ritenzioni*, il quale costituisce l'articolazione della temporalità immanente nel decorrere delle fasi l'una nell'altra dal futuro al passato attraverso la frontiera mobile dell'adesso²³³, rappresenta la *struttura del tempo*, ossia la forma con cui il tempo si mostra, che a sua volta viene descritta come il dispiegamento dell'orizzonte intenzionale. Infatti, con il riconoscimento del ruolo fondamentale della coscienza del tempo Levinas sostiene l'originarietà della temporalizzazione rispetto a qualsiasi altra forma di coscienza d'atto: volendo caratterizzare positivamente questo ruolo, infatti, si può sostenere (ricorrendo al concetto husserliano contrario alla posizionalità) che quest'ultima costituisca in ultima analisi le *potenzialità*²³⁴ della coscienza, ossia le possibilità implicite e condizionanti qualsiasi effettuazione degli atti e dunque qualsiasi esperienza, delineando la struttura fondamentale del senso dei vissuti e, quindi, dei fenomeni che in e con essi giungono a manifestazione. Per questa ragione, si può concludere che secondo Levinas la fenomenicità, la manifestazione che si dà nell'intenzionalità, è aperta dalla temporalità o, meglio, che in ultima istanza la coscienza interna del tempo dona senso alla manifestazione costituendo la forma universale in cui i fenomeni appaiono. Dunque, dalle analisi levinassiane è possibile ricavare che per Levinas la coscienza interna del tempo descritta da Husserl delinea l'orizzonte ultimo ed essenziale della manifestazione di ogni fenomeno.

it.; *Beilage III*, p. 107; 131 it. Per queste ragioni, risulta infondata l'interpretazione che offre V. Perego, secondo cui ne *La théorie de l'intuition* la ritenzione svolgerebbe il ruolo di apprensione originaria dell'*Urimpression*, la quale ultima, dal momento che di per sé viene identificata dall'autore con un dato di sensazione inapparente (dunque incosciente?), apparirebbe solo in quanto intenzionata dalla prima (*Temporalità e responsabilità. Lévinas, Derrida e la fenomenologia husserliana*, cit., p. 392). La stessa incomprendimento dell'*Urimpression* – con ogni probabilità dovuta alla sedimentazione e al predominio nel linguaggio filosofico del senso empiristico di "impressione", scissa dallo studio dell'uso risemantizzato e complesso che Husserl ne fa nelle analisi della coscienza interna del tempo – è condivisa anche da A. Orianne, che appunto la definisce "un'autentica astrazione, qualcosa simile a un 'fatto bruto'. È un ultimo inintelligibile, in se stesso non-costituito [...]. Allo stesso tempo e per la stessa ragione essa non è mai 'data' e in questo senso non esiste" (*Translator's Foreword* in E. Levinas, *The theory of intuition in Husserl's phenomenology*, cit., p. XLI, trad. mia).

²³² Cfr. il già citato *Sur les Ideen de M. E. Husserl*, cit., par. 24, p. 62. Questo aspetto caratteristico del flusso costituente il tempo immanente, vale a dire il compenetrarsi intenzionale interno, continuo e infinito delle ritenzioni nelle altre "precedenti" e, specularmente, delle protenzioni in quelle "posteriori" passando attraverso l'impressione originaria, è descritto nelle *Vorlesungen* sulla fenomenologia della coscienza interna del tempo (cfr. Hua X, par. 11, p. 29; parr. 38-39; *Beilage I*, p. 100).

²³³ Cfr. Hua III/1, par. 78, p. 149; 189 it.: "Ogni vissuto è in se stesso un flusso di divenire, è quello che è in una *generazione originaria* di un immutabile tipo essenziale: un flusso costante di ritenzioni e protenzioni mediate da una fase, pure fluente, di 'originarietà', nella quale è dato alla coscienza l' 'adesso' vivente del vissuto di fronte al suo 'prima' e al suo 'dopo'".

²³⁴ Cfr. Hua III/1, par. 113.

§2 L'esigenza di approfondimenti dell'analisi della coscienza interna del tempo: l'affettività non rappresentazionale e la riduzione intersoggettiva

Con la scoperta dell'intenzionalità interna della coscienza del tempo, grazie alla quale Levinas attesta l'integralità intenzionale della coscienza e l'originarietà del fluire e dell'essere cosciente, l'assolutezza della coscienza giunge al suo grado massimo: nell'operare l'auto-costituzione del flusso la coscienza interna del tempo è riconosciuta da Levinas “come ultima realtà che non si costituisce più, [che] crea la sua stessa esistenza”²³⁵. Dal momento che il modo d'esistere della coscienza è stato individuato nella temporalità, diviene chiara allora la ragione per cui Levinas identifichi la temporalizzazione interna del flusso come l'auto-creazione della vita di coscienza²³⁶: dandosi ogni vissuto come un'unità temporale e ogni oggetto intenzionato come apparizione strutturata temporalmente, entrambi si presentano a diverso titolo come livelli costituiti, e dunque, per la logica asimmetrica e unidirezionale della costituzione, come “oggettuali”; rispetto a questi l'intenzionalità interna viene interpretata, quindi, da Levinas come “l'elemento ultimo e primo della coscienza che non si qualifica più come oggetto di nient'altro”²³⁷. In altre parole, dall'interpretazione levinassiana emerge che la coscienza interna del tempo di Husserl si presenta come il livello fondativo della donazione di senso e della costituzione e, dunque, come la vita più intima, assolutamente soggettiva, della coscienza.

Tuttavia, si può riscontrare come per Levinas proprio l'auto-costituzione interna del flusso rilanci la questione del senso della soggettività reiterando al livello costitutivo più profondo “l'enigma della trascendenza”²³⁸ ossia il rapporto tra soggetto e oggetto e, più in generale, tra coscienza e mondo (come orizzonte esterno e insieme degli oggetti intenzionali) o, ancora meglio, del senso dell'intenzionalità. Infatti, l'auto-creazione interna del flusso risale all'origine del senso dell'immanenza descrivendo la radice dell'assolutezza della coscienza al punto che in essa Levinas riscontra la riproposizione della separazione tra l'immanenza coscienziale e la trascendenza oggettiva. Sebbene non in quanto sostanzializzazione sul modello della cosa inerte, ma in quanto chiusura “dal di dentro” della coscienza e arresto alla relazione ai propri contenuti o momenti effettivi,

²³⁵ THI, p. 79; 61 it.

²³⁶ Questa posizione interpretativa, inoltre, pare fare eco alla definizione di “*Urschöpfung*” che Husserl dona al sorgere spontaneo dell'*Urimpression* e che descrive il rinnovarsi del flusso di coscienza (cfr. Hua X, *Beilage I*, p. 100; 124 it.)

²³⁷ THI, p. 62; 48 it.

²³⁸ Questo è il titolo husserliano per la problematica classica del rapporto e del senso tra immanenza della coscienza e trascendenza: cfr. E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke, Band II, hrsg. von W. Biemel, Nijhoff, Den Haag 1950 (Hua II), p. 43; trad. it. a cura di E. Franzini, *L'idea della fenomenologia. Cinque lezioni*, Mondadori, Milano 1995, p. 92.

l'intenzionalità interna chiarisce e radicalizza l'idea dell'"immanenza pura"²³⁹ della coscienza, rievocando perciò lo spettro della costruzione immanente dell'esteriorità proprio dell'idealismo classico. In maniera originale, nell'esposizione husserliana Levinas non riscontra l'immanenza assoluta nella "distruzione" del mondo esposta nel paragrafo 49 di *Ideen I*, ritenendo piuttosto che nell'affermazione della "possibilità di una coscienza senza mondo" Husserl non sostenga "formalmente che *ogni intenzionalità trascendente possa mancare* al flusso di coscienza, tutt'al più mostra che questo flusso può non costituire l'essere denominato da noi 'mondo', ciò che è un essere trascendente di struttura ben determinata", continuando ad ogni modo a mantenere un "significato trascendente" nel fenomeno di "mondo distrutto"²⁴⁰. Al contrario, la problematicità dell'immanenza pura è rilevata da Levinas nell'"indecisione o, piuttosto, [...] oscurità nel rapporto della *hylé* e della *noesi*"²⁴¹, dato che la fenomenologia husserliana non esclude come assurda, anzi "lascia aperta la questione"²⁴² della co-appartenenza necessaria di materia sensibile e forma intenzionale e con ciò quella della possibilità di "*materie informi e forme prive di materia*"²⁴³. Perciò, la sospensione della definitività e dell'universalità del connubio tra materia hyletica e forma intenzionale permette di chiarire che la problematicità riscontrata da Levinas consiste nella dissociazione tra soggettività e trascendenza di sé, posizione che possiamo articolare più precisamente attraverso i termini tecnici emersi come separazione tra sentire o intenzionalità interna e intenzionalità oggettivante. Il rischio che Levinas intende nell'auto-costituzione del flusso è quello della "creazione" di contenuti di coscienza, processo che svuoterebbe l'idea husserliana stessa di costituzione²⁴⁴ del senso della sua portata di apertura e accesso ad un'alterità oggettuale: da una parte si darebbe l'istituzione della coscienza del tempo come forma indipendente dai contenuti o fenomeni e, quindi, astratta condizione *a priori* dell'esperienza, mentre dall'altra la presupposizione di una materia incostituita e bruta, insensata, che eccede quanto rientra nella forma temporale della coscienza e che rappresenterebbe l'istanza "oggettiva" in sé. In altre parole, riprendendo la concettualità husserliana sopra analizzata da Levinas, si può tradurre il problema della scissione tra *hyle* e *noesi* nella riduzione della materia dell'atto alla pienezza dei dati hyletici, i quali a loro volta, non potendo derivare dall'esterno secondo

²³⁹ Cfr. THI, p. 79; 62 it.; p. 214; 167 it.

²⁴⁰ Ivi, p. 81; 63 it. (*ibidem*). Quest'interpretazione viene presentata da Levinas come alternativa alla critica di Hering all'idealismo husserliano: per Levinas non è problematica la riduzione dell'esistenza delle cose a quella "fenomenica", giacché la relatività delle cose alla coscienza costituisce la stessa esistenza delle cose, senza perciò valere come una "negazione" della loro "esistenza trascendente" (ivi, p. 80; 62 it.) e correlativamente "del ruolo capitale dell'intenzionalità" (ivi, p. 80; 63 it.).

²⁴¹ Ivi, p. 214; 167 it.

²⁴² Ivi, p. 79; 62 it.

²⁴³ Hua III/1, par. 85, p. 173; 214 it. Il passo era già stato utilizzato per avanzare lo stato "sospeso" della questione in Husserl già in THI p. 79; 62 it.

²⁴⁴ Per una trattazione approfondita di questo concetto centrale della fenomenologia husserliana, cfr. R. Sokolowski, *The formation of Husserl's concept of constitution*, coll. Phaenomenologica 18, Martinus Nijhoff, Den Haag 1964, in particolare cap. VI e soprattutto pp. 196-7, 200-201, 214-217 per le definizioni più incisive.

dinamiche causali, sono costituiti internamente su determinazione della coscienza del tempo, la quale perciò si chiuderebbe come una sostanza su di sé e “costruirebbe” nel senso senza aprirsi all’esteriorità.

Si può concludere, dunque, che ne *La théorie de l’intuition* per Levinas l’intenzionalità interna finora descritta sembra ripiegare su di sé la coscienza in un’auto-sufficienza che scinde intenzionalità e manifestazione: l’immanenza pura della coscienza costituita internamente dall’auto-costituzione temporale indebolirebbe la correlazione intenzionale, la corrispondenza strutturale tra i due versanti del fenomeno²⁴⁵, fino a ridefinirla come contingenza accessoria che sopraggiunge al flusso di coscienza²⁴⁶, con ogni probabilità (come secondo la dottrina empirista) in virtù dei nessi di motivazione interni ai vissuti. La radice del problema, perciò, pare consistere nel senso intransitivo dei dati hyletici costituiti dalla coscienza del tempo e, ancor più a fondo, dall’elezione del flusso della coscienza del tempo come istanza auto-riferita e autarchica. Quindi, malgrado (in linea con la stessa auto-comprensione husserliana) Levinas definisca “idealismo intenzionalista [...] l’atteggiamento essenziale di Husserl”²⁴⁷, in virtù dell’auto-costituzione della coscienza del tempo la distinzione rispetto all’idealismo tradizionale e psicologico (portato a eccellenza da Berkeley²⁴⁸) si assottiglia: quindi, sebbene l’idealismo husserliano non intenda ridurre il mondo ai contenuti di coscienza né consideri i contenuti come atomi (e, quindi, cose), esso pare relativizzare il “valore ontologico”²⁴⁹ dell’intuizione e dell’intenzionalità tutta, riducendo il fenomeno in apparenza puramente soggettiva, incapace di manifestare alcunché di altro rispetto alla coscienza.

Ciononostante, l’enigma aperto dallo statuto dell’immanenza *pura* della coscienza (sì priva di dipendenza dal senso del mondo esterno, ma anche libera dalla relazione con questo) secondo Levinas non vanifica lo sforzo filosofico husserliano: secondo Levinas, infatti, “se non bisogna seguire l’idealismo husserliano, non è in quanto idealismo, ma in quanto pregiudica il *modo di esistere* della coscienza intesa come intenzionalità”²⁵⁰. Perciò, piuttosto che revocare la sensatezza della ricerca

²⁴⁵ Si veda la definizione del concetto di “fenomeno” esposta in Hua II, 14; 53 it., trad. modificata: “La parola fenomeno ha un doppio senso per via dell’essenziale correlazione fra l’apparire e ciò che appare. *Phainomenon* vuol dire propriamente ciò che appare e, tuttavia, è usato di preferenza per l’apparire stesso”.

²⁴⁶ Cfr. THI, p. 79; 62 it.: “Questa intenzionalità interna che genera il carattere cosciente della coscienza, non è sufficiente a se stessa? L’intenzionalità che tende verso un oggetto trascendente è un fenomeno nuovo in rapporto alla coscienza?”

²⁴⁷ Ivi, p. 137; 106 it. Effettivamente, l’“idealismo trascendentale” è sempre più riconosciuto da Husserl come la posizione filosofica fondamentale che caratterizza la propria fenomenologia: si veda in particolare *Cartesianische Meditationen* (Hua I), par. 41; *Nachwort zu meiner Ideen*, p. 151; 426 it. Tuttavia, per quanto con ogni probabilità questi riferimenti non fossero sconosciuti a Levinas, egli nel testo in analisi non cita direttamente i passi auto-esplicativi husserliani, ricorrendo piuttosto al termine per via indiretta tramite Hering (forse per far dialogare direttamente le uniche due monografie in lingua francese dedicate alla fenomenologia), ma cercando di spogliarlo dei connotati dispregiativi che quest’altro autore vi insinua (cfr. THI, pp. 63 e 79; 49 e 62 it.). Per un’analisi della concezione levinassiana dell’idealismo fenomenologico di Husserl cfr. D. De Santis, “A New Conception of Being.” *Levinas on Husserl’s Phenomenological Idealism* in O. Sikora and J. Sirovátka (eds.), *Lévinas v konfrontaci*, OIKYMENH, Prague 2020, p. 100-116.

²⁴⁸ Cfr. *supra*, p. 34. Levinas rimanda alle analisi husserliane di Hua III/1, par. 98, p. 206; 252 it.

²⁴⁹ THI, p. 137; 106 it.

²⁵⁰ Ivi, p. 80; 63 it.

husserliana sul tempo e senza cassarne la validità in quanto idealismo, secondo Levinas bisogna valorizzare la scoperta dell'originarietà dell'intenzionalità nella e come vita soggettiva: più che un rigetto, si annuncia allora un approfondimento della temporalizzazione e dell'assolutezza della soggettività. Sebbene queste ultime considerazioni levinassiane possano apparire come una "riserva"²⁵¹ dalla tonalità heideggeriana (dal momento che la questione fondamentale aperta dall'immanenza pura sembra essere la perdita dell'apertura al mondo²⁵²), le analisi attraverso cui Levinas delinea la via per la risoluzione della questione aprono una ricerca originale, che è possibile definire *ultra-husserliana*, nel senso di radicalizzazione *interna* alla fenomenologia husserliana e *insieme al di là della sua lettera*, interrogando la problematica husserliana coi e nei suoi propri termini per spingerla oltre il percorso già battuto, ma in fedeltà allo *spirito* della fenomenologia husserliana²⁵³.

§2.1 Ricerca d'evasione attraverso e oltre Heidegger e Lavelle: l'affettività non oggettivante come altro senso di intenzionalità temporalizzante

Nonostante Levinas opti per attribuire "*necessariamente l'intenzionalità trascendente*"²⁵⁴ alla coscienza, non per questo egli esclude come una costruzione indebita l'intenzionalità della coscienza del tempo; piuttosto, egli arriva a riconoscere che quest'ultima "è, forse a torto, concepita da Husserl

²⁵¹ Ivi, introduzione, p. 16; 10 it.: Levinas chiara di non voler muovere critiche alla fenomenologia di Husserl, esplicitando così nuovamente la propria concezione "aperta" e "vivente" del metodo fenomenologico, capace di autocritica perché non imperniato su assiomi né dottrine. La distinzione di questa espressione dal gesto di critica è confermata dalla doppia specificazione della posizione heringiana riguardo al paragrafo 49 di *Ideen I* come portatrice di "numerose riserve e accuse di idealismo" (ivi, p. 79; 62 it.).

²⁵² Per la comprensione levinassiana di questo concetto heideggeriano cfr. E. Levinas, "Martin Heidegger et l'ontologie", cit., pp. 409 e 413. Nella prosecuzione del testo citerò direttamente dall'originale e non dalla sua rielaborazione in forma abbreviata e parzialmente modificata edita in EDE, pp.77-110; 59-86 it.

²⁵³ Lo schema interpretativo "lettera-spirito", riconosciuto per primo da J. Derrida (*Violence et métaphisique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas* in *L'écriture et la différence*, Éditions du Seuil, Paris 1967, p. 120; trad. it. a cura di G. Possi, *Violenza e metafisica. Saggio sul pensiero di Emmanuel Levinas* in *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1990, 109) caratterizza la lettura levinassiana di Husserl a partire da THI: cfr. 189, 192, 214; 148, 150, 166 it. A differenza di Ferretti, il quale ritiene che "«oltre Husserl» Levinas va, già in questa prima opera, ispirandosi alla novità di Heidegger (e in parte anche di Bergson)" (*La filosofia di Levinas*, cit., p. 57), le seguenti analisi intendono mostrare come l'approfondimento delle questioni husserliane dell'intersoggettività e della coscienza interna del tempo costituisca un gesto interpretativo che prosegue originalmente il cammino husserliano, piuttosto che abbandonare Husserl – come se fosse un semplice punto di partenza, un sistema chiuso da accettare *in toto* o rifiutare – a favore delle proposte di altri autori, soprattutto di Heidegger. In altri termini, si tratta di interrogare la continuità e la compatibilità della ripresa e della declinazione delle istanze husserliane e heideggeriane all'interno di questa fase della filosofia di Levinas, giungendo anche a problematizzare e analizzare la giustapposizione e l'equilibrio che Derrida riscontra nell'interpretazione levinassiana della fenomenologia, secondo la quale conviverebbero "[a] tempo stesso Husserl e Heidegger, fin dal 1930" (*Adieu à Emmanuel Lévinas*, 23; trad. it. a cura di S. Petrosino, *Addio a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano 2011, pp. 65-6) attraverso l'analisi delle questioni e dei fenomeni in causa.

²⁵⁴ THI, p. 214; 166 it.

sul medesimo modello” dell’intenzionalità trascendente, decisamente “preponderante”²⁵⁵ nelle descrizioni inquadrare all’interno della problematica costitutiva dell’oggettività. In particolare, stante l’analisi da Levinas offerta nei capitoli quarto e quinto del suo saggio sopra riportata, ciò che pare problematico risulta essere il primato dell’atto rappresentativo, propriamente oggettivante, all’interno della vita di coscienza. In effetti, seguendo Levinas è possibile riscontrare che, se l’intenzionalità viene intesa come “rapporto con l’oggetto”²⁵⁶ nel senso di “contatto con il mondo”, l’intenzionalità interna della coscienza del tempo viene sì caratterizzata come “speciale”, ma sempre prendendo come “genere” e paradigma quella trascendente-esterna, di modo che la sua struttura nella stessa fenomenologia husserliana non pare richiedere, quantomeno nell’opera edita disponibile a Levinas, un’analisi e una terminologia appropriata²⁵⁷. Coerentemente con ciò, si può riscontrare come Levinas nella sua trattazione abbia ripreso alcuni passi husserliani che interpretano la coscienza interna del tempo come apprensione profonda e interna, ponendo così un’analogia con quella percettiva o trascendente: in questo modo le fasi dei vissuti detengono il valore di oggetti quasi-appresi che formano immanentemente la corrente di coscienza come un “mondo interiore”, un campo esperienziale simile a quello esteriore, caratterizzato infatti dalla “percettibilità (*Wahrnehmbarkeit*)”²⁵⁸, ossia dalla disponibilità costante alla riflessione in quanto intrinsecamente presente a sé. Si può, considerare, dunque, che l’interpretazione levinassiana della coscienza interna del tempo qui fatta emergere costituisca l’origine di quello che Levinas definisce come il carattere “intellettualistico”²⁵⁹ della concezione husserliana dell’intenzionalità e, correlativamente (dato il rapporto di fondazione tra modalità di datità e metodo rilevato da Levinas), della coscienza: “la rappresentazione ammessa come base di tutti gli atti della coscienza” si propone, infatti, come preordinata e insieme giustificata dalla stessa struttura della coscienza del tempo “perché l’atteggiamento sovra-storico della teoria sorregge, secondo Husserl, tutta la nostra vita cosciente”²⁶⁰. Pertanto, tenendo fermo il carattere di trascendimento che secondo Levinas per definizione l’intenzionalità significa, dalle analisi svolte si può anticipare *e negativo* che i due aspetti generali dell’intenzionalità

²⁵⁵ Ivi, p. 214; 167 it. (cs. mio); lo stesso giudizio ricorre anche a p. 86 it., dove più esplicitamente viene detto che la rappresentazione viene intesa da Husserl come “il fondamento” di ogni atto intenzionale, seguendo l’adozione della tesi brentaniana che Husserl espone nelle prime sezioni della *Quinta Ricerca Logica*.

²⁵⁶ *Sur les Ideen de M. E. Husserl*, cit., par. 24, p. 62, trad. mia.

²⁵⁷ In verità, questa è la situazione che a mio avviso consegnano anche le *Vorlesungen* sulla fenomenologia della coscienza interna del tempo: se l’intenzionalità interna viene definita non d’atto (cfr. *Beilage IX*, p. 118; 143 it., confermato per assurdo anche al par. 42, nota 1, p. 89; nota 70, p. 114 it.) e quindi non-oggettivante, manca una descrizione del carattere positivo di questa determinazione; la questione non pare risolta nemmeno dall’esposizione della “doppia intenzionalità della ritenzione” (cfr. par. 39), con la quale Husserl invece esplica l’auto-apparizione del flusso, dal momento che entrambe le direzioni (trasversale e longitudinale) hanno un “oggetto” intenzionale specifico (rispettivamente un’impressione originaria e le altre ritenzioni).

²⁵⁸ Cfr. THI, p. 56; 43-44 it. (cit. Hua III/1, par. 45, p. 84; 110 it.).

²⁵⁹ Ivi, p. 141 e 219; 109 e 171 it.

²⁶⁰ Ivi, p. 221; 173 it.

temporalizzante che la descrizione sarà chiamata a superare sono (a) lo schema contenuto-apprensione (*Inhalt-Auffassung*) o hylemorfico e (b) lo statuto rappresentativo-teorico.

Invece, nella conclusione del saggio del 1930 Levinas suggerisce due tracce tematiche per esplicitare positivamente lo statuto della temporalizzazione. La prima consiste nel descrivere come “fenomeno originario” la “storicità della coscienza”²⁶¹, intesa come “modo *tutto specifico* di essere il suo passato” che caratterizza la vita dell’“uomo”²⁶². Sebbene Levinas ritenga che questa struttura “può rivelarsi anche sul terreno husserliano – *nella misura in cui esso significa rispetto del senso intrinseco dei fenomeni* –”, in quest’opera sostiene che non è studiata da Husserl “almeno nelle opere pubblicate fino ad ora”, mentre, al contrario, egli la riscontra essere “così importante, *per esempio*, nel pensiero di Heidegger”²⁶³. Perciò, la fenomenologia husserliana non è dichiarata per principio incapace, ma come solamente di fatto, nella sua veste edita, mancante di questa analisi, esposta invece per Levinas negli inediti: riscontrando la convergenza e la somiglianza nell’arco di poche pagine²⁶⁴ dell’espressione che distingue le “opere finora pubblicate” e insieme allude a quelle di prossima pubblicazione, può essere inteso il riferimento alla *Meditazioni cartesiane*, di cui la *Quarta* tratta specificamente dell’auto-costituzione dell’ego nella sua genesi trascendentale attraverso abitudini costitutive²⁶⁵. D’altra parte, come secondo versante Levinas propone l’approfondimento dell’analisi della “vita pratica ed estetica” oltre la fondazione in un atto teoretico, per liberarne “la specificità [...] *sui generis*”²⁶⁶.

Dunque, fin da queste prime analisi si fa strada nel pensiero levinassiano l’esigenza della ricerca di una *differenza qualitativa* che salvaguardi e espliciti l’originalità dell’intenzionalità temporalizzante²⁶⁷ rispetto all’intenzionalità oggettivante e rappresentativa e che proprio in virtù di ciò permetta di inverare il senso stesso della soggettività come superamento di sé: l’obiettivo fenomenologico che Levinas si propone è, dunque, quello di mostrare come la temporalità descriva il senso autentico dell’intenzionalità e perciò determini la soggettività autentica della coscienza oltre il riferimento primario e fondamentale alla materialità e all’oggettualità proprio della prospettiva teorica²⁶⁸ allargando i margini della descrizione della stessa datità *interna* della vita della coscienza a prescindere dal carattere oggettivante-rappresentativo, che la rende analoga a quella trascendente.

²⁶¹ *Ibidem*.

²⁶² Ivi, p. 221; 172 it., cs. mio.

²⁶³ *Ibidem*, cs. mio. Bisogna, quindi, notare che le analisi heideggeriane della storicità sono proposte come *un* esempio, forse privilegiato, ma non come l’unica prospettiva valida.

²⁶⁴ Cfr. THI, 215 e 221; 168 e 172 it.

²⁶⁵ Cfr. Hua I, parr. 32, 36 e 37, le cui analisi sono già preannunciate in *Logica formale e trascendentale*, par. 97.

²⁶⁶ THI, p. 223; 174 it.

²⁶⁷ Volendo formulare un’anticipazione che guida le prossime analisi della ricerca, si può dire che il rapporto di Levinas con il concetto di intenzionalità si struttura tutto nel saggiare la portata e la potenzialità di questo concetto rispetto al senso di trascendenza che il tempo significa.

²⁶⁸ Cfr. THI, p. 220-221; 172 it.

Perciò, il compito che Levinas riceve dalle analisi husserliane si rivela essere l'approfondimento delle questioni della “fenomenologia soggettivamente orientata”²⁶⁹ ruotanti attorno alla questione dell'apparire e del senso della soggettività come immanenza e presenza a sé e insieme come temporalizzazione e temporalità, ridefinendo i versanti analitici studiati da Husserl.

Questa prospettiva offre un asse interpretativo attraverso il quale è possibile cogliere la portata di alcuni approfondimenti della produzione levinassiana degli anni Trenta, che si esercitano *in primis* – cronologicamente e tematicamente – con un confronto analitico con *Sein und Zeit*. Infatti, nella prospettiva della ricerca di un senso alternativo all'intenzionalità temporalizzante risalta l'interesse di Levinas per la ridefinizione della soggettività che la fenomenologia di Heidegger²⁷⁰ espone come esistenza in quanto questa si mostra come “un “rapporto intimo (*intime*)” con se stessa proprio attuandosi come “temporalizzazione”: questo “barbarismo”, traduzione del tedesco *Zeitigung*, mette “in rilievo il senso specifico del tempo, il quale non è un ‘qualche cosa’ che è o decorre, ma l'‘effettuazione’ stessa dell'esistenza”²⁷¹. In altre parole, Levinas riscontra che il tempo nell'analisi heideggeriana non è “una proprietà; è l'espressione del fatto d'essere o piuttosto il fatto d'essere stesso”²⁷², il farsi dell'esistenza. In ciò, Levinas pare cogliere sia continuità sia scarto rispetto alla fenomenologia husserliana della coscienza interna del tempo. Come riscontrato sopra in Husserl, la soggettività si mostra come temporalità, tale per cui questa non è un accidente, ma il suo stesso modo di darsi, ossia di vivere e di essere vissuta, modo che allo stesso tempo la rende consapevole di sé. Levinas, perciò, riconferma ed evidenzia sia come la soggettività si dia in modi temporali sia come il tempo si dia concretamente in qualità di articolazione della vita soggettiva, di modo che, stante la correlazione tra esperienza ed esperito nei fenomeni, la ‘temporalizzazione’ del tempo è questa stessa “comprensione dell'essere”, esposta infatti a sua volta, per proprietà transitiva, come “modo d'essere stesso dell'uomo”²⁷³. Tuttavia, Levinas riconosce che in Heidegger questa concezione della soggettività presenta una “struttura specifica”²⁷⁴ tale per cui essa si differenzia dalla “coscienza interna”²⁷⁵. Levinas interpreta quest'ultima come “*presa di coscienza*” e vi riconosce i due sensi sopra riscontrati dell'intenzionalità rivolta alla coscienza, ossia la “riflessione introspettiva” e la coscienza interna del tempo, cui allude indirettamente facendo riferimento alla separazione “dalla nozione di percezione interna” sostenuta esplicitamente in alcuni passaggi husserliani citati nella sua tesi di

²⁶⁹ Cfr. *supra* p. 14.

²⁷⁰ Cfr. *Martin Heidegger et l'ontologie*, cit., p. 395.

²⁷¹ *Martin Heidegger et l'ontologie*, cit., p. 398, trad. mia.

²⁷² *Ibidem*.

²⁷³ *Ivi*, p. 406, trad. mia.

²⁷⁴ *Ibidem*.

²⁷⁵ *Ivi*, p. 414, trad. mia.

dottorato e precedentemente analizzati²⁷⁶. All'opposto, la specificità originale intravista da Levinas nella temporalizzazione esistenziale esposta da Heidegger consiste nella sua netta differenziazione dalla struttura della conoscenza: Levinas, infatti, riconosce che “questo sapere di se stesso, questa illuminazione interna – questa comprensione – (...) non ha più nulla di teorico”²⁷⁷. Perciò, pur differenziandosi per il carattere continuo e speciale il cui riconoscimento non permette semplicemente e apertamente Levinas di concludere che l'intenzionalità interna temporalizzante in Husserl si strutturi secondo “la distinzione tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto” tipica del “fenomeno di conoscenza”²⁷⁸, la quale, invece, “con ogni evidenza”²⁷⁹ definisce la riflessione, ciò che Levinas indica come insufficiente è la caratterizzazione della temporalizzazione della soggettività per specificazione rispetto agli atti di coscienza e alla loro struttura teorica-oggettivante, e, quindi, relativamente al modello della conoscenza²⁸⁰. L'ambiguità riconosciuta da Levinas alla coscienza interna del tempo viene, perciò, a concentrarsi nella mancanza dell'esplicitazione positiva del senso intrinseco e più originario della vita, evidentemente non ricondotto da Levinas all'aspetto conoscitivo: l'autore ricerca, quindi, una determinazione forte, non relativa, e soprattutto esplicita e fenomenica per la temporalizzazione della soggettività.

Infatti, ciò che Levinas coglie come il contributo principale di Heidegger è l'analisi della temporalizzazione intesa come “*il dinamismo della stessa esistenza, [...] questo potere su di sé*”, nel senso che “la comprensione costituisce il modo in cui l'esistenza è le sue possibilità: ciò che era presa di coscienza (*prise de conscience*) diviene coglimento (*saisie*) e, perciò, evento dell'esistenza stessa”²⁸¹. Levinas pare voler distinguere, perciò, la conoscenza teorica dall'evenemenzialità della vita, che pare rimandare alla radicale contingenza del prendere o perdere le possibilità. Per questa ragione il soggetto della fenomenologia è riconosciuto come “*l'uomo concreto*”²⁸² e la temporalità come la sua stessa esistenza che si fa nel suo essere vissuta: Levinas giustifica così la determinazione verbale del soggetto come *Dasein* e non *Daseiendes*²⁸³, cercando di dare espressione alla differenza qualitativa ricercata. In seno alla determinazione concreta della comprensione “interna” che l'uomo

²⁷⁶ Mi riferisco in particolare al par. 113 di *Ideen I* e ai parr. 42-43 delle *Vorlesungen* sulla fenomenologia della coscienza interna del tempo: cfr. *supra*, pp. 23, 32, 36.

²⁷⁷ *Ibidem*.

²⁷⁸ Heidegger *et l'ontologie*, cit., p. 415, trad. mia.

²⁷⁹ *Ibidem*.

²⁸⁰ Un'analisi che per analogia conferma l'individuazione di questa problematicità è offerta dall'articolo *Fribourg, Husserl et la phénoménologie* (contemporaneo del testo dedicato a *Essere e tempo* qui preso in esame), in cui Levinas indica come in fenomenologia la risalita allo spazio concreto al di qua delle costruzioni e astrazioni teoriche non sia “dato in una contemplazione teorica, ma oscura”, il che vuol dire “obliare la radice *totalmente differente* che lo attacca alla nostra vita, la *specificità irriducibile* della ‘presenza nello spazio’” (cit., p. 87, trad. mia, cs. mio).

²⁸¹ Heidegger *et l'ontologie*, cit., p. 416, trad. mia.

²⁸² *Ibidem*.

²⁸³ Cfr. *ivi*, p. 405.

ha della propria esistenza Levinas riconosce particolare rilevanza²⁸⁴ all’“affettività”²⁸⁵. Questa consiste nel fenomeno fondamentale per cui ogni vissuto di coscienza “è colorato da una tonalità affettiva: il buon e il cattivo umore, la gioia, la noia, la paura, ecc.”²⁸⁶; questo riconoscimento di profondità ricalca il carattere fondamentale riconosciuto al concetto husserliano di *hyle*²⁸⁷, tuttavia invece di significare “stati soggettivi, tonalità affettive secondo terminologia degli psicologi”²⁸⁸ all’affettività viene ascritto direttamente uno specifico carattere intenzionale. Infatti, Levinas afferma che i sentimenti costituiscono una modalità di “trascendenza rispetto a noi” che interpreta come “inerenza al mondo”²⁸⁹: più nello specifico, l’affettività è caratterizzata da una “doppia direzione”, ossia “verso un oggetto (*Wovor*) che si trova nel mondo e verso se stessi, verso colui per il quale (*Worum*) si è tristi, gioiosi e spaventati”²⁹⁰; in particolare, quest’ultimo “ritorno su se stessi” risulta “fondamentale per l’affettività”, come dimostra “la forma riflessiva dei verbi che esprimono gli stati affettivi”²⁹¹. Stante la curvatura esistenziale sopra delineata, nell’interpretazione levinassiana delle analisi heideggeriane questo ripiegamento dell’affezione “ci rivela il fatto che il *Dasein* è inchiodato (*rivé*) alle sue possibilità [...]. L’affettività è un fenomeno comprensibile solamente laddove l’esistenza presenta questa struttura dell’essere consegnata al proprio destino”²⁹². Levinas interpreta, perciò, come annessa a questo fenomeno la funzione di mettere in opera la struttura esistenziale della *Geworfenheit*, concetto heideggeriano che Levinas traduce con “*déreliection*”²⁹³ per rendere esplicito “l’abbandono alle possibilità imposte” che l’affettività significa nella concezione heideggeriana, secondo cui l’esistenza viene vissuta come un “fatto nel senso più forte e drammatico”²⁹⁴, vale a dire come modo di essere irrimediabilmente consegnato ad un passato. L’affettività, nel suo carattere di assunzione del passato, pare così esporre e concentrare per Levinas la principale manifestazione alternativa alla coscienza interna cui l’autore si riferiva nella conclusione di *La théorie de l’intuition*²⁹⁵. Allo stesso tempo, nella loro effettività le passioni o i sentimenti varrebbero secondo quanto riconosce Levinas in Heidegger comunque come “modi di comprendere, di esserci”²⁹⁶ in quanto non possono rivelarsi come constatazioni teoriche di fatti nel senso di meri dati, ma, in quanto

²⁸⁴ Cfr. *ivi*: “Il *Dasein* si comprende in una certa disposizione affettiva (*Befindlichkeit*)” (p. 416, trad. mia); “Ogni comprensione si fa in una disposizione affettiva” (p. 426, trad. mia).

²⁸⁵ *Ivi*, nota 1, p. 417, trad. mia.

²⁸⁶ *Heidegger et l’ontologie*, cit., p. 416, trad. mia.

²⁸⁷ Cfr. *THI*, p. 68; 53 it. e *supra* p. 33.

²⁸⁸ *Fribourg, Husserl et la phénoménologie*, cit., p. 84, trad. mia.

²⁸⁹ *Ibidem*.

²⁹⁰ *Ivi*, p. 426-7, trad. mia.

²⁹¹ *Ibidem*.

²⁹² *Ivi*, p. 417, trad. mia.

²⁹³ *Ibidem*.

²⁹⁴ *Ibidem*.

²⁹⁵ Cfr. *supra* p. 49.

²⁹⁶ *Ivi*, p. 416, trad. mia.

manifestazioni delle possibilità esistenziali come tali, dispiegano la “maniera di gettarsi verso” o di “abbozzare” la propria esistenza; perciò, l’affettività si rovescia *eo ipso* nel momento del “progetto-abbozzo (*projet-esquisse*)”²⁹⁷, espressione con la quale Levinas traduce e rende intuitivo il senso che coglie nel termine heideggeriano *Entwurf*.

Se, dunque, è chiaro che Levinas individua nell’analisi heideggeriana un approfondimento in direzione della descrizione e concretizzazione dell’intenzionalità temporalizzante nel fenomeno quotidiano dell’affettività in virtù dell’anteriorità e della differenza qualitativa rispetto alla coscienza teorica, lo studio dello sviluppo della questione della temporalità nella produzione levinassiana della metà degli anni Trenta invalida la *lectio facilior* dell’adesione incondizionata o parziale alle tesi heideggeriane da parte di Levinas. Pur riconoscendo un certo apprezzamento per la novità introdotta da Heidegger, bisogna tenere presente il carattere esplicitamente dichiarato²⁹⁸ dell’articolo del 1932 di restituzione del cuore della tematica di *Sein und Zeit*, mentre la parte ‘critica’ dovrebbe riguardare la seconda parte dello studio²⁹⁹ significativamente mai pubblicata e, forse, mai portata a termine da Levinas: la sospensione dell’esposizione, che indica una complicazione della comprensione levinassiana del rapporto teorico tra la fenomenologia di Heidegger e quella di Husserl, comporta direttamente anche quella del giudizio sull’accettazione o sulla declinazione dei concetti heideggeriani di tempo, con il speculare rifiuto di quelli husserliani. Per poter cogliere lo sviluppo ulteriore e personale che Levinas opera rispetto ai concetti fenomenologici dell’intenzionalità temporalizzante e della soggettività occorre dunque rifarsi ai primi scritti in cui l’autore espone il suo pensiero.

Come passo ulteriore, di particolare interesse si rivela essere la recensione a *La présence totale* di Louis Lavelle che Levinas redige nel 1934, stesso anno di pubblicazione del volume. In apertura, il nostro autore offre come motivazione della rinascita dell’ontologia nella filosofia contemporanea (in particolare tedesca) la diffusione del “sentimento irriducibile *che c’è dell’essere* (*sentiment irréductible qu’il y a de l’être*)”³⁰⁰: la storia recente avrebbe insegnato, infatti, “il *peso* o la gravità di questa esistenza”³⁰¹ che la ragione non ha saputo legiferare. Più passaggi testuali di quel periodo³⁰²

²⁹⁷ Cfr. *ivi*, p. 418, trad. mia.

²⁹⁸ Cfr. *ivi*, p. 395, trad. mia: “In questo studio ci importa prima di tutto di comprendere l’intenzione autentica del nostro autore, di mettere in luce ciò che egli crede veramente di dover dire e di indovinare ciò che gli è più caro”.

²⁹⁹ *Ivi*, p. 396, trad. mia: “Una volta all’interno del sistema ci sforzeremo di tracciarne le grandi linee (nota: Approfittiamo dell’ospitalità della *Revue Phil.* per pubblicare i primi capitoli della prima parte del lavoro in preparazione), riservandoci per una seconda parte del nostro lavoro di determinare il posto di Heidegger nella storia delle idee e soprattutto la sua situazione nel movimento fenomenologico e i suoi rapporti con il filosofo al quale deve tanto, Edmund Husserl”.

³⁰⁰ “Compte rendu à L. Lavelle, *La présence totale*” in *Recherches philosophiques*, vol. 4, 1934/5, p. 393, trad. mia.

³⁰¹ *Ibidem*.

³⁰² Cfr. *Martin Heidegger et l’ontologie*, cit., p. 425, 429 e soprattutto 431, dove si può leggere: “E già le espressioni come ‘già sempre’, ‘avanti a’, ‘presso – tutte cariche del senso tragico che è quello della cura – ci lasciano intravedere in esse la radice ontologica di ciò che nella vita quotidiana – immersa in un tempo banalizzato e inoffensivo, chiamiamo passato, avvenire, presente”; *Fribourg, Husserl et la phénoménologie*, cit., pp. 83 e 87; “Revue critique de H. Driesch –

concordano nell'indicare che ciò che Levinas apprezza della fenomenologia heideggeriana è la considerazione della *gravità* e della *drammaticità* come fenomeno concreto dello scorrere del tempo che costituisce la stessa vita del soggetto sia contro la reversibilità e l'omogeneità del tempo cosmico e matematico sia contro la concezione idealistica del tempo, nella recensione in esame indicato specificamente come dispiegamento della ragione e, quindi, anteriorità ed estraneità del pensiero alla temporalità e alla storia. Questa determinazione della temporalità come l'esistenza stessa secondo Levinas comporta direttamente in Heidegger una rivisitazione del concetto di soggetto, il quale non riesce più a rendere conto in maniera sovrana dell'essere, "prendendo in un senso estremamente forte il carattere finito dell'essere umano"³⁰³: ciò si traduce nell'isolamento dell'uomo, "abbandonato a se stesso" e "incapace di uscire da questo isolamento" in quanto limitato assolutamente dal tempo fino a esserne "preda"³⁰⁴, dal momento che l'uomo, secondo questa analisi, manca del presente che gli permetterebbe di "riprendersi, di restare (*se ressaisir, demeurer*) pienamente" essendo piuttosto "già proiettato verso l'avvenire, ma questo avvenire è già la disperazione della morte"³⁰⁵. Perciò, il punto di forza delle descrizioni heideggeriane si rovescia per Levinas nella sua stessa problematicità, legando a doppio filo la gravità dell'esistere con la mortalità, qualificando perciò irrimediabilmente la temporalità e con essa l'esistenza come finitezza. Questa aspra denuncia della fenomenologia esistenziale heideggeriana – esprimente il pensiero diretto di Levinas in quanto esorbitante dal testo lavelliano da recensire – sottintende la critica da parte di Levinas riguardo alla sovradeterminazione teorica (in quanto esterna e, perciò, parziale, se non arbitraria) operata da Heidegger sulla manifestazione del senso della drammaticità del passaggio del tempo. Di contro, Levinas attesta il suo interesse per il tentativo di Lavelle, il quale, equidistante dall'ottimismo dell'idealismo e dalla "tragica disperazione dell'esistenza heideggeriana"³⁰⁶, rivalorizza l'esistenza della coscienza riconoscendovi non un semplice esercizio di conoscenza ma la partecipazione intima all'essere "totale

Philosophische Forschungswege, Ratschläge und Warnungen" in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. CXVI, juillet-décembre 1933, p. 291: "Ciò che dall'esterno appare come un prolungamento arbitrario della lista delle categorie, dall'interno si presenta come la ricerca del senso di tutta la complessità multicolore dell'esistenza concreta della persona umana impegnata nella storia e nel dramma del tempo"; "La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande" in *Vairas*, VII, n. 5, 1933, pp. 271-280, ora tradotto dal lituano da L. Edel-Matoulis in *Cités*, XXV, 2006: "L'uomo è l'io' concreto che si preoccupa del suo destino, che si inquieta della morte [...]. L'inquietudine, le esperienze che rientrano nelle nostre sensazioni e nei nostri sentimenti, tutta la tragedia dell'esistenza umana – amore, odio, passione, delusione – formano un solo complesso drammatico. Da questo dramma sorge la spiritualità" (p. 130, trad. mia) e "Heidegger, parlando della realtà spirituale, non utilizza la parola 'coscienza' ma 'esistenza' (da cui il nome della sua filosofia: esistenziale) volendo meglio sottolineare la concretezza dell'anima e il suo carattere drammatico" (p. 132, trad. mia). Per un'analisi delle tesi e del ruolo di questo testo rimando alla prefazione di D. Cohen-Levinas, *Vers une analytique de l'esprit chez Emmanuel Levinas* in E. Levinas, *La compréhension de la spiritualité dans la culture allemande et française*, Paris, ed. Payot, coll. Rivage Poche, Petite Bibliothèque, 2014, pp. 7-49, pp. 7-49.

³⁰³ *Compte rendu à L. Lavelle, La présence totale*, cit., p. 393.

³⁰⁴ *Ibidem*.

³⁰⁵ *Ibidem*.

³⁰⁶ *Ibidem*.

e assoluto” inteso non come ostacolo (che sarebbe il modo classico di darsi degli oggetti), ma come l’atto puro che funge da “sorgente del pensiero soggettivo”³⁰⁷. Perciò, piuttosto che abbandonare la nozione di coscienza come proposto da Heidegger³⁰⁸, tipica della tradizione moderna nonché centrale nella fenomenologia husserliana, Levinas sembra volgere la sua attenzione alle istanze che permettono di offrirne un profilo più ‘umano’, concreto, ossia che portino a riconoscere la centralità dei fenomeni che eccedono e anticipano il quadro della problematica gnoseologica. Più nello specifico, la differenza colta tra “il fatto della coscienza” e l’esercizio della conoscenza pare ricalcare quella husserliana, rilevata da Levinas nel suo primo libro, tra ego e vissuti di coscienza e, di riflesso, tra modo di darsi del soggetto come temporalizzazione assoluta e intenzionalità oggettivante degli atti.

Secondo Levinas il “grande merito di Lavelle” consiste nel far comprendere che solo attraverso la “riabilitazione del presente” si comprende come “rompere il gioco tragico del tempo”³⁰⁹. Infatti, secondo Levinas la disperazione della finitezza sorge a partire dall’assolutizzazione della transitorietà dei momenti cui costringe lo scorrimento del tempo, per cui “davanti ad un passato persistente, incancellabile, e a un futuro sconosciuto ma minacciante, non [c’è] che un presente fuggente”³¹⁰ che impedisce di appartenere a sé e di realizzarsi liberamente. Al contrario, Lavelle descrive “tutt’altra struttura del tempo”: il presente viene considerato come “la partecipazione stessa all’atto puro dell’essere totale”³¹¹, venendo perciò caratterizzato come *istante* in quanto elemento non transitorio e fondamentale dell’esistenza; perciò “visto *dall’interno* (cs. mio) il presente è sempre. Non è rimpiazzato dall’avvenire né inghiottito dal passato: l’avvenire e il passato non esistono che nella misura in cui partecipano attraverso il ricordo o l’anticipazione al presente”. Apparentemente, si può avvertire in questa tesi una certa vicinanza all’idea husserliana abbozzata nei paragrafi sull’auto-costituzione del flusso nelle *Vorlesungen* sul tempo, in parte tematicamente affrontate nel primo paragrafo di questo lavoro, ma che prenderanno più spazio a partire dai successivi commenti di Levinas a Husserl) e rispetto alle analisi dei fenomeni della rimemorazione e dell’anticipazione ivi esposte, per cui la coscienza vive e si dà come presente e le presentificazioni rimandano a loro volta ad una presentazione e sono date nel flusso come presenti. Ciò è confermato inoltre, dai “due atteggiamenti” che Levinas espone rispetto al senso del tempo, declinati con tratti simili a quelli più sopra usati per esprimere la differenza tra tempo cosmico e tempo immanente e per descrivere la costituzione di quest’ultimo³¹²: possiamo definire da una parte “naturale” l’approccio che contempla

³⁰⁷ *Ibidem.*

³⁰⁸ Cfr. *Martin Heidegger et l’ontologie*, cit., p. 415.

³⁰⁹ *Compte rendu à L. Lavelle, La présence totale*, cit., p. 394, trad. mia.

³¹⁰ *Ibidem.*

³¹¹ *Ibidem.*

³¹² Cfr. *supra* par. 1.1 e 1.3.

“la totalità della corrente temporale, per cui i differenti momenti sono equivalenti e si distinguono per i loro rapporti reciproci”³¹³, dall’altra “fenomenologico” quello “per colui che compie l’esperienza *interna* della partecipazione all’essere”, al quale appare così che “le differenti fasi del tempo hanno natura determinata” e “il passato e l’avvenire stessi non esistono che nella misura in cui *si rinnovano* nel presente”³¹⁴.

Tuttavia, cogliendo il risvolto della partecipazione all’essere come atto puro, Levinas rileva che “in Lavelle la vittoria sul tempo è un’uscita (*sortie*) dal tempo”, a differenza di quanto invece è riscontrabile nella lettura levinassiana della fenomenologia husserliana: oggetto di critica è perciò quella che il nostro autore considera l’intemporalità dell’istante lavelliano, il quale risulta nella sua presenza totale un’“eternità presente” in quanto “incrocio (*carrefour*) del tempo e dell’eternità”³¹⁵. Questa determinazione porta con sé la sublimazione della drammaticità da cui si era partiti come tratto fenomenico del tempo concreto eleggendo il presente a realizzazione della felicità dal momento che l’atto puro dell’essere cui il presente partecipa è inteso da Lavelle aristotelicamente come compimento “piuttosto che [come] sforzo”³¹⁶. Siccome la perfezione sembra tradursi in compiutezza nel senso di immobilità e sufficienza, Levinas coglie nel presente lavelliano un profilo “difficilmente separabile dalla freddezza impersonale di una verità matematica”³¹⁷, ossia di una nozione teorica che guida l’interpretazione scientifica e lineare del tempo³¹⁸ e per Levinas lontana dall’apparire del senso del tempo che si dà come e nel sentire. Perciò, appare chiaro che per il giovane fenomenologo non si tratta di eludere la gravità del passare del tempo, ma di darne conto in tutta la complessità del suo apparire per descrivere lo statuto più intimo della stessa soggettività come temporalizzazione, ossia come manifestazione del farsi del tempo in qualità di vita vissuta. Levinas, infatti, intravede un’“altra perfezione” per il presente della coscienza, “apogeo del tempo e condizione della libertà”, nella “ricchezza *vivente* del tempo concreto” in cui vengono rotte “le catene del passato”³¹⁹. In questa considerazione conclusiva si deve cogliere, innanzitutto, un rovesciamento di prospettiva rispetto alla “storicità” del soggetto, ricercata come fenomeno originario ne *La théorie de l’intuition* e che è stata riconosciuta come particolarmente affine alla *Geworfenheit* heideggeriana. All’opposto, questo gesto indica un ritorno ad alcuni motivi delle descrizioni husserliane, siccome per salvare il tempo e, perciò, salvarsi, salvare il senso della soggettività da Scilla dell’eternizzazione e da Cariddi della

³¹³ *Compte rendu à L. Lavelle, La présence totale*, cit., p. 394, trad. mia.

³¹⁴ Ivi, p. 395, cs. e trad. miei.

³¹⁵ *Ibidem*.

³¹⁶ *Ibidem*.

³¹⁷ *Ibidem*.

³¹⁸ Cfr. *supra*, pp. 12-13; *Martin Heidegger et l’ontologie*, cit., p. 425. Per esplicitare la convergenza descrittiva con Husserl si veda la critica alla concezione matematica dell’istante esposta in Hua X, nr. 29, p. 225; 239 it.

³¹⁹ *Ibidem*, cs. e trad. mia.

anticipazione della morte Levinas si lascia guidare come traccia promettente dalla nozione di *presente vivente* (*lebendige Gegenwart*).

Levinas può aver colto quantomeno i tratti principali di tale nozione tramite le espressioni simili o coincidenti che ricorrono nelle opere husserliane edite commentate e tradotte da Levinas in questo decennio di produzione³²⁰, in cui appunto il “presente vivente” – comprensibile come l’eccezionalità della vivente presenza a sé rispetto alla semplice presenza delle cose – viene presentato come il nucleo più intimo, chiaro e certo della coscienza trascendentale e come centro della costituzione del flusso temporale. Perciò, pur se tale concetto assume una piena elaborazione e tecnicizzazione nell’ultima produzione husserliana, esso non si rivela un conio tardivo che indica un cambio di prospettiva, ma un concetto che operativamente è presupposto dalle analisi sul tempo e che progressivamente emerge e acquisisce sempre più spazio dal momento che risponde alla specificazione ultima e più approfondita, sviluppata da Husserl lungo gli anni Venti, della soggettività assoluta come “vita trascendentale”³²¹ in quanto esprime direttamente quest’ultima come temporalizzazione. Perciò, sebbene il primo incontro attestabile di Levinas con i manoscritti husserliani degli anni Trenta, in cui l’analisi della *lebendige Gegenwart* diviene centrale, sia più tardivo³²², la caratterizzazione di “vivente” in relazione all’ora fluente della coscienza³²³ e alla generazione e modificazione dei vissuti³²⁴ si era affermata in alcuni luoghi chiave della trattazione edita husserliana già ora frequentati e conosciuti da Levinas³²⁵. Inoltre, tenendo presente la concezione levinassiana del rivolgimento fenomenologico come risalita alla *vita concreta* della

³²⁰ Cfr. in particolare Hua I, par. 9, p. 62; 94 it.

³²¹ E. Levinas, *Phénoménologie*, cit., p. 84, trad. mia, a sua volta citazione della *Prefazione* di Husserl alla traduzione inglese di *Ideen I*. Dunque, se è vero, come sostiene M. Vergani, che la traduzione proposta da Levinas della coscienza pura con “vita concreta” risulti “rivelativa di un orientamento geniale della fenomenologia levinassiana” (*Levinas fenomenologo. Umano senza condizioni*, cit., p. 10), allo stesso tempo bisogna considerare che la declinazione dell’assoluto come vita di coscienza nella molteplicità concreta dei suoi vissuti riflette la curvatura che lo stesso Husserl ha sempre di più operato nell’esplicitazione della coscienza trascendentale inoltrandosi nella descrizione dei fenomeni più passivi che strutturano e sorreggono l’attività egologica; occorre notare allora che tale approfondimento, elaborato durante i corsi, è divenuto pubblico e sempre più esplicito proprio nel torno di anni in cui Levinas ha studiato con il padre fondatore della fenomenologia: cfr. ad es. Hua I, par. 8, p. 59, 91 it.; par. 14, p. 70, 103 it.; par. 16, p. 76, 110 it.; par. 18, p. 80, 115 it.; par. 46, p. 132; 124 it.

³²² Il primo contatto e riferimento diretto ai manoscritti dell’ultimo periodo di Husserl risale al 1940-1 grazie alla pubblicazione parziale di questi (*Die Welt der lebendigen Gegenwart und die Konstitution der ausser leiblichen Umwelt*) ad opera di Schütz nel quinto volume di *Philosophy and Phenomenological Research* (cfr. *L’œuvre de Edmund Husserl*, cit., p. 12; 3 it.), tuttavia essi diverranno successivamente quantomeno un termine indiretto di confronto per gli sviluppi analitici levinassiani attraverso la letteratura critica sui manoscritti del gruppo C (cfr. *infra* cap. 3).

³²³ Cfr. l’occorrenza dell’espressione “*lebendige Jetzt*” in *Ideen I*, par. 78, p. 149-150; 189-190 it.

³²⁴ Cfr. ad es. Hua X, par. 8, p. 24; 61 it. e par. 31, p. 69; 97 it. Il primo passo sarà citato e valorizzato come dimostrazione dell’operatività della nozione di vita e del suo spozializio con quella di presente in E. Levinas, *Intentionalité et sensation*, in EDE, p. 210, nota 3; 173 nota 10 (per un’analisi più approfondita, cfr. *infra*, p. 208).

³²⁵ Quest’analisi, perciò, rivela come ingenerosa la critica di J.-F. Lavigne secondo cui Levinas avrebbe ignorato “il senso e la profondità dell’intuizione husserliana originaria del presente in atto, *vivente*” (*Lévinas avant Lévinas: l’introducteur et le traducteur de Husserl*, cit., pp. 56-57, nota 3, trad. mia): piuttosto di considerare questo fenomeno come “non intenzionale”, come propone Lavigne (*ibidem*) e come avverrà nell’ultima fase del pensiero dello stesso Levinas, in questo periodo lo stesso Levinas intende descrivere la temporalizzazione del presente della coscienza attraverso l’intenzionalità della vita affettiva.

soggettività³²⁶ e insieme del ruolo fondativo e della struttura della coscienza del tempo, si può così comprendere dunque il carattere non estrinseco o marginale del riferimento al “presente vivente” da parte di Levinas, dato che esso costituisce il cuore della coscienza e così l’autentico e concreto assoluto che risponde pienamente all’interpretazione levinassiana dell’istanza fenomenologica.

Stante l’analisi offerta in questo testo, ciò che la nozione di “presente vivente” prospetta a Levinas sembra essere la dinamica del rinnovo dell’istante come perno per analizzare la “perfezione”³²⁷ della temporalità alternativa all’antinomia tra l’immobilità e l’atarassia dell’eterno e la tragicità e il mutamento del finito. Ciò pare confermato, in diretta relazione ad un nuovo senso del presente, da un passo del primo paragrafo di *Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlerisme*³²⁸, articolo levinassiano coevo al testo appena analizzato, dove Levinas riconosce che “un presente che fugge” non spezza “il fatto compiuto”, modo dell’“irreparabile”³²⁹ con cui il tempo viene vissuto nell’esistenza umana e che pesa sul destino di essere libero dell’uomo come “tragedia dell’inamovibilità di un passato incancellabile”; perciò “la vera libertà, il vero cominciamento esigerebbe un *vero presente* che, sempre all’apogeo di un destino, lo *ricominci* eternamente”³³⁰. Come illustrano gli esempi del rimorso e del perdono nell’ebraismo e della fede nella croce e dell’eucarestia nel cristianesimo, Levinas ricerca nella vita del presente “ciò con cui modificare [...] il passato”³³¹ per descrivere la liberazione dell’uomo in una nuova versione “drammatica”³³² e non eterea o lineare del tempo in cui il compimento del fatto, inteso come il passare del presente che si sedimenta nel passato e non in senso aristotelico-lavelliano, viene ripreso, ossia non viene lasciato indietro per come è stato, ma viene rovesciato dal suo peso e perciò *sospeso*, ri-perfezionato. Dunque, la problematica del presente vivente si propone allo sguardo di Levinas come risorsa fenomenologico-husserliana che permette di risalire al senso temporale più profondo del soggetto proprio in virtù della

³²⁶ Cfr. ad esempio THI, *infra*, p. 71; *Fribourg, Husserl et la phénoménologie*, cit., pp. 82 e 88; *La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande*, cit., p. 130 e *Revue critique de H. Driesch – Philosophische Forschungswege, Ratschläge und Warnungen*, cit., p. 291.

³²⁷ In un contesto diverso e in un testo più avanzato e, quindi, più esplicito Levinas conferma di intraprendere come filo conduttore delle sue analisi la “perfezione” del tempo, cercandone il senso più intimo oltre l’idea di fatticità e attuazione: “Ritroviamo l’idea di *felix culpa*: l’espulsione dal paradiso e la traversata del tempo promettono una *perfezione* più grande di quella della felicità gustata nel giardino del paradiso. La tesi che Rabbi Levi aggiunge all’opinione di Rabbi Yohanan è proprio la fecondità del tempo” (E. Levinas, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Librairie Générale Française, Paris 2003, p. 108; trad. it. a cura di S. Facioni, *Difficile libertà. Saggi sul giudaismo*, Jaca Book, Milano 2017, p. 93, cs. mio).

³²⁸ E. Levinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlerisme*, *Esprit*, novembre 1934, n. 26, pp. 199-208, ora in *Les imprévus de l’histoire*, Fata Morgana 1994, pp. 23-33.

³²⁹ Ivi, p. 24. Con la scelta di questa connotazione descrittiva, Levinas rivela di prendere come insufficiente la concezione esistenziale del tempo esposta da Heidegger, come rivela l’occorrenza del termine in *Martin Heidegger et l’ontologie*, cit., p. 429.

³³⁰ Ivi, p. 24, cs. e trad. miei. Il rivolgimento dell’interesse levinassiano verso una nuova modalità di presente è attestato anche dalla sensibilità per le tesi che riconoscono un “ruolo privilegiato del presente” che si può riscontrare nella “Revue critique de G. Benezé, *Allure du transcendantale*” in *Recherches Philosophiques*, vol. VI, 1936/1937, p. 389.

³³¹ *Ibidem*.

³³² Ivi, p. 26.

radicalizzazione e chiarificazione della temporalizzazione che Husserl vi offre rispetto all'idea già temporalmente costituita della corrente di coscienza³³³: per questa ragione Levinas vi intravede uno sviluppo che potenzialmente sappia andare oltre la caratterizzazione della coscienza interna.

La ricchezza fenomenica del presente della vita di coscienza viene sondata in *De l'évasion* attraverso un'analisi che sviluppa il ruolo temporalizzante dell'affettività, intuita da Levinas come concretizzazione alternativa alla struttura contemplativa e rappresentativa della coscienza interna. Innanzitutto, bisogna riconoscere come per Levinas l'affettività non comporti una rinuncia del metodo fenomenologico, giacché “[r]iconoscere l'esistenza di fenomeni che superano la ragione non vuol dire rinunciare a conoscerne la legalità con chiarezza e distinzione” e, quindi, cadere nella “mistica dell'irrazionale”³³⁴ oppure nella “mistica del concreto”³³⁵. Piuttosto, concependo la fenomenologia come “metodo”³³⁶ per praticare la filosofia come chiarificazione dell'esperienza concreta oltre le astrazioni teoriche, Levinas cerca di descrivere la logica dei fenomeni affettivi, concependoli al di là della naturale concezione di stati d'animo, come effettuazioni della temporalizzazione e insieme della soggettivizzazione.

L'affettività, che secondo Levinas “non ha mai potuto essere ridotta alle categorie del pensiero e dell'attività”³³⁷, viene analizzata come “evasione dall'essere”³³⁸: quest'ultima nozione estrapolata da Levinas dal suo alveo letterario³³⁹ per essere studiata nella sua portata fenomenologica non come sintomo storico-sociale, bensì come “evento”³⁴⁰, quindi manifestazione *eo ipso* temporale o, meglio, temporalizzante, che “non adotta le forme dell'essere, ma cerca di romperle”³⁴¹. Lavorando sulla differenza ontologica heideggeriana³⁴², i tratti con cui Levinas a partire da questo saggio presenta l'essere sono quelli del “fatto stesso d'esistere [che] non si riferisce che a sé”³⁴³ e che “è fin d'ora perfetto” ossia che “si è iscritto nell'assoluto”³⁴⁴; a sua volta, “la sufficienza del fatto d'essere” – talmente definitivo da essere definito “brutale” – viene colta da Levinas come l'“identità

³³³ Attraverso tale approfondimento, la fenomenologia husserliana della coscienza interna del tempo pare porsi perciò oltre la critica heideggeriana, la quale secondo Levinas intende nella concezione della temporalità come “corrente di coscienza” una ripresa acritica della concezione volgare del tempo: cfr. *Martin Heidegger et l'ontologie*, cit., p. 404.

³³⁴ Entrambe le citazioni sono tratte dalla *Revue critique de H. Driesch – Philosophische Forschungswege, Ratschläge und Warnungen*, cit., p. 290, trad. mia, cs. mio.

³³⁵ *Fribourg, Husserl et la phénoménologie*, cit., p. 92, nota 2, trad. mia.

³³⁶ Cfr. THI, p. 11; 7 it.; similmente l'autore si esprime in *Martin Heidegger et l'ontologie*, cit., p. 420.

³³⁷ E. Levinas, *De l'évasion, Recherches Philosophiques*, V, 1935, pp. 373-392, riedito in volume da J. Rolland, Fata Morgana, Montpellier 1982, p. 109, trad. mia.

³³⁸ Ivi, p. 110.

³³⁹ Cfr. ivi, p. 94.

³⁴⁰ Ivi, p. 101.

³⁴¹ Ivi, p. 110, cs. e trad. miei.

³⁴² Cfr. ivi, p. 100: “D'altra parte le nozioni di finito e infinito non si applicano che a ciò che è, mentre mancano di precisione quando le si attribuisce all'essere di ciò che è”.

³⁴³ *Ibidem*.

³⁴⁴ Entrambe le citazioni sono tratte da ivi, p. 101.

dell'essere"³⁴⁵, figura logica che trova la sua traduzione fenomenica nel modo di darsi delle cose, che semplicemente sono. Allo stesso tempo, Levinas sostiene che "l'evasione che noi intendiamo deve apparirci come la *struttura interna* di questo fatto di porsi"³⁴⁶, sicché, per rendere conto di quella che *prima facie* sembra una contraddizione che invaliderebbe come costruzione infondata il tentativo levinassiano, ritengo che l'unica soluzione disponibile sia di leggere nell'evasione una ridefinizione dell'intenzionalità temporalizzante e dell'*interiorità* del soggetto al di là della sostanzializzazione e della significazione ontologica della soggettività³⁴⁷, proponendo perciò una nuova articolazione dei concetti husserliani di trascendenza naturale e immanenza coscienziale. Infatti, dichiarando che "l'evasione non ci apparirà come una fuga verso la morte né come un'uscita fuori dal tempo"³⁴⁸, Levinas sembra ripetere il gesto interpretativo intravisto nella conclusione della recensione a *La présence totale*, ossia l'approfondimento della fenomenologia husserliana della coscienza interna del tempo di fronte ad un comune rifiuto delle risposte di Heidegger e Lavelle. Perciò, è sensato intendere che, per superare la problematicità della chiusura su di sé cui l'intenzionalità interna auto-costituente del flusso è parsa ricondurre, Levinas comprende l'esigenza di invertire l'interesse di ricerca husserliano (volto principalmente alla regione della cosa materiale) per approfondire esplicitamente l'orientamento soggettivo della fenomenologia; pertanto, nella differenziazione che Levinas ora propone tra affettività e absolutezza dell'essere si deve cogliere una nuova descrizione dell'intenzionalità temporalizzante. E se la definitività del fatto d'essere violenta il darsi della vita soggettiva costringendola nel paradigma della cosalità, allora il compito che si impone a Levinas consiste nel descrivere l'affettività come l'intenzionalità "soggettiva" della concreta, quindi immediata (pre-riflessiva), coscienza di sé cercando di chiarire positivamente, attraverso l'analisi intenzionale dei fenomeni, il suo senso oltre la caratterizzazione negativa e relativa di "non oggettivante", ossia priva di correlato oggettuale-noematico.

Levinas impernia il suo studio sull'analisi del bisogno come manifestazione affettiva in "forma drammatica"³⁴⁹, quindi pratica e temporale secondo l'etimo, del fatto di essere se stesso, dal momento che Levinas studia l'identità come "riferimento a se stesso [in cui] l'uomo distingue una

³⁴⁵ Ivi, p. 93 (cfr. anche p. 98).

³⁴⁶ Ivi, p. 100, cs. mio.

³⁴⁷ All'opposto, non è velata la critica e l'opposizione a Heidegger: "Attraverso ciò il bisogno d'evasione [...] ci conduce al cuore della filosofia. Permette di rinnovare l'antico problema dell'essere in quanto essere. Quale è la struttura di questo essere puro? [...] È il fondo delle nostre preoccupazioni come pretendono certi filosofi moderni? Non è al contrario nient'altro che il segno di una certa civiltà, installata nel fatto compiuto dell'essere e incapace di uscirne?" (ivi, p. 99). Il distacco da Heidegger è ancora più chiaro non appena si considera la dichiarazione di Levinas per cui il prestigio e, quindi, l'influenza esercitata da Heidegger si mostra non solo nell'accettazione dell'"ispirazione generale", ma anche "di tutta la dogmatica, di tutte le categorie e di tutta la terminologia" (cfr. "Revue critique de H. Reiner, Das Phänomen des Glaubens dargestellt im Hinblick auf das Problem seines metaphysischen Gehalts" in *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. 124, n. 11/12, novembre-décembre 1937, p. 259).

³⁴⁸ Ivi, p. 101.

³⁴⁹ *De l'évasion*, cit., p. 98.

*specie di dualità*³⁵⁰ e non come astratta categoria logica. L'identificazione, quindi, viene descritta da Levinas come rapporto intenzionale di sé a sé, interno e per questo auto-riferito o, volendo insistere sulla specificità della medesimezza presentata, 'idio-riferito'. Infatti, Levinas si sforza di analizzare i bisogni nel loro carattere che "alla leggera"³⁵¹ chiamiamo "intimo", strappando questo fenomeno affettivo dalla sua preconcepita apprensione come stato negativo di privazione o imperfezione ontologica³⁵² che tende al soddisfacimento, che significherebbe il "ristabilimento d'una pienezza naturale"³⁵³. Al contrario il gesto descrittivo levinassiano richiede di considerare positivamente "l'indeterminazione del fine" dei bisogni come mancanza della "coscienza dell'oggetto"³⁵⁴, la quale per Levinas è un'aggiunta estrinseca, che pone la soggettività "sotto la tutela di ciò che è al di fuori di noi"³⁵⁵ adeguando implicitamente il soggettivo al modello dell'autosufficienza e dell'identità della cosa. Piuttosto, l'assenza di una mira oggettuale che definisce il bisogno si manifesta come inquietudine e sofferenza nel senso di "malessere (*malaise*) stesso d'essere"³⁵⁶: anziché mirare alla "realizzazione" essendo rivolto all'esterno, il bisogno sente lo stesso fatto d'essere come "un *specie di peso morto*"³⁵⁷. Per rispettare il senso intrinseco, non oggettivante e assolutamente "soggettivo" di questa situazione affettiva Levinas non può che descriverla in termini temporali: piuttosto che "annunciare" la finitezza, il bisogno "si aggrappa con determinazione all'attuale che appare allora allora alla soglia [...] di una morte che non viene". Quindi, l'inquietudine pungente che mostra il vissuto del bisogno è interpretata da Levinas come presa che temporalizza e mette in opera il presente come dramma d'essere se stesso piuttosto che significare un carenza e un'anticipazione della morte, divenendo sintomo della mortalità; i fenomeni della "rinascita dei bisogni" e della "delusione che segue la loro soddisfazione"³⁵⁸ confermano l'estrinsecità del decorso e dell'attesa per l'apparire del bisogno.

Levinas approfondisce questo genere di temporalizzazione affettiva del sé, quindi *eo ipso* la concreta fenomenicità del modo d'essere del soggetto in quanto identico a sé, analizzando l'intreccio dei fenomeni della vergogna e della nausea³⁵⁹ come massima e più drammatica manifestazione della

³⁵⁰ *Ibidem*, cs. Moi.

³⁵¹ Ivi, p. 104.

³⁵² Cfr. p. 100 e 103.

³⁵³ Ivi, p. 103.

³⁵⁴ Ivi, p. 104.

³⁵⁵ Ivi, p. 105. Levinas conferma questa sua analisi esponendo la concezione naturale (definita come "prima analisi" per il suo ricorso a pregiudizi che ricoprono il fenomeno affettivo con categorie ad esso estrinseche, come quelle dell'attività e dell'oggettività) del bisogno come ricerca di riempimento e quindi di un oggetto: "Il bisogno sembra innanzitutto non aspirare che alla soddisfazione. La ricerca della soddisfazione diviene la *ricerca dell'oggetto* capace di procurarla. Il bisogno ci volge *verso altra cosa* rispetto a noi. Ad una prima analisi appare anche come un'insufficienza del nostro essere spinto a cercare rifugio in un'altra cosa" (ivi, p. 103, cs. mio).

³⁵⁶ Ivi, p. 114.

³⁵⁷ Ivi, p. 106, cs. mio.

³⁵⁸ Ivi, p. 105.

³⁵⁹ Cfr. ivi, p. 117: "Il fenomeno della vergogna di sé davanti a sé [...] non è che un tutt'uno con la nausea".

gravità della presenza a sé come “un peso per se stesso”³⁶⁰. La nausea viene descritta da Levinas come “situazione limite”³⁶¹ della “presenza rivoltante di noi a noi stessi” tale per cui la presenza “non viene a chiuderci da fuori” come un ostacolo, ma si impone come pienezza interna, di modo che “siamo sollevati dall’interno; il fondo di noi stessi soffoca sotto di noi”³⁶² come in un rigurgito. L’angustia di questa relazione con sé dismette da sé l’apparente significato spaziale, giacché il carattere rivoltante della presenza a sé si mostra come chiusura dell’interiorità articolandosi temporalmente come “disperazione”³⁶³: la nausea temporalizza l’*aderenza*³⁶⁴ totale del vissuto, mostrata rispetto al soggetto che la prova come piena *consumazione*³⁶⁵ *del presente*, il quale privato di apertura e decorso diviene “irremissibile”³⁶⁶ messa in scena dell’imprigionamento o soffocamento nell’identità con sé. Allo stesso tempo, nella nausea emerge “il fenomeno della vergogna” che nella sua manifestazione più profonda “appare epurata da ogni mescolanza con una rappresentazione collettiva”³⁶⁷ e viene descritta al contrario da Levinas come il fenomeno “eminente personale”³⁶⁸ dell’“incapacità di rompere con se stesso”³⁶⁹. Questa impossibilità di non identificarsi con ciò che si sente come proprio, tuttavia, non porta ad una serena e pacifica accettazione dell’“intimità”³⁷⁰ con se stessi, ma si traduce nel disagio della presenza nuda del corpo: “quella del nostro corpo non è la nudità di una cosa materiale antitesi dello spirito, ma la nudità del nostro essere totale in tutta la sua pienezza e solidità, della sua espressione più brutale di cui non si saprebbe non prendere atto”³⁷¹.

Ben al di là di una coscienza implicita, il fatto di avere un corpo, di essere il proprio corpo, concretizza l’irremissibile presenza a se stessi e di se stessi che per Levinas non si riduce al mero e neutro fatto spaziale di “essere là”³⁷², giacché nell’analisi levinassiana il corpo non si dà come correlato esterno, attributo secondario della coscienza oggettivata, ma appare come posizione del soggetto tanto assoluta da risultare priva di attributi (nuda), totalmente compiuta, e quindi individuata

³⁶⁰ Ivi, p. 114.

³⁶¹ Ivi, p. 116.

³⁶² Ivi, p. 115.

³⁶³ Ivi, p. 116.

³⁶⁴ Cfr. ivi, p. 115.

³⁶⁵ Cfr. ivi, p. 116.

³⁶⁶ Ivi, p. 117.

³⁶⁷ *Ibidem*.

³⁶⁸ Ivi, p. 1133.

³⁶⁹ Ivi, p. 111.

³⁷⁰ Ivi, p. 113 e 114.

³⁷¹ *Ibidem*.

³⁷² Ivi, p. 117. È interessante notare che Levinas ricorra alla stessa espressione quotidiana (“*être là*”) per tradurre il senso temporale dell’esistenza del *Dasein* heideggeriano (cfr. *Martin Heidegger et l’ontologie*, cit., pp. 399 e 405): piuttosto di una sovrapposizione, la linea argomentativa levinassiana lascia intendere che l’autore con le sue descrizioni dei fenomeni affettivi anziché approfondire o integrare arrivi a smentire l’analitica esistenziale concentrandosi propri sugli affetti dal chiaro tenore corporeo, i quali non trovano spazio nella topica fenomenica e temporale esposta da Heidegger.

dall'interno nella sua coincidenza immediata col sentire³⁷³. A questo punto, è chiaro che l'affettività descritta da Levinas come relazione di sé a sé manifesta il senso temporale che Levinas riconosce all'immanenza effettiva, quella che Husserl definisce *réell*³⁷⁴: piuttosto che essere determinata dal modo assoluto di datità come flusso, l'interiorità appare come carica affettiva che, anziché slanciare fuori, rinnovarsi e approfondirsi, rimbalza all'indietro e si piega su di sé aprendo così il senso temporale e non meramente spaziale della presenza a sé nella sua effettività come “cuore” e centro del sentire. Infatti, le descrizioni appena esposte degli affetti come temporalizzazione della presenza assoluta del soggetto drammatizzano l'incancellabilità del decorso temporale dei vissuti. Perciò, nella ricerca della concretezza della temporalità, Levinas individua come passo descrittivo necessario l'incarnazione del flusso per analizzare il darsi della temporalità e quindi della soggettività nella sua massima prossimità, nel modo più intimo di darsi, rovesciando così la metafora del flusso per accentuarne il carattere di auto-datità come auto-referenzialità analizzando la “solitudine”³⁷⁵ che la presenza intima del corpo proprio istanzia, dal momento che, in quanto posizione assoluta, “non si riferisce che a se stessa, è chiusa su tutto il resto, senza finestre su altro”³⁷⁶. Levinas, quindi, descrive come la presenza a sé si dia in maniera affettiva come “antagonismo interno”³⁷⁷ tra sentire ed essere, abbozzando l'irriducibilità del sentire alla presenza a sé come relazione con sé e insieme attestando la sovrapposizione fenomenica tra la radicalità del senso dell'evasione che il malessere significa e la ricerca della temporalizzazione concreta della vita di coscienza. Infatti, le analisi esposte in *De l'évasion* possono essere interpretate come il primo saggio descrittivo per ridefinire la temporalizzazione originaria della soggettività partendo dalla riarticolazione delle funzioni sopra riconosciute come proprie della coscienza interna del tempo, vale a dire l'auto-consapevolezza e l'auto-presentazione attraverso l'auto-costituzione del flusso, attraverso la descrizione del sentire affettivo come altra versione, più concreta, e intenzionalità “interna” assolutamente diversa da quella oggettivante in quanto espone la relazione intima con sé che costituisce la stessa immanenza effettiva come assoluta presenza.

Questo intento analitico è confermato *e negativo* dall'analisi levinassiana della soddisfazione, la quale mostra come, anziché portare verso qualcos'altro fino a esserne riempito realizzando la

³⁷³ Il carattere fondamentale dell'analisi della questione della temporalizzazione nel pensiero di Levinas come approfondimento della fenomenologia della coscienza interna del tempo di Husserl è confermato dalla possibilità, che tale analisi offre, di chiarire il nesso fenomenologico che motiva e articola l'emersione della corporeità nelle opere del giovane Levinas, apportandone così la giustificazione e l'inquadramento oltre la ricognizione tematica (cfr. C. Ciocan, “Le problème de la corporéité chez le jeune Levinas” in *Les Études philosophiques* (édition PUF), vol. 105, n. 2, 2013, pp. 201-219; E. Pommier, *La condition sensible. Chair, Événement, Éros*, Hermann Éditeurs, Paris 2022, pp. 171-173).

³⁷⁴ Cfr. *supra*, p. 34.

³⁷⁵ Ivi, p. 117.

³⁷⁶ Ivi, p. 118.

³⁷⁷ Ivi, p. 116.

“promessa d’evasione”³⁷⁸ come fuoriuscita e rottura da sé nel rapporto immediato con l’oggetto, questo fenomeno sia una scorciatoia che riporta al punto di partenza. Infatti, Levinas dirotta l’attenzione, teoricamente portata sull’esito della soddisfazione, sul fenomeno del piacere il quale “appare sviluppandosi”³⁷⁹ e che per questo non permette la realizzazione della soddisfazione come stato passivo di equilibrio o recupero di una pienezza perché è “un movimento progressivo” che “non tende a un fine dal momento che non ha termine”³⁸⁰. Per questo, secondo Levinas, in contrappunto con i fenomeni affettivi precedenti, il piacere è vissuto come “una perdita di sé, un’uscita al di fuori di sé, un’estasi”³⁸¹ siccome “lungi dal chiudersi su se stesso, esso appare in un costante superamento (*dépassement*) di sé”³⁸². Stante l’analisi precedente, bisogna allora ammettere sì che Levinas riconosca nel piacere un prolungamento o un allentamento della presenza a sé e quindi apparentemente un’altra specie di temporalizzazione, tuttavia sarebbe affrettato stabilire, adottando l’interpretazione heideggeriana dell’estasi³⁸³, la definizione del movimento del piacere come apertura, quindi come trascendenza e rapporto ad altro. Levinas, infatti, descrive specificamente il dinamismo interno del piacere come “allargamento” o “rarefazione del nostro essere” nel senso di tensione o mutazione interna che ampia e alleggerisce la presenza svuotandola della propria sostanzialità distendendo il ritorno a sé: a rigore, dunque, anziché portare fuori il piacere scava il fondo dell’identità con sé allentandone il peso manifestandosi temporalmente come *frazionamento*³⁸⁴ e non “concentrazione” dell’istante. Anche in virtù della medesima ricorrenza terminologica nell’analisi della durata di Bergson esposta in *Martin Heidegger et l’ontologie*³⁸⁵, è possibile comprendere questa determinazione non come un’esplosione o superamento, ma come un’implosione, una dispersione in parti che moltiplica quantitativamente i modi della presenza a sé, che si trova così più leggera perché suddivisa in più momenti. Per questo secondo Levinas il carattere

³⁷⁸ Ivi, p. 109.

³⁷⁹ Ivi, p. 107.

³⁸⁰ Ivi, p. 108.

³⁸¹ Ivi, p. 109, cs. mio.

³⁸² Ivi, p. 110.

³⁸³ L’analisi di questo dispositivo concettuale è assente nel commentario levinassiano di *Sein und Zeit* del 1932 all’infuori di una menzione sporadica e non approfondita dell’aggettivo “extatique” (*Martin Heidegger et l’ontologie*, cit., p. 413); un’occorrenza altrettanto veloce compare nell’articolo del 1934 *Phénoménologie* (ora in E. Levinas, *L’intrigue de l’infini*, cit., p. 82: “le tre fasi, le tre ‘estasi’ del tempo heideggeriano”) nella restituzione delle analisi heideggeriane di Mörchen. Considerata, però, la tonalità critica con cui Levinas presenta quest’ultimo studio e l’evidente mancanza di interesse, è possibile rilevare la mancanza di interesse rispetto a questa nozione da parte di Levinas; questo atteggiamento più probabilmente dichiara, data la sensibilità pressoché principale alla questione della temporalità come vita della soggettività, una disaffezione critica per la descrizione heideggeriana della temporalità ekstatica in quanto cinetica-fisica e quindi esterna, non ancora ridotta alla pura temporalità immanente, come rileva un inciso di un testo dell’ultima produzione di Levinas (cfr. *Diachronie et représentation* ora in *Entre nous. Essais sur le penser-à-l’autre*, Éditions Grasset & Fasquelle, Paris 1991, p. 196; trad. it. a cura di E. Baccarini, Editoriale Jaka Book, Milano 2016, p. 212: “malgrado l’ex ancora cinetico dell’estasi”).

³⁸⁴ Cfr. Ivi, p. 108.

³⁸⁵ Cfr. *Martin Heidegger et l’ontologie*, cit., p. 424.

progressivo e caleidoscopico resta comunque centripeto e “soggettivante”, ossia sfata l’ebrezza estatica “integrale”³⁸⁶ mostrandola come ingannevole “vanità” perché il superamento di sé cui mira il piacere in quanto affettività “si rompe proprio nell’istante in cui sembra uscire assolutamente”³⁸⁷, attestandosi piuttosto come un rigonfiamento dell’immanenza, una bolla che lievita ma che non si separa dalla stessa sostanza di partenza, e non come l’ingresso in un altro istante.

Dunque, bisogna riconoscere che le analisi fenomenologiche delle affezioni del bisogno, della nausea, della vergogna e del piacere concorrono e convergono nell’esposizione dell’intenzionalità affettiva come soggettivamente orientata e, proprio per questo, come temporalizzante. Il saggio levinassiano può allora essere interpretato come un approfondimento originale del *sentire* husserliano che Levinas, su insegnamento delle *Vorlesungen*, ha esposto come l’apprensione propria della coscienza interna del tempo³⁸⁸. Considerato ciò, è possibile allora riconoscere come le descrizioni levinassiane esponano una fenomenologia della temporalità che disdice la prospettiva hyletica studiando piuttosto l’animazione diretta, ossia l’intenzionalità temporalizzante intrinseca dei vissuti affettivi al di fuori del ruolo rappresentativo e della loro descrizione in funzione dell’oggettivazione. Infatti, analizzando l’intenzionalità *sui generis* degli affetti che direttamente (come il piacere e la sofferenza) o per analogia fenomenica rientrano nella categorizzazione husserliana dei “sentimenti sensibili (*sinnliche Gefühlen*)”³⁸⁹, Levinas curva la direzione analitica della fenomenologia della coscienza interna del tempo rispetto alla costituzione delle sensazioni quali elementi primari del flusso (sulla cui temporalità viene costruita quella degli atti per analogia)³⁹⁰ e dell’immanenza della coscienza per descrivere la concretezza quotidiana del sentire, il quale, anteriore alla problematica gnoseologica, viene esposto (sovradeterminando e collocando in un altro orizzonte il carattere “sensoriale” indagato da Husserl) attraverso alcuni fenomeni “patici” come esplicitazione affettiva del modo di darsi della soggettività. All’opposto, si evidenzia sempre più chiaramente l’opposizione descrittiva alla prospettiva heideggeriana sulla temporalità: dopo la storicità, Levinas rovescia anche le analisi dell’estasi e della *Befindlichkeit*, dal momento che le affezioni analizzate manifestano l’immanenza e la chiusura della coscienza e mancano tutte della direzione oggettiva, fungendo così da controcanto descrittivo all’angoscia³⁹¹ per cui “l’esperienza che ci ha rivelato la presenza

³⁸⁶ Ivi, p. 108.

³⁸⁷ Ivi, p. 110.

³⁸⁸ Cfr. *supra*, p. 35.

³⁸⁹ Cfr. Hua XIX, *Quinta ricerca Logica*, par. 15; Hua III/1, par. 85, p. 172; 213 it.

³⁹⁰ Cfr. *supra* pp. 14-15.

³⁹¹ La considerazione della questione della temporalità e della coscienza interna-affettiva permette così di offrire un’analisi che va contro-corrente rispetto all’interpretazione del saggio levinassiano data da J. Rolland sia nella sua introduzione sia nell’apparato critico della seconda edizione dell’opera: ivi impera un confronto per analogie e differenze con Heidegger (in particolare attraverso la comparazione tra angoscia e nausea) in virtù del pregiudizio anti-intellettualistico con cui Levinas, almeno alla data di pubblicazione del saggio, boccherebbe la fenomenologia husserliana (cfr. *De l’évasion*, cit., p. 76, nota 12). Dati questi presupposti, che impediscono di seguire il pur citato suggerimento

dell'essere in quanto tale, la pura esistenza dell'essere, è un'esperienza della sua impotenza”³⁹². Dunque, il percorso qui esposto attraverso la produzione degli anni Trenta mostra che fenomenologia levinassiana si sviluppa principalmente come interrogazione e approfondimento delle questioni husserliane sulla temporalizzazione, assumendo alcune istanze della fenomenologia esistenziale heideggeriana come una continuazione della ricerca husserliana, al fine di penetrare più a fondo ed esplicitare la fecondità delle tracce descrittive husserliane indaganti la fenomenicità del soggetto esplicitando il sentire affettivo, non rappresentativo né preordinato alla rappresentazione oggettivante. In altre parole, è come se Levinas piuttosto che abbandonare seguisse la fenomenologia della coscienza interna del tempo Husserl per superarla dall'interno nella sua articolazione descrittiva.

Infatti, il fatto che la temporalizzazione in quanto effettuazione intenzionale dell'affettività sia la manifestazione della soggettività è attestato dal riconoscimento dello statuto eccezionale (non specifico) della sensibilità nella vita di coscienza non come “stato puramente passivo e riposante su se stesso”³⁹³, ma come l’“implicazione *sui generis*”³⁹⁴ dell'io e dell'affezione come relazione a sé³⁹⁵: infatti, come Levinas afferma riguardo alla nausea assunta come paradigmatica nella sua drammaticità, l'affetto non è “un fatto della coscienza che l'io conosce come uno dei suoi stati”, ossia un vissuto nel senso di momento della corrente di coscienza temporalmente costituito, ma significa “il compimento (*accomplissement*)” del modo d'essere della coscienza come presenza assoluta e irremissibile. Levinas, perciò, dimostra di ricercare nell'affettività non un modo tra gli altri, una dimensione occasionale e secondaria del soggetto, presupposto così come fondamentalmente come teoretico e/o sostanziale cui avviene esteriormente di sentire e di vivere, ma la fenomenicità stessa dell'esistenza della soggettività attraverso la descrizione di una datità drammatica e alternativa rispetto a quella egologica descritta da Husserl. Infatti, l'affettività intima, propria e appropriante,

derridiano (cfr. *ivi*, pp. 76-77) secondo cui Levinas sarebbe “molto attento a tutto ciò che, nelle analisi di Husserl, tempera o complica la primordialità della coscienza teorica” (Derrida, *L'écriture et la différence*, cit., p. 128), J. Rolland paradossalmente giunge a sostenere che le analisi levinassiane spongono “l'impossibilità di sentire (*sentir*)” (*ivi*, p. 34, fenomeno che invece l'autore trova analizzato da Merleau-Ponty, cfr. *ivi*, p. 80, nota 22), dissociando in questo modo l'affettività e la temporalizzazione dalla manifestazione della gravità dell'esistenza. Infatti, tale impostazione interpretativa parte, senza riuscire a giustificarla, dalla conclusione secondo cui l'analisi di *De l'évasion* “si attarda” (*De l'évasion*, cit., pp. 27 e 132-3) sul momento della *Geworfenheit* a discapito dell'*Entwurf*, con l'esito di presentare lo sforzo fenomenologico originale di Levinas come un arbitrio stilistico-ideologico e/o una restrizione biografico-confessionale (secondo un paragone con il giudaismo – motivato dalla sfida della filosofia hitleriana secondo Rolland – che tuttavia viene contraddetto dall'analisi stessa per l'opposizione tra i termini posti in relazione, ossia l'inchiudamento all'essere contro il trascendimento del mondo).

³⁹² *De l'évasion*, cit., p. 120.

³⁹³ *Ivi*, p. 104.

³⁹⁴ *Ivi*, p. 118.

³⁹⁵ Senza l'esame della temporalizzazione egoriferita degli affetti sopra descritti studiati in la tesi di Organisti secondo cui a partire *De l'évasion* per Levinas “l'intenzionalità implica sempre un ritorno a se stessi che non giustifica il fatto dell'esistenza” (*L'intenzionalità in Levinas*, cit., p. 24) resta priva di ragione fenomenologica, dal momento che non riesce a rendere conto del presunto cambiamento rispetto alla posizione di *La théorie de l'intuition* per cui l'intenzionalità è trascendimento e, insieme, presuppone come compiuto il fatto d'essere al di fuori da ogni modo di datità e di temporalizzazione.

definibile perciò a rigore come “idio-riferita”, manifesta la stessa immanenza in quanto è “fuori posto (*hors rang*)”³⁹⁶, nel senso che anziché scorrere come flusso e insieme come momento della corrente di coscienza e così gravitare ed essere emanato dall’io, che gli resta esterno in quanto polo e fuoco soggettivo della vita coscienza³⁹⁷, questo sentire “porta in sé il suo centro di attrazione”³⁹⁸ fungendo da perno temporale che in un contro-movimento centripeto assorbe e trascina a sé gli altri vissuti. In altre parole, gli affetti studiati in questo saggio da Levinas temporalizzano la stessa temporalità immanente come presenza (a sé) non valendo però come auto-coscienza immediata ma conoscitiva, ma “performando” affettivamente la sua stessa apparizione aprendo, paradossalmente, l’immanenza della coscienza come chiusura su di sé, come riferimento a sé. A rigore, dunque, bisogna riscontrare che la descrizione degli affetti di malessere e piacere esposta da Levinas non consiste in una caratterizzazione temporale di un fenomeno, come se il tempo fosse una cornice predata ed esterna in cui la vita della coscienza avviene oppure come se la temporalità fosse un prodotto costitutivo specifico e discreto, bensì analizza la temporalizzazione della soggettività riferita a sé, della soggettività vivente limitata a se stessa, che si dà nel sentire idio-riferito come identificazione affettiva di sé e come manifestazione dell’immanenza effettiva in qualità di presenza immediata a sé e “impotenza a uscire da questa presenza”³⁹⁹. Perciò, in *De l’évasion* Levinas, rovesciando la nostra tendenza interpretativa naturale, descrive l’affettività non solo come non rivolta all’oggetto e alla soddisfazione o pienezza, ma soprattutto come apparire stesso del soggetto e come istanziazione della presenza piuttosto che come divenire e dissoluzione della stessa⁴⁰⁰.

Di conseguenza, come rapporto estraniante paradossalmente in quanto identificante, in un certo senso “contro-egologico”⁴⁰¹ poiché decentrante e fattualizzante, l’affettività descritta in *De*

³⁹⁶ Ivi, p. 118.

³⁹⁷ Cfr. Hua III/1, par. 57; Hua I, par. 31, la cui interpretazione levinassiana offerta in THI è analizzata *infra*, p. 72.

³⁹⁸ *De l’évasion*, cit., p. 118.

³⁹⁹ Ivi, p. 119.

⁴⁰⁰ L’interpretazione offerta invalida quella offerta dall’autrice per cui “questi affetti non sono che delle esperienze limite di un soggetto, l’intenzionalità o le mire del quale sono annientate, deluse o neutralizzate” (S. Galabru, *Le temps à l’œuvre. Sur la pensée d’Emmanuel Levinas*, Hermann Éditeurs, Paris 2020, p. 52, trad. mia) dal momento che descriverebbero “fenomeni di fissazione al presente, sinonimi di privazione del tempo” (ivi, p. 60, trad. mia): non considerando la questione dell’intenzionalità interna e temporalizzante l’autrice non può cogliere il presente descritto in *De l’évasion* come produzione dell’immanenza effettiva del soggetto e non all’opposto come annientamento delle intenzioni di un soggetto pre-esistente alla presentazione affettiva. In altre parole, nell’argomentazione pare presupposto un ordine temporale scisso dalla temporalizzazione, quindi l’accidentalità del tempo rispetto ai fenomeni e perciò l’arbitrarietà della sua considerazione, come dimostra il fatto che per l’autrice “la descrizione fenomenologica prende una svolta decisiva quando Levinas conferisce una realtà temporale ai fenomeni” (ivi, p. 58, trad. mia, cs. mio).

⁴⁰¹ Ricorro a questa determinazione valorizzando la divergenza sopra riscontrata dalla corrente egologica e quanto emerge da alcuni passi delle *Cartesianische Meditationen* in cui, caso raro nell’opera edita, Husserl ritorna sullo statuto della hyle e che di cui senz’altro Levinas era a conoscenza in quanto ne fu il traduttore in francese: per quanto le sensazioni siano definite *Erscheinungsweisen* plurali e decorrenti (cfr. Hua I, par. 18), tuttavia esse non vengono definite come modi noetici (cfr. ivi, par. 15) e allo stesso tempo Husserl non le annovera espressamente tra “ciò che si presenta nel mio ego” e che, perciò, “ha la sua temporalità”, ossia “vissuti intenzionali, unità costituite, abitualità dell’io” (ivi, par. 36, p. 108; 149 it.). L. Vanzago affronta la questione della hyle nelle *Meditazioni cartesiane*, riconoscendone l’estraneità rispetto all’ego

l'évasion può essere determinata sia come “idio-riferita” sia in un certo senso *presentante*, nel senso che, in qualità di sentirsi, espone la presentazione di sé come immanenza effettiva e propria. Perciò, l'approfondimento della coscienza interna del tempo operato da Levinas conduce ad una riarticolazione della questione della temporalizzazione della soggettività: piuttosto che proporre la squalificazione totale dell'immanenza preferendo problematizzare, invece, il significato della trascendenza di sé con cui è stato dimostrato che Levinas interpreta l'intenzionalità⁴⁰² l'autore lavora sul senso del presente della vita di coscienza descrivendo una temporalizzazione che opera una specifica soggettivazione, ossia un'identificazione di sé come (letteralmente) *immedesimazione* nel senso di manifestazione e effettuazione di sé in quanto medesimo. Infatti, nonostante l'affettività consista per Levinas nella vivificazione e soggettivizzazione della coscienza rispetto all'essere identico della cosa che rappresenta la sostanzialità atemporale, quella esposta nei malesseri e nel piacere in virtù della loro direzione intenzionale che si rivolge a sé e ritorna a sé⁴⁰³ manifesta l'immanenza effettiva in quanto posizione assoluta d'essere come “peso”. Dimostrando che “alla base del bisogno non c'è una mancanza d'essere, ma al contrario una pienezza”⁴⁰⁴, Levinas rovescia la comprensione naturale e tradizionale dell'essere del soggetto come sostanzialità e “finitezza”⁴⁰⁵. Infatti, gli affetti descritti si manifestano come un “rifiuto”⁴⁰⁶ dell'indipendenza e dell'inerzia, distinguendo quindi un senso di assolutezza della soggettività che sovradetermina affettivamente l'auto-sufficienza cartesiana-husserliana del *cogito* presentandola come finita non in quanto delimitazione delle possibilità o della durata di vita, ma in quanto consumazione e realizzazione della temporalità nella chiusura all'immanenza; allo stesso tempo, proprio la contrapposizione o la contrarietà espressa in questi bisogni sensibili manifesta come la soggettività senta l'auto-referenzialità come un peso, come se il sentire aprisse la temporalità immanente e insieme la caricasse di sé. Risulta chiara, perciò, la ragione per cui Levinas opera un cambiamento di registro descrittivo nel quale, ben oltre la “non indigenza di null'altro per esistere”, l'affettività mostra “un altro tipo di insufficienza”⁴⁰⁷, quella del senso, la quale prende la forma della questione della giustificazione⁴⁰⁸ dell'esistenza.

(*Coscienza e alterità. La soggettività trascendentale nelle Meditazioni cartesiane e nei manoscritti di ricerca di Husserl*, Mimesis, Milano-Udine 2008, pp. 86 e 95).

⁴⁰² Cfr. *supra*, pp. 27-30.

⁴⁰³ Cfr. *De l'évasion*, cit., pp. 115 e 121.

⁴⁰⁴ Ivi, p. 120.

⁴⁰⁵ Cfr. *ibidem*.

⁴⁰⁶ Ivi, p. 116.

⁴⁰⁷ Cfr. *De l'évasion*, cit., p. 106.

⁴⁰⁸ Cfr. *ivi*, p. 95: “bisogno d'averne ragione”; p. 99: “Esso [il fatto d'essere, l'essere come fatto di essere il medesimo], non ha in vista che la brutalità della sua esistenza che non pone la questione dell'infinito”; p. 114, “La nudità è il bisogno di scusare la propria esistenza”. La questione della giustificazione viene confermata come motivo guida nella retrospettiva su questi anni che Levinas offre nella prefazione alla riedizione di *De l'évasion* (cit., p. 7), dove Levinas ammette che il

E se l'affettività corrisponde alla manifestazione concreta della temporalità e, dunque, della soggettività, allora *a fortiori* la sua vocazione anti-ontologica si deve inverare in una *sos-pensione* del riferimento a sé che può avvenire solo come una temporalizzazione che sappia trascendere l'identificazione esistenziale del sé ed evadere dalla definitività. Non potendo assumere le forme di un'interruzione⁴⁰⁹ che sottovaluta la definitività del fatto dell'identità, del sentirsi lo stesso, la temporalizzazione ulteriore e autentica deve rovesciare la gravità immanente dell'affettività idio-riferita o interna aprendo un'eccedenza in cui la vita della soggettività riveli appieno il suo senso oltre la medesimezza, *sopra* e nonostante il *peso* d'essere. Questa "liberazione"⁴¹⁰ o assoluzione si delinea come diversa dall'auto-temporalizzazione del flusso della coscienza del tempo: *e negativo* si sta profilando la via levinassiana della descrizione dell'"altra perfezione" del presente vivente della soggettività. Infatti, la temporalizzazione che deve compiere l'evasione dall'essere, mancando di una mira oggettiva, non può avere una meta esterna-oggettiva, trascendente in senso naturale; ancora più a fondo, bisogna rilevare che per Levinas l'affettività non è un atto occasionale e discreto, ma opera un ruolo fondamentale, sicché si deve riconoscere come ogni rivolgimento rappresentativo o attivo agli oggetti come esterni (secondo il loro modo di datità e non secondo un senso metafisico) non sospenda, ma anzi implichi la donazione originaria della soggettività nell'affettività che ritorna a sé. In effetti, dall'analisi del piacere sopra esposta emerge che la sua temporalizzazione, sebbene si attui come continuità in qualità di durata, non sia il superamento della gravità della presenza a sé, ma il suo dispiegamento e ingrandimento.

Al contrario, per concretizzare il bisogno d'evasione come scarto o strappo senza ritorno o superamento, pare essere richiesta una temporalizzazione che attui la trascendenza di sé definita da Levinas col neologismo di "*excendance*"⁴¹¹: con tale concetto l'autore intende forzare il linguaggio ordinario e filosofico per fare spazio alla manifestazione di una trascendenza differente rispetto al movimento e allo sviluppo per suddivisione in momenti come modificazioni dell'istante; più nello specifico, essendo la solitudine l'espressione della drammaticità del malessere affettivo, l'eccedenza come risalire o innalzarsi (*scando*) al di fuori (*ex*) si profila come un trascendersi che allora non può che manifestarsi come una *pluralizzazione* del presente che attua una lussazione o superamento della sua centralità. Allo stesso tempo, tuttavia, Levinas è già consapevole che questa trascendenza non può darsi come un abbandono del presente e dell'identità, riproponendo l'idea della fugacità dei momenti del tempo e, parallelamente, l'immodificabilità del passato e l'inquietudine del futuro. Ciò

saggio testimonia "di una situazione intellettuale della fine del senso dove l'esistenza tenuta all'essere dimenticava, alla vigilia dei grandi massacri, fino al problema della sua giustificazione".

⁴⁰⁹ Cfr. *ivi*, p. 95.

⁴¹⁰ *Ivi*, p. 109.

⁴¹¹ *Ivi*, p. 98.

che si impone a Levinas consiste, dunque, in “uscire dall’essere per una nuova via” che si articola come una paradossale complicazione dell’assolutezza del presente vivente che mostri un modo di darsi che non sia un modo d’essere, ossia che non si espliciti in presenza, medesimezza e continuità, correndo così il “rischio di rovesciare certe nozioni che al senso comune e alla saggezza delle nazioni sembrano le più evidenti”⁴¹². Questa direzione di ricerca chiaramente mira al superamento della commisurazione del tempo quale senso della soggettività all’essere e quindi propone come idea guida di Levinas la scissione tra tempo e essere o, meglio, la trascendenza del tempo rispetto all’essere: Levinas si propone allora di mostrare, contro ad Heidegger, che “la riduzione al tempo [...] di tutto ciò che si vorrebbe chiamare rapporto”⁴¹³ non coincide con l’“ontologismo”⁴¹⁴, che “nel suo significato più ampio” vale come “il dogma fondamentale di ogni pensiero”⁴¹⁵ tradizionale e significa, perciò, il livello più profondo di atteggiamento naturale che sostiene l’“universalità dell’essere”⁴¹⁶.

§2.2 Oltre l’auto-costituzione del flusso: l’idea della riduzione intersoggettiva

Le riflessioni conclusive, cui l’analisi levinassiana dell’affettività come temporalizzazione ha condotto, ottengono maggiore chiarezza e robustezza considerando l’emergere della questione dell’intersoggettività nell’opera di Levinas e analizzandone il rapporto con la problematica della coscienza interna del tempo. Ritornando così al settimo capitolo e alla conclusione di *La théorie de l’intuition* si potrà mettere a fuoco un altro asse su cui si muove l’interesse levinassiano su ispirazione della fenomenologia husserliana e che, come un fiume carsico, lavora lo sviluppo del pensiero dell’autore fino a emergere in forma originale negli anni Quaranta: infatti, l’interpretazione levinassiana della riduzione e il suo intreccio con l’intersoggettività aprono una doppio fondo che per Levinas spinge a riarticolare l’assolutezza della coscienza e, perciò, la questione della temporalizzazione e della temporalità.

È facile comprendere, stante quanto sopra esposto, che la questione e l’ambiguità dell’auto-costituzione dell’immanenza pura non possono che influenzare l’attuazione e il senso stesso della riduzione fenomenologica, gesto inaugurale della fenomenologia, che per Levinas è effettuata e

⁴¹² Ivi, p. 127.

⁴¹³ *Martin Heidegger et l’ontologie*, cit., p. 420, trad. mia.

⁴¹⁴ *Ibidem*.

⁴¹⁵ *De l’évasion*, cit., p. 124.

⁴¹⁶ Ivi, p. 126

concepita da Husserl come la scoperta della “nostra vita nella sua autentica concretezza”⁴¹⁷ e non come la de-contestualizzazione o l’isolamento del soggetto rispetto al mondo, dal momento che “la riduzione fenomenologica [...], essendo *la purificazione della vita concreta da ogni interpretazione naturalista della sua esistenza*, è anche una presa di coscienza del fatto che l’origine dell’essere è nella vita concreta della coscienza”⁴¹⁸. Infatti, come contraccollo o esito della “sospensione del giudizio”⁴¹⁹ o della posizione dell’esistenza o non esistenza del mondo, la riduzione fenomenologica consiste nel “passaggio ad un punto di vista assoluto, a partire dal quale il mondo viene considerato come costituito dalle intenzioni della coscienza”⁴²⁰: Levinas, perciò, pare sostenere che la *sospensione* del dogma del modo d’essere delle cose in Husserl consista *eo ipso* nella risalita al senso autentico della coscienza e nell’intronizzazione della soggettività trascendentale come origine del senso dei fenomeni interni all’orizzonte del mondo⁴²¹. Tuttavia, Levinas ritiene che la ragione per cui questa operazione è stata interpretata come “una specie di *astrazione*” è da ricercare in una “certa oscillazione nel concetto di coscienza”⁴²² cui incorre Husserl stesso. Il ricorso al concetto di “astrazione” mette in opera un’analogia con la problematica della chiusura immanente della coscienza⁴²³, sovrapponendo perciò lo statuto della “pura *hyle*”⁴²⁴ e quello del solipsismo. In effetti, quest’ultimo risvolto è stato in qualche modo prefigurato dall’interpretazione levinassiana della “distruzione” del mondo, in cui appunto era implicito che l’attività costituente dell’intenzionalità di una coscienza potesse non costituire il senso “mondo” (rappresentando il caso estremo dell’invalidazione di ogni decorso intenzionale) senza minare, ma anzi esplicitando l’assolutezza della coscienza pura come “*connessione d’essere chiusa in se stessa* [...] in cui niente può penetrare e da cui niente può sfuggire e che non ha alcun fuori spazio-temporale”⁴²⁵. Levinas in maniera originale sostiene che l’indipendenza autarchica, per cui la coscienza trascendentale costituisce il senso del mondo a partire dalla gamma di contenuti hyletici in essa presenti, significhi anche l’*isolamento* della coscienza trascendentale, in quanto insieme alla sospensione della validità dell’esistenza del mondo “non presupponiamo noi stessi in quanto ‘persone’ viventi nel mondo né *gli altri* (*les autres*) né Dio”⁴²⁶: il ruolo di sorgente assoluta del senso secondo i modi della costituzione

⁴¹⁷ THI, p. 213; 166 it. Levinas cita giustamente *Ideen I*, par. 51, p. 95; 126 it.: “Queste considerazioni sono necessarie per riconoscere che il nostro prescindere dal mondo intero nella forma della riduzione fenomenologica è qualcosa di totalmente diverso da una mera astrazione di componenti di connessione più ampie”.

⁴¹⁸ Ivi, p. 140; 108 it.

⁴¹⁹ Ivi, p. 210; 163 it.

⁴²⁰ Ivi, p. 137; 106-107 it.

⁴²¹ Cfr. ivi, p. 210; 164 it.: “sospendendo così il giudizio portato sull’atteggiamento ingenuo, noi ci imbattiamo nella coscienza che porta questo giudizio. Questa resiste all’*ἐποχή* della riduzione fenomenologica”.

⁴²² *Ibidem*, cs. mio.

⁴²³ Cfr. *supra*, p. 45.

⁴²⁴ Ivi, p. 214; 167 it.

⁴²⁵ Hua III/1, par. 49 p. 93; 122 it.

⁴²⁶ THI, p. 212; 165 it., cs. mio.

immanente si esplica, perciò, nella limitazione ai propri contenuti di coscienza e al loro modo di essere dati.

Allo stesso tempo, Levinas riconosce che la coscienza fenomenologica non sia una “coscienza universale” logicamente inventata⁴²⁷, ma abbia un “carattere *personale*”, fenomeno che Levinas esplica col carattere egologico della coscienza pura: “la vita psichica non è una corrente anonima nel tempo”⁴²⁸ dal momento che un *io* accompagna ogni intenzionalità, ogni *cogitatio*, come “singolare trascendenza nell’immanenza della coscienza”⁴²⁹. Ciò vuol dire che per Levinas il flusso dei vissuti e di ogni vissuto scorre nell’unità di un soggetto vivente e singolare, ossia si temporalizza dispiegando la vita di un “ego” reale che io sono⁴³⁰. Levinas insiste particolarmente sull’ambiguità specifica dello statuto dell’ego, immanente e trascendente: seguendo l’evoluzione della concezione husserliana rispetto alla nozione di “io”, l’autore infatti riconosce come Husserl in *Ideen I* abbia potuto ammettere l’ego superandone il concetto sostanziale che nelle *Logische Untersuchungen* ne aveva decretato l’espunzione dalla struttura intenzionale della coscienza⁴³¹. Dunque, il ripensamento e l’introduzione dell’ego all’interno delle *cogitationes* comporta per Levinas una ridefinizione del suo modo di dedità in un senso che non può che essere temporale per poter mostrarsi come puro e intrinseco alla corrente dei vissuti. Nell’interpretazione di Levinas, infatti, l’ego risulta trascendentale perché appare sì come “caratteristica interna all’intenzionalità”⁴³², quindi come immanente, ma insieme come “elemento *irriducibile* della vita cosciente”⁴³³ nel senso che non si riduce all’immanenza *reell* dei vissuti, cosicché Levinas sottolinea come la nozione di io “appartiene in modo *completamente diverso* dei dati hyletici alla soggettività”⁴³⁴. L’ego a sua volta “si annuncia in un modo del tutto speciale”⁴³⁵ perché, non dispiegandosi nel fluire temporale, in qualche modo esso non si dona nella maniera dei vissuti come l’oggetto, ma a differenza di quest’ultimo, non può non essere dato così come si dà, ossia è dato assolutamente, appartenendo quindi all’immanenza. Dunque, Levinas riconosce come la manifestazione dell’ego significhi la scoperta di una trascendenza *interna*

⁴²⁷ *Sur les “Ideen” de M. E. Husserl*, cit., par. 34, p. 76, trad. mia.

⁴²⁸ Entrambe le citazioni provengono da THI, p. 82; 64 it., trad. modificata.

⁴²⁹ Ivi, p. 84; 65 it., che risulta la traduzione levinassiana dell’espressione husserliana riscontrabile in Hua III/1, par. 57, p. 124; 144 it.: “eine eigenartige – [copia A: in gewissem Sinne] nicht konstituierte – Transzendenz, eine *Transzendenz in der Immanenz*”.

⁴³⁰ *Sur les “Ideen” de M. E. Husserl*, cit., par. 34, p. 76, trad. mia.

⁴³¹ Cfr. Hua XIX, *Quinta Ricerca logica*, par. 8; Hua III, parr. 57 e 80.

⁴³² THI, p. 84; 66 it.

⁴³³ Ivi, p. 82; 64 it., trad. modificata, cs. mio. V. Perego, il traduttore italiano de *La théorie de l’intuition*, rendendo questo passo con “irriducibile *alla* (cs. mio) vita cosciente” opera un’interpretazione che sovradetermina l’irriducibilità che Husserl e Levinas riconoscono all’ego trascendentale, proponendo un raddoppiamento dell’assoluto separando l’ego dalla coscienza; in questo modo viene obliato il senso necessariamente temporale dell’ego, la sua ambigua immanenza, e viene reciso e impossibilitato alcun rapporto di esso con la coscienza interna del tempo.

⁴³⁴ Ivi, p. 85; 66 it., cs. mio. Similmente l’autore si esprime poco prima: “L’io non è una parte *reale* della cogitazione, come le sensazioni, per esempio” (ivi, p. 84; 65 it.).

⁴³⁵ Ivi, p. 84; 65 it.

al cogito che si dà come *presente non fluente eppure vivente* in ogni vissuto in qualità di *ipseità* del soggetto⁴³⁶. Levinas evidenzia la specificità del rapporto tra io e vissuto non come “rapporto nel mondo delle cose o del rapporto della coscienza al suo oggetto”⁴³⁷, ma come *implicazione* dell’ego al vissuto⁴³⁸ come polo soggettivo che secondo Levinas concretizza (in quanto soggettivizza appieno) e insieme presuppone (in quanto vale come polo nella relazione ad un noema) l’intenzionalità come rapporto con altro da sé.

Perciò, nell’interpretazione levinassiana della fenomenologia husserliana a rigore l’ipseità definita dall’ego indica una modalità della soggettività diversa dal decorso temporale dei vissuti e che, di conseguenza, intrattiene un rapporto non chiaro con la coscienza interna del tempo che temporalizza la corrente immanente: se, infatti, il *trait d’union* è offerto dal carattere “non-costituito” sia dell’ego sia del flusso assoluto, tuttavia non viene esplicitato da Husserl il senso del rispettivo statuto non costituito e, quindi, l’equivocità, l’analogia o l’univocità tra quello dell’ego e quello della coscienza interna del tempo; anche nelle *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, il cui eterogeneo materiale è comunque redatto prima del 1913 (data di pubblicazione di *Ideen I*), è assente il riferimento al carattere egologico della coscienza e del flusso assoluto. Considerando che Levinas accetta⁴³⁹ le date riportate ai titoli della prima (1905) e della seconda sezione (1905-1910) del testo delle *Lezioni* edito nel 1928⁴⁴⁰, si può allora ritenere che Levinas, all’interno del progresso lineare che riscontra nel pensiero husserliano riguardo all’ego, non concluda per la sovrapposizione tra le due istanze e che, quindi, giustamente ritenga che l’oscillazione

⁴³⁶ Cfr. Hua III/1, par. 57, p. 109; 143 it.: “L’io sembra esistere costantemente, necessariamente, e questa costanza non è quella di un vissuto stupidamente persistente, di una ‘idea fissa’. L’io appartiene invece a ogni vissuto che giunga o che defluisca e il suo ‘sguardo’ va all’oggetto ‘attraverso’ ogni attuale *cogito*. Il raggio di questo sguardo muta con ogni *cogito*, spunta con ogni *cogito* e sparisce con esso. E *tuttavia l’io è qualcosa di identico* (cs. mio). Mentre in linea di principio ogni *cogitatio* può mutar, venire o andare [...], l’io puro sembra invece essere qualcosa di *necessario* per principio e, poiché *si presenta assolutamente identico attraverso ogni mutamento reale o possibile dei vissuti* (cs. mio), non può venire considerato in nessun senso una parte effettiva o un momento effettivo dei vissuti stessi. In un senso speciale esso esprime la sua *vita* (cs. mio) in ogni *cogito*”.

⁴³⁷ THI, p. 84; 65 it.

⁴³⁸ Cercando di esplicitare i riferimenti posti in nota da Levinas, per meglio cogliere il senso delle operazioni interpretative del nostro autore sulle nozioni husserliane è possibile citare questo passo di *Ideen I*: “In questo caratteristico intrecciarsi con tutti i ‘suoi’ vissuti, l’io che li vive coscienzialmente non è tuttavia qualcosa che possa essere considerato separatamente e fatto oggetto di una ricerca *a parte*” (par. 80, p. 160; 201 it.).

⁴³⁹ Cfr. THI, p. 154; 120 it.: “Tuttavia nelle *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, datate 1905-1910”. In questo modo, assumendo *legittimamente* le indicazioni husserliane (sancite al par. 81 di *Ideen I* e poi seguite da Stein e in seguito da Heidegger nella redazione del testo del 1928) che eleggono le lezioni del 1905 a nucleo compiuto del testo poi edito – mentre gli studi critici ne attestano il carattere preparatorio e inconcluso (cfr. *supra*, pp. 5-6 e gli studi di R. Bernet, *Introduction in E. Husserl, Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, cit.; J. B. Brough, *The Emergence of an Absolute Consciousness in Husserl’s Early Writings on Time-Consciousness*, cit.; A. Schnell, *Temps et phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps (1893-1918)*, cit.; T. Kortooms, *Phenomenology of Time: Edmund Husserl’s Analyses of Time-Consciousness*, coll. Phaenomenologica 161, Springer, Dordrecht 2002) – Levinas dimostra di non essere a conoscenza del rimaneggiamento testuale e della revisione concettuale che il testo sulla fenomenologia della coscienza interna del tempo ha attraversato.

⁴⁴⁰ Cfr. Hua X, p. 3; 43 it.: “Prima parte: Le lezioni sulla coscienza interna del tempo dell’anno 1905 (*aus dem Jahre 1905*)”; ivi, p. 99; 123 it., trad. modificata: “Seconda parte: Aggiunte e integrazioni per l’analisi della coscienza del tempo degli anni tra il 1905 e il 1910 (*aus den Jahren 1905-1910*)”.

debba essere ancora tematizzata da Husserl in scritti successivi, dunque inediti, sul tempo: probabilmente con questo interesse si rivolgerà agli studi più tardivi sul presente vivente, come attesterà l'articolo *Intentionnalité et sensation* (1965). Infatti, l'indizio che lo stesso Husserl proceda ad un approfondimento e analisi dell'intreccio tra lo statuto trascendentale dell'ego e quello della coscienza interna è offerto nelle *Cartesianische Meditationen*, che Levinas aveva appena tradotto, dove Husserl pur non analizzando esplicitamente il rapporto suddetto si spinge un poco oltre rispetto alla giustapposizione accennando alla coscienza interna del tempo, nella veste sopra riconosciuta di auto-coscienza irriflessa, come l'esplicitazione del carattere "d'essere-per-se-stesso dell'ego [...] nella forma dell'essere-intenzionalmente-riferito-a-sé"⁴⁴¹. In questa sede, seguendo la tendenza principale dei testi husserliani, Levinas non prende posizione circa il rapporto tra ego e flusso assoluto, anche se, in virtù del trascendimento della temporalità interna, si intravede la possibilità di una *differenza*, tuttavia *interna alla soggettività*, dalla temporalizzazione trascendentale della coscienza interna del tempo.

Per il momento, infatti, a Levinas interessa analizzare il rapporto tra ego e intenzionalità presa nel suo carattere d'atto e d'orizzonte, prospettiva che indirettamente mostra l'insufficienza della determinazione e l'enigmaticità dell'intenzionalità interna-temporalizzante nelle analisi husserliane, che di conseguenza si riflette nella trattazione levinassiana. Il modo in cui l'io *vive* i vissuti apporta la chiarificazione fenomenologica della distinzione tra passività o attività del rapporto intenzionale. Levinas esplicita dapprima la versione attiva dell'ego trascendentale, per cui esso risulta la sorgente originaria o il "centro di irradiazione"⁴⁴² da cui escono o si producono gli atti e a partire da cui, perciò, viene delineato il senso dei vissuti di coscienza, la loro direzione oggettuale specifica. La passività, invece, viene definita significativamente in questa sede da Levinas, seguendo l'esposizione di *Ideen I*, come "la sfera potenziale", nel doppio senso di possibilità di tematizzare questo ambito e come campo delle possibilità dell'io giacché questa sfera coincide con lo "sfondo della coscienza"⁴⁴³, ossia ciò che sopra è stato definito tecnicamente l'orizzonte: la potenzialità di coscienza si costituisce allora come lo sfondo della corrente di coscienza da cui l'io distoglie la sua attenzione, il suo sguardo intenzionale, in modo tale però da valere come riserva di tematizzazioni, ossia come rovescio relativo e insieme estensione potenziale dell'attività egologica, tanto da venir definito come "campo della sua libertà"⁴⁴⁴.

Ad ogni modo, bisogna riscontrare che stando alla lettera del testo – fedele alle distinzioni husserliane più affermate – Levinas non riconosce all'altezza di questi anni e in questa fase "un

⁴⁴¹ Hua I, par. 18, p. 81; 116 it., trad. modificata.

⁴⁴² Ivi, p. 82; 64 it.

⁴⁴³ Ivi, p. 83; 65 it.

⁴⁴⁴ *Ibidem*, direttamente in eco a Hua III/1, par. 80, p. 160; 201 it.

rapporto immediato” tra la problematica dell’intersoggettività esposta nella *Quinta meditazione* e gli “altri problemi” della “genesì della coscienza” e “soprattutto le ricerche sulla costituzione del tempo immanente e del tempo cosmico [che pur] hanno assunto una grande importanza”⁴⁴⁵ negli inediti husserliani secondo Levinas. Mentre la direzione della seconda prospettiva risulta difficile da determinare, per quanto riguarda la prima si può riscontrare un riferimento chiarificatore⁴⁴⁶ che, in convergenza con le allusioni che attraversano il primo saggio di Levinas, riporta quasi sicuramente alle descrizioni di fenomenologia-genetica della *Quarta Meditazione cartesiana*. Tuttavia, attraverso un’analisi che approfondisca i termini in questione all’interno della stessa esposizione e comprensione levinassiana è possibile far risaltare delle tensioni tra concetti fondamentali che aprono un doppio livello interpretativo della questione dell’intersoggettività che reagisce con la problematica dell’intenzionalità temporalizzante, profilando e motivando uno sviluppo e un intreccio tematico di cui Levinas diverrà progressivamente consapevole fino a prendere spazio decisivo all’interno della sua opera. In questo senso, si può dire che il rigore descrittivo dello sguardo fenomenologico husserliano inciampi in delle pieghe che richiedono di essere svolte. Questa ipotesi interpretativa mostra la sua fecondità considerando che il gesto opposto, ossia la semplificazione o dimenticanza della portata della questione dell’intersoggettività, risulta tutt’altro che innocuo, dal momento che recide la genealogia dell’elaborazione levinassiana della questione dell’alterità e separa questa dall’impianto interpretativo della soggettività trascendentale, cui la riduzione husserliana pretende risalire, fondata sulla coscienza interna del tempo: in questo modo verrebbe misconosciuta l’impostazione fenomenologico-husserliana in cui i concetti emergono e, quindi, si perderebbe una direzione decisiva per seguire gli approfondimenti analitici descrittivi.

⁴⁴⁵ THI, p. 215; 168, nota 180. È interessante notare come Levinas in relazione alla questione della costituzione del tempo cita i parr. 81-82 e 118 di *Ideen* e tutto lo *Zeitbewusstsein*: se l’autore intende offrire con essi i passi già editi in cui Husserl analizza il problema, forse che alluda al fatto che i lavori inediti ne approfondiscono le analisi? Data la sequenza dei problemi riportati – “l’esistenza dell’uomo come personalità, la storia, la genesì della coscienza” e “anche altri, come quello del destino” (*ibidem*) – il riferimento alle *Meditazioni cartesiane* risulta insufficiente, sicché si è portati a credere che Levinas nei suoi incontri personali e nei dialoghi con Husserl sia venuto a conoscenza della ripresa della ricerca husserliana sulla costituzione della temporalità (manoscritti noti grazie alla catalogazione degli Archivi Husserl come “del gruppo C”; con minor probabilità, invece, a Levinas erano noti i manoscritti di Bernau – ora editi in Husserliana XXXIII –, dato che nella produzione levinassiana non vi si riscontra nessuna menzione e che appartengono a un periodo assai precedente al suo arrivo a Friburgo) e dei manoscritti sulla sintesi passiva e su *Ideen II*. A tal proposito, cfr. *La ruine de la représentation in En decouvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 2016 (Ve éd.), p. 173; trad. it. a cura di F. Sossi, *La rovina della rappresentazione in Scoprire l’esistenza con Husserl e Heidegger*, p. 142 (trad. modificata): “Riferendosi senza dubbio a tale o tal’altro gruppo dei suoi manoscritti inediti, riposanti al fondo di qualche cassa e consacrati alla fenomenologia della *ritenzione*, del *sensibile* o dell’*io* (cs. miei) – egli diceva con naturalezza perfetta: ‘Su ciò abbiamo già intese scienze (*Wir haben schön darüber ganze Wissenschaften*). Ed egli aveva l’aria di aver ricevuto queste scienze ignorate piuttosto che di averle donate”.

⁴⁴⁶ Cfr. *ivi*, p. 83; 65 it.: “Nelle *Ideen* l’io conserva ancora una forma vuota, impossibile da determinare. Questa concezione è stata trasformata dall’evoluzione del pensiero di Husserl, che le pubblicazioni prossime renderanno accessibile al pubblico. In questi studi l’io è considerato in tutto il suo aspetto concreto [...] non si riduce più, in questi studi, ad un punto vuoto, puramente formale, in cui gli atti escono, bensì viene considerato come personalità”.

Descritto il carattere concreto della coscienza pura analizzata da Husserl come egologico, appare perciò con chiarezza come la fenomenologia husserliana indaghi la singolarità della soggettività, di modo che la singolarizzazione del soggetto trascendentale dona per contraccolpo un senso radicale e un'importanza decisiva alla pluralità⁴⁴⁷. Levinas riconosce allora come Husserl radichi la concretezza della correlazione intenzionale tra vita di coscienza ed essere nella moltiplicazione delle coscienze trascendentali e nella loro comunicazione (quantomeno dei risultati sintetico-costitutivi): infatti, la vita concreta della coscienza non si limita ad essere solitaria e chiusa su di sé, cosicché, correlativamente, la costituzione egologica, restando individuale e riferita unicamente ad una coscienza, non descrive il modo d'essere concreto degli oggetti⁴⁴⁸. Il senso concreto dei fenomeni mostra la condivisibilità dell'esperienza e, quindi, risulta indirettamente un compito o un prodotto di una donazione che eccede la costituzione del senso oggettuale come proprio piuttosto che ingenuamente (pre)dato. La comprensione della differenza tra l'apparenza e la verità del senso dei fenomeni costituiti indica un'eccedenza del senso sull'intenzionalità della singola coscienza, *surplus* che Levinas, seguendo Husserl, individua nella validità intersoggettiva: nell'articolo del 1929 Levinas chiarisce questa tesi esplicitando il senso dell'oggettività supposto dall'idea di verità (e correlativamente di realtà) attraverso la concordanza tra atti intuitivi di una molteplicità di ego quale esplicitazione del senso di oggettività supposta dall'idea di verità⁴⁴⁹. Per questa ragione secondo Levinas la vocazione husserliana della riduzione fenomenologica come risalita al vero assoluto della soggettività richiede il superamento della “riduzione egologica”⁴⁵⁰ nella “riduzione intersoggettiva”⁴⁵¹. Quest'ultimo passaggio si configura secondo Levinas come una

⁴⁴⁷ Cfr. Hua III/1, par. 57, p. 109; 144 it., cs. mio: “ci rimane come residuo un io puro (e per principio uno diverso per ciascuna corrente di vissuti)”.

⁴⁴⁸ Cfr. *ivi*, p. 214; 167 it.: “la vita concreta non è la vita solipsista di una coscienza chiusa su se stessa; l'essere concreto non è ciò che esiste per una sola coscienza. Nell'idea stessa di essere concreto è contenuta l'idea di un mondo intersoggettivo. Se ci limitiamo a descrivere la costituzione dell'oggetto in una coscienza individuale, in un 'ego', noi non arriveremo all'oggetto per come esso è nella vita concreta, ma ad un'astrazione”.

⁴⁴⁹ *Sur les "Ideen" de M. E. Husserl*, cit., par. 34, p. 77.

⁴⁵⁰ THI, p. 215; 167 it.

⁴⁵¹ *Ibidem*. Con questo concetto si conclude già l'articolo del 1929: cfr. *Sur les "Ideen" de M. E. Husserl*, cit., par. 34, pp. 73-74. Quindi, ritengo che il testo stesso di Levinas delinea la via per superare la “tensione irrisolta” scorta da G. Ferretti tra assoluta purezza e intenzionalità (*La filosofia di Levinas*, cit., p. 54), qui riarticolata e specificata tra l'immanenza e la chiusura della coscienza individuale e il trascendimento di sé, senza ricorrere ad una prosecuzione heideggeriana, tendenza che invece l'autore riscontra in Levinas. Questo lemma non risulta propriamente né diffuso né tecnicizzato nei manoscritti husserliani inediti sull'intersoggettività, mentre è adottato dai commentatori come se fosse dato per assodato. Esemplificativo di questa situazione è il commento di I. Kern (curatore dei volumi degli Husserliana dedicati agli inediti sull'intersoggettività) alla lettera di Husserl a Ingarden del 10 dicembre 1925, dove la formulazione husserliana “l'estensione della riduzione fenomenologica all'intersoggettività” viene interpretata come “riduzione intersoggettiva” (*Einleitung des Herausgebers* in E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Erster Teil: 1905-1920*, Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke, hrsg. von I. Kern, Band XIII (Hua XIII), M. Nijhoff, Den Haag 1973, p. XXXVIII, trad. mia). Data la sua praticità, che nella semplicità dell'aggettivazione allude più ad una specificazione della riduzione fenomenologica che non ad una problematica specifica, si può ritenere che quest'espressione si sia diffusa tra gli allievi o che si sia imposta nell'oralità. Dunque, probabilmente Levinas o apprese questa formula nei seminari seguiti o nelle discussioni con altri fenomenologi a Friburgo oppure, per le stesse ragioni comunicative e descrittive appena riportate, ha coniato il termine.

riflessione sull'*Einfühlung*, nozione che Levinas specifica come “[t]ermine che viene dalla psicologia tedesca della fine del diciannovesimo secolo e che designa l’atto attraverso cui noi conosciamo la vita cosciente d’*autrui*”⁴⁵². Questa risulta la prima occorrenza⁴⁵³ dell’espressione “*autrui*” nell’opera levinassiana ed è decisamente rivelativo che compaia come resa in francese nell’interpretazione della problematica husserliana dell’intersoggettività, dimostrando l’ispirazione propriamente husserliana dell’analisi levinassiana dell’alterità. Confermano la stabilità e la specificità dell’uso del termine nel vocabolario dell’autore (fin dalla primissima produzione dunque e nel rispetto del principio husserliano della chiarezza e distinzione dei concetti analitici dei fenomeni) sia l’introduzione dell’espressione nella traduzione levinassiana dei paragrafi 43 e 50 della *Quinta Meditazione cartesiana* – dove l’“esperienza d’altri (*d’autrui*)” viene analizzata nella struttura unica nel suo genere come fenomeno fondamentale dell’altra soggettività assoluta, nel senso di irriducibile all’ego proprio, all’interno della problematica dell’“esperienza dell’‘altro’ (*de l’‘autre*)”⁴⁵⁴ ossia della *Fremderfahrung*⁴⁵⁵ – sia l’esplicitazione della riduzione intersoggettiva in *La théorie de l’intuition* come l’“intuizione filosofica della vita altrui (*d’autrui*), una riflessione attraverso l’*Einfühlung* ci apre questo campo dell’intersoggettività trascendentale e completa l’opera dell’intuizione filosofica della soggettività”⁴⁵⁶.

⁴⁵² *Sur les “Ideen” de M. E. Husserl*, cit., p. 80, nota 26 trad. mia. Ne *La théorie de l’intuition* la riappropriazione husserliana della nozione e la comprensione levinassiana della stessa vengono riconfermate grazie alla definizione dell’*Einfühlung* come “atto che rivela la vita cosciente altrui (*d’autrui*)” (cfr. p. 183; 143 it., cs. mio) e come “intuizione attraverso la quale ci diviene accessibile l’intersoggettività” (cfr. p. 215; 167 it.).

⁴⁵³ Contrariamente a quanto, invece, sostenuto da J. Hansel, che posticipa l’emersione del termine e quindi della correlativa problematica al 1940 (cfr. *Levinas avant la guerre. Une philosophie de l’évasion*, cit., p. 23). Sebbene in una diversa prospettiva interpretativa (che punta a prediligere il confronto comparativo con Heidegger, Löwith, Arendt e la teologia protestante), una simile incomprendimento della radice husserliana emerge significativamente in S. Moyn (*Origins of the Other. Emmanuel Levinas between Revelation and Ethics*, Cornell University Press, Ithaca 2005): presupponendo come campione d’indagine per l’analisi dell’opera levinassiana l’“intersoggettività etica” (ivi, p. 22 e 56, trad. mia) presa come concetto ovvio, “naturale” e definito, e allo stesso tempo racchiudendo la fenomenologia husserliana in una caricaturale determinazione di solipsismo e idealismo (cfr. ivi, pp. 22, 29, 39 e 43) che chiude la soggettività su di sé facendo perdere “il mondo degli oggetti” (ivi, p. 54, trad. mia) costituente l’esistenza umana (cfr. ivi, p. 46) – contraddicendo così la stessa interpretazione levinassiana dell’intenzionalità husserliana (cfr. ivi p. 44 e 53) per via dell’assunzione dell’interpretazione sartriana (cfr. ivi, pp. 45 e 54) che invece espressamente Levinas criticherà nel 1940 (cfr. *infra*, pp. 136-137) –, l’autore afferma che nel saggio del 1930 il giovane Levinas sostiene *in toto* una posizione genuinamente heideggeriana di “rigetto” di Husserl (cfr. ivi, pp. 51 e 54) limitandosi a riportare, “quasi come un aspetto secondario” e “senza obiezione” (ivi, p. 55, trad. mia), la teoria dell’intersoggettività di Husserl. Perciò, sebbene Moyn riconosca che Husserl costituisca la sorgente più prossima per il termine e il concetto di “altro” (cfr. ivi, p. 22), l’autore conclude che non è “storicamente giustificato” (ivi, p. 56, trad. mia) riconoscere l’origine del progetto levinassiano nella problematica husserliana dell’intersoggettività e nella ricezione di questa all’interno degli schemi analitici levinassiani, finendo così per definire “un’invenzione” la nozione di alterità in Levinas. L’autore, perciò, si risparmia un’analisi testuale e fenomenologica finendo per perdere la portata esplosiva dell’emersione della questione dell’alterità in relazione alla ai principi fondamentali della fenomenologia husserliana, non riuscendo così ad analizzare l’articolazione tra alterità e temporalità.

⁴⁵⁴ Cfr. E. Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, traduit de l’allemand par M.me Gabrielle Peiffer et M. Emmanuel Levinas (Docteur de l’Université de Strasbourg), Vrin, Paris 1953 (seconda ed.), pp. 75-76 e 91.

⁴⁵⁵ Cfr. ad esempio Hua I, par. 42 e 43 e 44, p. 121-122 e 124 e 126 per *Fremdes* e composti, mentre par. 44, p. 125 e soprattutto par. 49, p. 137 per *Andere*.

⁴⁵⁶ THI, p. 215; 167 it.

Levinas sostiene che, nonostante le “brevi allusioni”⁴⁵⁷ nelle opere fino ad allora pubblicate, la questione della riduzione intersoggettiva “ha occupato molto Husserl” nei “lavori ancora inediti”⁴⁵⁸. In *Sur les “Ideen” de M. E. Husserl* Levinas si spinge oltre, affermando che nello sviluppo del pensiero husserliano l’idea della “fenomenologia intersoggettiva” è diventata “primordiale”⁴⁵⁹. Mentre nel 1929 Levinas si esprime sulla motivazione di carattere gnoseologico⁴⁶⁰ della “teoria dell’*Einfühlung* [...] eseguita nelle opere non edite di M. Husserl”⁴⁶¹, nella tesi del 1930 l’autore espone direttamente i nuclei descrittivi dell’analisi dell’esperienza dell’estraneo affermando, tuttavia, di non essere autorizzato “a trarne profitto prima della loro pubblicazione”⁴⁶². Questa allusione si presenta come un riferimento implicito alla prossima pubblicazione delle *Meditazioni cartesiane* di Husserl in traduzione francese non appena si considera la sintesi con cui Levinas compendia l’analisi husserliana dei momenti dell’“empatia”, dal momento che tale riassunto ricalca le tappe descrittive che compongono la *Quinta meditazione*, la cui traduzione fu affidata proprio a Levinas: “la descrizione del ruolo che vi giocano la percezione del nostro corpo e la sua analogia con il corpo altrui (*d’autrui*), l’analisi della vita che manifesta in questo altro corpo un tipo di esistenza analoga alla mia, la caratteristica infine della costituzione propria di questa intersoggettività”⁴⁶³. Dato che per Levinas nel primo volume di *Ideen* la fenomenologia husserliana giungeva alla sua piena maturazione⁴⁶⁴, bisogna allora chiedersi se la questione dell’intersoggettività analizzata nelle *Méditationes cartésiennes* può essere intesa come l’esplicitazione massima della forma della fenomenologia trascendentale oppure come un suo superamento. Sebbene Levinas paia restituire in questo testo la direzione in cui si inoltra l’intento husserliano riguardo alla costituzione dell’intersoggettività, presentando quindi la riduzione intersoggettiva come l’“estensione”⁴⁶⁵ della riduzione egologico-trascendentale in quanto *completamento* dell’esplicitazione fenomenologica

⁴⁵⁷ *Ibidem*, dove nota Levinas menziona un passo di *Philosophie als strenge Wissenschaft*, e *Ideen I* (ed. Jahruich, 1913), pp. 51-52, 84, 90, 92, 124-125.

⁴⁵⁸ *Ivi*, pp. 215; 167-168 it.

⁴⁵⁹ *Sur les “Ideen” de M. E. Husserl*, cit., p. 77, trad. mia.

⁴⁶⁰ *Ibidem*, trad. mia: “poiché l’oggettività suppone non solamente la concordanza degli atti intuitivi di un solo ‘ego’, ma la concordanza degli atti di una molteplicità d’ego. È nell’essenza della verità oggettiva il fatto d’essere verità per tutti; idealmente questo mondo intersoggettivo è dunque presupposto nell’essenza stessa della verità”. È chiaro che Levinas arriva a sostenere ciò attraverso l’approfondimento husserliano che trova espressione massima nella *Quinta Meditazione*, in cui Husserl mostra come l’intersoggettività husserlianamente è presupposta all’oggettività della manifestazione come autentico assoluto: “Dunque il primo estraneo in sé (il primo non-io) è l’altro io” (Hua I, par. 49, p. 137; 184 it.).

⁴⁶¹ *Ibidem*.

⁴⁶² THI, p. 215; 168 it. La maggiore precisione e agilità levinassiane nella trattazione dell’intersoggettività costituiscono importanti indizi sul coinvolgimento di Levinas nella traduzione delle *Cartesianische Meditationen* di Husserl nell’arco del 1929.

⁴⁶³ THI, p. 215; 168 it., trad. modificata, cs. mio.

⁴⁶⁴ Cfr. *supra* p. 5.

⁴⁶⁵ Questo è il termine con cui la critica maggioritariamente concepisce l’esigenza di approfondimento della riduzione fenomenologica anche al fenomeno dell’inter-soggettività: cfr. ad esempio I. Kern, *Einleitung des Herausgebers* in Hua XIII, p. XXXIX.

della soggettività⁴⁶⁶, inoltrandosi nella trama argomentativa levinassiana è possibile riscontrare una certa oscillazione. Infatti, a rigore la scoperta dell'intersoggettività è introdotta da Levinas come concretizzazione della soggettività proprio nel senso di superamento della chiusura e del solipsismo. Tuttavia, con la risalita al vero assoluto dell'intersoggettività trascendentale i “problemi riguardanti la costituzione del mondo si pongono qui di nuovo”⁴⁶⁷ nella prospettiva della piena concretizzazione dei fenomeni, per cui si può intendere una divaricazione tra riproposizione e superamento delle problematiche costitutive. Questa fluttuazione all'interno dell'esposizione levinassiana nella portata e nel senso stesso della questione dell'intersoggettività può essere esplicitata come indecisione tra due sensi di approfondimento della risalita fenomenologica alla soggettività, rispettivamente tra fondazione del piano della coscienza egologica (più in linea con la restituzione dell'intento della lettera husserliana) e l'esigenza intuita da Levinas di esplorare una fenomenologia della soggettività non auto-costituentesi; correlativamente, queste differenti prospettive illuminano figure e significati diversi dell'alterità d'altri.

Per chiarire ciò occorre innanzitutto interrogare il rapporto che Levinas concepisce tra riduzione egologico-trascendentale e riduzione intersoggettiva. Per l'autore la riduzione all'ego trascendentale in Husserl “non può dunque essere che un primo passo verso la fenomenologia”⁴⁶⁸, “comunque indispensabile”⁴⁶⁹ ma non ultimativo, nel senso che la vocazione della fenomenologia non pare ancora realizzata dal momento ci si ferma ad un livello della soggettività che pare essere un'astrazione piuttosto che la vita concreta. In relazione a questa interpretazione, quello che per molti commentatori risulta lo “scandalo” del ritardo⁴⁷⁰ dell'esecuzione e dell'analisi della riduzione fenomenologica nell'esposizione levinassiana si trasvaluta nella valorizzazione della complessità ossia della pluralità dei momenti della riduzione, la quale ultima, per quanto non provvisoria⁴⁷¹, non è definitiva e deve essere rinnovata e radicalizzata per risalire, senza fermarsi indebitamente e dogmaticamente ad un'astrazione, alla soggettività assoluta che si esplica a livello dell'intersoggettività. Alla luce di ciò risulta chiaro come per Levinas la riduzione intersoggettiva non invalida la prima, quella egologica, ma si apre a partire da questa per manifestarne il senso all'interno

⁴⁶⁶ Cfr. ad esempio il titolo della *Quinta Meditazione cartesiana*: “Disvelamento della sfera d'essere trascendentale come intersoggettività monadologica” (Hua I, p. 121; 165 it.).

⁴⁶⁷ THI, p. 215; 167 it.

⁴⁶⁸ THI, 215; 167 it.

⁴⁶⁹ *Sur les “Ideen” de M. E. Husserl*, cit., p. 77, trad. mia.

⁴⁷⁰ La scelta di trattare la riduzione solamente al termine del percorso espositivo è stata oggetto di critica fin dalla prima ricezione dell'opera da parte della recensione di J. Héring (“E. LEVINAS – La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl”, *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, CXIII, 1932, pp. 474-481) e del rapporto redatto per Husserl da D. Cairns (Cfr. N. Monseu, *Recherche sur l'introduction de la phénoménologie en France par Levinas*, cit., pp. 255-256).

⁴⁷¹ Cfr. THI, p. 213; 166 it., trad. modificata: “La riduzione è un atteggiamento provvisorio, come il dubbio cartesiano? Crediamo di aver mostrato [...] che non è così. Lungi dall'essere un atteggiamento provvisorio, essa ha un valore assoluto per Husserl, il quale vuole risalire all'essere assoluto, alla fonte di ogni essere che è la vita”.

della ricerca dell'assoluto, altrimenti esposto alla precomprensione dogmatica. La gradualità non pare tuttavia dispiegarsi come giustapposizione o consequenzialità, forme di continuità in una prospettiva lineare, dal momento che ne *La théorie de l'intuition* la posticipazione della trattazione della riduzione (contrariamente a quanto invece esposto nell'articolo del 1929, che segue linearmente l'andamento espositivo di *Ideen I*) pare significare una dislocazione del senso della riduzione in funzione dell'approfondimento della differenziazione tra il senso naturale e il senso fenomenologico della coscienza.

Questo aspetto emerge, in effetti, se si considera l'approccio diverso che Levinas sviluppa nell'arco di un anno (periodo che coincide appunto con l'ascolto delle conferenze husserliane e la traduzione della *Quarta* e della *Quinta* delle *Meditazioni cartesiane*) in relazione alla riproposizione della logica della costituzione a livello dell'intersoggettività, in particolare rispetto al ruolo della fenomenologia del tempo. Nell'articolo del 1929 sul primo volume di *Ideen* Levinas sostiene che “i problemi costitutivi consistono nello studiare come i dati sensibili (hyletici) sono animati dalle intenzioni, come queste intenzioni si legano per dare alla coscienza un oggetto – uno e identico –”⁴⁷² al fine di determinare “il senso di ‘ragione’, ‘apparenza’ e ‘esistenza’ per ogni regione d’oggetti”⁴⁷³, e tale concezione della costituzione come analisi hyletico-noetico-noematica del modo in cui il senso diviene intrinseco al vissuto viene riconfermata in alcuni passaggi del testo del 1930⁴⁷⁴. Allora, dal momento che con la risalita all'intersoggettività Levinas intende superare la vita chiusa e solipsista della coscienza che le analisi precedenti hanno mostrato prodursi con l'auto-costituzione temporale dei momenti hyletici, non viene modificato o quantomeno complicato il senso stesso della questione della costituzione del senso dell'altro soggetto, d'*autrui*? Sembra che ne *La théorie de l'intuition* Levinas miri a questa considerazione, dal momento che col cambiamento della situazione analitica si modifica anche il senso della questione: ivi Levinas, infatti, non sostiene ulteriormente che la riduzione intersoggettiva conduca alla “coscienza intersoggettiva”⁴⁷⁵ (espressione con cui Levinas intende l'intersoggettività trascendentale, la comunità intersoggettiva aperta che si istituisce attraverso la costituzione degli alter ego da parte dell'ego e che a sua volta costituisce il mondo oggettivo⁴⁷⁶), di modo che l'unico esito esplicito esposto pare essere il correlato noematico “gli ‘altri’ (*les autres*), il mondo intersoggettivo”⁴⁷⁷, lasciando nell'anonimato il versante inter-soggettivo. Propriamente, quindi, la “riduzione intersoggettiva” non viene propriamente effettuata da Levinas, sicché nel vuoto analitico la stessa in quanto risalita alla soggettività non solipsista sembra proporsi

⁴⁷² *Sur les “Ideen” de M. E. Husserl*, cit., p. 63-64, trad. mia.

⁴⁷³ *Ibidem*.

⁴⁷⁴ Cfr. THI, p. 181; 142 it.

⁴⁷⁵ *Sur les “Ideen” de M. E. Husserl*, cit., p. 77, trad. mia.

⁴⁷⁶ Cfr. Hua I, parr. 47-48 e 55.

⁴⁷⁷ THI, 215; 167 it.

come *differenza* della vita soggettiva assolutamente concreta dalla coscienza pura che si dà come presenza a sé nella coscienza interna del tempo: nell'esposizione di Levinas, dunque, la riduzione intersoggettiva pare richiedere un approfondimento radicale della direzione soggettiva della fenomenologia husserliana il cui dispiegamento deve passare allora attraverso la questione di come l'"ego, la monade che conosce se stessa nella riflessione *esce da se stessa (sort d'elle-même)*"⁴⁷⁸. L'occorrenza di tale espressione, anticipando lo sforzo descrittivo lasciato in sospeso in *De l'évasion*, indica quindi che il fenomeno dell'intersoggettività, dovendo mostrare il senso del fenomeno d'*autrui* e la relazione tra soggetti, ha la potenzialità di offrire a Levinas la traccia per sviluppare una nuova fenomenologia del tempo animata da una temporalizzazione senza direzione oggettuale e insieme non auto-presentante né auto-riferita.

Questo approfondimento della vita della soggettività attraverso il rapporto con *autrui* pare motivato dalla differenza qualitativa che la "riduzione intersoggettiva" segna rispetto a quella egologica. Infatti, le riserve che Levinas imputa alla coscienza pura di Husserl riflettono l'arresto alla riduzione trascendentale, la quale, dunque, non porta a compimento la sospensione dell'atteggiamento naturale implicando così l'ombra di quello che nell'interpretazione del giovane Levinas pare un residuo intellettualistico. Alla luce dell'esigenza di un'ulteriore riduzione è possibile cogliere che la strategia espositiva levinassiana, valorizzando la struttura della presentazione della riduzione fenomenologica di *Ideen I*⁴⁷⁹, mira all'evidenziazione di una continuità in virtù del carattere

⁴⁷⁸ *Sur les "Ideen" de M. E. Husserl*, cit., p. 77, trad. mia, cs. mio. Per l'approfondimento dell'interpretazione levinassiana del concetto husserliano di monade cfr. *infra* p. 134.

⁴⁷⁹ L'analisi levinassiana de *La théorie de l'intuition*, infatti, può essere intesa come un'interpretazione originale dell'oscillazione propria dell'esposizione husserliana: cfr. Hua III, par. 33, p. 76 it.: "Innanzitutto, ancor prima di compiere la fenomenologica messa fuori circuito del giudizio, sottoponiamo questa sfera [della coscienza] ad una sistematica, anche se per nulla esauriente, analisi eidetica"; par. 34, p. 78 it.: "Cominciamo con una serie di considerazioni, nel corso delle quali non dovremo affaticarci con nessuna epoché fenomenologica. Naturalmente rivolti, come siamo, al 'mondo esterno', compiamo una riflessione psicologica sull'io e sul suo esperire, senza abbandonare l'atteggiamento naturale. Sprofondiamo, come lo faremmo se non avessimo udito nulla del nuovo atteggiamento, nell'*essenza della coscienza di qualcosa*"; par. 50, p. 124-125: "Si comprende ora come di fatto, in opposizione all'atteggiamento teoretico naturale, il cui correlato è il mondo, debba essere possibile un nuovo atteggiamento che, nonostante la messa fuori circuito dell'interna sfera della natura psicofisica, lascia sussistere ancora qualcosa – l'intero campo della coscienza assoluta. Invece di vivere ingenuamente nell'esperienza e di indagare teoricamente l'esperito, la natura trascendente, compiamo la 'riduzione fenomenologica'". Si deve così riscontrare che nella seconda sezione di *Ideen I* Husserl indaga l'essenza della coscienza attraverso una riflessione immanente per mostrare come solo in essa la realtà naturale appare, diviene cosciente, riconoscendo come la riduzione trascendentale sopraggiunga articolandosi gradualmente in una pluralità di momenti per rispondere alla problematica gnoseologica (cfr. *ivi*, par. 33, p. 59; 77 it.). La riduzione fenomenologica, perciò, interviene non *ex novo* ma per risalire al senso della soggettività purificato da appercezioni dogmatiche e per riquilibrare l'atteggiamento psicologico. L'oscillazione tra radicalità della riduzione e continuità con l'atteggiamento della "psicologia descrittiva" pare creare problemi allo stesso Husserl, il quale nella copia D di *Ideen I* (con annotazioni per lo più risalenti al 1929, quindi in contemporanea o in prossimità della stesura delle *Meditazioni cartesiane*) cerca di re-interpretare l'esposizione del par. 34 attraverso una "riduzione fenomenologico-psicologica" che pone tra parentesi "tutto ciò che trascende la pura coscienza della soggettività di coscienza" (*Ideen I*, p. 78 it., nota 10), segnando un distacco iniziale dall'atteggiamento rivolto verso il mondo come certezza assoluta.

teorico⁴⁸⁰ tra lo statuto ontologico della coscienza per come si dà naturalmente e lo statuto trascendentale della stessa: l'assolutezza della coscienza è interpretata da Levinas come il modo d'essere della stessa e insieme come il fondamento ontologico della riduzione trascendentale⁴⁸¹. Perciò, se, da una parte, il giovane fenomenologo riscontra come motivazione husserliana alla riduzione "la libertà della teoria"⁴⁸² per cui viene aperto un nuovo campo di conoscenza che permetta di risolvere i problemi conoscitivi, dall'altra gli appare chiaro che la realizzazione della riduzione trascendentale può avvenire in Husserl perché la coscienza è assunta come soggetto puramente cognitivo, obliando dunque l'orizzonte più ampio della vita dell'uomo, la quale non risulta primariamente e ultimamente teoretica e nel cui tessuto temporale il rivolgimento fenomenologico al soggetto deve mostrare il suo significato⁴⁸³.

In altre parole, la riduzione fenomenologico-trascendentale consiste nell'inizio della filosofia come riflessione su di sé e come neutralizzazione dell'uomo vivente in un mondo⁴⁸⁴ in quanto ingenuamente l'uomo a sua volta è considerato e si considera come una coscienza psicologica che è una "parte del mondo"⁴⁸⁵, nonché, per definizione, conoscente e rappresentativa del mondo, quindi primariamente presente a sé e solipsista, mentre solo accidentalmente in rapporto ad altri. Infatti, ciò che comunemente prevale è "l'unica realtà spazio-temporale a cui appartengo io stesso e appartengono tutti gli altri *uomini*, che si trovano in essa e a essa si riferiscono nel mio medesimo modo"⁴⁸⁶, sicché lo statuto d'essere dell'oggettività rende indifferente la questione dell'alterità e della pluralità delle coscienze. Inoltre, la coscienza psicologica non presenta la soggettività assoluta in quanto "non è in nessun modo la nostra vita colta nella sua originalità e nel suo primo zampillare"⁴⁸⁷ perché invece di essere descritta nel suo modo di apparire viene appresa come realtà naturale per via dell'appercezione del corpo come cosa tra le cose, come oggetto spaziale; tale operazione comporta, infatti, l'inserimento nel tempo cosmico e così nella catena causale per via della partecipazione al modo d'essere del mondo, della trascendenza "nel senso primo e originario"⁴⁸⁸ secondo Husserl, ossia

⁴⁸⁰ Cfr. THI, p. 222; 173-4 it.: "Di conseguenza, malgrado il carattere rivoluzionario della riduzione fenomenologica, la rivoluzione che essa compie è possibile, nella filosofia di Husserl, a causa della natura dell'atteggiamento naturale, nella misura in cui questa è teoretica".

⁴⁸¹ In concordanza con quanto sostenuto da Ferretti in *La filosofia di Levinas*, cit., p. 57.

⁴⁸² THI, p. 222; 173 it.

⁴⁸³ Cfr. *ivi*, p. 203; 159 it.: "Sembra che l'uomo, il cui atteggiamento naturale non è un atteggiamento puramente contemplativo, il cui mondo non è unicamente un oggetto delle indagini scientifiche, realizzi 'bruscamente' la riduzione fenomenologica, passando alla riflessione sulla vita, atto puramente teoretico [...]. Il problema metafisico della situazione dell'*homo philosophicus* non è posto da Husserl".

⁴⁸⁴ Cfr. THI, p. 221; 173 it.: "La riduzione è un atto attraverso il quale il filosofo riflette su se stesso e 'neutralizza', per così dire, in sé l'uomo vivente in un mondo, l'uomo che pone questo mondo come esistente, l'uomo che prende parte in questo mondo".

⁴⁸⁵ THI, p. 204; 159 it.

⁴⁸⁶ Hua III, par. 30, p. 52; 67 it., cs. mio.

⁴⁸⁷ THI, p. 205; 160 it., trad. modificata.

⁴⁸⁸ Hua III, par. 53, p. 103; 135 it.

quella naturale, in virtù del corpo fisico, inteso meramente come oggetto spaziale. Per questo la coscienza empirica ha un carattere derivato rispetto alla coscienza pura definita dalla temporalità immanente, assoluta e auto-costituentesi, che risultando evidente in maniera adeguata porta al massimo grado di chiarezza la natura conoscente e individuale della coscienza, dal momento che anche riconoscendo l'incarnazione come essenziale, questa viene interpretata come immediata disponibilità delle sensazioni come contenuti immanenti.

All'opposto di quanto appena esposto lo scarto che la "riduzione intersoggettiva" dovrebbe costituire rispetto all'atteggiamento naturale richiede un'altra modalità di sospensione della credenza nell'esistenza del mondo che, appunto, risale al senso autentico dell'umanità come relazione non disponibile, effettiva o attualizzabile, oggettiva e spaziale ad *autrui*, quindi come atteggiamento assolutamente soggettivo del sé rispetto ad *autrui* definibile quindi come *terminus ad quem* della riduzione e fenomeno motivante la stessa, secondo la sovrapposizione tra superamento dei preconcetti e descrizione del modo quotidiano di darsi dei fenomeni che Levinas coglie come principio del metodo fenomenologico husserliano. Di conseguenza, il senso dell'umano che in Levinas assurge al ruolo dell'intersoggettività husserliana non può valere col suo significato "naturale" quale soggettività mondana o psicologica nel senso specifico illustrato da Husserl, così come la "riduzione intersoggettiva" non può significare una purificazione dall'auto-oggettivazione della coscienza. Una conferma di questo intreccio fenomenico è offerta e negativo dall'unico passo di *De l'évasion* in cui appare *autrui*⁴⁸⁹ come operatore della modificazione del fenomeno immanente della nausea in patologia, "fenomeno negativo" da curare: pur attestando di non cogliere ancora il ruolo strutturale dell'altro nella donazione di senso del tempo, Levinas coglie nell'oggettivazione del sentire idio-riferito un alleggerimento e una possibilità di redenzione del malessere che manifesta l'identità; in altre parole, Levinas mostra come attraverso *autrui* sia data un'oggettivazione della corporeità che non può essere auto-costituita e che in seconda battuta, ossia derivante dal rapporto con l'altro, sospende la chiusura soffocante della presenza, la versione più costrittiva e povera di presentazione del presente.

Ricorrendo all'analisi che Levinas offre dell'approccio finkiano⁴⁹⁰ in relazione alla caratterizzazione della soggettività fenomenologica cui mette capo la riduzione, possiamo dire che il

⁴⁸⁹ Cfr. *De l'évasion*, p. 117.

⁴⁹⁰ Cfr. E. Levinas, *Phénoménologie* ora in *L'intrigue de l'infini* (textes réunis et présentés par M.-A. Lescouret), cit., pp. 78-79. Agli occhi di Levinas Eugen Fink, ultimo assistente di Husserl per cui il nostro autore ha sempre speso parole di stima e riconoscimento (cfr. *La ruine de la représentation* in EDE, p. 175; 142 it.; soprattutto *Intentionalité et sensation* in EDE, p. 224, nota 1; 185 it., nota 27, trad. modificata: "Cogliamo l'occasione per salutare, nel giubileo di Fink, l'uomo che abbiamo ammirato nel 1928-1929 intorno al maestro di cui fu l'assistente e che assistette anche nell'ora di tutti gli abbandoni e che, filosofo molto rimarchevole, non ha mai 'dato nomi greci a delle cose barbare'"; *Sèjour de jeunesse auprès de Husserl 1928-1929*, cit., p. 4: "Ed ecco che, fin dai miei primi contatti con due dei suoi [di Husserl] studenti d'élite – già suoi collaboratori, se non suoi assistenti: Heinrich Ropohl e Eugen Fink, miei interlocutori privilegiati durante

nostro autore, pur cercando un soggetto fenomenologico altro da quello trascendentale e psicologico, resta “husserliano”⁴⁹¹ nella misura in cui l’“umanizzazione”⁴⁹² non consiste nella considerazione della coscienza col significato naturale di soggetto mondano o psicologico. Ciò significa che la ricerca levinassiana di una soggettività che trascenda la chiusura immanente non si traduce in un passo indietro verso la fenomenologia realista secondo cui l’oggettività dei fenomeni è descrivibile immediatamente senza passare per un rivolgimento radicale al soggetto⁴⁹³; piuttosto, come da intuizione husserliana, Levinas concepisce la riduzione come “liberazione”⁴⁹⁴ del fenomeno della soggettività, e con esso dei fenomeni in generale, oltre le tendenze oggettivanti-sostanzializzanti del pensiero teorico, tuttavia il suo sforzo descrittivo teso a esporvi un’operazione che non sia solamente “filosofica”⁴⁹⁵. Infatti, appare ora chiaramente che, associando umanità e intersoggettività, Levinas si discosta dalla lettera husserliana per interrogare *radicalmente* lo spirito che anima l’evento della riduzione nella vita del soggetto non come risalita all’esistenza trascendentale, ma, senza frenarne la portata rivoluzionaria, come la critica dell’essenza e del modo d’essere stessa della coscienza⁴⁹⁶. Seguendo il rimando in nota ad un passo di *Ideen I*⁴⁹⁷, è possibile comprendere che a Levinas interessa interrogare la radicalità del cambiamento di atteggiamento da quello naturale a quello fenomenologico che per Levinas non può che effettuarsi in uno scarto rispetto alla convinzione dell’oggettività che struttura l’atteggiamento naturale e che guida e *limita* la portata dell’epoché fenomenologica⁴⁹⁸, nonché insieme rispetto all’assolutezza della coscienza che ferma⁴⁹⁹ la riduzione egologico-trascendentale: ciò comporta allora una ridefinizione della motivazione della riduzione

tutto il mio anno friburghese – ho l’impressione che, nella discussione che si solleva intorno alle formule della fenomenologia delle *Ideen* si intende un rumore o una tonalità che viene d’altrove”), è una figura interessante in quanto mostra la fecondità e la porosità della fenomenologia propriamente husserliana: Fink, infatti, “resta fedele al maestro” pur dimostrandosi sensibile alle istanze heideggeriane, di modo che “l’effetto di questa doppia influenza è curioso. I temi più usati di Husserl riprendono sotto la penna di Fink una forza e un rilievo nuovi e personali. [...] L’utilizzazione stessa di una terminologia mista, heideggeriana e husserliana, stabilisce un circuito che fa prendere all’una e all’altra delle risonanze inattese” (*Phénoménologie*, cit., p. 80). Fink mostrerebbe a Levinas, dunque, che piuttosto di una reciproca indifferenza o esclusione tra la filosofia di Husserl e quella di Heidegger, è possibile e anzi più promettente innestare nuove ricerche nella fenomenologia husserliana; in paragone con quella finkiana, dal tenore e dal lessico la fedeltà a Husserl della fenomenologia levinassiana si qualifica più “eretica”, cercando un approfondimento e un’originalità più marcata.

⁴⁹¹ Ivi, p. 79, trad. mia.

⁴⁹² Cfr. *ibidem*.

⁴⁹³ Cfr. Ivi, p. 78, trad. mia, cs. mio: “Con ciò M. Fink si allontana dai fenomenologi della prim’ora e dalla loro *ingenua* fiducia nell’intuizione diretta sul lato oggettivo dei fenomeni”.

⁴⁹⁴ *Phénoménologie*, cit., p. 78, trad. mia.

⁴⁹⁵ *Ibidem*.

⁴⁹⁶ Cfr. THI, p. 222; 173 it.: “Quando Husserl si domanda se la riduzione fenomenologica può essere effettuata, e se la sua possibilità non contraddice l’essenza della coscienza, sembra per un momento toccare il problema di determinare il posto della stessa riduzione nella vita della coscienza”.

⁴⁹⁷ Espressamente Hua III, p. 53; 67 it., passo che individuerei nell’inizio del par. 31: “*Invece di permanere in questo atteggiamento, noi vogliamo mutarlo radicalmente*. Si tratta ora di persuadersi della possibilità di principio di questo mutamento”.

⁴⁹⁸ Cfr. Hua III, par. 32, p. 56; 71 it.

⁴⁹⁹ Cfr. THI, p. 211; 164 it.

oltre la libertà dell'esercizio teorico⁵⁰⁰ e, più profondamente, della vita della coscienza oltre l'orizzonte cognitivo della credenza nell'esistenza del mondo e l'evidenza adeguata. Mettendo, dunque, in questione l'assolutezza egologica, l'assoluto cui riconduce la "riduzione intersoggettiva" nell'interpretazione di Levinas non può essere l'"intersoggettività trascendentale"⁵⁰¹, vale a dire "molteplicità d'ego"⁵⁰² costituente l'oggettività che Levinas espressamente ha saputo cogliere come "mondo intersoggettivo di monadi"⁵⁰³. Tuttavia, per dare espressione all'esigenza fenomenica di questo altro "ultimo e vero assoluto" è richiesto un radicale approfondimento della descrizione fenomenologico-husserliana che impegna Levinas per più di un decennio dato che, evidentemente, la questione da analizzare per motivi strutturali porta ad affrontare l'intreccio tra il senso della temporalizzazione e della temporalità e quello dell'assolutezza, della soggettività e dell'alterità inaugurando un'originale declinazione della fenomenologia che non trova soluzioni nei tre filoni storici del movimento filosofico individuati e studiati da Levinas⁵⁰⁴. Ad ogni modo, fin da questa bozza la via levinassiana alla pluralità dei soggetti mostra la sua originalità come approfondimento della fenomenologia trascendentale husserliana: anziché sostenere l'invalidazione del rivolgimento soggettivo della riduzione trascendentale e, quindi, la necessità della retrocessione all'atteggiamento naturale e al suo presunto mondo-della-vita intersoggettivo, come invece proposto da A. Schütz⁵⁰⁵, l'esposizione levinassiana è tesa a mostrare nella trattazione husserliana l'erosione della differenza radicale tra esperienza naturale e esperienza trascendentale in forza della comune ontologia in modo da spostare in avanti e rimettere alla differenza tra soggettività l'effettuazione autentica della riduzione fenomenologica alla pluralità; di riflesso, se la coscienza interna del tempo è stata

⁵⁰⁰ Hua III, par. 31, pp. 54-55; 68-69 it.

⁵⁰¹ Cfr. ad esempio E. Husserl, *Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft* in *Husserliana*, Band XVII, hrsg. von P. Janssen, Martinus Nijhoff, Den Haag 1974, par. 103, pp. 279-280; Hua VI, par. 54b, p. 187; 199 it. Un passo che conferma questa mia conclusione è riscontrabile nella conclusione dell'articolo *Phénoménologie* (cit., p. 84, trad. mia) riguardante la prefazione all'edizione inglese o *Postilla* al primo volume di *Ideen*: mentre Husserl è "convinto che solo il solipsismo implicato nell'idealismo fu la causa del malinteso" coi suoi allievi della prima ora di modo che l'"ammissione dell'inter-soggettività trascendentale saprebbe dissiparlo", Levinas obietta che "le difficoltà sollevate dall'idealismo trascendentale si trovano altrove", dimostrando di non accogliere l'estensione del potere trascendentale come chiarificazione della soggettività concreta.

⁵⁰² *Sur les "Ideen" de M. Edmund Husserl*, cit., p. 77, trad. mia.

⁵⁰³ *Ibidem*.

⁵⁰⁴ Dedicandosi all'analisi dell'undicesimo volume dello *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, rivista fondata nel 1912 da Husserl, l'articolo *Phénoménologie* mostra la coesistenza delle "tre tendenze" che storicamente sono apparse in successione, ma senza compromissione del rispettivo e fecondo "valore autonomo", all'interno del movimento fenomenologico, ossia la posizione "realista", quella "trascendentale" e, infine, quella "esistenziale" (cit., p. 75-76, trad. mia). La considerazione della produzione fenomenologica precedente mostra come ventaglio di possibilità per la descrizione della soggettività lo spettro aperto dall'"opposizione tra Heidegger e Husserl", ossia tra "la coscienza concreta della nostra esistenza di tutti i giorni, familiare a sé prima di ogni riflessione, dispersa nelle occupazioni e capace di riprendersi nell'angoscia della morte", quindi finita e mortale, e "la coscienza trascendentale, indipendente rispetto al mondo e che prima di farne parte lo costituisce" (ivi, pp. 78-79, trad. mia).

⁵⁰⁵ Cfr. A. Schütz, *The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl* in *Collected Papers*, vol. III, Martinus Nijhoff, Den Haag 1970; trad. it. a cura di A. Di Chiro, *Husserl e il problema dell'intersoggettività*, Editrice Morcelliana, Brescia 2021, p. 66-67 e 74-75 it.

riconosciuta come l'ontologia fondamentale, essa costituisce l'anello ultimo della continuità tra atteggiamento naturale e atteggiamento trascendentale che, dunque, la "riduzione intersoggettiva" deve espressamente rompere per liberare la soggettività nella sua temporalizzazione concreta.

In fedeltà allo spirito della fenomenologia husserliana per Levinas la piena liberazione della soggettività dalla precomprensione mondana e teorica può darsi solo con la risalita alla soggettività umana attraverso la relazione con *autrui* al di là del filo conduttore della regione ontologica della coscienza strutturata dai generi superiori dei vissuti e in ultima istanza dalla temporalità immanente⁵⁰⁶. Infatti, l'essenza dei vissuti segue un parallelismo tra senso psicologico e senso trascendentale che, a causa della costituzione immanente come flusso e momento della corrente di coscienza⁵⁰⁷, non può tenere a livello dell'ulteriore "riduzione intersoggettiva". Perciò, piuttosto che apparire come un vissuto *stricto sensu* interno al flusso e, quindi, un momento discreto nella vita della coscienza, l'*Einführung* pare valere per Levinas come un atteggiamento radicalmente non teoretico rivolto ad altri e inaugurante un nuovo senso della soggettività. Appare ora più chiaro che ciò che Levinas avverte è la portata realmente ri-voluzionaria della "riduzione intersoggettiva" rispetto all'atteggiamento naturale-teorico, dal momento che questa pare profilarsi come trascendimento dell'ontologia della coscienza e, quindi, *eo ipso* della coscienza interna del tempo che la fonda. Quindi, non potendo comunque valere come estrinsecamente temporale (secondo l'inserimento nel corso oggettivo e astratto del tempo cosmico, ma anche storico) in quanto non dotata di senso psicologico-naturale, la vita soggettiva che si manifesta appieno nel rapporto con *autrui* cui la fenomenologia per principio intende risalire deve mostrarsi in *un'altra temporalizzazione oltre l'auto-costituzione del flusso*. Ciò pare implicare una ridefinizione dell'assolutezza della soggettività, della temporalità immanente o dell'immanenza come temporalità e, di conseguenza, del senso del tempo come trascendimento, nonché una ridefinizione del metodo fenomenologico oltre il principio della riflessione immanente verso un'esperienza che immediatamente e non riflessivamente interroghi l'ingenuità e il dogmatismo dell'atteggiamento naturale. Inoltre, si deve riscontrare che nella produzione levinassiana la questione del tempo presenta una precedenza e una priorità a livello descrittivo su quella dell'alterità, dal momento che la questione dell'alterità non rappresenta un tema specifico e a se stante, ma si dischiude all'interno della ricerca levinassiana della temporalizzazione concreta della soggettività al di là della coscienza interna del tempo e, perciò, si profila come la stessa via da intraprendere per articolare un senso ulteriore della temporalizzazione, interpretata da Levinas come la vita più profonda e concreta della soggettività oltre la presenza a sé.

⁵⁰⁶ Cfr. THI, pp. 200; 156-7 it.

⁵⁰⁷ Cfr. ad esempio *Ideen I*, par 77 p. 184 it., dove Husserl afferma che l'essenza peculiare dei vissuti, una volta trascendentalmente purificata con la riduzione fenomenologica-trascendentale, rimane un "sicuro possesso".

In altre parole e a rigore, attraverso l'idea di "riduzione intersoggettiva" Levinas propone un approfondimento della fenomenologia oltre il suo statuto "trascendentale"⁵⁰⁸ per salvare il fenomeno della soggettività dalle tendenze naturali oggettivanti-sostanzializzanti e non un superamento della fenomenologia, ingenuamente tradotto in una retrocessione ad un atteggiamento pre-riflessivo che assume come non analizzabile o da esplicitare la datità dell'alterità e della soggettività. In questo senso per Levinas la fenomenologia resta in fedeltà a Husserl una "presa di coscienza"⁵⁰⁹, però, ereticamente, non della "vita cognitiva"⁵¹⁰, delineata dell'intenzionalità oggettivante nelle sue varie forme. Più radicalmente, infatti, il passo in avanti che all'interno dell'interpretazione levinassiana la questione dell'intersoggettività richiede alla fenomenologia consiste nel superare l'orizzonte della problematica trascendentale della costituzione e, quindi, la correlazione tra immanenza assoluta dell'ego costituente e trascendenza del mondo costituito⁵¹¹ per scoprire la soggettività vivente nel suo aspetto più intimo e prossimo a sé: la "riduzione intersoggettiva" è proposta, quindi, da Levinas come radicalizzazione della direzione soggettiva della fenomenologia che, dato il ruolo cardinale della coscienza interna del tempo e della temporalità nella strutturazione della tematica di quest'ultima, investe e rimodula la questione della temporalizzazione trascendentale quale ultima donazione di senso e insieme manifestazione della stessa soggettività. Tuttavia, proprio la traccia husserliana dell'ulteriorità e del compimento della fenomenologia attraverso la questione esposta dal fenomeno dell'intersoggettività non permette di immettere *simpliciter* lo sforzo levinassiano all'interno della fenomenologia "esistenziale"⁵¹² di Heidegger: Levinas, infatti, non può decidersi per l'apertura specifica ad *autrui* come *Mit-sein*⁵¹³ o, come traduce Levinas, "co-esistenza"⁵¹⁴, dal momento che il passaggio all'intersoggettività costituirebbe heideggerianamente una ricaduta nell'inautentico tanto

⁵⁰⁸ Cfr. THI, p. 146 it., trad. modificata: "Tali sono i diversi problemi cui si applica la fenomenologia che Husserl denomina 'trascendentale' in considerazione del senso specificamente trascendentale dei suoi problemi". La determinazione tematica a partire dai "problemi costitutivi" della fenomenologia husserliana come idealismo trascendentale è riconfermata in *Phénoménologie*, cit., p. 75. A titolo di esempio d'auto-comprensione husserliana della coappartenenza tra trascendentalità e costituzione si può citare il binomio "'transzendentalen' 'konstitutiven'" usato da Husserl per qualificare in maniera esclusiva il proprio indirizzo fenomenologico nel *Vorwort zur E. Finks Artikel Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik* (1933) ora in E. Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, coll. Phaenomenologica 21, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966, p. VII. L'unitarietà tra i due concetti costituisce un nesso interpretativo radicato e diffuso del senso della fenomenologia husserliana, come emerge direttamente in E. Fink, *Vergegenwärtigung und Bild* ora in *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, cit., p. 9 (testo che Levinas dimostra di conoscere analizzandolo in *Phénoménologie*, ma che con ogni probabilità lesse almeno attraverso la pubblicazione sullo *Jahrbuch* nel 1930 dato che i due autori erano in stretti rapporti, tanto che alcune osservazioni critiche di Levinas riprendono gli stessi concetti esposti in introduzione da Fink per caratterizzare l'intento della fenomenologia husserliana).

⁵⁰⁹ Cfr. THI, p. 186;145-6 it. Per una spiegazione più estesa della comprensione husserliana, ripresa da Levinas, della filosofia come "rivolgimento verso il soggetto" che "interpella il nucleo personale di colui che filosofa", cfr. Hua I, par. 1, p. 44; 74 it.

⁵¹⁰ *Ibidem*.

⁵¹¹ Cfr. Hua I, par. 11.

⁵¹² Cfr. *Phénoménologie*, cit., p. 75.

⁵¹³ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., par. 26.

⁵¹⁴ *Martin Heidegger et l'ontologie*, cit., p. 420.

da essere definita “degradata”⁵¹⁵. Il commento di Levinas a *Sein und Zeit* del 1932, infatti, mostra bene l’asimmetria significativa dell’analitica esistenziale heideggeriana⁵¹⁶ per cui il rapporto all’altro viene analizzato solo come struttura dell’esistenza deietta e prende la forma del “si”⁵¹⁷ mentre all’opposto manca di un corrispettivo autentico, *eigentlich*: lo stesso aggettivo che guida l’impostazione heideggeriana nega la possibilità della ridefinizione del fenomeno dell’alterità, per cui il rapporto con l’altro viene univocato come “utilizzo in comune”⁵¹⁸ delle cose, e quindi, dato che l’esistenza autentica si struttura come la temporalità, come fuga o dispersione nell’intemporale. Al contrario, con la “riduzione intersoggettiva” per Levinas si deve risalire ad un “ultimo assoluto” che precede il mondo e per questo gli dona senso e, dunque, non può ridursi alla struttura della “sollecitudine” o *Sorge* in generale come attività rivolta al mondo⁵¹⁹, perciò nemmeno a quella specifica della *Für-sorge*. Allo stesso tempo è evidente che il rivolgimento ad *autrui* descriva una direzione fenomenica contraria rispetto a quella dell’angoscia, che risulta l’uscita dalla dispersione nel “si” portando “all’isolamento” come “possibilità originaria di essere-nel-mondo”⁵²⁰. La discrepanza di prospettiva si profila maggiormente nell’articolo del 1933, dove Levinas analizzando la spiritualità nella cultura tedesca afferma che “è facile perdersi e perdere l’equilibrio immaginando d’intender la voce mistica dal fondo della propria anima”⁵²¹ e in cui è possibile intendere una critica all’auto-referenzialità del *Gewissen* di Heidegger (citato appunto direttamente nel novero delle “filosofie della vita” che assumono come originario il dramma dei sentimenti⁵²²), corrispettivo del rivolgimento della riduzione all’ipseità autentica ma contraddittorio rispetto alla struttura che si profila in quella “intersoggettiva”. Dunque, la trascendenza intersoggettiva rispetto all’immanenza strutturata dalla coscienza interna del tempo non può corrispondere alla “trascendenza” ontologica e estatica della comprensione dell’essere riconosciuta da Heidegger, descrivendo piuttosto l’“evento” della soggettività oltre “l’esistenza in vista di se stessa”⁵²³ nella relazionalità che eccede l’essere nel mondo. Inoltre, alla luce della prospettiva del compimento della riduzione fenomenologica nel rapporto con *autrui* troviamo conferma del fatto che le analisi di *De l’évasion* ridecrivano la coscienza interna del tempo nei fenomeni dell’affettività idio-riferita e propria e, perciò, appare chiaramente che questa versione del sentire concretizzi sì la soggettività temporalizzante, ma allo

⁵¹⁵ *Ibidem*, trad. mia.

⁵¹⁶ Per un’analisi approfondita del problema cfr. S. Bancalari, *L’altro e l’esserci: Heidegger e il problema del Mitsein*, Cedam, Padova 1999.

⁵¹⁷ Cfr. *Martin Heidegger et l’ontologie*, cit., p. 419, trad. mia.

⁵¹⁸ *Ibidem*, trad. mia.

⁵¹⁹ Cfr. THI, p. 174;135 it.

⁵²⁰ *Martin Heidegger et l’ontologie*, cit., p. 429, trad. mia.

⁵²¹ E. Levinas, “La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande”, cit., p. 132, trad. mia.

⁵²² *Ibidem*.

⁵²³ Cfr. *Martin Heidegger et l’ontologie*, cit., p. 413.

stesso tempo sia limitata al carattere astratto del solipsismo e dell'isolamento che si manifesta come attestazione della drammaticità dell'ontologia, della comprensione della soggettività nei termini dell'essere. Diversamente, dal momento che la concretizzazione della soggettività si dà nel rapporto con *autrui*, la temporalizzazione intersoggettiva deve corrispondere ad un'intenzionalità affettiva che manifesti la trascendenza della presenza immediata (malessere) o differita (piacere) a sé come *alterazione* rovesciando la gravità dell'essere in un vivere non egoriferito.

Dunque, si può cogliere che, nella comune sospensione ne dà l'interpretazione levinassiana della fenomenologia husserliana di *La théorie de l'intuition*, la fenomenologia della temporalità e quella dell'alterità convergono nell'esigere un *surplus* di ricerca per risalire ad un assoluto concreto; perciò, nelle descrizioni della prima produzione si riconosce il profilarsi di un chiasmo tra *il tempo e l'altro*, traccia che catturerà l'attenzione di Levinas e che sarà sviluppata esplicitamente a partire dagli anni Quaranta fino a farne il motivo portante del suo pensiero. Infatti, se l'auto-costituzione temporale della coscienza fonda e struttura l'orizzonte immanente in cui la manifestazione appare all'ego, ed è quindi correlativa a questa, allora significando una priorità e ulteriorità rispetto alla coscienza trascendentale *a fortiori* l'intersoggettività deve eccedere anche la coscienza interna del tempo precedendola nella manifestazione del senso della fenomenicità. A seguito dello studio compiuto si può allora ritenere che la "riduzione intersoggettiva" sia interpretata da Levinas come trascendimento dell'immanenza della *hyle* e della coscienza interna del tempo preposta alla sua costituzione e, quindi, alla costituzione della presenza a sé della coscienza come centro dell'orizzonte temporale della manifestazione. Tale superamento, anziché rovesciare l'impostazione fenomenologica husserliana nell' anteriorità del senso pre-costituito del mondo e di un qualsiasi contenuto oggettuale, radicalizza la risalita propria della fenomenologia husserliana alla vita della soggettività concreta avanzando un *altro senso* della temporalità, nel senso che riguarda l'autentica coscienza d'alterità, oltre l'apertura intenzionale e la parallela chiusura immanente del flusso di coscienza. Dal sunto del percorso descrittivo della *Quinta meditazione* come indizio fecondo si propone per mostrare la differenza della temporalizzazione intersoggettiva si propone a Levinas l'analisi del sentire che si dà nella relazione dell'incontro corporeo-carnale, ossia propriamente in persona, tra l'ego e *autrui*. Se il flusso di coscienza si auto-costituisce come presenza a sé, allora la trascendenza intersoggettiva non può antecedere la coscienza interna del tempo che descrivendo l'estroflessione del presente della vita della coscienza: non riducendosi all'intenzionalità interna, la temporalizzazione intersoggettiva dovrà essere descritta nella differenza tra il presente della vita egologica e l'assenza impresentabile della vita altrui che sopraggiunge nel mio flusso, differenza che nella relazione tra due assoluti si dà come pluralizzazione del presente vivente.

CAPITOLO II

Flusso, presente e differenza. Il tempo come forma ed evento tra il 1940 e il 1961

Dallo studio precedente sono emersi sia l'interpretazione levinassiana della struttura e del ruolo della coscienza interna del tempo di Husserl sia, per contraccolpo critico, i due fili conduttori che per Levinas costituiscono le tracce tematiche da sviluppare per la ridescrizione del senso del tempo, vale a dire la differenziazione dell'intenzionalità temporalizzante da quella oggettivante e la risalita alla concretezza attraverso l'intersoggettività. Per quanto l'autore approfondisca nel corso degli anni Trenta il primo versante nella direzione di un'affettività idio-riferita, la piena articolazione delle questioni colte da Levinas richiede percorsi ulteriori che l'autore affronta negli scritti successivi. Assumendo questi due fuochi tematici, è possibile perimetrare per uniformità concettuale e descrittiva come fase ulteriore da analizzare la produzione che va dagli anni Quaranta fino a *Totalité et Infini* (1961). All'interno di questa prospettiva si può constatare anche in questo periodo di riflessione la riproposizione dell'antiorità dei commenti a Husserl sulla produzione fenomenologica originale che è stata seguita nel capitolo precedente; inoltre, si può riscontrare l'intensificarsi della rielaborazione delle nozioni e delle descrizioni husserliane della fenomenologia della coscienza interna del tempo. Come cerniera tra il primo decennio e il secondo di scrittura si trova l'ampio articolo *L'œuvre d'Edmund Husserl*¹ del 1940, mentre nel periodo post-bellico verranno pubblicati in ordine cronologico una serie di testi in cui, in relazione alla tematica di interesse, spiccano *De l'existence à l'existant* (1947) e *Le temps et l'autre* (1948), le cui analisi trovano un prolungamento in *Totalité et Infini* (1961). Grazie all'analisi dell'interpretazione di Levinas della fenomenologia husserliana della coscienza interna negli articoli di commento sarà così possibile delineare le nozioni e i nodi con cui, seguendo riprese esplicite o motivi impliciti ma riconoscibilmente husserliani, poter operare analisi specifiche dei testi dell'autore per cogliervi gli approfondimenti tentati sull'analisi del tempo. Dunque, attraverso l'impostazione assunta viene sia garantita la coerenza degli accostamenti comparativi tra testi sia evidenziata la progressiva maturazione del pensiero levinassiano sulla questione del tempo in relazione alla concettualità husserliana.

¹ "L'œuvre d'Edmund Husserl", *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, janvier-février 1940, pp. 33-85, ora in EDE, pp. 7-52; pp. 3-57 it., di seguito OEH.

§ 3 La coscienza interna del tempo nell'opera di Husserl

Levinas ritorna approfonditamente sull'analisi della fenomenologia husserliana in un corposo saggio di dieci anni successivo alla sua tesi di dottorato, *L'œuvre d'Edmund Husserl*. Come suggerisce il titolo – sotto la spinta della pubblicazione dei testi husserliani successivi alle *Ideen I* e alle *Vorlesungen* quali *Formale und transzendente Logik* (1929)², *Méditations cartésiennes* (1931), prima parte della *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (1936), nonché postumo *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik* (1939) e alcuni inediti (sulla costituzione dello spazio, sul rapporto tra fenomenologia e antropologia e sul mondo del presente vivente e l'ambiente corporeo nel 1940/41)³ –, in questo testo Levinas allarga lo sguardo critico all'insieme dell'opera husserliana edita al fine di esplicitarne “l'unità dell'ispirazione fenomenologica, la sua fisionomia, il suo messaggio”⁴ e insieme la fedeltà “agli insegnamenti essenziali della civiltà europea”⁵. Più nello specifico, Levinas intende mostrare l'intreccio di tre motivi fondamentali, ossia la ricerca della fondazione delle scienze, l'analisi del senso e della giustificazione della pretesa alla verità in ogni campo esperienziale e, infine, l'attuazione della fenomenologia come “vita stessa dello spirito” e compimento della “sua vocazione”⁶ alla libertà. Perciò, attraverso l'ampliamento della disamina levinassiana sarà possibile valutare se si dà cambiamento o permanenza, e in questo secondo caso si potrà valorizzare l'approfondimento e la chiarificazione, rispetto alle tematiche e interpretazioni sopra analizzate in *La théorie de l'intuition*.

Nel panorama analitico delineato, che segue un andamento cronologico animato però da un'attenzione tematica che punta ai nodi problematici principali delle opere husserliane, lo studio della fenomenologia della coscienza interna del tempo di Husserl compare (in accordo con la data di pubblicazione delle *Vorlesungen*) piuttosto verso la conclusione e occupa la seconda parte del paragrafo 11, intitolato “*La moi, le temps et la liberté*”. L'accostamento del fenomeno dell'io e di quello del tempo risulta direttamente comprensibile alla luce delle analisi precedenti, dal momento

² Di cui in THI Levinas aveva dichiarato di non averne potuto tenere conto in quanto fu pubblicata “nel momento in cui il nostro lavoro era già concluso”: THI, p. 177, nota 15; 138 it., trad. modificata.

³ Per la lista completa delle opere husserliane a conoscenza di Levinas cfr. OEH, pp. 11-12, nota 2; 3-4 it., nota 2.

⁴ Ivi, p. 15; 6 it.

⁵ Ivi, p. 11; 4 it. Si comprende, dunque, la correttezza della tesi di G. Ferretti secondo cui in questo scritto è significativa la prospettiva presentata nella *Krisis* (*Alterità e trascendenza*, cit., p. 60). Per contrasto, appare invece come arbitraria e anacronistica la lettura proposta da J. Drabinski (*Sensibility and Singularity. The Problem of Phenomenology in Levinas*, SUNY Press, New York 2001), il quale ammette di usare come filtro ermeneutico i commenti del 1959 al fine di scorgere “l'emergenza clandestina di un'altra fenomenologia” (p. 48) già nella trattazione 1940: il rischio intrinseco di questa un'interpretazione retrospettiva è il livellamento dell'acutezza analitica levinassiana su alcuni nodi della fenomenologia husserliana e la confusione tra del commento a Husserl con la proposta di Levinas, finendo così per precludersi l'accesso allo sviluppo della comprensione levinassiana della coscienza interna del tempo di Husserl su cui poter poi valutare gli approfondimenti propriamente levinassiani dei “nuovi commenti” (1959) a Husserl e, soprattutto, della fenomenologia della diacronia.

⁶ Ivi, p. 13; 5 it.

che grazie alla sua riproposizione viene mostrata la continuità di validità agli occhi di Levinas della problematica della “fenomenologia soggettivamente orientata”⁷ e, quindi, la sottoscrizione forse definitiva del nesso strutturale tra coscienza del tempo e soggettività. Invece, il passaggio aggiuntivo compiuto in questo saggio è l’indicazione della libertà come perno o termine mediano di questo rapporto. Perciò, Levinas studia rispettivamente e insieme giustappone e associa la trattazione dell’io esposta in *Ideen I* e l’analisi della coscienza interna del tempo esposta nelle *Vorlesungen* attraverso la tematica della liberazione, di cui bisogna dunque chiarire i contorni.

§ 3.1 La coscienza immanente del tempo come libertà e coscienza di sé

Data la posizione avanzata all’interno dello studio del 1940, l’analisi della coscienza del tempo riprende alcune tematiche emerse precedentemente nell’interpretazione che Levinas offre della produzione husserliana e insieme le chiarisce esibendo il ruolo fondamentale della coscienza interna del tempo nella definizione dello spirito come libertà.

Infatti, l’inizio della trattazione della fenomenologia della coscienza del tempo comincia *in medias res* e sarà tenuta con andamento veloce e argomentazioni abbastanza contratte:

Se il pensiero è manifestazione della libertà dello spirito, esso deve essere anche libertà rispetto a sé o pensiero di sé. Così ogni pensiero diretto su un oggetto è accompagnato dalla presenza e dall’evidenza di questo pensiero a se stesso. La *coscienza di sé* (cs. mio) determina quindi il soggetto nello stesso modo dell’intenzionalità. È a sua volta *intenzionalità, sebbene di un altro tipo* (cs. mio). Più che una semplice constatazione della propria funzione, la coscienza di sé è intellesione e, di conseguenza, luce e libertà. Essa *si compie* nella *coscienza immanente del tempo* (cs. mio). L’analisi della coscienza del tempo che apporta lo *Zeitbewusstsein* si confonde con la descrizione della coscienza di sé che caratterizza ogni atto di coscienza. La costituzione della presenza a se stessi dei contenuti interni della coscienza è la loro durata e la loro successione in cui i loro momenti sono identificati, riconosciuti e possono essere rammemorati.⁸

Appare chiaro che per districare la trama concettuale di questa seconda interpretazione levinassiana della coscienza del tempo in Husserl è necessario seguire i fili conduttori delle nozioni chiamate in causa nella sua definizione: in particolare, la comprensione dell’intenzionalità si propone come la chiave di volta che tiene insieme le altre caratteristiche e che, d’altra parte, per reggere la struttura della soggettività implica la coscienza del tempo. Infatti, in questo saggio Levinas intende dimostrare la convivenza dei tratti rivoluzionari della fenomenologia husserliana e della continuità con la tradizione attraverso la determinazione dello spirito (*esprit*, termine polivoco in francese, come *Geist*

⁷ Cfr. *supra*, p. 14.

⁸ OEH, p. 58; 43-44 it., trad. modificata.

in tedesco, filosoficamente usato di norma come corrispettivo non cognitivo per “facoltà di intendere”) nel senso di qualifica propria dell’umano come pensiero o ragione.

Per Levinas Husserl scopre o, meglio, ridefinisce il fenomeno dell’intenzionalità come la struttura fondamentale del pensiero analizzando il significato o senso delle parole, cogliendo in esso come ogni vissuto voglia dire qualcosa ossia miri a qualcosa e, quindi, come rimandi oltre a sé “come una finestra *attraverso* la quale guardiamo ciò che essa significa”⁹. Levinas ci tiene a specificare il carattere *intrinseco* di questo rapporto, nel senso che non vi vede una relazione tra due oggetti esterni l’uno all’altro “in cui uno è il segno dell’altro” e nemmeno un aspetto secondario innestato per “associazione”¹⁰ su di una precedente apprensione; piuttosto, colto come “espressione” questo fenomeno insegna a Husserl che il pensiero si rapporta ad un “pensato”, ossia “*qualcosa d’altro da se stesso*” che “è idealmente presente nel pensiero”¹¹. In altre parole, l’intenzionalità viene definita da Levinas come “*l’atto di dare un senso (la Sinngebung)*”¹² in quanto ha un riferimento oggettuale che si presenta come un “momento ineluttabile del fenomeno stesso del senso”¹³ e, quindi, per via transitiva del pensiero. Per questo l’oggetto appare come “polo di identità che il pensiero pone”¹⁴ in quanto corrispettivo e implicato nell’attuarsi di questo. Perciò, riconoscendo questa dinamica vettoriale o “movimento”¹⁵ Levinas sostiene che “in Husserl il fatto del senso è caratterizzato dal fenomeno dell’identificazione, processo in cui l’oggetto si costituisce”¹⁶ come un’unità verso cui converge l’intenzione della coscienza, che a sua volta viene definita per questa ragione come “atto oggettivante”¹⁷. Ovviamente, se l’intenzionalità deve essere distinta dal rimando segnico e associativo, questa identità oggettuale non può essere differente per ogni vissuto che la pone e, allora, non deve essere realmente contenuta nel pensiero, altrimenti non potrebbe darsi come la medesima unità di senso per più vissuti: per questo ne deriva che gli atti oggettivanti, nella loro pluralità e differenza di contenuti, sono “sintesi d’identificazione” ossia com-pongono e convergono su un’oggettualità identica, di modo che “attraverso la molteplicità della vita spirituale si ritrov[a] un’identità ideale”¹⁸. Attraverso quest’analisi, secondo Levinas la fenomenologia husserliana giunge così a chiarire il senso fenomenologico della nozione classica di “rappresentazione”, che viene perciò

⁹ Ivi, p. 31-32; 21 it.

¹⁰ Entrambe le citazioni sono tratte da *ibidem*; Levinas rimanda al par. 6 della *Prima ricerca logica* per chiarire il senso husserliano di “associazione”, mentre per approfondire la distinzione husserliana tra segno ed espressione cfr. Hua XIX/1, *Prima ricerca*, par. 1.

¹¹ Citazioni tratte da *ivi*, p. 32; 21 it.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Ivi, p. 33; 22 it.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*.

a significare non un atto espressamente contemplativo, ma il fatto fondamentale dei vissuti di coscienza di avere un senso e di identificare e così mirare ad un oggetto.

Se, dunque, l'identificazione per definizione "può essere infinita" perché è un processo sintetico di un'idealità mai data totalmente una volta per tutte in un atto, in quanto tensione verso l'oggetto l'intenzionalità non si dimostra una finzione e nemmeno come sempre insoddisfatta o delusa, perché infatti trova compimento nell'evidenza, che viene definita come "la presenza in persona dell'oggetto dinanzi alla coscienza"¹⁹. Data la coincidenza con la determinazione specifica dell'intuizione esposta ne *La théorie de l'intuition*²⁰, la scelta di Levinas di presentare una modalità di coscienza con il suo stato o esito di evidenza²¹ significa riarticolare la descrizione dell'intenzionalità sull'intensità della visione (secondo l'etimo di e-videnza), qualificando così il movimento intenzionale come teleologico in relazione al compimento (riprendendo e rispettando il primato dell'atto aristotelico sulla potenza): infatti, se l'evidenza "realizza le aspirazioni dell'identificazione" e se l'intenzione risulta strutturata e animata su quest'ultima, coerentemente allora l'intenzionalità risulta ricerca dell'evidenza. Per questa ragione si può comprendere che l'intuizione, definita come "l'intenzione che conferisce la pienezza della presenza all'oggetto vuoto", ossia che consiste nel "rapportarsi all'oggetto tale quale è, di mantenerlo davanti a sé e di vederlo faccia a faccia (*face à face*)"²², viene interpretata come il compimento dell'intenzionalità oggettivante "vuota" o "simbolica"²³, di modo che può essere chiarita la tesi di Levinas secondo cui Husserl concepisce "l'insieme della vita spirituale sul modello della luce"²⁴, vale a dire come tesa all'evidenza, all'incontro chiaro tra soggetto e oggetto.

Con questa determinazione descrittiva, Levinas riesce così a esplicitare il senso dell'immanenza intenzionale della coscienza ossia della presenza ideale e in ultima istanza intuitiva dell'oggetto alla coscienza non in termini spaziali ma conoscitivi: "la relazione tra oggetto e soggetto non è una semplice presenza dell'uno all'altro, ma la *comprensione* dell'uno mediante l'altro, l'*intellezione*"²⁵. Perciò, sviluppando fino in fondo l'idea dell'intenzionare come significare, avere e dare senso, nella fenomenologia husserliana Levinas coglie il carattere "sempre attivo" dello spirito, dato che *letteralmente* l'evidenza dell'oggetto richiede come correlato soggettivo la comprensione o – come ricorre maggiormente nel saggio anche nella specificazione della coscienza del tempo –

¹⁹ Ivi, p. 35; 24 it.

²⁰ Cfr. *supra*, p. 31.

²¹ In Husserl è ricorrente il termine *Einsicht* (cfr. Hua I, parr. 5-6 ad es.), il quale tuttavia implica un'ambiguità intrinseca per la traduzione italiana in quanto l'espressione tedesca significa tanto l'atto soggettivo dell'intuire (traslitterazione diretta in formule latine) quanto il correlato oggettuale di evidenza.

²² Ivi, par. 7 "L'intuizione e la verità, l'intuizione categoriale", p. 38; 27 it., trad. modificata.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Citazioni tratte da OEH, p. 35; 24 it.

²⁵ *Ibidem*, cs. mio.

intellezione. Tale nozione, come il corrispettivo “intuizione”, significa cogliere in profondità ossia apprendere fino a non lasciare alcunché di nascosto, fino a intro-mettersi, entrare dentro che, data la dinamica intenzionale, per Levinas si rovescia nell’abbracciare o, meglio, nell’interiorizzare e dominare l’oggetto²⁶. Se è vero, infatti che la coscienza si dirige su qualcos’altro che gli appare, tuttavia essa, “pur accogliendo qualcosa d’estraneo, è all’origine di ciò che accoglie”²⁷. Inoltre, a livello terminologico, forse meglio del termine propriamente husserliano preso nel 1930 come filo conduttore dell’analisi, l’espressione in questione evidenzia il carattere visuale e conoscitivo che anima la vita di coscienza, dimostrandosi così come il concetto in cui Levinas condensa la sua interpretazione dell’intenzionalità e dell’immanenza della coscienza.

Ridefinendo la coscienza intenzionale tramite la luminosità, che si mostra come la coincidenza tra intellegibilità e interiorità potendo così definire l’apertura di quest’ultima, Levinas comprende la necessità e la coerenza interna della risalita di Husserl in *Ideen I* all’io trascendentale. Quest’ultimo, infatti, non risulta un essere nel senso di un oggetto intenzionabile, ma “è una forma e un modo d’essere e non un esistente”²⁸ che esprime la modalità con cui le intenzioni vengono vissute come attive ed esplicitamente compiute con attenzione o come passive e implicite²⁹. Offrendosi come un elemento irriducibile delle intenzioni, ma allo stesso tempo non riducendosi alla trascendenza intenzionale dell’oggetto, l’io risulta allora una “trascendenza *sui generis*” nell’immanenza ossia costituente – ad essere costituito, al pari di un oggetto, ma insieme differentemente, è la “persona” attraverso la storia delle sue abitudini³⁰ – nel senso che è al di qua degli atti, li trascende a ritroso costituendone la “sorgente”³¹. Invero, analizzando il rapporto tra io e coscienza come struttura immanente della vita spirituale, Levinas riconosce che l’*ego* accompagna e determina appieno il *cogito* (che nell’interpretazione husserliana vale come ogni *cogitatio* o vissuto intenzionale) “nella misura in cui precisamente si afferma, ossia contrassegna questo arresto, questa *posizione*, questa tesi, che serve da base per ogni identificazione che perviene alla costituzione sintetica dell’oggetto nell’evidenza”³². La posizione dell’io, dunque, viene interpretata da Levinas come l’identificazione fondamentale, o tesi originaria, vale a dire la produzione dell’identità che serve come base per la tesi

²⁶ Cfr. *ivi*, p. 46; 33 it.: “Il contatto con le cose è la loro intelletione, senza di ciò l’oggetto non potrebbe ‘modificare (*affecter*)’ il pensiero, non potrebbe diventare interno ad esso e la nozione stessa di interiorità non potrebbe essere spiegata”.

²⁷ *Ivi*, p. 35; 24 it.

²⁸ *Ivi*, p. 57; 43 it.

²⁹ Cfr. *ibidem*, trad. modificata: “‘Io vigile (*éveillé*)’ nell’attenzione, esso determina anche la passività della coscienza non attenta, del pensiero implicito. Questa si riferisce all’io poiché questa passività reca un contrassegno positivo, dipende dal fatto che l’io si è distolto dal pensiero che emana da lui”.

³⁰ Con ogni probabilità, Levinas sembra cripto-cita il paragrafo 32 della *Quarta meditazione cartesiana*, intitolato “L’io come sostrato di abitualità”, da distinguere dall’io-polo introdotto al paragrafo precedente.

³¹ *Ivi*, p. 58; 43 it., trad. modificata.

³² *Ibidem*, trad. modificata.

dossica degli atti. Così, mentre i caratteri di questa descrizione combaciano con quelli offerti ne *La théorie de l'intuition*, in questa sede l'analisi dell'io come polo soggettivo della correlazione intenzionale chiarisce alcune espressioni husserliane proprio tramite l'interpretazione dell'intenzionalità in termini di luce: presentandosi come posizione assoluta e assolutamente certa, in virtù della sua insuperabile evidenza l'io opera come principio di identificazione dell'oggetto, il quale implicitamente appare quindi sempre come relativo; perciò, in virtù del suo primato in chiarezza l'io si mostra come la sorgente del "senso", della mira dell'intenzionalità, la quale emana da esso secondo l'espressione husserliana³³ come un "raggio di pensiero che proviene da noi, un *Ichstrahl*"³⁴. Tale metafora può assumere tutto il suo peso nell'interpretazione levinassiana, che permette così di eleggere l'io trascendentale a "sole intellegibile", fonte della luce della manifestazione e del senso e, dunque, principio di evidenza.

A questo punto, risulta pienamente comprensibile la ragione per cui, considerata la "pura attività"³⁵ dell'io che non conosce un autentico contrario fino a determinare anche la passività dell'implicito come disattenzione, Levinas possa dichiarare che "l'iniziativa del soggetto nell'evidenza diventa palese"³⁶ e interpretare con ciò l'io come "la libertà stessa della coscienza, il *fiat* che essa contiene e di cui l'evidenza è unicamente espressione"³⁷. Infatti, ponendosi come potere sovrano costituente, la soggettività egologica risulta secondo Levinas *assoluta* non per un grado eccellente di conoscibilità, ma per il proprio modo d'esistere come non limitato da niente, dal momento che piuttosto tutto ciò che è si chiarisce, ossia appare e prende senso in relazione ad essa, la quale così si erge a *centro d'irraggiamento* e, quindi, d'evidenza. L'ego trascendentale di Husserl nell'interpretazione di Levinas pare mettere in atto allora in maniera radicale la metafora kantiana della "rivoluzione copernicana", istituendo un soggettivismo radicale attraverso l'assolutizzazione del ruolo e del potere della soggettività e la centratura su di essa dell'intero dominio del senso. In questo modo, si riesce a comprendere la pertinenza dell'idea di "costituzione" del senso: l'apparire, la fenomenicità viene istituita e prende senso ad opera e per autorità fondativa dell'io, per cui in ultima analisi ne deriva che "il fatto di avere un senso è la manifestazione stessa della libertà"³⁸. In questo modo, attraverso la dinamica dell'irradiazione degli atti oggettivanti dall'io si chiarisce la ragione per cui Levinas identifichi luce, origine e libertà sostenendo che "la *luce* dell'evidenza è il solo legame con l'essere che ci pone in quanto *origine* dell'essere, cioè in quanto *libertà*"³⁹.

³³ Cfr. Hua III/1, par. 92, p. 194; 237 it.

³⁴ OEH, p. 58; 43 it.

³⁵ OEH, p. 57; 43 it.

³⁶ Ivi, p. 58; 43 it.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Cfr. ivi, p. 36; 25 it., cs. mio.

I concetti che strutturano la comparsa della coscienza del tempo in questo scritto di Levinas sono ora chiari e permettono così di sviluppare l'analisi di questo tema. Se, infatti, l'autore riconosce come Husserl faccia corrispondere il pensiero con l'intenzionalità e descriva questa come il regno della libertà dell'ego che irradia i propri atti in cui si costituisce il senso degli oggetti come fenomeni, allora Levinas ne conclude che per valere effettivamente come assoluta, ossia per non avere punti o lati oscuri ma essere massimamente evidente proponendosi come sorgente, la soggettività egologica deve illuminarsi intenzionalmente e così avere coscienza anche di sé. È a questo livello interpretativo che Levinas introduce la coscienza del tempo, identificandola esplicitamente con l'autocoscienza, corroborando con ciò l'interpretazione tratta da *La théorie de l'intuition* ed esposta nel primo capitolo. Infatti, Levinas riconosce che la coscienza costituente si distingue dall'oggetto costituito non a priori, come fossero due entità separate, ma nello stesso rapporto intenzionale, in cui alla direzione oggettuale, al raggio oggettivante corrisponde una direzione soggettiva che porta all'evidenza lo stesso atto di coscienza: in forza del principio di correlazione, dunque, la coscienza di sé vale come l'autoconsapevolezza degli atti e viene detta "accompagnare" l'oggettivazione come se fosse un rivolgimento interno, quasi uno strabismo dell'intenzionalità che proprio così porta alla luce la differenza tra la presenza a sé del vissuto e quella intenzionale dell'oggetto. Levinas ritorna perciò sulla determinazione della struttura specifica dell'intenzionalità "interna", che, stante la definizione sopra riscontrata dell'intenzionalità, definisce questa "coscienza di sé" (parallela e speculare a quella di qualcosa) come "libertà rispetto a sé". In questo modo, le due tematiche e le corrispettive interpretazioni riscontrate ne *La théorie de l'intuition* vengono perciò riconfermate nella definizione della coscienza del tempo come auto-coscienza non oggettivante ma fungente attraverso una speciale intenzionalità, quella interna. Per definire meglio questa operazione liberatrice nella prospettiva interpretativa della fenomenologia husserliana sopra delineata, si può considerare come la metafora e la resa fenomenica con la luce proposta in questo testo riprenda e declini ulteriormente le osservazioni compiute riguardo all'illuminazione nel primo articolo su Heidegger⁴⁰: la coscienza di sé secondo Levinas non equivarrebbe all'osservazione "esterna" del funzionamento della coscienza – modalità che reduplicherebbe il rapporto tra coscienza e oggetto – ma alla sua presentazione e intellesione intrinseca, che valgono come la messa in evidenza della coscienza e, soprattutto, come illuminazione dell'interiorità stessa o, meglio, apertura dell'interiorità e dell'immanenza in quanto luce, e non spazio chiuso, in cui gli oggetti appaiono e vengono accolti nei rispettivi tipi di evidenze.

⁴⁰ Cfr. *supra*, p. 51.

A questo punto Levinas dichiara di passare all'analisi delle *Vorlesungen*⁴¹ sulla fenomenologia dello *Zeitbewusstsein* in cui avverte dichiaratamente la sovrapposizione tra l'analisi della coscienza di sé propria degli atti e quella della coscienza immanente del tempo. Pur mancando in questo paragrafo dedicato alla fenomenologia soggettivamente orientata (come del resto generalmente in tutto il saggio in esame) dei riferimenti specifici ai passi husserliani, attraverso l'indicazione dell'opera di riferimento è possibile riconoscere sia criptocitazioni sia riprese e utilizzazioni di alcuni paragrafi. Ad ogni modo, non trovando riscontro diretto nel testo husserliano, tanto da essere tema di dibattito negli studi critici, il riconoscimento della coscienza del tempo come consapevolezza intrinseca degli atti risulta una chiara interpretazione complessiva di Levinas della fenomenologia husserliana del tempo che elegge la temporalità come dimensione della coscienza e la coscienza del tempo come senso stesso della soggettivizzazione del tempo; viene così confermato e approfondito ancor più chiaramente da Levinas l'indirizzo ermeneutico che ho mostrato essere stato intrapreso in *La théorie de l'intuition*⁴².

Si scopre così che la libertà dell'intellezione equivale alla coscienza della durata e della successione dei vissuti dei "contenuti interni della coscienza"⁴³. Nelle analisi precedenti dedicate alle *Logische Untersuchungen* Levinas distingue i contenuti dai significati⁴⁴, dove i primi significano sensazioni e intenzioni mentre i secondi gli oggetti intenzionali. Invece, in un altro passo anteriore del testo in esame, analizzando l'incompiutezza della percezione esterna, Levinas riconosce che si dà una "sintesi incompiuta" in un polo oggettuale unitario degli aspetti intuiti dagli atti percettivi che "si susseguono, si uniscono e non rimangono separati" formando così le articolazioni interne di "un unico atto che perdura [letteralmente: che si trascina]"⁴⁵. Perciò, chiariti i concetti chiamati in causa si può interpretare che la costituzione in unità temporali durevoli dei vissuti *reell*⁴⁶ o contenuti immanenti e insieme dei rapporti di anteriorità, contemporaneità e posteriorità di questi concretizzi la coscienza come corrente temporale unica, ma internamente diversificata nella molteplicità dei vissuti. Allo stesso tempo si intuisce che questa costituzione della temporalità immanente, o, meglio, dell'interiorità come temporalità, differisce da quella di un oggetto e, anzi, sembra presupposta da quest'ultima, siccome dona senso alla presenza a sé della coscienza operando come l'identificazione

⁴¹ Nella conclusione del capitolo dedicato alla fenomenologia soggettivamente orientata, Levinas esprime con queste parole il suo apprezzamento per questo testo husserliano: "Su più punti l'opera apporta delle considerazioni molto suggestive [...] e le descrizioni concrete della coscienza del tempo che essa fornisce sono di una rara finezza" (OEH, pp. 60-61; 45 it., trad. modificata).

⁴² Cfr. *supra*, p. 23.

⁴³ La traduzione italiana corrente conferisce un ruolo "agente" ai suddetti, ostruendo la risalita alla problematica della costituzione interna per cui i contenuti di coscienza si danno come durevoli e in successioni proprio perché costituiti temporalmente da un'intenzionalità interna.

⁴⁴ Cfr. OEH, p. 31-32; 20-21 it.

⁴⁵ Ivi, par. 7, p. 41; 29 it. La stessa concettualità di questa descrizione si ritrova in THI.

⁴⁶ Cfr. ivi, par. 9, p. 44 ; 32 it.

dei momenti dei vissuti in una sola coscienza; piuttosto la costituzione immanente individua e riconosce i singoli momenti in cui i vissuti decorrono e insieme li raccoglie nell'unità di una sintesi che non rappresenta alcuna eccedenza ma che è la stessa temporalità, ragione per cui pare che Levinas attribuisca loro la rammemorabilità, la possibilità di essere recuperati dal ricordo, dal momento che sono disponibili in ogni momento ad essere recuperati dall'io. Durata e successione manifestano, dunque, per Levinas gli "aspetti" del tempo della coscienza e pertanto costituiscono la stessa datità immanente della coscienza in quanto presenza conscia di sé.

Esposta questa concezione del tempo come immanenza della stessa coscienza, comprendiamo così il motivo per cui secondo Levinas lo *Zeitbewusstsein* comincia criticando "innanzitutto la dottrina per la quale il tempo è un semplice contenuto, una qualità come, per esempio, il colore (teoria di Brentano)"⁴⁷. L'esplicitazione di questo giudizio permette di chiarire di riflesso la comprensione levinassiana della specificità dell'intenzionalità della coscienza interna del tempo. Dato il contesto analitico, il riferimento più plausibile è al paragrafo 6 (l'ultimo della prima sezione dedicata a "La teoria di Brentano sull'origine del tempo") delle *Vorlesungen* sulla fenomenologia della coscienza interna del tempo dove Husserl critica l'attribuzione univoca ai contenuti apprensionali (sensazioni e fantasmi) del "momento temporale"⁴⁸ e, quindi, la descrizione del tempo come determinazione fattuale e materiale e non come modo intenzionale di coscienza. Infatti, a questa tesi consegue la simultaneità tra caratteri di "presente", "passato" e "futuro" perché l'aggiunta del momento temporale ad opera della fantasia non trasfigura temporalmente il contenuto interno, che rimane per definizione presente, nella sua funzione di base per l'intuizione originaria del tempo. In questo modo si riducono la successione e la durata alla permanenza digradante dei dati hyletici e giungendo così al "controsenso" per cui "il momento temporale 'passato' dovrebbe essere un momento presente vissuto, nello stesso senso del momento rossezza"⁴⁹. All'opposto, grazie all'interpretazione di Levinas si può mettere in evidenza che Husserl ritiene esplicitamente che la consapevolezza del tempo apparente e immanente si dia attraverso "caratteri d'atto" che fungono diversamente rispetto a rappresentazioni qualitative e che, quindi, "la forma del tempo (*Zeitform*) non è né un contenuto temporale in se stessa né un complesso di nuovi contenuti comunque associantesi al contenuto temporale"⁵⁰.

Al di là della terminologia risalente alle *Logische Untersuchungen* (come conferma la datazione del manoscritto originale delle lezioni del 1905 da cui effettivamente sono tratti questi passi⁵¹), questa critica all'associazione originaria di Brentano delucida che la coscienza del tempo

⁴⁷ Ivi, par. 11, pp. 58-59; 44 it.

⁴⁸ Hua X, par. 6, p. 17; 54-55 it.

⁴⁹ Ivi, p. 18; 55 it.

⁵⁰ Ivi, p. 19; 56 it.

⁵¹ Cfr. ivi, p. 3, nota 2; 43 it., nota 2.

husserlianamente e nell'interpretazione datane da Levinas si articola in una congiuntura di modi intenzionali del presente, del passato e del futuro che deve operare sia sui contenuti apprensionali che sulle apprensioni che li animano, se è vero che “non troviamo caratteri temporali, successione e durata, soltanto nei contenuti primari, ma anche negli oggetti appresi e negli atti apprensionali”⁵². Dunque, l'intenzionalità temporalizzante attraversa le due specie di contenuti di coscienza superando la loro distinzione, accomunandole così nello stesso genere, e insieme dimostrandosi indifferente a questa stessa distinzione. In tal modo, si trae conferma di quanto sostenuto nel precedente capitolo⁵³, ossia che la specificità della coscienza interna del tempo richiede un'altra struttura intenzionale oltre lo schema “contenuto apprensionale-apprensione”. Coerentemente con ciò, Levinas esplicitamente comprende che in Husserl il tempo è la stessa trama dei contenuti di coscienza, che li costituisce in quanto tali e li unisce in una corrente unica, e che quindi vale piuttosto come la loro forma, comune a tutti e indifferente alle distinzioni specifiche⁵⁴; inoltre, in virtù di questa comprensione, Levinas è portato a definire l'intenzionalità costituente del tempo come coscienza “immanente” che costituisce successione e durata dei contenuti e che quindi non può identificarsi né con sensazioni né con atti consistendo piuttosto nella consapevolezza che la corrente dei vissuti ha di se stessa, ossia nell'evidenza interna alla coscienza del suo darsi come corrente, del suo comporsi come unità di molteplici momenti.

Infatti, a rigore, stante quanto sopra descritto, se la coscienza immanente del tempo “compie” l'identificazione dei vissuti e della coscienza tutta, allora bisogna riconoscere che per Levinas essa opera come intuizione “interna” che, differenziandosi dalla struttura standard di questo atto esposta ne *La théorie de l'intuition*⁵⁵, non può fondarsi sulla presenza della “pienezza” dei contenuti primari e che, perciò, non costituisce un qualsiasi oggetto, ma la coscienza stessa, la quale proprio perché si illumina da sé, dall'interno si presenta come soggettività. Dunque, da quest'analisi si possono così trarre alcune determinazioni che qualificano ulteriormente l'interpretazione levinassiana della funzione della coscienza interna del tempo. *In primis*, si può constatare la “coestensione” e insieme la differente “giurisdizione” o dislivello tra oggettivazione e temporalizzazione, per cui ogni rappresentazione o identificazione oggettivante è *accompagnata* dalla costituzione dei contenuti interni ossia del tempo immanente, operazione che per questa ragione pare determinare in seconda battuta, per correlazione tra contenuti interni e oggetti intenzionali, la qualificazione temporale dell'oggetto. Infatti, dispiegandosi la coscienza immanente del tempo nell'evidenza “interna”

⁵² Ivi, p. 17; 55 it.

⁵³ Cfr. *supra*, p. 49.

⁵⁴ Per l'analisi dell'interpretazione levinassiana del tempo come forma cfr. *infra*, par. 3.3.

⁵⁵ Cfr. *supra*, p. 18.

dell'esser conscio, seguendo le categorie affermatesi in letteratura a partire da Held⁵⁶ si può sostenere che Levinas riconosca come propriamente fenomenologica solamente la temporalizzazione noetica. Tuttavia, l'applicazione di questa categorizzazione sembra stridere con l'analisi levinassiana che per l'intero arco della sua produzione si rifà a *Ideen I* e soprattutto alle *Vorlesungen* sulla fenomenologia della coscienza interna del tempo in cui non emerge tale distinzione e, per quanto riguarda il secondo testo, nemmeno la correlazione noetico-noematica. Inoltre, la reiterazione continuamente abbozzata nelle descrizioni levinassiane della “specificità” dell'intenzionalità temporalizzante avverte dell'inadeguatezza delle categorie proprie dell'intenzionalità d'atto rispetto a questo livello profondo e ultimo di costituzione, facendo segno quindi verso l'esigenza di una concettualità diversa, adeguata alla complessità del fenomeno del tempo. Ad ogni modo, Levinas segue il primato descrittivo e fenomenico del tempo immanente avanzato da Husserl descrivendo il tempo propriamente nei modi della coscienza e addirittura come espressione stessa della soggettività. Inoltre, insistendo sul carattere auto-cosciente della coscienza del tempo per ciascuno dei momenti della temporalità immanente, in questo saggio pare essere superata l'oscillazione scorta in *La théorie de l'intuition* tra dati hyletici privi di forma e incostituiti e forme intenzionali prive di materia così da assolutizzare la coscienza nella sua veste intenzionale e temporale come centro e sorgente del senso.

Tuttavia, nonostante questa differenza di operazione tra oggettivazione e temporalizzazione, Levinas sembra scorgere una fondamentale congenericità tra le due modalità e versioni di intenzionalità attraverso l'accomunamento dato dall'operazione di identificazione, che quindi conferisce un apparente carattere rappresentativo all'intenzionalità temporalizzante. Per quanto Levinas riconosca che in Husserl il modello e campo del “significare”, ossia dell'intendere un oggetto, non comprenda la costituzione del tempo immanente⁵⁷, l'analisi appena esposta mostra come anche l'intenzionalità interna costituisca la temporalità immanente intuitivamente come evidenza della prossimità della coscienza con se stessa, incontrando di persona e originalmente i momenti come durevoli e in successione. Si comprende così la ragione per cui, nonostante la differenza ripetuta tra intenzionalità oggettivante e temporalizzante, Levinas sostenga che in Husserl l'identificazione “di un'unità attraverso la molteplicità” coincide con “il fatto di avere senso” e rappresenta il “processo in cui l'oggetto si costituisce”⁵⁸. Perciò, Levinas coglie che ogni coscienza – stante la sovrapposizione di questo concetto con quello di intenzionalità – è coscienza di “un'identità ideale”, concludendone dunque che l'identificazione esprime “l'evento fondamentale di ogni pensiero”⁵⁹. Viene, perciò,

⁵⁶ Cfr. K. Held, *Lebendige Gegenwart*, cit., pp. 46-48.

⁵⁷ Cfr. OEH, p. 31; 21 it.

⁵⁸ Le citazioni precedenti sono tratte da *ivi*, p. 32; 22 it.

⁵⁹ *Ibidem*.

dimostrata la tesi di Levinas secondo cui il “ruolo primordiale della rappresentazione viene affermato ugualmente nella teoria dell’esperienza del tempo immanente”⁶⁰.

Infine, si deve considerare la complessità del rapporto della coscienza interna del tempo con l’io trascendentale: dal momento che l’intenzionalità interna e temporalizzante non viene descritta espressamente come un raggio egologico, la sua formula di introduzione da parte di Levinas (la coscienza di sé “accompagna” la coscienza diretta verso l’oggetto) può essere letta come la ritrascrizione della formula kantiana ripresa da Husserl in *Ideen I* per presentare l’“onnipresenza” dell’*ego* trascendentale in ogni *cogitatio*⁶¹; questa linea interpretativa permette allora di esplicitare il carattere fondamentale, onnipervasivo e quindi non discreto o modificabile della coscienza del tempo rispetto agli atti concreti, da cui allo stesso tempo conseguirebbe un suo ruolo paritetico rispetto all’io nella determinazione della datità della coscienza.

§3.2 Il flusso dell’intenzionalità interna

Dopo aver introdotto la coscienza interna del tempo specificandone la funzione generale, Levinas effettua un passo ulteriore analizzando direttamente la costituzione del tempo immanente, esplicitando e insieme approfondendo quanto in parte era condensato nelle analisi dell’ultimo capitolo di *La théorie de l’intuition*. Questo passaggio interpretativo si concretizza utilizzando e intrecciando formule e descrizioni di diversi paragrafi delle *Vorlesungen* sul tempo di Husserl i cui rimandi – mancando riferimenti citazionali – bisogna esplicitare sia attraverso associazioni tematiche sia per riprese della lettera testuale. Emergerà in questo modo come Levinas legga il testo husserliano trasversalmente, privilegiando la coerenza descrittiva della ricerca husserliana della struttura originaria di coscienza del tempo, ossia della sorgente fondamentale del senso del tempo⁶², sulla distinzione redazionale in sezioni con la presunta e annessa differenza tematica al fine di chiarire l’operare della costituzione del tempo con tutti i materiali disponibili. In questo modo, Levinas potrà identificare la coscienza interna con il “flusso” assoluto di *Urimpression*, ritenzione e protenzione, presentato così come cuore della coscienza pura in quanto donazione di senso della presenza a sé della coscienza e, quindi, come presente vivente.

⁶⁰ Ivi, p. 34; p. 23 it., trad. modificata (la traduttrice scambia “temps immanent” per “sens immanent”, confermando l’incomprensione del livello e della specificità della fenomenologia della coscienza interna del tempo rispetto alla tematica tradizionale del senso interno).

⁶¹ Cfr. Hua III/1, par. 57, p. 123; 143 it.: “In un senso speciale esso esprime la sua vita in ogni *cogito* attuale, ma anche tutti i vissuti di ‘sfondo’ appartengono a esso ed esso a loro; tutti essi, in quanto appartengono a quell’*unica* corrente di vissuti che è la mia, *devono* potersi trasformare in *cogitationes* attuali o inserirsi immanentemente in queste. In termini kantiani: l’«*io penso*’ *deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni*”.

⁶² Cfr. Hua X, par. 2.

L'origine di ogni coscienza è l'impressione prima, "Urimpression". Ma tale passività originaria è *nello stesso tempo* la spontaneità iniziale. L'intenzionalità prima in cui essa si costituisce è il presente. Il presente è il sorgere stesso dello spirito, la sua presenza a sé. Presenza che non lo incatena: l'impressione *passa*. Il presente si modifica, perde la sua acuità e attualità, è solo in quanto ritenuto da un nuovo presente che lo sostituisce, che a sua volta indietreggia e rimane legato al nuovo presente in una nuova ritenzione. E tale ritenzione è un'intenzione. Essa pensa in qualche modo il momento che ritiene sull'orlo del passato, in cui esso sprofonderà per esservi ritrovato dalla memoria, e l'identifica con evidenza. In tal modo si costituisce la durata, la quale è rinnovamento e libertà in ognuno dei suoi istanti. Lo spirito è già libero rispetto al suo sorgere. È aperto sull'avvenire grazie a una protenzione, come la chiama Husserl.⁶³

In mancanza di una traduzione ufficiale delle *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* di Husserl e di una tradizione di studi critici consolidata, Levinas dimostra ancora di bilanciare un'approfondita conoscenza del testo con una grande capacità d'analisi e d'autonomia. Infatti, la scelta levinassiana di tradurre il concetto husserliano di "Urimpression" con "impression première" fa della scelta espressiva quasi obbligata una leva interpretativa per indagare la complessità insita nella nozione husserliana. Cogliendo le oscillazioni terminologiche che ricorrono nel testo husserliano per la denominazione della coscienza del momento presente e il loro orbitare nel lessico della sensazione, ricordando altresì l'interpretazione avanzata ne *La théorie de l'intuition* della coscienza del tempo come "apprensione" del sentire⁶⁴, Levinas riconosce come la sorgente originaria della coscienza consista in un'affezione, quindi – sia tradizionalmente sia husserlianamente – in una forma di passività. Come risorse dirette di quest'intreccio levinassiano si possono citare la formula del paragrafo 31⁶⁵ e quelle del paragrafo 42⁶⁶ e dell'appendice I⁶⁷, che convergono nel presentare il livello originario, primariamente esperito, dei vissuti come impressione differente dalla spontaneità delle produzioni di coscienza e lo qualificano come "estraneo alla coscienza"⁶⁸. Inoltre, lo stesso termine di im-pressione, innalzato dal testo husserliano edito a lemma principale per la coscienza originaria del presente siccome compare per primo e più ripetutamente⁶⁹, suggerisce direttamente il

⁶³ OEH, p. 59; 44 it., trad. modificata, cs. mio.

⁶⁴ Cfr. *supra*, p. 35.

⁶⁵ Hua X, par. 31, p. 67; 96 it.: "L'impressione originaria è l'assolutamente immutato, la fonte originaria per ogni ulteriore coscienza e essere".

⁶⁶ Ivi, par. 42, p. 88; 113 it.: "A questo punto bisogna notare che, se noi seguiamo la costituzione non di contenuti impressionali nella loro durata ma, ad esempio, di contenuti memorativi, non possiamo più parlare di impressioni originarie corrispondenti al loro punto-ora'. In testa troviamo qui ricordi originari (come fasi assolute), non qualcosa di introdotto 'dal di fuori', 'estraneo alla coscienza (*bewußtseinsfremd*)', non qualcosa che è scaturito o prodotto originariamente".

⁶⁷ Ivi, p. 100; 124 it.: "La generazione della coscienza però va solo da a ad a', da xa a' a x'a''; per contro, l'a, x, y non è un prodotto di coscienza, è il prodotto originario, il 'nuovo', il risultato di un processo estraneo alla coscienza (*bewußtseinsfremd*), il recepito (*Empfangene*), in opposizione al prodotto della propria spontaneità di coscienza".

⁶⁸ Tale considerazione trova corroborazione e riscontro in un passo di *Ideen II*: "La parola impressione si adatta soltanto alle sensazioni originarie; [...] ciò che è 'qui' da sé, originariamente, ciò che è già dato all'io, ciò che gli si offre nel mondo di un'affezione estranea all'io [*ichfremd*]" (Hua IV, p. 336; 28 it.).

⁶⁹ Come prima occorrenza cfr. Hua X, par. 11, p. 29; 64 it.; per ulteriori esempi, cfr. parr. 16-17, 38, 42.

carattere di passività e, considerando la differenza etimologica e terminologica da “Empfindung”, fa leva più sul carattere dell’immissione, del calco che modella l’immanenza che sulla relazione con un oggetto esterno. Allo stesso tempo, la differenza e la connotazione mediante la particella che la qualifica come fondamento originario della coscienza (Ur-) segnala la disambiguazione dalle sensazioni intese come contenuti, vissuti *reell* di coscienza, in linea con la critica mossa a Brentano sopra analizzata⁷⁰.

Ed infatti, la passività originaria viene identificata da Levinas *d’emblée* con la “spontaneità iniziale” che nella fenomenologia husserliana del tempo non può che significare “l’intenzionalità primaria” dato il ruolo fondamentale che Levinas riconosce a tale concetto nella definizione e manifestazione della coscienza. L’intendere originario che articola la coscienza come passivo costituirsi del tempo è esplicitato e riconosciuto da Levinas nel presente, che, piuttosto che significare un momento esterno ossia un frammento di tempo costituito, in questo contesto viene designato come il gesto aurorale e incoativo dello spirito corrispondente alla “presenza a sé” della coscienza. In questo modo l’impressione diventa lo “zampillo (*jaillissement*)” della coscienza e viene a coincidere con la temporalizzazione immanente in quanto presentazione di sé, auto-coscienza temporale. Levinas, dunque, di primo acchito pare concepire una specie di correlazione intenzionale “interna” alla coscienza tra intenzionalità del presente e *Urimpression*, dal momento che questa viene detta essere costituita in quella, di modo che l’interpretazione dello spirito come attività pare rovesciare la passività di partenza, la quale viene perciò presentata come il primo aspetto fenomenico esperito riguardo al passare del tempo. Tuttavia, la simultaneità evidenziata dall’avverbio “nel tempo stesso (*à la fois*)” segnala che si tratta di una differenza paradossale, interna allo stesso momento iniziale che, quindi, si dà originariamente come ancipite. Questo carattere viene evidenziato poco oltre quando Levinas sostiene che “l’antinomia della spontaneità e della passività è rimossa nello spirito colto al livello della *Urimpression*. Il presente con le sue ritenzioni e le sue protenzioni è contemporaneo (*en même temps que*) all’impressione originaria, al primo sorgere dello spirito dove al tempo stesso (*à la fois*) esso si pone e si possiede, dove è libero”⁷¹. La conferma della distinzione tra *Urimpression* e intenzionalità del presente permette, perciò, di qualificare la prima come l’imprimersi stesso dei vissuti nella coscienza, ossia il momento affettivo che contrassegna il *sensu del tempo*⁷², il sentire del venire (e passare) del nuovo momento sensibile della e nella coscienza.

⁷⁰ Cfr. *ivi*, p. 67; 96 it.: “Orbene, all’interno dell’impressione, dobbiamo mettere in rilievo l’impressione originaria”. Quest’interpretazione è confermata anche dalla citazione riportata alla nota 68, dove le fasi iniziali dei ricordi vengono appunto definite “Urerinnerungen”. Tale carattere affiora anche nell’interpretazione di G. Ferretti, secondo cui in questo saggio Levinas riconosce che “Husserl parla di una ‘prima impressione’ o ‘passività’ *originaria* dell’istante presente, che *sta all’origine di ogni coscienza svolgentesi nel tempo*” (*Alterità e trascendenza*, cit., p. 62, cs. mio).

⁷¹ OEH, p. 60; 45 it., trad. modificata. Tale tesi è confermata anche a p. 36; 25 it.

⁷² Bisogna notare che entrambe le lingue con cui e su cui Levinas lavora per la sua analisi della fenomenologia del tempo, quella la lingua francese attraverso la formula “sens du temps” e quella tedesca con “Zeitgefühl” o “Gefühl für die Zeit”,

Attraverso questa considerazione viene chiarito il senso della passività riscontrata da Levinas nell'impressione originaria ed emerge l'approfondimento dell'interpretazione del significato intrinseco di questa nozione, che pare far risuonare l'osservazione husserliana secondo cui del fluire originario "si ha coscienza per 'affezione (*Affektion*)"⁷³. L'affezione impressionale coincide dunque con la stessa intenzionalità del presente, che viene colta da Levinas nella presa di coscienza della ritenzione e della protenzione, superando i concetti tradizionali di spontaneità dell'intelletto e ricettività dei sensi. Tuttavia, è pur vero che l'intenzionalità del presente viene detta sovrasciversi o, meglio, sovrapporsi a questo sentire dandogli così il senso di attualità e libera determinazione o posizione. Questo intreccio secondo Levinas, nello specifico, supera l'antinomia tra la dimostrazione dello spirito come pura attività o pura passività non decidendo per uno dei due versanti a discapito dell'altro, ma accogliendo come non contraddittoria l'ambiguità che mostra un'intenzionalità "impressionale" o, quantomeno, che articola l'impressionale: il togliimento della contraddizione è paradossalmente, ma secondo rigore fenomenologico, trovato da Levinas nella contemporaneità tra caratteri, così che, piuttosto che la restaurazione del principio di non-contraddizione, l'autore si lascia istruire dal fenomeno della coscienza o del senso del tempo per delucidare senza presupposti il nodo della coscienza dell'ora in Husserl senza appiattirlo e reciderlo in una mera sensazione o, all'opposto, in un'intenzionalità oggettivante. In questo modo, si può intravedere in questa interpretazione dell'*Urimpression* da parte di Levinas un tentativo di chiarire e approfondire descrittivamente la traccia dell'intenzionalità interna temporalizzante come sentire del tempo⁷⁴.

L'ulteriore passaggio interpretativo compiuto da Levinas in questo testo consiste nell'identificare la specificità di questa intenzionalità con la stessa temporalizzazione e, perciò, con l'auto-costituzione della coscienza. Infatti, non solo Levinas qualifica come presente la coscienza impressionale che significa e dona senso alla presenza a sé della coscienza, ma coglie anche la sua articolazione intrinseca che la elegge a cellula costitutrice del tempo. Il presente dell'impressione originaria non risulta fisso, ma per definizione "passa", ossia si modifica incessantemente in modo

evidenziano il carattere sensibile o affettivo del passaggio del tempo, offrendo così una precomprensione o un'indicazione che le descrizioni husserliane e levinassiane giustificano. All'opposto, invece, l'italiano normalmente ricorre all'espressione "cognizione del tempo", suggerendo una modalità di coscienza più intellettuale.

⁷³ Hua X, par. 20, p. 47; 80 it. Attraverso questa considerazione si riscontra, perciò, che lo stesso testo husserliano invita a pensare la coscienza interna del tempo nei termini dell'affettività, offrendo così un'ulteriore traccia che corrobora il percorso tentato nel par. 2 e insieme corroborando il rapporto di riferimento, prossimità e sviluppo tra l'indagine husserliana e quella levinassiana dell'intenzionalità temporalizzante.

⁷⁴ Alla luce della comprensione levinassiana dell'ambiguità costitutiva dell'impressione originaria di Husserl l'interpretazione di V. Perego (*Temporalità e responsabilità*, cit., p. 392: "Levinas intravede un nucleo della fenomenologia husserliana sul tempo che può aprire feconde prospettive teoriche: si tratta dell'*Urimpression*, in cui l'intenzionalità fenomenologica incontra un proprio limite, una dimensione che non può essere penetrata e posseduta dallo spirito. [...] Nell'impressione originaria Levinas intravede la possibilità di pensare ad un evento che non sia sintetizzabile dalla coscienza, che sfugge all'apprensione intenzionale del soggetto") viene smentita perché dimostra di concepire in maniera univoca l'intenzionalità come oggettivante e, al contempo, la soggettività fenomenologica-husserliana come spontanea.

che non si dà che come “ritenuto” in un altro presente: Levinas coglie che l’autocoscienza al presente della coscienza non sostanzializza e cristallizza la stessa, ma anzi ne esplicita il carattere fluente in quanto il presente si assenta sempre dalla sua piena presenza, dal momento che persino nella sua puntualità massima dell’ora scorre nell’appena stato mentre un altro presente subentra e rinnova l’ora. Insistendo sul passaggio tra non ancora, ora e non più come *modificazione*⁷⁵ continua e non come negazione e riconoscendo in esso lo stesso modo di manifestazione del presente della coscienza, Levinas non solo coglie una determinazione tecnica husserliana⁷⁶ ma, insieme, sviluppa descrittivamente lo statuto fenomenico che guida la scoperta dell’ambiguità dell’intenzione interna-temporalizzante: senza distruggersi o contrapporsi l’un l’altro come soggetto e oggetto, i momenti impressionali di volta in volta presenti si articolano l’uno con l’altro e così differenziano reciprocamente i propri modi intenzionali per passaggio graduale o sovrapposizione. In questa descrizione, dunque, Levinas riconosce che il presente della coscienza si struttura internamente in una pluralità di momenti come istante dell’attualità che si rinnova continuamente e insieme trattiene l’istante precedente (come) passato in una ritenzione.

Quest’ultima nozione husserliana si scopre allora essere interpretata in questo testo da Levinas come intenzione del presente appena passato e deve perciò essere riconosciuta come modificazione dell’impressione originaria dal momento che viene descritta espressamente come legame, relazione tra un presente e un altro; più precisamente, data l’esclusività dell’attualità ma anche la singolarità del presente nelle formule levinassiane, la ritenzione si presenta come l’articolazione interna delle fasi o dei momenti che compongono il presente della coscienza, che così deborda l’istante dell’*Urimpression*. Presentando la ritenzione come trattenimento di ogni presente-passato, Levinas sembra restituire le analisi husserliane del paragrafo 11 delle *Vorlesungen* secondo cui la ritenzione è insieme ritenzione dell’impressione originaria e ritenzione della precedente ritenzione e, a catena, delle ritenzioni tutte⁷⁷. Levinas espressamente qualifica questo trattenimento ritenzionale come intenzionalità perché esso “pensa” il momento trascorso nel senso che “l’identifica con l’evidenza”: seguendo le tesi interpretative sopra esposte, quindi, di primo acchito pare che si debba riscontrare nella ritenzione una primaria forma di presa di coscienza intuitiva; tuttavia, in qualità di intenzionalità interna e fluente dal e nel presente, quest’operazione non può avere lo stesso senso presentato in precedenza in relazione agli atti oggettivanti, giacché essa non pone alcuna identità esterna al suo decorso ma dispiega l’apparire del decorso stesso del presente della coscienza. Per questa ragione, mettendo a frutto la differenza da Levinas sopra evidenziata tra intenzionalità costitutiva del tempo e

⁷⁵ Cfr. *supra*, p. 42 per i riferimenti precisi ai testi husserliani.

⁷⁶ Cfr. Hua X, parr. 10 e, in particolare, 11 intitolato appunto “Impressione originaria e modificazione ritenzionale”.

⁷⁷ Cfr. *ivi*, par. 11, p. 29; 65 it.

significazione-oggettivazione si può rischiarare la reticenza levinassiana (“pense en quelque manière”) e analizzare la modalità intenzionale della ritenzione come sviluppo interno del sentire impressionale: piuttosto che significare qualcosa d’altro da sé, la ritenzione è rivolta e insieme coincide con la modificazione dell’impressione, con la traccia del passaggio dell’istante, esponendo quindi lo stesso modo di darsi del presente come flusso. A conferma di quest’interpretazione si deve considerare che se per Levinas le sensazioni sono gli elementi portatori degli atti e se le apprensioni intenzionali come identificazioni compaiono nelle sensazioni stesse⁷⁸ (seguendo come in *La théorie de l’intuition* l’evoluzione della concezione husserliana dello statuto delle *Empfindungen* riscontrabile dalle *Logische Untersuchungen* alle *Vorlesungen* sul tempo), la ritenzione si dimostra allora come l’operatore del sentire intenzionale che dona il senso intrinsecamente temporale delle sensazioni e così anche degli atti in quanto è la coscienza del decorrere. Attraverso questa analisi, perciò, è possibile approfondire e insieme rafforzare la concezione levinassiana dell’adombramento temporale⁷⁹ sopra analizzata specificandolo come effettuazione della stessa ritenzione.

Così interpretata, nel suo legame essenziale con l’impressione originaria la ritenzione esplicita nella trattazione levinassiana l’articolazione concreta della coscienza di sé e corrobora l’interpretazione della coscienza interna del tempo in questo scritto di Levinas come intuizione con cui la coscienza si mostra a se stessa, illustrando descrittivamente al tempo stesso la differenza specifica dell’evidenza a sé della coscienza. Data la coincidenza terminologica tra le operazioni intenzionali interne ed esterne, la ritenzione dell’impressione originaria consiste dunque nella stessa costituzione della temporalità della coscienza come sintesi dei momenti nella stessa durata, mostrando che, piuttosto che intendere un momento estraneo alla corrente di coscienza, la ritenzione identifica il presente in quanto passaggio intrinseco dell’impressione, quindi come auto-differenziazione. Dunque, la coscienza interna del tempo si mostra strutturalmente come identificazione di sé nella e come differenza a sé del presente e, perciò, come auto-costituzione temporalizzante. Verso questa conclusione interpretativa fa segno il riconoscimento levinassiano della mancanza di un “un soggetto più profondo che contempla e riunisce i suoi diversi istanti”⁸⁰, di modo che l’intenzionalità interna-temporalizzante si presenta come la soggettività assoluta che dona senso alla coscienza o, meglio, che si dona il senso di coscienza come presente che fluisce. Non bisogna stupirsi del preponderare della ritenzione nella qualificazione della coscienza del tempo, giacché le stesse analisi husserliane delle *Vorlesungen* mostrano questo privilegio descrittivo e addirittura lo motivano: esse, infatti, assumono come dato fenomenologico da esplicitare “l’unità della coscienza che abbraccia intenzionalmente

⁷⁸ Cfr. OEH, p. 45; 32 it.

⁷⁹ Cfr. *supra*, p. 16.

⁸⁰ OEH, p. 59; 44 it.

presente e passato”⁸¹, nodo fenomenico che indica nel legame tra presente e passato, cui corrisponde la scoperta husserliana della ritenzione, l’onere descrittivo principale per la chiarificazione della coscienza del tempo.

Inoltre, diventa chiara la limitazione, che Levinas qui riconosce all’ampiezza della ritenzione, all’appena trascorso, al passato prossimo, come se la coscienza ritenzionale slabbrasse il presente fino a farlo pendere in equilibrio sull’orlo del passato in cui la coscienza “sprofonderà” perdendo il senso di presente, apparendo così come completamente passata in quanto sfuggita oltre la luce del presente attuale⁸². In questo modo può essere valorizzata la differenza riconosciuta da Levinas tra la ritenzione come versante della presentazione del presente della coscienza e la presentificazione memorativa, dato che questa attualizza, rende nuovamente presente un vissuto passato; allo stesso tempo, viene evidenziata anche la complicità della ritenzione con il recupero mnestico, siccome la memoria pare riesumare, ripescare il vissuto precedentemente conscio impressionalmente e ritenzionalmente e, perciò, in qualche modo implica la non cancellazione del vissuto decorso, ossia una diversa modalità di ritenerlo come passato e sempre più passato.

Insieme a questo trapassare nel passato, Levinas riconosce che per Husserl la coscienza nel suo stesso sorgere è aperta o tesa sull’avvenire in virtù della protenzione, la quale, dunque, si presenta come un prolungamento del presente al di là dell’impressione; in qualità di distensione dell’ora attuale verso il presente a venire la protenzione vale perciò come un’intenzione associata essenzialmente al presente, ma speculare alla ritenzione e contraria, dato che non viene definita per l’apporto di evidenza e, quindi, si profila come vuota, aperta all’incognito. Levinas può, dunque, sostenere che lo spirito è “libero rispetto al suo sorgere” perché esso viene al presente senza essere inciso dall’esterno, dal momento che il prossimo presente viene piuttosto atteso e accolto in quello attuale: la libertà si manifesta allora nell’autonomia del passare dei presenti che si dà come rinnovamento e rigenerazione interna, come se impazientemente l’ora anticipasse ciò che sta per avvenire sì come nuovo, ma non come estraneo⁸³. Perciò, la ritenzione e la protenzione, in virtù del loro distendere e sfumare il presente oltre l’attualità, possono essere interpretate come i versanti dell’impressione originaria,

⁸¹ Hua X, par. 6, p. 16; 53 it., trad. modificata.

⁸² Con quest’analisi Levinas sembra avvicinarsi alla conclusione tratta a fine di Hua X, par. 11, p. 30-31; 66 it.: “Abbiamo allora una crescente retrocessione nel passato: la stessa complessione continua subisce una modificazione progressiva, fino a sparire, giacché, di pari passo con la modificazione, si ha un indebolimento che va a finire nell’impercettibilità. Il campo temporale originario è evidentemente limitato, proprio come lo è quello della percezione”. D’altronde, la continuità illimitata della modificazione ritenzionale esposta col diagramma presentato al paragrafo 10 viene corretta con la rispettiva nota esplicativa (vd. p. 31, nota 1; 66, nota 22), dove al contempo Husserl non chiude alla possibilità di una “coscienza dove tutto si conservi ritenzionalmente”.

⁸³ La presente trattazione dimostra quindi come inessenziale, tutt’al più derivata, per la definizione della coscienza trascendentale la libertà dei “salti nel tempo” vale a dire “la possibilità di rendere presente in ogni istante un momento passato o futuro” proposta invece come determinante da S. Bustan (*De l’intellectualisme à l’éthique*, cit., pp. 131-132), che interpreta così erroneamente ciò che tecnicamente è caratterizzabile come presentificazioni come distacco dal reale e corrispettivo slancio verso la “sfera ideale dei possibili” (*ibidem*).

confermando così l'analisi svolta nel capitolo precedente delle stesse modalità di coscienza come “orizzonti”⁸⁴: in un gioco di riflessi e di chiarificazione incrociata, la determinazione del primo senso (quello di frangia o alone) di questo concetto tecnico husserliano offerta da Levinas ne *La théorie de l'intuition* trova nel contesto testuale di questo secondo saggio su Husserl un'illustrazione descrittiva; quest'ultima a sua volta mostra il presente della coscienza come decorso *ab origine* libero e, perciò, giustifica la qualificazione del secondo senso (sfondo o coscienza implicita) come campo di libertà della coscienza egologica.

Attraverso questa struttura di modificazioni il presente appare come flusso ed è consapevole come avvento, rinnovamento e trattenimento, perciò costituisce ogni istante o momento del tempo non come punto atemporale, ma come duraturo e continuamente modificato, il quale quindi per uniformità dei modi del decorso temporale può comporre durate più articolate⁸⁵. Si comprende allora perché Levinas riconosca di aver descritto nella trattazione considerata la costituzione della durata come “rinnovamento e libertà in ognuno dei suoi istanti”. In forza di questa conclusione, si può dunque riconoscere che la durata si propone come manifestazione primaria dei vissuti in quanto loro presenza ed evidenza intrinseca e che essa precede la costituzione della successione (più sopra indicata come secondo asse della temporalità) che, in effetti, si mette in evidenza solo nello scarto tra le diverse durate⁸⁶. Nella conclusione del saggio Levinas approfondisce la dinamica costitutiva riconoscendo il tempo e, dunque, la coscienza – stante l'identificazione tra temporalità e corrente dei vissuti – come “la ‘*sintesi passiva*’ di una costituzione *interna e profonda*”⁸⁷. Attraverso il ricorso a questi due ultimi aggettivi, usati a loro volta ne *La théorie de l'intuition* per specificare l'intenzionalità temporalizzante, viene introdotto espressamente nelle analisi levinassiane il concetto husserliano – elaborato lungo gli anni Venti – di “sintesi passiva” nella veste di determinazione dell'operare dell'intenzionalità interna della coscienza del tempo, portando così a espressione l'analogia, il rapporto di somiglianza e differenza, sopra intravista con la sintesi “attiva” dell'intenzionalità oggettivante. La fonte husserliana dell'associazione concettuale proposta da Levinas tra coscienza interna del tempo e sintesi passiva può essere rintracciata nel paragrafo 18 delle *Meditazioni cartesiane*, in cui Husserl (riassumendo le sue acquisizioni successive alle *Vorlesungen*) presenta lo *Zeitbewusstsein* come la *Grundform der Synthesis* in quanto identificazione passiva e continua⁸⁸.

⁸⁴ Cfr. *supra*, p. 41.

⁸⁵ Cfr. Hua X, par. 10, p. 28 ; 63 it: “Alla continuità dei modi di decorso della durata dell'oggetto contrapponiamo la continuità dei modi di decorso di ogni singolo punto della durata [...]: allora la continuità di decorso di un oggetto che dura è un continuum le cui fasi sono i continui dei modi di decorso dei diversi punti temporali della durata d'oggetto”.

⁸⁶ Per un riscontro husserliano di questa tesi, cfr. Hua X, par. 18, p. 42; 75 it.

⁸⁷ OEH, p. 74; 56 it., cs. mio.

⁸⁸ Cfr. Hua I, par. 18, pp. 79; 114 it.

Grazie a questa considerazione, nella descrizione di Levinas si può allora cogliere più chiaramente il coerente riconoscimento dell'articolazione intrinseca della coscienza interna del tempo, la quale viene così analizzata come il presente di coscienza che appare e si temporalizza come origine poli-intenzionale in continua modificazione. Proponendosi così come il cuore pulsante della coscienza, come l'animazione e la sorgente della stessa corrente di coscienza, bisogna scorgere in quest'analisi della *complessità* (nel senso letterale) dell'intenzionalità della coscienza interna del tempo l'esplicitazione della comprensione levinassiana del *presente vivente*, emerso nello scorso capitolo come traccia feconda per lo studio del senso del tempo⁸⁹. Perciò, esaminando la considerazione dello statuto di questo livello ultimo della coscienza è possibile cogliere l'approfondimento della descrizione levinassiana del senso del tempo e della soggettività in Husserl. Infatti, è lecito sostenere che per Levinas nella fenomenologia husserliana "il tempo è essenzialmente costituito"⁹⁰ come passare del presente della coscienza, della presenza a sé della coscienza. Risulta perciò comprensibile l'interpretazione della costituzione del tempo come "movimento stesso della libertà del soggetto che Husserl chiama *flusso* e che non si costituisce più per nient'altro"⁹¹.

Inoltre, attraverso questa determinazione tecnica può essere chiarita di rimbalzo una sorgente importante della comprensione levinassiana della coscienza del tempo come presente vivente in Husserl, dal momento che proprio nella descrizione del flusso assoluto della coscienza esposta nella terza sezione delle *Vorlesungen* Husserl espressamente riconosce che il "passato" ritenzionale non può dirsi né essere descritto come passato ma come presente⁹². Questa scelta pare motivata dalla dinamica costitutiva che, infatti, richiede la differenziazione del flusso assoluto costituente da un processo temporale, ossia temporalmente costituito, che ha una sua durata e può subire rallentamento e accelerazione: se, infatti, il flusso durasse alla stessa maniera degli oggetti costituiti, non rappresenterebbe la sorgente originaria del senso del tempo. Levinas in questa sede testuale sembra far riferimento proprio a questa descrizione husserliana riconoscendo che "è già per rapporto alle nozioni costituite e per analogia che gli [al flusso costitutivo del tempo] si applicano i termini di flusso, decorso, ecc."⁹³. Se, dunque, tutto ciò che è costituito è dotato di un senso temporale dato che

⁸⁹ Cfr. *supra*, pp. 57-59.

⁹⁰ OEH, p. 59; 44 it.

⁹¹ *Ibidem*, cs. mio.

⁹² Cfr. Hua X, par. 36, p. 75; 102 it: "Si può bensì, e si deve dire, che una certa continuità d'apparizione tale cioè da essere fase del flusso costitutivo di tempo, appartiene a un 'ora', ossia a quello che essa *costituisce*, e che appartiene a un 'prima' e ciò in quanto è costitutiva (non possiamo dire: era) del 'prima'".

⁹³ OEH, p. 59; 44 it., trad. modificata. La fonte husserliana recita: "Ma non è forse il flusso un 'uno dopo l'altro', non èssiede un 'ora', una fase attuale e una continuità di passati ora ritenzionalmente consaputi? Non possiamo dire altro che questo flusso è qualcosa che noi chiamiamo così *in base al costituito (nach dem Konstituirten)*, ma che non è nulla di temporalmente 'obiettivo. È l'*assoluta soggettività* ed ha le proprietà assolute di qualcosa che si può indicare, *con un'immagine (im Bilde)*, come flusso, di qualcosa che scaturisce in un punto di attualità, in un punto che è fonte originaria, in un 'ora', ecc. Nel vissuto dell'attualità noi abbiamo il punto-fonte originaria e una continuità di momenti di risonanza. Per tutto questo ci mancano i nomi" (Hua X, par. 36, p. 75; 102 it.). Levinas conferma di aver ben presente l'importanza

la coscienza è da cima a fondo temporale e che tutto ciò che appare ha senso solo in quanto costituito dalla coscienza, allora si instaura la problematicità dello statuto della sorgente costituente, in quanto quest'ultima a rigore dovrebbe essere intemporale; tuttavia, ciò provocherebbe una totale dissociazione e un'abissale eterogeneità tra coscienza e 'oggettualità' costituita che pare ripetere la separazione ontologica tradizionale tra soggetto e oggetto. Levinas opta, invece, per il primato fenomenico della temporalità nella caratterizzazione della coscienza, riconoscendo come Husserl stesso sia portato a ricorrere all'analogia tra flusso soggettivo assoluto e oggetti temporali, forzando la negazione che caratterizza l'in-temporalità per significare una differenza di datità ma non un'estraneità tra coscienza costitutiva di tempo e corrente temporale della coscienza. Giungiamo, dunque, all'argomento centrale dell'interpretazione levinassiana del rapporto tra i due versanti intra-soggettivi della costituzione del tempo, che guida la trattazione in esame a partire dalla determinazione dell'intenzionalità costitutiva dell'impressione come presente: piuttosto che individuare una distinzione in Husserl tra due soggettività, una atemporale e temporalizzante e l'altra costituita e temporalizzata, Levinas vede nella risalita all'ultimo assoluto della coscienza interna del tempo l'auto-strutturazione e l'auto-apparizione della coscienza stessa, l'auto-donazione di senso che giustifica fenomenologicamente la libertà e il potere costituenti come assoluti. Infatti, non è un caso che è a questo livello che la fenomenologia husserliana, incrociando lo schema della questione teologica classica del rapporto degli attributi tra assoluto e determinato, riproponga la via dell'analogia per esprimere la prossimità e insieme la trasmutazione di proprietà al flusso costitutivo del tempo.

§3.3 Il tempo come la forma del senso: alla fonte dell'idealismo fenomenologico husserliano

In virtù della specificazione del rapporto tra tempo fenomenologico-immanente e flusso è allora possibile chiarire e valorizzare al meglio la ragione per cui Levinas riconosce che il tempo "è il vero *segreto della soggettività*: la condizione dello spirito libero"⁹⁴. Infatti, data la struttura dell'auto-temporalizzazione della coscienza il tempo immanente e la coscienza del tempo si dimostrano come il cuore, il senso profondo, non condiviso, non plurale perché inaccessibile

di questo luogo testuale di Husserl e di lavorare sull'implicazione delle sue tesi grazie a quanto scrive nelle conclusioni del saggio: "Il pensiero stesso in quanto realtà, in quanto fatto temporale e storico, dotato di uno spessore d'essere, si costituisce in una sintesi. Le categorie valide per l'esistenza possono essere applicate al flusso che costituisce il tempo solo in senso analogico" (OEH, p. 70; 53 it.).

⁹⁴ OEH, p. 59; 44 it., cs. mio.

dall'esterno ma esperibile solamente "internamente" o, meglio, affettivamente (secondo i principi descrittivi che riscontro nell'interpretazione levinassiana) del modo d'essere del soggetto come libertà: superando le distinzioni metafisiche e naturali fondamentali come cosciente-cosale, interno-esterno, attività-passività, conferendo e descrivendo perciò il senso positivo dell'assolutezza come determinazione auto-critica, il tempo per Levinas differenzia da qualsiasi istanza costituita e definisce fenomenicamente la *soggettività* come *assoluta*⁹⁵ in quanto *presente fluente*. Quest'ultimo allora costituisce la pulsazione e l'animazione autonoma della coscienza, rappresentando e fungendo dunque da leva archimedea dell'assolutezza della coscienza. Tramite questo approfondimento descrittivo, Levinas giunge così alla trasfigurazione della problematica riscontrata ne *La théorie de l'intuition* riguardo all'intenzionalità interna come auto-costituzione⁹⁶. Infatti, l'"esistenza assoluta" della coscienza può venire allora giustificata e interpretata nel suo senso positivo come "qualcosa di più e di meglio del semplice non impegno"⁹⁷, ossia dell'indipendenza o dello scioglimento dai vincoli, grazie all'auto-costituzione del tempo, la quale realizza la coscienza come la stessa libertà d'essere e di donarsi. Per questa stessa ragione fenomenica Levinas ribadisce nuovamente, in linea con quanto sostenuto precedentemente, che l'adeguazione della percezione interna "è fondata in verità su questo assoluto della coscienza"⁹⁸ identificabile senza dubbio alcuno con il flusso assoluto costituente il tempo, di modo che "il possesso totale di sé nella riflessione non è che il rovescio della libertà"⁹⁹, la possibilità senza restrizioni della coscienza di ritrovarsi come tale e non come cosa tra le cose, ma come temporalità e origine del tempo. Seguendo questa caratterizzazione positiva del flusso, Levinas giunge così a definirlo come "libertà che non caratterizza solamente l'attività di un essere, ma che si pone prima dell'essere e rispetto alla quale l'essere si costituisce"¹⁰⁰. In altre parole, la manifestazione primaria della coscienza corrisponde al flusso del presente col quale la soggettività coincide e nel quale vive ricominciando continuamente e, perciò, si pone come padrona di sé e pura luce. Tali determinazioni nell'analisi levinassiana della fenomenologia della coscienza interna del tempo, per gli stessi principi interpretativi dell'autore, istituiscono il flusso come centro e ancor più come sorgente del senso della manifestazione, la quale infatti può essere compresa come aperta e dispiegata a partire dalla differenziazione e prossimità a sé del flusso. Se, dunque, per Levinas ogni "essere" in quanto fenomeno si mostra come sensato e temporale in virtù della costituzione ad opera della coscienza pura, allora si comprende perché il livello più interno e profondo di quest'ultima, ossia il

⁹⁵ In linea con i passi husserliani presi come riferimento in questo contesto analitico, si può riscontrare che nella precedente citazione levinassiana risuona la definizione husserliana del "flusso" come "la soggettività assoluta", cfr. *supra*, nota 93.

⁹⁶ Cfr. *supra*, pp. 46-47 e 87-90.

⁹⁷ OEH, par. 10, "La riduzione fenomenologica", p. 55; 41 it.

⁹⁸ Ivi, p. 55; 41 t.

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ Ivi, p. 70; 53 it.

flusso costituente del tempo, non può darsi come un essere, ossia come un essere costituito; nella logica del senso, dunque, il flusso precede l'essere costituito, ne è la condizione fenomenologica, ovviamente non secondo un'antiorità cronologica e perciò causale, dato che a rigore non si dà tempo, e quindi un essere, prima della sua costituzione.

A questa conclusione, infatti, arriva l'interpretazione levinassiana della coscienza interna del tempo di Husserl affermando che il "tempo non è quindi una forma che la coscienza assume dall'esterno"¹⁰¹, vale a dire non è una dimensione oggettiva e naturale preconstituita che si imprime¹⁰² e impone sulla soggettività, limitandola e perciò relativizzandola. La tesi criticata consiste, infatti, nell'estrinsecazione dell'interiorità del fenomeno della temporalità nell'esteriorità mondana e rappresenta un'operazione tutt'altro che innocua o arbitraria, dal momento che corrisponde al ricoprimento del modo di datità della coscienza proprio dell'atteggiamento naturale, dato che la considerazione della corrente di coscienza come *un* essere significa husserlianamente, come sottolinea Levinas, la sua equiparazione (e metabasi) all'essere del mondo – vale a dire la sua psicologizzazione e personalizzazione¹⁰³ – eletto acriticamente come fondamento del senso. Quest'interpretazione teorica della manifestazione della coscienza deve essere, quindi, considerata un fenomeno di oblio o di spostamento¹⁰⁴ del senso della temporalità e dell'auto-costituzione temporale della coscienza attraverso la "riduzione" (in senso negativo) di questa a una parte o membro di un insieme, genere o serie, e dunque in ultima istanza il suo inserimento nel mondo e l'adozione del suo modo d'essere.

All'opposto, Levinas ribadisce anche in questo testo la distinzione husserliana tra "tempo fenomenologico" e "tempo oggettivo"¹⁰⁵, ma nello specifico in questo luogo testuale approfondisce questa tesi riconoscendo che il primo non consta di "una sorta di altro essere di fronte (*en face*) all'essere del mondo"¹⁰⁶. In altre parole, l'autore nega la giustapposizione dei due tempi in una dinamica oppositiva che ripete il modello della relazione soggetto-oggetto. Quest'ultima, infatti, rende la differenza tra i due tipi relativa, ponendoli sullo stesso piano – nello stesso genere – che a sua volta si rivela su misura dell'oggettivo pre-dato, riducendo così il tempo immanente a una specie del tempo, a un'eccezione, e non al flusso costitutivo del tempo. Levinas precisa ciò identificando il

¹⁰¹ Ivi, p. 59; 44 it.

¹⁰² Con l'uso di questo termine intendo evidenziare la distanza della descrizione fenomenologica dell'imprimere-impressionare dalla comprensione meccanica ed esternalizzante della stessa espressione propria dell'atteggiamento naturale.

¹⁰³ Cfr. OEH, p. 49-50; 36 it. e 57; 43 it.

¹⁰⁴ Levinas introduce questi concetti husserliani durante l'analisi della *Krisis* (OEH, p. 62; 46 it.) per esprimere la perdita e il misconoscimento della donazione di senso, l'equivocazione e la manipolazione dell'opera trascendentale dell'evidenza che struttura l'atteggiamento naturale, mostrandoli appunto in atto anche negli scritti precedenti.

¹⁰⁵ OEH, p. 59; 45 it.

¹⁰⁶ Ivi, p. 60; 45 it., trad. modificata.

tempo fenomenologico con la corrente immanente di intenzioni e sensazioni, aggiungendo però che quest'ultima non forma “una realtà psicologica di cui la fenomenologia fornirebbe la descrizione”¹⁰⁷. In altre parole, l'intreccio tra tempo della coscienza e coscientizzazione del tempo inaugurato da Husserl segna uno scarto rispetto alla classica interpretazione oppositiva tra interno ed esterno. Ciò emerge chiaramente se si approfondisce la non coincidenza, che Levinas ripropone *en passant* in questa sede¹⁰⁸, tra la distinzione husserliana di tempo fenomenologico e oggettivo e quella bergsoniana di “durata pura e tempo spazializzato”¹⁰⁹ attraverso la comprensione della seconda coppia concettuale che nella stessa fase di pensiero Levinas espone negli inediti. Si può, infatti, scoprire che, secondo l'autore, in Bergson “gli istanti della durata” nella loro irriducibilità al tempo “astronomico”, “uniforme e inumano” riabilitano la “vita interiore”¹¹⁰. Per contrasto emerge allora la portata rivoluzionaria della considerazione sul tempo fenomenologico di Husserl, con la quale dunque Levinas sostiene nientedimeno che nella fenomenologia della coscienza interna del tempo si attua un salto qualitativo dal quadro concettuale dell'interiorità psicologica e, dunque, della “psicologia descrittiva” delle *Logische Untersuchungen* alla fenomenologia trascendentale¹¹¹ in cui la coscienza viene espressamente riconosciuta come sorgente assoluta del senso. Levinas, infatti, riconosce che, attraverso la risalita al flusso assoluto del presente che costituisce il tempo, Husserl libera la temporalità dagli schemi interpretativi della comprensione naturale e tradizionale e, insieme, ben al di là dell'interiorità della durata bergsoniana, trasvaluta l'immanenza *reell*, effettiva, dei vissuti nello stesso corso e orizzonte della manifestazione, dato che nel suo decorrere il tempo fenomenologico implica l'oggettualità senza assorbirla o ridurla a sé.

Detto altrimenti, nelle *Vorlesungen* sul tempo di Husserl si dà per Levinas la trasmutazione del contenuto (di coscienza) in contenente o, meglio, in universo, per rimanere nella metafora spaziale rovesciandola dall'interno: la presupposizione della temporalità immanente come interiorità, che viene intesa dogmaticamente come il calco negativo, l'interstizio in una dimensione esterna che la eccede, viene superata nella concezione della corrente onnicomprensiva che si struttura da sé come unica e sola dimensione del senso in continua crescita e modificazione. Si spiega così la tesi di Levinas secondo cui è “sul piano della sensazione e là dove l'intenzionalità diretta su un oggetto

¹⁰⁷ *Ibidem.*

¹⁰⁸ *Ibidem.*

¹⁰⁹ *Ibidem.*

¹¹⁰ Cfr. *Hommage à Bergson* (l'incipit indica il 1946 come data di stesura) in E. Levinas, *Carnets de captivité (1940-1945)*, in R. Calin e C. Chalier (éd.), *Carnets de captivité, Ecrits sur la captivité, Notes philosophiques divers, Œuvres complètes 1*, Éditions Grasset&Fasquelle, IMEC Editeur, 2009, pp. 217-218; trad. it. a cura di S. Facioni, *Quaderni di prigionia e altri inediti*, Bompiani, Milano 2011, pp. 223-224 it.

¹¹¹ Ancor meglio che in *La théorie de l'intuition*, in questo saggio Levinas mostra come per lui l'evoluzione del pensiero husserliano non proceda per rotture o svolte, ma per approfondimento e chiarificazione progressiva dei suoi presupposti, dato che le analisi tematiche svolte nelle *Logische Untersuchungen* apportano il metodo fenomenologico come universalmente valido.

esteriore appare essa stessa in quanto estesa nel tempo e di conseguenza in quanto ‘contenuto’ - nel dominio più familiare all’empirismo – che Husserl scopre la manifestazione di un senso”¹¹²: partendo da una concezione che pare prossima alle descrizioni dell’empirismo, Levinas riconosce come Husserl giunga invece a trasvalutare la temporalità dei vissuti di coscienza in un’apparizione fenomenica, ossia a trasgredire i limiti e le pareti dell’interiorità per farne la stessa scena dell’apparire. Perciò, anche se Levinas non analizza espressamente i rapporti di costituzione tra “tempi” o sensi del tempo, sembra si possa ritenere a buon diritto che per il filosofo la temporalizzazione della soggettività operi una corrispondente temporalizzazione noematica, ossia costituisca il tempo degli oggetti di coscienza. Infatti, rispecchiando la duplice direzione dell’intenzionalità, nell’analisi levinassiana si deve riconoscere che la coscienza trascende propriamente l’immanenza *reell*, l’effettività o “realtà”¹¹³ (e dunque la sostanzialità) in un duplice senso, sia apprendendo un senso oggettuale sia differendo continuamente da sé nel presente fluente, ossia da una parte incorporando sinteticamente un’idealità e dall’altra generando dal di dentro la sua durata¹¹⁴.

Nonostante Levinas sembra proporre un accordo e un parallelismo tra l’intenzionalità oggettivante e quella temporalizzante nella determinazione essenziale della coscienza, l’analisi effettuata mostra che è la seconda a concretizzare, dare senso alla datità fenomenologica della coscienza, dal momento che è il flusso assoluto che giustifica e descrive il senso profondo della libertà che per Husserl definisce lo spirito e la soggettività e, insieme a ciò, l’identificazione dell’oggetto nell’evidenza. Infatti, è il flusso del presente della coscienza che chiarisce la tesi secondo cui l’“intenzionalità non è, propriamente parlando, un essere”¹¹⁵: a rigore, infatti, è la coscienza interna del tempo che conferisce un ruolo superiore e eccezionale alla soggettività differenziandola da tutte le “categorie d’oggetti” e, perciò, da ogni “tipo particolare di evidenza”¹¹⁶; il flusso assoluto, dunque, costituisce l’evidenza insuperabile della coscienza tanto da valere come la condizione dell’intuizione e del senso, la forma e la condizione fenomenica dell’evidenza *tout court*, la struttura che informa tutte le specie di esperienze. Si coglie allora che il flusso assoluto si manifesta come liberazione dai vincoli ontologici con le cose, dal “peso” della realtà¹¹⁷, eleggendo e risemantizzando l’intenzionalità da semplice attività di un essere tra gli esseri, “operazione compiuta sul mondo e nel mondo”¹¹⁸, a

¹¹² OEH, p. 60; 55 it., trad. modificata.

¹¹³ Ivi, p. 44; 32 it.

¹¹⁴ Cfr. *ibidem*.

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ Entrambe le citazioni sono tratte da ivi, p. 43; 31 it.

¹¹⁷ Cfr. ivi, p. 45 e 52; 32 e 39 it. Questa osservazione entra in risonanza con la descrizione che Levinas espone prima nella recensione a Lavelle e poi in *De l'évasion* (cfr. *supra*, pp. 54, 62 e 68), offrendo un indizio riguardo all’analisi critica, con cui si conclude l’analisi delle *Vorlesungen* di questo saggio del 1940, del livello fenomenico della concezione husserliana del tempo.

¹¹⁸ OEH, p. 51; 37 it.

“puro atto di dare un senso”¹¹⁹ o “pensiero puro”¹²⁰. Per questa ragione il flusso del presente si mostra come il fenomeno che esprime il senso stesso della coscienza quale pura libertà da ogni condizionamento in quanto si pone come la fonte del suo carattere trascendentale.

Di conseguenza, si può concludere che dall’analisi levinassiana emerge come la riduzione fenomenologica, presentata come “operazione attraverso la quale lo spirito sospende la validità della tesi naturale dell’esistenza [...] del mondo”¹²¹, si può dichiarare compiuta quando risale (perché a rigore si arresta) alla coscienza interna del tempo. In questo modo viene chiarita la ragione per cui la riduzione è da considerare un “metodo di vita spirituale” e insieme la fenomenologia il “modo autentico in cui lo spirito realizza il proprio destino di spirito”¹²². Infatti, la considerazione di sé in quanto coscienza trascendentale, “nel momento in cui neutralizza tutte le sue relazioni con l’esterno”¹²³, si comprende autenticamente come la “possibilità concreta in ognuno di noi, più concreta, *più intima* della nostra natura umana”¹²⁴ solamente trovando nella coscienza interna del tempo la chiarificazione ultima del senso proprio dell’interiorità della coscienza, ossia scoprendo di darsi nel profondo come temporalità che si temporalizza da sé. Dall’analisi effettuata da Levinas, infatti, risulta che la temporalizzazione del flusso – nel duplice senso del genitivo, che suggerisce una coincidenza tra la funzione intenzionale e la manifestazione stessa al livello della coscienza del tempo – offre l’istanza, ossia il presente vivente della coscienza, in cui lo spirito si dà come “cominciamento”¹²⁵ e insieme auto-coscienza; in virtù di questa auto-apparizione e auto-donazione di senso, il flusso coincide con la soggettività più intima e propria, quindi con lo stesso punto di vista assoluto e la sua stessa sorgente della vita dello sguardo fenomenologico. Si comprende allora che la chiarificazione fenomenologica di sé operata dalla riduzione corrisponde all’incoronazione dell’autentico assoluto trascendentale nel presente vivente, di modo che per essenza l’apparizione dei fenomeni avvenga “*sub specie praesentis*”. Pertanto, con queste osservazioni viene chiarita l’interpretazione levinassiana dell’unità tra temporalità e temporalizzazione, tra coscienza temporalmente costituita e coscienza interna costituente del tempo in quanto la coscienza del tempo si profila nel testo analizzato come fonte di diritto per la messa in opera della riduzione trascendentale, avvalorando ulteriormente a posteriori l’impostazione interpretativa assunta nell’analisi de *La théorie de l’intuition*.

¹¹⁹ *Ibidem*.

¹²⁰ OEH, p. 52; 38 it.

¹²¹ Ivi, p. 52; 39 it.

¹²² Ivi, p. 55-56; 41 it.

¹²³ Ivi, p. 66; 50 it.

¹²⁴ Ivi, p. 56; 41-42 it., cs. Mio.

¹²⁵ Ivi, p. 66; 50 it. Con questo termine Levinas esprime direttamente l’aspetto intrinsecamente temporale e non causale (derivato da una meccanicizzazione del rapporto temporale tra prima e poi) che assume in fenomenologia la nozione di “origine”.

Questo approfondimento viene corroborato dall'analisi che Levinas offre dell'esposizione della riduzione fenomenologica nelle *Méditationnes cartésiennes*, dove l'autore riconosce espressamente il ruolo dirimente del presente nella determinazione dei livelli gnoseologici di certezza che differenziano la conoscenza del mondo da quella della coscienza. Cercando di ricostruire l'intreccio testuale su cui Levinas opera interpretativamente grazie alla tematica in questione, si può avvertire una reazione tra il paragrafo 9, in cui Husserl espone il presente dell'*ego cogito* come evidenza apodittica che resiste all'*epoché* fenomenologica, con i paragrafi 8 e 18-20, in cui Husserl descrive l'incertezza della percezione esterna. Di conseguenza, si può dire che Levinas interpreta la differenza del modo di darsi della cosa nella percezione esterna e della coscienza nella percezione interna in termini temporali, più specificamente in due diversi modi di temporalizzarsi e, dunque, apparire del presente, vale a dire o come istante puro e immanente della vita di coscienza o come momento cronologico effimero, difettivo rispetto all'intero dell'oggetto. Infatti, l'evidenza del mondo esterno è esplicitata "dall'incertezza stessa del suo presente, dall'asservimento essenziale di tale presente nei confronti di un avvenire infinitamente aperto" dal momento che "si annuncia in una molteplicità di aspetti, molteplicità infinita"¹²⁶ in cui è data la possibilità di smentita e contraddizione del senso esperito; essa, perciò, si rivela come impura siccome il percepito eccede la luce del vissuto attuale. All'opposto, sulla scia di quanto già riconosciuto ne *La théorie de l'intuition* grazie all'analisi del paragrafo 42 di *Ideen I* (citato nuovamente), l'evidenza "adeguata", che per Levinas consiste nella "perfetta adeguazione tra ciò che è preso di mira e ciò che è raggiunto dalla percezione interna"¹²⁷, è fondata nel "modo di esistenza della coscienza" che viene espressamente riconosciuta come "padrona di se stessa nel presente", il quale di per sé infatti esprime "la libertà della coscienza"¹²⁸. Il fatto che nell'uso di quest'ultimo concetto non si debba leggere una formulazione idiosincratica o evocativa, oppure una constatazione superficiale carpita dal testo husserliano, quanto piuttosto una chiara decisione interpretativa levinassiana è segnalato dalla ricorrenza dell'aggettivo "profondo" – fin dal 1930 usato per connotare la specificità dell'intenzionalità interna e temporalizzante – per determinare il presente come la "ragione"¹²⁹ stessa dell'assolutezza della coscienza: Levinas, quindi, riconosce espressamente il flusso assoluto della coscienza come condizione della riflessione quale modo oggettivante di accesso a sé.

In forza di questa associazione, dalla contrapposizione tra statuti fenomenici dei tipi di presente in questione è possibile far emergere un risvolto descrittivo profilato, pur senza divenire esplicito, nelle analisi del paragrafo precedente. Infatti, il flusso non deve inteso secondo la

¹²⁶ Entrambe le citazioni sono tratte da OEH, p. 67; 50 it.

¹²⁷ OEH, p. 66; 50 it., trad. modificata. Per la fonte husserliana di riferimento, cfr. Hua I, par. 6, p. 55; 87 it.

¹²⁸ *Ibidem*.

¹²⁹ *Ibidem*.

concezione naturale del tempo (cronologico o, meglio, oggettivo o cosmico secondo la terminologia husserliana) come serie costituita dal rincorrersi, divorarsi ed eliminarsi di momenti irrelati, separati l'uno l'altro, interpretazione che perciò implica la puntualità atomica del presente. Tuttavia, il flusso del presente di coscienza non sembra poter venire qualificato nemmeno come un divenir altro, propriamente un durare e, di conseguenza, anche un cessare. Nella descrizione di Levinas, infatti, emerge un altro aspetto che approfondisce il carattere temporale della manifestazione dell'esteriorità spaziale e insieme convalida il riconoscimento levinassiano della coincidenza tra temporalizzazione e coscienza nella fenomenologia di Husserl: l'indifferenza dei momenti di volta in volta presenti si traduce nella loro incertezza, poiché l'equivalenza di valore impone un'ipoteca per la manifestazione della cosa, che può essere letta al rovescio come l'inadeguazione della temporalità intesa come sequenza continua di parti alla spazialità; all'opposto, la certezza innegabile della coscienza deriva dalla "riduzione" della manifestazione al presente, che viene così a significare l'auto-sufficienza del tempo nella definizione della coscienza e, quindi, l'assolutezza fenomenica della coscienza.

A questo punto, si può esplicitare ulteriormente l'interpretazione levinassiana dell'indicazione di Husserl, sopra menzionata dal nostro autore, secondo cui la nozione di "flusso" di coscienza viene adoperata per la coscienza costituente il tempo secondo metafora o analogia con il fenomeno temporalmente costituito di una serie temporale fatta di continue negazioni del presente, il quale così risulta appunto l'unica intercapedine reale e positiva tra il non più e il non ancora: dall'analisi appena effettuata emerge, infatti, la comprensione levinassiana della specificità della differenza tra le fasi dell'intenzionalità interna e, quindi, della modificazione che tecnicamente definisce il loro rapporto nella fenomenologia husserliana della coscienza interna del tempo. Il presente assoluto della coscienza manifestamente cambia di contenuto, (si) manifesta (come) un decorso fenomenico attuale, ma ponendosi come la sorgente costituente del tempo implicata nella temporalità immanente esso risulta una posizione fissa o, meglio, una funzione che opera intenzionalmente su ogni fenomeno come istanza articolata intorno all'apice o perno rappresentato dall'*Urimpression*. Infatti, nell'analisi levinassiana del flusso, anziché essere un punto tra gli altri, l'unicità dell'ora si esprime come centralità dal momento che l'avvenire, ossia l'irruzione di un nuovo presente, non elimina, ma, appunto, "sostituisce" il precedente presente, ne "prende il posto (*remplace*)"¹³⁰, sicché il presente "appena passato" viene ritenuto e non negato; d'altra parte, il momento "sul punto di avvenire" non è propriamente esterno al presente della coscienza, venendo appunto in esso protenuto.

Dunque, nell'esposizione levinassiana si può cogliere che la modificazione continua che delinea il passaggio, l'intreccio e la co-implicazione dei tre versanti della coscienza interna del tempo

¹³⁰ Cfr. *supra*, p. 103.

definisce propriamente il *flusso come presente permanente e fluente*¹³¹. Perciò, per quanto la vita di coscienza o temporalità, accrescendosi di esperienza in esperienza, appaia sempre più debordante il presente in entrambi le direzioni del sempre più passato e del sempre più a venire, la temporalizzazione e con essa la modalità temporale dei decorsi fenomenici si producono e si mostrano costantemente orientate attorno al presente di coscienza, che risulta così il “bacino” in cui scorre il tempo stesso o, forse meglio, la matrice, la placenta che costituisce il senso stesso del tempo e non un suo mero momento¹³². Paradossalmente, quindi, bisogna concludere che il flusso assoluto nell’interpretazione di Levinas non si sposta o muove, nel senso che letteralmente ‘non va da nessuna parte’, proprio perché non è una parte e, quindi, non ha un fuori verso cui andare, ma costituisce il cuore e il centro dell’orizzonte della manifestazione, che invece continua a definirsi e ampliarsi dato che riarticola continuamente la temporalità di tutti i vissuti e, perciò, dei fenomeni.

La coscienza interna del tempo viene, dunque, intesa da Levinas come il passaggio dell’istante e descrive una modificazione continua che avviene internamente al presente, che si rinnova e approfondisce ma non cede il passo, cosicché a sua volta, nella sua apertura costitutiva all’altro da sé nella differenza temporale, esso corrisponde all’immanenza della coscienza o, meglio, ne mostra l’“esistenza autentica”¹³³ oltre schemi preconetti di natura spaziale. In questo modo, il senso dell’interiorità viene rovesciato totalmente in quello temporale e così viene scompaginata la concettualità geometrica con cui si puntualizza l’istante presente, dato che questo viene descritto paradossalmente come flusso del presente della coscienza. In questo modo viene giustificata sia l’analisi del capitolo precedente riguardo alla differenza tra adombramento temporale-ritenzionale e adombramento sensibile sia l’espressione “istante” introdotta da Levinas nelle sue analisi dell’*Urimpression*, offrendo un approfondimento descrittivo da tenere in conto negli sviluppi analitici di Levinas. Non da ultimo, questa descrizione del flusso come presente immanente e assoluto convalida descrittivamente a posteriori l’interpretazione, sviluppata *e negativo*, della recensione al saggio di Lavelle secondo cui il “presente vivente” di Husserl pareva proporsi a Levinas come via

¹³¹ In accordo con quanto emerge in Hua III/1, par. 81, cfr. *infra*, p. 122. Attraverso quest’analisi dell’interpretazione levinassiana della coscienza interna del tempo, si può quindi riscontrare una stretta correlazione e continuità tra la prima produzione husserliana e l’ultima, quella dei manoscritti del gruppo C (Hua Materialen VIII), di fenomenologia del tempo, che approfondisce l’ambiguità del presente vivente come fluente, pre-temporale e “nunc stans” (cfr. K. Held, *Lebendige Gegenwart*, cit., soprattutto pp. 94-140). Questa constatazione porta giovamento dello studio degli scritti editi sul tema, su cui Levinas si concentra per tutta la sua opera filosofica, che infatti si dimostrano carichi di tesi da valorizzare che anticipano o sintetizzano le acquisizioni e analisi inedite più avanzate.

¹³² Per quanto pertinenti a livello esplicativo, queste metafore, tuttavia, vanno prese *cum grano salis* siccome ripetono lo sforzo fenomenologico esperito da Husserl al momento della descrizione della soggettività nel modo più intimo di darsi a se stessa, dal momento che estroflettono questo livello ultimo ponendo l’accento sulla temporalità costituita a scapito dell’implicazione *sui generis* tra due versanti e, perciò, della considerazione del flusso come stessa cognizione o senso del tempo.

¹³³ OEH, p. 67; 51 it.

alternativa ed eccedente sia l'atemporalità dell'atto puro lavelliano sia l'assoggettamento al futuro del fugace presente heideggeriano.

Grazie a questa caratterizzazione del flusso e del presente della coscienza, sono emerse tutte le chiavi interpretative necessarie all'accesso al senso e alla portata del giudizio critico che nel saggio qui studiato Levinas rivolge alle analisi delle *Vorlesungen* sul tempo di Husserl:

In conclusione, in tutta questa teoria del tempo si tratta del tempo del pensiero teorico, di un tempo formale, qualificato unicamente dai contenuti che lo riempiono e che partecipano al suo ritmo senza crearlo. [...] Il tempo compie questa libertà [dell'intellezione], non preesiste allo spirito, non lo impegna in una storia in cui potrebbe essere superato. Il tempo storico è costituito. La storia si spiega attraverso il pensiero. Se per Husserl il senso del mondo astratto della scienza si riferisce al mondo dell'"estetica trascendentale", al mondo concreto e quotidiano munito di tutti gli attributi di valore, questo mondo concreto, mondo della cultura e della storia, si costituisce in un tempo immanente che è il tempo della teoria e della libertà¹³⁴.

La portata e le implicazioni di questo passaggio possono essere esplicitate mettendo in risonanza la trama concettuale finora analizzata e quella che in questa sede testuale si profila. Considerato che il flusso è stato riconosciuto da Levinas come la stessa modificazione tra le fasi della coscienza interna e che a sua volta esso rappresenta l'origine della libertà assoluta della coscienza in quanto istanza auto-costituentesi, si comprende allora il senso dell'eccezionalità e dell'eccedenza della soggettività assoluta rispetto alle categorie oggettuali, che invece di significare semplice exteriorità esprime piuttosto la sua implicazione in ogni esperienza. Bisogna, inoltre, ricordare che Levinas ritiene che la coscienza interna del tempo opera per identificazione dell'*Urimpression* nella ritenzione, cosicché non solo è garantita l'analogia con gli atti oggettivanti, ma anche la comunanza rispetto al carattere teorico, giacché l'effettuazione intenzionale della coscienza interna risulta la costituzione dell'unità temporale del vissuto (noesi) e correlativamente dell'oggetto (noema) nonché l'evidenza stessa che illumina e sorregge sia intuizioni sia significazioni. Perciò, se il flusso, che consiste nella vita stessa della coscienza come temporalizzazione e auto-manifestazione, articola ogni vissuto, si chiarisce allora la pertinenza della determinazione da parte di Levinas della temporalità della coscienza come formale, giacché risulta l'istanza uni-forme, universale e onnicomprensiva in quanto sovradeterminata rispetto alla distinzione dei contenuti di coscienza, siano essi sensazioni o intenzioni ovvero noemi¹³⁵. Inoltre, questa nozione di "forma" del tempo e della temporalità come formale detiene un doppio significato tecnico: 1) l'invarianza della modificazione del flusso che costituisce

¹³⁴ OEH, p. 60; 45 it., trad. modificata. L'analisi levinassiana delle *Vorlesungen*, dunque, mostra di confermare la libertà della coscienza piuttosto di offrire *eo ipso* i mezzi per l'elaborazione di una nuova fenomenologia dell'affettività come suppone J. Drabinski (*Sensibility and Singularity*, cit., pp. 52-53).

¹³⁵ L'esplicitazione levinassiana di questo carattere della coscienza interna del tempo pare armonizzarsi con il giudizio dato da R. Sokolowski secondo cui le analisi husserliane della coscienza interna del tempo presentano un carattere "formale" (*The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, cit., Springer, Dordrecht 1970, pp. 93, 101, 109, 138, 162 e 201).

quindi il modo comune dell'apparizione; 2) la modalità intenzionale con cui i vissuti sono manifestati in originale proprio come vissuti al presente. Tale ambivalenza si rivela in verità una complicità che trova riscontro *in primis* nelle analisi husserliane come emerge anche dai testi citati e commentati da Levinas nella sua interpretazione della coscienza interna del tempo, sicché Levinas pare mostrarsi ancora una volta sensibile e fedele alla complessità e alle implicazioni delle descrizioni di Husserl, che occorre esporre al fine di poter esplicitare il senso di questa tesi levinassiana e di poterne saggiare le implicazioni.

Ad 1) Nel paragrafo 81 di *Ideen I*, principale riferimento delle analisi sulla coscienza interna del tempo ne *La théorie de l'intuition*, dichiaratamente Husserl riconosce che il vissuto si manifesta come temporale in un "flusso continuo di modi di datità"¹³⁶ che va dall'adesso all'appena e si approfondisce con il continuo avvenire di un sempre nuovo adesso con cui simultaneamente l'adesso diviene appena e l'appena passa nell'"appena di appena". Contestualmente, Husserl afferma che la "maniera di datità del vissuto temporale è essa stessa un vissuto, sebbene di una specie e di una dimensione nuova"¹³⁷: riscontriamo perciò, un esplicito luogo testuale husserliano in cui viene esposto il carattere interno, intra-soggettivo se si vuole, della coscienza del tempo, la quale si articola nel fluire di protenzione in impressione e dell'impressione in ritenzione e viene sovrapposta in una correlazione *sui generis* alla continuità e continua modificazione dei modi di datità temporale. Inoltre, se ogni vissuto si dà in questo modo nella coscienza interna del tempo, il fluire del presente si manifesta allora come "*continuum* coscienziale la cui *forma* è costante"¹³⁸, giacché dispiega la modalità continua e, quindi, basilare, "fissa", d'apparire della coscienza; più nello specifico, l'intreccio intenzionale tra impressione, ritenzione e protenzione viene caratterizzato come "una

¹³⁶ Hua III/1, par. 81, p. 183; 204 it.

¹³⁷ *Ibidem*.

¹³⁸ Ivi, p. 183; p. 205 it., passo in cui risuonano la prossimità e, soprattutto, la differenza dalla concezione kantiana della "forma del tempo" (cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Meiners Philosophische Bibliothek, Hamburg 1926, pp. A 33-34/B 49-50; trad. it. a cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pura*, UTET, Novara 2013, p. 108-109). Per esplicitare la comprensione levinassiana della concezione kantiana-trascendentale del tempo come "forma pura" si può considerare la trattazione dedicata al tema da Heidegger in *Kant und das Problem der Metaphysik*, Gesamtausgabe, Band 3, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1991, par. 34, 189; trad. it. a cura di M. E. Reina riveduta da V. Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 1981, p. 164-5 it., rielaborazione di quanto esposto dall'autore ai colloqui di Davos cui Levinas partecipò come uditore. Un'altra fonte (diretta in quanto scritta di pugno da Levinas, ma indiretta per genere) è costituita dalla recensione di E. Levinas a "*G. Benezé : Allure du transcendantal* (éd. J. Vrin, 1936, XXVII-269 p.)" in *Recherches Philosophiques*, VI, 1936/1937, dove viene affermato che la forma risulta "assoluta (innegabile nel cogito), una (indivisibile) e unica" in quanto "si applica indifferentemente a tutti i dati sensibili. Lo stesso vale per lo spazio e per il tempo. Sono costruiti nel presente trascendentale, 'matrice del mondo'" (p. 389). Grazie a questa definizione, è possibile allora sostenere che nella fenomenologia husserliana piuttosto di significare la condizione inesplicabile della possibilità di conoscenza del fenomeno oggettivo, la forma del tempo si presenta come la struttura dello stesso presente vivente e, quindi, della fenomenicità.

continuità di forme con sempre nuovi contenuti”¹³⁹, siccome nella differenziazione continua a ciascuna modalità è data una “materia”¹⁴⁰ specifica, vale a dire il contenuto reale e irreali del vissuto.

Tale determinazione è convalidata (sia *ex ante* sia *ex post*, data la composizione eterogenea del materiale che confluisce nel testo edito nel 1928) da alcuni luoghi delle *Vorlesungen*, dove la “continuità” dei “fenomeni di decorso” del flusso, con cui è descritta la modificazione continua dei tre momenti intenzionali della coscienza interna del tempo, è definita “immutabile” nella sua “forma”¹⁴¹, altrimenti detta anche la “struttura formale del flusso” che “è sempre nuovamente riempita di ‘contenuto’”, il quale però “non è qualcosa di introdotto dall’esterno nella forma, ma è appunto determinato dalla forma della regolarità”¹⁴². Correlativamente, dato che questa struttura permea essenzialmente ogni fenomeno, il tempo è costituito come insieme di *Zeitstelle*, posizioni temporali che fungono da “coordinate” temporali¹⁴³ d’identificazione e individuazione dell’oggettualità che si vengono a costituire in essa. Inoltre, grazie al paragrafo 18 della stessa opera si comprende che con “Form”¹⁴⁴ Husserl intende la struttura dei rapporti temporali, ossia degli intervalli, tra gli istanti o i presenti, che necessariamente deve trovare riflesso o, meglio, correlato costituente nelle fasi e modalità della coscienza interna del tempo. Questa interpretazione sembra proporsi come la chiave della concezione husserliana della funzione della coscienza interna del tempo tanto da portare alla riscrittura del paragrafo 6 della quinta *Ricerca Logica* nella seconda edizione dell’opera, in cui nella qualificazione della corrente dei vissuti si assiste al passaggio da “Abschattung der ‘Zeitempfindungen’” alla “forma immanente” del flusso di coscienza¹⁴⁵. Altri passi dell’opera husserliana confermano questa concezione¹⁴⁶, in particolare il paragrafo 27 delle *Analysen zur passiven synthesis*, dove Husserl presenta “la sintesi della coscienza originaria del tempo” come la più generale e primordiale in quanto consta di un “ambito formale universale”¹⁴⁷ che sintetizza ogni oggettualità cosciente e la soggettività stessa. Attraverso questa considerazione, infatti, si spiega il

¹³⁹ *Ibidem*.

¹⁴⁰ *Ibidem*.

¹⁴¹ Hua X, par. 10, p. 27; 63 it.

¹⁴² Hua X, *Beilage VI*, p. 114; 138 it.

¹⁴³ Cfr. Hua X, par. 31, pp. 65-68; 94-96 it.

¹⁴⁴ Hua X, par. 18, p. 42; 75 it.

¹⁴⁵ Hua XIX/1, par. 6, p. 369, nota 0; 477 it.

¹⁴⁶ Cfr. ad es. Hua I, par. 37, p. 109; 150 it.; E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Husserliana, vol. IV, hrsg. von M. Biemel, Nijhoff, Den Haag 1952 (di seguito Hua IV), p. 102; Hua X, par. 38, pp. 76-78 ; 104-105 it. e nr. 42, p. 294; 295 it.; E. Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein* (1917/18), Husserliana, vol. XXXIII, hrsg. von B. Bernet e D. Lohmar, Kluwer, Dordrecht 2001 (di seguito Hua XXXIII), nr. 14, par. 1, p. 274-275 e nr. 15, par. 1, p. 281.

¹⁴⁷ E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis: Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, hrsg. von M. Fleischer, Nijhoff, Den Haag 1966, par. 27, p. 125; trad. it. a cura di V. Costa, *Lezioni sulla sintesi passiva*, La Scuola, Brescia 2016, p. 217.

ricorso di Husserl nelle sue analisi sul tempo ad uno strumento grafico come il diagramma¹⁴⁸, che appunto “astrae” da qualsiasi contenuto specifico o manifestazione concreta per descrivere la legge universale, che quindi è possibile definire come *eidetica*¹⁴⁹, della modificazione del flusso come regola della manifestazione.

Ad 2) Per il senso di modalità intenzionale, invece, si candidano come riferimenti alcuni passi delle *Vorlesungen* in cui Husserl afferma di ricercare l'intenzionalità originaria del temporale¹⁵⁰, indirizzo confermato nella *Beilage III* dove la forma viene identificata con il momento intenzionale del rivolgimento al passato e al futuro dell'impressione¹⁵¹. D'altronde, questa caratterizzazione rilancia la pertinenza tecnica della nozione di “forma” per qualificare la coscienza del tempo mostrandola come l'intenzionalità più profonda, vale a dire la *morphé* fondamentale sovra-ordinata alla materia e, quindi, trasversale alla distinzione di *morphé* e *hyle*, dal momento che costituisce la stessa vita della coscienza animando sia sensazioni sia apprensioni intendendo il loro senso temporale. Infatti, se il flusso struttura internamente ogni atto indistintamente rispetto al suo carattere e alla tua tesi, la definizione della coscienza del tempo come forma stessa della coscienza e della datità del senso inteso implica allora la mancanza di specificità e, di conseguenza, viene giustificata l'onnipervasività e l'universalità della coscienza interna del tempo¹⁵². Il flusso del presente della coscienza costituisce ogni fenomeno in quanto non opera sul piano contenutistico, della “materia” intenzionale¹⁵³, ma processa e modifica continuamente la modalità d'apparire e d'essere intesi. Di rimbalzo, viene chiarito il carattere non demiurgico della costituzione, siccome ciò che viene esposto nell'indagine husserliana della coscienza interna del tempo è il modo di darsi del senso alla coscienza che non produce il “che cosa” del fenomeno e, quindi, non crea il suo oggetto; inoltre, emerge il carattere assolutamente soggettivo del flusso e quindi del tempo, dato che riguarda originariamente la datità della coscienza e non una mutazione materiale-oggettuale. Tuttavia, paradossalmente la dislocazione e la conseguente risemantizzazione del concetto di forma a livello della coscienza interna del tempo permette a rigore di definire l'intero flusso assoluto come “forma” plurale o sintesi originaria che è articolata internamente nelle forme o modalità intenzionali specifiche

¹⁴⁸ Per una trattazione approfondita dei diagrammi husserliani del tempo cfr. A. Schnell, “Das Problem der Zeit bei Husserl. Eine Untersuchung über die husserlschen Diagramme” in *Husserl Studies*, XVIII, 2002, pp. 89-122; E. Alloa, “La fallacia diagrammatica. Husserl e l'immagine del tempo” in *aut-aut*, n. 396, dicembre 2022, pp. 113-135.

¹⁴⁹ Questa determinazione tecnica appare espressamente anche negli inediti husserliani, come ad es. in Hua XXXIII, nr. 15, par. 1, p. 282, trad. mia: “forma eidetica necessaria dell'interiorità”.

¹⁵⁰ Cfr. Hua X, parr. 2 e soprattutto 6.

¹⁵¹ Cfr. Hua X, *Beilage III*, p. 105; 129-130 it.

¹⁵² A rigore, infatti, il flusso assoluto costituisce a livello passivo operando per identificazione sia nelle sensazioni sia negli atti di presentazione come in quelli di presentificazione del passato e futuro quali aspettativa e memoria.

¹⁵³ Per il rimando husserliano più esplicito in relazione al tema in questione cfr. Hua X, par. 31, pp. 65-68; 94-96 it.

dell'impressione, della ritenzione e della protenzione differenziate per “materia” – ora, appena stato e sul punto di essere – nel senso più generale esposto nelle *Ricerche logiche*.

Attraverso questi approfondimenti si coglie, in filigrana, un altro senso o tonalità che Levinas intende esibire, ossia un certo formalismo della coscienza del tempo e del tempo immanente secondo cui la prima si pone come la sorgente dell'idealità sia del soggetto, identificato con e attraverso lo scorrere auto-prodotto della temporalità, sia dell'oggetto, identificato come polo su cui converge la sintesi del vissuto, dal momento che il flusso si approssima a una sorta di operazione pre-categoriale: come anche mostra un passo de *L'œuvre d'Edmund Husserl*¹⁵⁴, nella terminologia e nelle descrizioni husserliane, infatti, l'universo semantico della “forma” appartiene agli atti e ai significati categoriali¹⁵⁵, che appunto articolano la regione dell'ontologia formale. Inoltre, tale risvolto sembra emergere nelle *Meditazioni cartesiane* in cui appunto la coscienza interna del tempo viene espressamente definita come la forma fondamentale della sintesi operante per identificazione¹⁵⁶, tesi secondo cui la differenziazione del flusso confluisce in un'unità che rappresenta il senso e corrisponde alla manifestazione dell'identità dei vissuti e correlativamente degli oggetti. Coerentemente con questa caratterizzazione, infatti, non è la temporalità, la vita intera della coscienza a essere riconosciuta *tout court* come autenticamente apodittica e, quindi, assolutamente propria dell'ego trascendentale, ma la forma del tempo, ossia il fatto che il presente vivente ha un orizzonte aperto e presuntivo di passato e futuro¹⁵⁷. Nella trama interpretativa di Levinas emerge un aspetto che è affiorato progressivamente nella fenomenologia husserliana, ossia la continuità fenomenica dell'esperienza attraverso la presa in carico della concreta genesi temporale della coscienza che comporta, quindi, la sfumatura della differenza tra intuizione sensibile e categoriale¹⁵⁸. Considerato che Levinas dimostra di riconoscere la distinzione husserliana tra forma e genere¹⁵⁹, la qualificazione della temporalità husserliana come “formale” assume, perciò, anche un valore tecnico-husserliano che corrobora l'universalità della coscienza interna del tempo facendone la forma di ogni qualcosa.

¹⁵⁴ Cfr. OEH, par. 7, p. 39; 27 it., cs. mio: “Nell'oggetto c'è un insieme di elementi *formali* che Husserl ingloba nel categoriale”.

¹⁵⁵ Cfr. Hua XIX/2, parr. 44 e 45, pp. 670-671; 703-704 it.

¹⁵⁶ Cfr. Hua I, par. 18; per un approfondimento esplicativo del paragrafo in questione, mi permetto di rimandare al mio contributo: L. Palamara, “La coscienza interna del tempo nelle *Cartesianische Meditationen* di Husserl” in M. De Palo, L. Marchetti, F. Sterpetti (a cura di), *Quaderni di Villa Mirafiori. Dottorato di ricerca in Filosofia dell'Università Sapienza di Roma*, I, Mimesis, Milano-Udine 2024, pp. 85-95.

¹⁵⁷ Cfr. Hua I, par. 9.

¹⁵⁸ *Mutatis mutandis*, in diverse ricerche si è diffusa questa tesi: cfr. ad es. Cobb-Stevens, “Being and Categorical Intuition” in *The Review of Metaphysics*, XLIV, 1990, pp. 58-59; L. Tengelyi, *Erfahrung und Ausdruck. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*, Dordrecht, Springer 2007, pp. 188-189 e 192-194; I. Breuer, *Husserls Lehre von den sinnlichen und kategorialen Anschauungen*, in *Ästhetisches Wissen*, a cura di Christoph Asmuth e Peter Remmers, Berlin-Boston, De Gruyter, 2015, p. 232. Questa direzione analitica porta alla scoperta della sintesi passiva con cui si supera pienamente sia l'atomismo classico dei dati di coscienza (col pregiudizio realistico implicatovi) sia il carattere amorfo e ricettivo della sensibilità.

¹⁵⁹ Cfr. E. Levinas, *Sur les 'Ideen' de M. E. Husserl*, cit., p. 45.

Si può così cogliere che l'identità diviene da forma categoriale un prodotto sintetico della coscienza interna del tempo, e, dato il ruolo fondamentale di quest'ultima nella strutturazione della vita di coscienza, la datità predominante e finale, cui la molteplicità e la differenziazione del flusso paiono pre-ordinate: nella critica avanzata da Levinas, dunque, si profila l'idea di una sfasatura tra ordine fenomenico e ordine logico per cui la differenza, prioritaria nella manifestazione del tempo, diventa secondaria nella sua descrizione.

I due sensi appena riscontrati si compenetrano, completano e correggono vicendevolmente di modo che non si può interpretare né la forma come una misura innata, una sorta di contenitore interno che segna la capacità dello spirito di contenere immagini mentali e ricevere la presunta exteriorità, né l'intenzionalità interna come un fattore solamente psicologico. Nell'interpretazione di Levinas, dunque, il flusso risulta la struttura essenziale e immutabile dei vissuti di coscienza, che nella loro varietà e molteplicità riempiono il tempo, se si vuole lo attuano o performano ed esprimono qualificandolo concretamente in movimento, tonalità o andatura, ma non ne dettano né possono mutare la sua pulsazione, il battito interno e, quindi, la configurazione della modificazione e differenziazione incessante del flusso.

Inoltre, si può trovare conferma e chiarimento di queste considerazioni in un altro testo della produzione levinassiana di poco precedente a quello qui studiato. Nello stesso numero di *Recherches Philosophiques* in cui è stato pubblicato il saggio *De l'évasion* appare a cura di Levinas una traduzione francese dell'articolo russo di N. Khersonsky intitolata "La notion du temps"¹⁶⁰. Tale testo presenta un andamento oscillante dovuto al metodo dialettico¹⁶¹ che l'autore assume per spiegare il continuo rovesciamento di una posizione unilaterale sulla natura del tempo nell'opposta, situazione presentata

¹⁶⁰ E. Levinas, "N. Khersonsky, *La notion du temps*" in *Recherches Philosophiques*, V, 1935-1936, pp. 41-51. Devo ringraziare G. P. Castelli per l'indispensabile aiuto nell'individuazione dell'articolo originale e nell'identikit complesso di questa figura intellettuale, pressoché sconosciuta. L'articolo di riferimento pare essere quello pubblicato nel 1911 più autorevole rivista del Ministero dell'Istruzione dell'età zarista, il quale tuttavia differisce rispetto alla traduzione francese per il titolo, dato che letteralmente l'originale recita "*Alle fonti della teoria della conoscenza. In relazione alle argomentazioni di Zenone contro il movimento*"; questa scoperta chiarisce la prospettiva gnoseologica dello scritto e, di riflesso, la scelta levinassiana del titolo illumina l'interesse specifico per la trattazione del tempo che ha motivato la traduzione, data la sua impressionante vicinanza con alcuni motivi husserliani. Invece, per quanto riguarda la determinazione dell'autore, a partire dall'indicazione di provenienza aggiunta da Levinas (Mosca: cfr. *ivi*, p. 51) è possibile ricostruire che, correlando i tre nomi regolari dell'anagrafica russa con quelli della nostra, "Khersonsky" vale come cognome ma di per sé si qualifica come aggettivo relativo alla città di Kherson, mentre la "N." come nome di battesimo, mentre manca il patronimico, come era di norma per le firme all'estero, ma che risulta in calce all'articolo, ma nell'indice della rivista viene segnalata "Kh.". Sulla base di questi dati e sulla datazione biografica più credibile, si deve dunque escludere che l'autore del testo tradotto da Levinas sia l'arciprete Nikolai Ivanovich Khersonsky (1875-1941) – in quanto non coincide il patronimico – né lo sceneggiatore Khrisànf Nikolajevich Khersonsky – in quanto il secondo nome vale come patronimico e non come nome di battesimo, che a sua volta differisce per l'iniziale da quello ricercato; inoltre, essendo nato nel 1897 è assai improbabile che all'età di 14 anni abbia potuto scrivere un articolo di filosofia –. Dato il chiasmo tra le iniziali di nome proprio e patronimico, non è, dunque, da escludere che l'autore del testo tradotto da Levinas sia il padre del ben più famoso teatrante; tuttavia, non è stato possibile trovare altre notizie sulla sua persona.

¹⁶¹ Cfr. *ivi*, p. 50.

come motivo di riapertura costante del “problema del tempo”¹⁶². Questo aspetto caratteristico è ricondotto all’ambiguità di quest’ultimo in quanto irriducibile alle “costruzioni fondamentali”¹⁶³ che strutturano la conoscenza oggettiva attraverso la fondazione del principio – che rivela un carattere sia gnoseologico sia ontologico – dell’“unità dell’identico”¹⁶⁴ sull’idea (1) dell’unitarietà della molteplicità esperita e (2) del carattere extra-temporale della verità. Usando una terminologia originale, il tempo viene allora riconosciuto da Khersonsky nella sua struttura logica, alla stregua dello spazio e del numero, come “forma pura” che si presenta come “campo assolutamente omogeneo di ogni modificazione possibile” i cui “elementi, di lunghezza uguale ovunque li si prenda, non differiscono in niente tra di loro”; mancando di “identità numerica [...] che è alla base di ogni unità particolare”, “i momenti del tempo” risultano, dunque, “indiscernibili”¹⁶⁵ ossia non possono essere ricombinati o spostati o rovesciati poiché il loro essere consiste nella distinzione offerta dall’“ordine della successione”¹⁶⁶.

Tuttavia, questa considerazione non “esaurisce certamente il fenomeno del tempo”¹⁶⁷ che nella successione di momenti appare come orientato e centrato a partire dall’unicità del *presente*, il quale si distingue dagli altri istanti ponendosi in maniera “eccezionale”¹⁶⁸. Infatti, la ricerca di un “rapporto oggettivo” tra “forma pura con una molteplicità infinita di momenti identici” ed “eventi viventi” intesi come “contenuti reali che scorrono [nel tempo] secondo modi qualitativi diversi”¹⁶⁹ viene spiegata dall’autore come contro-senso dovuto all’“ingenuità”¹⁷⁰ del pensiero metafisico che “applica” costruzioni e concetti ad oggetti e ordini che non si prestano a quelle: nello specifico, ingenuamente la forma del tempo verrebbe posta “separata dall’istante presente in quanto istante unico”¹⁷¹ in qualità di dimensione esterna agli eventi in cui questi avvengono occupandone una

¹⁶² Ivi, p. 41, trad. mia.

¹⁶³ *Ibidem*, trad. mia, nozione specificata alla nota 1 come “le formazioni originarie del pensiero costruttivo – quali ‘mondo’, ‘eternità’, ‘essere’, ‘verità’ – che [...] costituiscono le prime rivelazioni della ragione”, “le origini del primo processo della conoscenza” ossia – come emerge dal contesto – risultano le fonti degli atti di conoscenza perché fondano l’organizzazione categoriale del materiale esperienziale. Con questa interpretazione viene rovesciata la lettura offerta da E. Levine (“Les traductions du jeune Levinas” in *Bulletin d’analyse phénoménologique*, XIX, 2, 2023, pp. 27-28) che paragona il tempo alle altre “costruzioni fondamentali” conoscitive. La divergenza tra letture scaturisce dalla differenza di approccio ermeneutico: mentre Levine cerca nelle traduzioni degli anni Trenta di Levinas tracce per il pensiero futuro del filosofo francese e, quindi, assume un metodo regressivo piuttosto che fenomenologico e genetico, l’inserimento dell’analisi della traduzione di Khersonsky all’interno del dialogo levinassiano con la fenomenologia della coscienza interna del tempo di Husserl permette di chiarirne alcuni aspetti altrimenti oscuri e di far risaltare la rilevanza di alcuni passaggi descrittivi.

¹⁶⁴ Ivi, p. 50.

¹⁶⁵ Citazioni tratte da *La notion du temps*, cit., p. 43.

¹⁶⁶ *Ibidem*.

¹⁶⁷ Ivi, p. 45, trad. mia.

¹⁶⁸ Cfr. p. 43, trad. mia.

¹⁶⁹ Ivi, p. 44, trad. mia., cs. mio.

¹⁷⁰ *Ibidem*.

¹⁷¹ *Ibidem*.

sezione, secondo una “metafora”¹⁷² che interpreta l’ordine del tempo come spaziale oscurandone il senso autentico. In questo modo il fenomeno del tempo viene interpretato come (e scambiato per) “tempo matematico ‘t’ in cui nessun momento è presente o piuttosto in cui tutti i momenti, i passati e i futuri, sono presenti, hanno il medesimo significato e la medesima portata”¹⁷³. Da ciò deriva che la forma del tempo diviene “uno schema *morto*, chiuso senza via d’uscita su di sé” del “tempo che scorre non si sa quando”, ossia inerte e indifferente alla vita della coscienza e agli eventi.

Perciò, per quanto l’unico riferimento filosofico esplicito che emerge sia rivolto alla concezione hegeliana della metafisica¹⁷⁴, nella traduzione di Levinas si intendono forti risonanze con il procedimento o, meglio, l’istanza fenomenologica avanzata da Husserl della descrizione dei fenomeni per come si danno¹⁷⁵, giacché “il tempo reale e vivente”¹⁷⁶ viene riconosciuto non come “immobile” nel senso di “immutabile”¹⁷⁷ per il fatto che “si modifica lui stesso” internamente con la “creazione degli istanti presenti”¹⁷⁸. Quest’ultima corrisponde, dunque, alla “libera progressione”¹⁷⁹ che consiste nel passaggio continuo del carattere di presente da un momento all’altro, ad uno dopo l’altro¹⁸⁰, sicché la successione formale prima riscontrata non viene ipostatizzata in una serie di eterni presenti, ma viene generata temporalmente dal decorrere e rinnovarsi del presente, di modo che lo slancio “verso l’avvenire” che anima il presente determina contemporaneamente lo scarto tra il nuovo istante e quello passato segnando così il “prima” e il “dopo” della serie temporale. Questa mobilità continua, tuttavia, è consapevolmente dissociata da un movimento locale di un oggetto perché il tempo viene detto “compenetrare” lo spazio¹⁸¹, ossia passa saturando qualsiasi distanza discreta scorrendovi sopra per sovradeterminarle in senso temporale. La specificità del decorso tra istanti viene allora descritta come il flusso delle “onde”, in cui originalmente viene riconosciuto che le

¹⁷² *Ibidem*.

¹⁷³ Ivi, p. 45, trad. mia.

¹⁷⁴ Cfr. ivi, p. 44.

¹⁷⁵ Prendiamo così le distanze anche dall’interpretazione di questa traduzione offerta da R. Cohen (*Elevations: The Height of the Good in Rosenzweig and Levinas*, Chicago, University of Chicago Press, 1994, p. 146-147), il quale riscontra come apporto del testo la ripresa bergsoniana della differenziazione tra tempo e spazio: non solo, infatti, si riconosce la determinazione logica comune a tempo e spazio come “forme pure” (segnalando quindi che la differenza del tempo deve essere specificata per altra via), ma sarà proprio l’analisi del flusso del presente a rendere vivo il tempo, ad animare concretamente la forma temporale fino a farne l’articolazione e il punto di vista stesso del soggetto e insieme principio costitutivo della realtà. Ancora una volta, il tracciato fenomenologico-husserliano battuto permette di complicare la genesi del pensiero levinassiano sul tempo ben oltre l’impianto di una ripresa diretta di una concezione predata del tempo, come quella bergsoniana, cercando piuttosto percorsi interni all’opera levinassiana per cogliere nelle parole, nozioni e analisi stesse dell’autore l’interpretazione delle questioni del tempo.

¹⁷⁶ *La notion du temps*, ivi, p. 45, trad. mia.

¹⁷⁷ *Ibidem*.

¹⁷⁸ *Ibidem*.

¹⁷⁹ *Ibidem*.

¹⁸⁰ Cfr. *ibidem*, trad mia: “lo stesso momento non resta invariabilmente lo stesso. Il ruolo del presente è affidato senza sosta a tutti i momenti gli uni dopo gli altri. *Il carattere di presente corre da un istante verso l’altro senza soffermarsi su nessuno di essi*”.

¹⁸¹ Cfr. fine di p. 45.

“gocce d’acqua” non sono trascinate, restano dove sono pur essendo abbassate e sollevate dal “ritmo” dell’avvenire del presente, mentre “solo le cime delle onde avanzano e cambiano di posto”¹⁸². Con ciò lo scorrere del tempo viene specificato come la modificazione continua del “presente”, perché i momenti del tempo restano gli stessi o, meglio, “non passano, restano là dove nascono [mentre] solamente la loro determinazione, il loro significato di ‘presenti’ li solleva come onde e avanza attraverso di essi verso l’avvenire”¹⁸³.

Attraverso questa descrizione di Khersonsky nella traduzione di Levinas risuona una stretta analogia con la trattazione husserliana sopra esposta, dal momento che piuttosto che un moto ondivago continuo sinusoidale la metafora proposta è quella di una sola onda che fluisce e così dispiega l’orizzonte temporale modulando passato e avvenire sul presente; tale prossimità viene anzi corroborata dall’identificazione della cresta dell’onda col “punto di vista del soggetto”¹⁸⁴ grazie a cui il presente viene esposto come l’apice da cui la coscienza, che cavalca ma insieme è trasportata passivamente dal flusso-ritmo, vede lo sprofondamento nel passato e l’avanzare nel futuro. Questa illustrazione permette di chiarire il livello formale del senso da Levinas riconosciuto al tempo husserliano, dato che l’onda del tempo non riguarda il contenuto, il che cosa, ma la modalità d’apparire della coscienza e alla coscienza, la quale diviene il ritmo che dona senso alla manifestazione.

Eppure, con grande rigore Khersonsky riconosce che parlare di movimento o passaggio del presente tra momenti implica la presupposizione di “un’altra serie temporale”¹⁸⁵, posta dalla memoria: quest’ultima “resuscita” il momento passato e, conservando “le tracce lasciate dalle impressioni passate”, “riconosce in questa traccia rianimata l’impressione altrimenti vissuta”¹⁸⁶. Per questa ragione la memoria viene presentata come “atto di comparare il presente col passato come era stato nel suo presente”¹⁸⁷, fuoriuscendo in questo modo dalla coscienza immediata dell’istante e dall’irreversibilità del tempo. Khersonsky, perciò, sostiene che la memoria funge da origine della ragione e della sua “forza logica”¹⁸⁸ che unifica giudizi e concetti in una “visione simultanea” o “sovrapposizione”¹⁸⁹ istituendo il piano logico delle “relazioni extratemporali”¹⁹⁰. Questa situazione

¹⁸² Ivi, p. 46, trad. mia.

¹⁸³ *Ibidem*.

¹⁸⁴ *Ibidem*.

¹⁸⁵ Ivi, p. 47, trad. mia.

¹⁸⁶ Citazioni tratte da ivi, p. 49, trad. mia. Bisogna tenere presente questa definizione della memoria sia perché la sua presentazione risulta sovrapponibile direttamente con la concettualità husserliana sia perché, oltre il rapido riferimento alla memoria come presentificazione in THI e in OEH, manca un’altra trattazione di questo fenomeno nell’opera levinassiana, mentre al contempo esso assurge un ruolo decisivo a partire da *Totalité et Infini* per la definizione del trascendentale.

¹⁸⁷ Ivi, p. 49, trad. mia.

¹⁸⁸ Ivi, p. 48 e 49, trad. mia.

¹⁸⁹ *Ibidem*.

¹⁹⁰ Ivi, p. 49, trad. mia.

di intreccio tra memoria e istante viene riconosciuta allora come un'ambiguità intrinseca al tentativo di conoscere il tempo, il quale dà origine a una dialettica tra logica ed esperienza immediata che, cercando di chiarire "l'idea del tempo e la sua struttura interna proiettando la piena luce della coscienza ora su un momento ora sull'altro"¹⁹¹, porta a considerare l'"istante presente e concreto [come] *synthesi vivente* del generale e del particolare, dell'identità logica colta nel concetto e della sua unicità, data senza ritorno possibile, nel fatto"¹⁹². Conseguentemente, Khersonsky riconosce che il fluire del presente articola e concretizza il principio della "molteplicità dell'identico"¹⁹³ che definisce logicamente la struttura della forma pura.

Attraverso l'analisi delle tesi di questo contributo risuonano sull'interpretazione di Levinas della fenomenologia husserliana del tempo altre tonalità che, reagendo con le delucidazioni husserliane sopra esposte, permettono di chiarire alcuni risvolti racchiusi nel giudizio critico cui Levinas è giunto ne *L'œuvre d'Edmund Husserl*. (1) Il presente fluente della coscienza husserliana sintetizza nella sua individualità l'insieme generale del tempo operando come moltiplicatore dell'identico perché reitera continuamente il presente e così genera il tempo come differenza tra sé e sé. Conseguentemente, quindi, (2) l'implicazione tra temporalità e coscienza del tempo sopra studiata si rovescia per Levinas nella presupposizione e, quindi, immissione del tempo come serie infinita di momenti in seno alla sua stessa costituzione nel flusso assoluto, dal momento che manca una descrizione del fenomeno della differenziazione tra istanti svincolata dall'ordine oggettivo del tempo. (3) Più specificamente, dunque, stante l'uso del concetto di forma da parte di Levinas per determinare l'apparire del tempo analizzato da Husserl, si può dire che la considerazione husserliana imbriglia il tempo nella conoscenza che si ha di esso cogliendolo non per come si dà nell'immediatezza ma "concettualmente", in seconda battuta, come forma a priori di ogni accadere fenomenico quale legalità generale della successione e della durata.

In conclusione, quindi, nell'analisi levinassiana la coscienza interna del tempo si profila come la condizione trascendentale, ossia intemporale, di ogni fenomeno conoscibile e, perciò, dato il suo ruolo fondamentale nel processo costitutivo, si rivela come la stessa "capacità" o portata dei poteri costitutivi della soggettività husserliana. Infatti, sviluppando il senso della molteplicità dell'identico per il tempo a partire da quanto esposto rispetto allo spazio¹⁹⁴ nella traduzione compiuta da Levinas, si può sostenere che il tempo della coscienza è costituito dalla pluralizzazione del medesimo istante che appare formalmente e qualitativamente identico, ma diverso solo per la propria posizione

¹⁹¹ Ivi, p. 47, trad. mia.

¹⁹² *Ibidem*, cs. mio.

¹⁹³ Ivi, p. 43, trad. mia.

¹⁹⁴ Cfr. ivi, p. 50-51, trad. mia: "Niente di più evidente per lo spazio. Non è esso una molteplicità dell'identico rappresentata dal fascio di raggi di ogni ordine che studia la geometria delle proiezioni? Non è la molteplicità dell'identico che lo costituisce con i suoi punti, le sue linee, i suoi piani?"

relativamente agli altri, i quali allora risultano uniformi nel concetto e perciò uniformanti, ossia costituenti in maniera univoca l'apparire come distanza dall'io, dal presente vivente; al contempo, gli istanti risultano posizioni già occupate o occupabili dal presente della coscienza e perciò squadernano l'orizzonte della manifestazione come esperienza del soggetto. A rigore, dunque, dandosi come differenziazione dello stesso il tempo della coscienza non avviene propriamente, ossia contiene gli eventi ma non è da loro aperto, non si fa evento né per eventi.

Si comprende allora la motivazione fenomenica che porta Levinas a riconoscere che il tempo della coscienza, che comincia e si sviluppa infinitamente con il libero fluire del presente vivente della coscienza, si differenzia dal tempo storico, inteso nel suo senso ordinario e ovvio come intrinsecamente precedente, inglobante ed eccedente il soggetto e la coscienza del tempo vissuto. In un rovesciamento della versione cronologica del tempo, per Levinas il flusso del presente della coscienza in Husserl si astrae o, meglio, si assolve dal corso storico ponendosi come l'istanza costituente della storia. Levinas, infatti, riconosce che quest'ultima veniva già rifiuta da Husserl come condizione della coscienza, della conoscenza e della filosofia a partire da *Philosophie als strenge Wissenschaft*¹⁹⁵, per venire ricompresa "più tardi" con un nuovo senso, trascendentale, dalla fenomenologia genetica come "la storia 'sedimentaria' del pensiero, depositata nelle cose costituite" che rappresenta "il divenire della coscienza"¹⁹⁶. Con tale espressione, Levinas intende la genesi delle costituzioni che, innestandosi una sull'altra, permettono la formazione di sensi sempre più complessi così da sviluppare la "concretizzazione" del processo costitutivo oltre l'analisi statica di un vissuto. Inoltre, grazie alla *Quarta Meditazione cartesiana* e alla *Krisis* (che, date le citazioni e la trattazione interne al saggio, con ogni probabilità rappresentano i riferimenti husserliani che ispirano l'interpretazione levinassiana della fenomenologia genetica) è possibile esplicitare la sovrapposizione proposta da Levinas tra sedimentazione del senso e genesi coscienziale, dal momento che i sensi costituiti vengono definiti come acquisizioni persistenti e proprietà valide della coscienza che continua a procedere nel suo compito di donazione di senso¹⁹⁷.

Per questa ragione, se è vero che Levinas è consapevole del fatto che nell'ordine genetico della costituzione il mondo dell'estetica trascendentale in Husserl antecede e fonda quello astratto ed esatto della scienza, egli è portato a sostenere che questo stesso livello primario, definito come l'ambiente concreto e quotidiano di vita pratica che corrisponde al terreno culturale e storico dato immediatamente¹⁹⁸, si costituisce e si mantiene a sua volta nel tempo immanente. Perciò, nella logica

¹⁹⁵ Cfr. OEH, p. 49; 36 it.

¹⁹⁶ *Ibidem* per le citazioni riportate in questo periodo.

¹⁹⁷ Cfr. in particolar modo Hua I, parr. 32 e 37.

¹⁹⁸ Per un'analisi specifica di Levinas su questo tema in relazione al grado superiore delle costruzioni scientifiche, cfr. OEH, par. 8 "Il concreto" (pp. 42-43; 30-31 it.) e par. 12 "Fenomenologia e sapere" (pp. 61-64; 46-48 it.).

e nella genesi della costituzione il presente fluente della coscienza si presenta sia come l'origine, il punto zero, da cui parte la storia costitutiva degli oggetti sia la struttura che tiene insieme quest'ultima come "forma universale di tutta la genesi egologica"¹⁹⁹. In questo modo, secondo Levinas viene dimostrato che "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"²⁰⁰. In altre parole, Levinas riconosce che il metodo fenomenologico-genetico non comporta una svolta all'interno dell'impianto costitutivo dominato dalla coscienza interna del tempo in quanto considera la storia delle strutture di coscienza come processo dominato dal sistema di possibilità dato dalla forma temporale²⁰¹: in questo senso, l'io e il suo stesso passato paiono uscire, ossia formarsi nel presente vivente. A questa posizione idealistica del tempo e quindi del soggetto, che si sopravanza e anticipa ponendo sempre una distanza da sé attraverso cui appaiono fenomeni, non può che corrispondere la rappresentazione come modalità fondamentale di relazione con l'altro da sé; in questo modo si capisce come per Levinas la fenomenologia della coscienza interna del tempo giustifichi il fatto che la "coscienza teorica è dunque in Husserl *contemporaneamente* universale e originaria"²⁰². L'analisi finora esposta permette di comprendere perché il fenomenologo francese ritratti la precedente posizione riguardo l'intellettualismo²⁰³, sostenendo sì che l'apparizione sia tesa

¹⁹⁹ Hua I, par. 37.

²⁰⁰ OEH, p. 56; 42 it.

²⁰¹ Cfr. R. Bernet, I. Kern, E. Marbach, *Edmund Husserl*, cit., 257 it; F. Nobili, *La prospettiva del tempo*, cit., pp. 112 e 115-116.

²⁰² OEH, p. 34; 23 it., trad. modificata, cs. mio.

²⁰³ Cfr. *ibidem*, trad. modificata: "Tocchiamo qui uno dei punti più caratteristici della filosofia husserliana, quello che dona alla sua opera una fisionomia propria anche all'interno del movimento fenomenologico nato da lui. Sarebbe forse ingiusto definirla [la fenomenologia husserliana] come intellettualismo". Levinas, dunque, rivede il senso della critica mossa in THI al maestro, come verrà ribadito anche in *Totalité et Infini* (p. 128; 124 it., cs. mio: "La tesi husserliana sul primato dell'atto oggettivante – in cui si è visto l'attaccamento eccessivo di Husserl alla coscienza teoretica e che è servita da pretesto a tutti coloro che accusavano Husserl di intellettualismo – *come se fosse un'accusa!*"). Quindi, in ultima analisi si deve dire che Levinas rivede il senso della nozione di intellettualismo, che da accusa, diviene (forse un'impropria) definizione dello stesso atteggiamento egologico verso l'apparire. Quest'evoluzione viene colta da G. Ferretti che parla di "mitigazione del giudizio di intellettualismo" (*Alterità e trascendenza*, cit., nota 8 p. 58), mentre – per quanto non negata – non modifica l'approccio oppositivo tra idealismo fenomenologico husserliano e fenomenologia levinassiana assunto da J. Drabinski (*Sensibility and singularity*, cit., cfr. 19 e 50) e S. Bustan (*De l'intellectualisme à l'éthique*, cit., cfr. pp. 12, 48, soprattutto 56, dove viene l'idealismo husserliano viene interpretato come negligenza "del soggettivo e del privato"). Entrambi gli studiosi ritengono che Levinas abbia già in questi primi testi di commento sviluppato l'idea del primato di un'intenzionalità pratica e affettiva che non si correli ad un noema (Drabinski, *op. cit.*, pp. 35 e 43; Bustan, *op. cit.*, pp. 16-17), non cogliendo invece che la ridefinizione dell'intenzionalità da parte di Levinas può avvenire solamente attraverso l'approfondimento della coscienza interna del tempo, dal momento che proprio in OEH quest'ultimo viene presentato come il fondamento della sintesi dell'identificazione che regge l'oggettivazione ponendo così l'universalità della struttura rappresentativa per la costituzione. Questa mia interpretazione pare confermata da Levinas stesso quando, in uno scritto interpretativo di Husserl del 1959, differenzia il senso delle relazioni non-oggettivanti non solo da quelle rivolte esplicitamente all'oggetto teorico, ma anche dalla "certezza della fede, del sentimento, della pratica o dell'opinione" siccome anche queste modalità di rivolgimento intenzionale "ruotano ancora intorno alla verità oggettiva. La criticano come fa la volpe con l'uva che è al di fuori della sua portata" (*Intentionalité et métaphysique* ora in EDE, p. 191; 156 it.). L'uso ironico della favola di Esopo mostra il risentimento e la malafede che motivano la critica mossa dalle modalità di credenza non teorica sopra menzionate rispetto all'intenzionalità rappresentativa: tradotto in termini husserliani, Levinas conferma che in qualità di oggettivazioni specifiche, l'intenzionalità pratico-volitiva e affettiva dipendono dalla rappresentazione pur modificandone e qualificandone in maniera *sui generis* il riferimento oggettuale.

eo ipso alla manifestazione della verità²⁰⁴, ma anche che la definizione dell'intenzionato mediante la nozione di senso non riduce la manifestazione al modo d'essere dell'oggetto teorico e correlativamente all'atteggiamento contemplativo perché, piuttosto, dimostra il verso temporale stesso con cui un fenomeno appare al soggetto.

A Levinas risulta chiaro come corollario di questa concezione trascendentale della storia che “il fondo stesso dello spirito risulta 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 questo”²⁰⁵. In questo modo l'autore sviluppa appieno il tenore fenomenico del tempo corrispondente all'assolutezza del flusso del presente descritto dalla fenomenologia di Husserl come dimensione della libertà e insieme della teoria e non come condizione della coscienza. È la stessa concezione husserliana della coscienza del tempo come auto-coscienza e sintesi passiva dell'identificazione, infatti, a sancire lo sposalizio tra il versante libertario e quello teorico nel flusso del presente, il quale, stante quanto appena riconosciuto, propone un livellamento della fenomenicità del tempo sull'ordine del conoscibile, ossia di ciò che appare o può apparire in persona alla coscienza, comprendendo così il senso di alcuni aspetti significativi dell'esperienza del tempo in termini di operazioni di coscienza, come ad esempio (per restare al campo fenomenico dell'evento considerato da Levinas) il darsi dell'imprevisto nella “delusione” dell'aspettativa protenzionale e dell'indisponibile o dell'estraneo nell'assenza dal presente recuperabile con la memoria.

Perciò a rigore, siccome funge come origine del senso e della manifestazione, il flusso del presente non lascia nulla di principio al di fuori da sé o estraneo a sé: bisogna, infatti, specificare – attraverso una riconfigurazione dell'analisi attuale nella globalità del discorso husserliano presentato da Levinas, onde evitare un'incomprensione che può profilarsi dalle analisi precedenti sul formalismo della coscienza del tempo – che se la stessa concezione husserliana dell'intenzionalità consiste nell'intimità intrinseca tra coscienza e senso, la quale costituisce la stessa apertura della coscienza all'alterità, allora il presente fluente, che rappresenta l'intenzionalità interna e la scaturigine stessa dell'apertura della coscienza, non può descrivere una forma vuota separata dai contenuti e, specularmente, questi non si introducono esteriormente in esso²⁰⁶. Con ciò viene esibita la versione fenomenologica della forma pura del tempo come a priori fondamentale, l'esperienza stessa della condizione di possibilità dell'esperienza secondo cui infatti il flusso consiste nel vincolo intrinseco della datità di ogni fenomeno in quanto espone la sorgente soggettiva da cui irradia il tempo e, quindi,

²⁰⁴ Cfr. *ivi*, p. 35 e 39; 24 e 26 *it*.

²⁰⁵ *Ivi*, p. 49; 36 *it*.

²⁰⁶ Per il riscontro husserliano diretto di questi due versanti, in coerenza con la presentazione levinassiana sopra analizzata della co-appartenenza e sovrapposizione tra flusso del presente e corrente dei vissuti, cfr. Hua III/1, par. 82, p. 184; 205 *it*.: “Questo non può per principio essere un vuoto prima, una vuota forma senza contenuto, un non-senso”.

l'apparire della stessa soggettività nella sua assolutezza come trascendentale. Spicca così l'acuta pertinenza con cui Levinas sostiene che nel presente immanente e fluente della coscienza “[n]ulla può entrare [...]”, mentre tutto deriva da esso”²⁰⁷. Attraverso l'interpretazione della fenomenologia della coscienza interna del tempo esposta in questo saggio, dunque, viene gettata luce sulla comprensione levinassiana della qualificazione husserliana della coscienza come “monade”²⁰⁸. A rigore, infatti, il flusso dell'intenzionalità interna corrisponde alla sintesi passiva più profonda che permea e costituisce ogni senso e perciò è universale, ossia attraversa, unisce e dona senso a qualsiasi atto intenzionale e in essi ad ogni noema: se infatti l'intenzionalità d'atto è costituita immanentemente come un vissuto o “contenuto” del flusso, allora essa non differenzia tra le distinzioni specifiche di rappresentazione, volizione e sentimento né tra i rispettivi correlati. Dunque, il flusso nella sua onnicomprensività e continuità costituisce la coscienza come una monade “che nel suo foro interiore può rendere conto dell'universo”²⁰⁹, ossia che abbraccia e intende la *totalità* del senso perché non lascia nulla al di fuori, non si dà un'eccezione ad esso, una regione ontologica che ne sia esterna²¹⁰.

Di conseguenza, tramite l'analisi del flusso assoluto viene chiarita la ragione per cui la coscienza trascendentale in Husserl è pura e costituisce e intende ogni senso: trascorrendo ma rimanendo identica nella sua struttura originaria, la coscienza interna del tempo mostra un'apertura su tutto ciò che appare in essa e insieme una chiusura dall'interno e una permanenza in sé del presente come punto di vista della soggettività da cui decorrono le modalità di datità temporale. Levinas esprime questo stato ancipite affermando che “[s]to sempre andando verso il tutto in cui sono poiché sono sempre fuori trincerato nel mio pensiero”²¹¹. Perciò, se l'idealismo fenomenologico per Levinas si esprime nella tesi secondo cui “tutto sia riconducibile al soggetto”²¹² dal momento che quest'ultimo è “aperto su tutto”²¹³, si può allora riconoscere che nell'analisi levinassiana la coscienza interna del tempo si presenta come la radice ultima dell'idealismo trascendentale di Husserl. Infatti, la specificità di quest'ultima posizione filosofica emerge tramite la ridefinizione del concetto di interiorità della coscienza, cui corrisponde quella dell'esteriorità dell'oggetto²¹⁴: l'idealismo fenomenologico si

²⁰⁷ OEH, par. 13 “Lo spirito è una monade”, p. 67; 51 it.

²⁰⁸ Tale nozione emerge nell'opera edita come uno dei significati dell'ego al paragrafo 33 della *Quarta Meditazione cartesiana* e viene approfondito nel suo portato descrittivo ai parr. 46-48 della *Quinta*. Per una trattazione approfondita di tale concetto husserliano, cfr. A. Altobrando, *Husserl e il problema della monade*, Trauben, Torino 2010.

²⁰⁹ OEH, p. 67; 51 it.

²¹⁰ Cfr. *ivi*, pp. 47, 63; 34, 47. Con quest'analisi trova esplicitazione intra-testuale la tesi di G. Ferretti (*Alterità e trascendenza*, cit., pp. 63) secondo cui con quest'analisi Levinas incontra il nesso tra io e totalità che verrà sviluppato in *Totalité et Infini* (cfr. *infra*, p. 183); allo stesso tempo la tesi correlata dello “sbilanciamento” tra attività dell'io e presenza dell'essere incorre in una correzione descrittiva perché la fenomenologia della coscienza interna elide la separazione dell'essere dalla temporalizzazione e, quindi, dimostra la totale soggettivizzazione dell'apparire.

²¹¹ *Ivi*, p. 69; 54 it., trad. modificata.

²¹² *Ivi*, p. 47; 34 it.

²¹³ *Ibidem*.

²¹⁴ Cfr. *ivi*, p. 72; 55 it.: “È giusto vedere nell'intenzionalità una protesta contro quell'idealismo che vuole assorbire le cose nella coscienza. L'intenzione mira a un oggetto esterno. La trascendenza dell'oggetto è proprio ciò che essa è

distingue, infatti, dal corrispettivo “sensualista”²¹⁵ di Berkeley per il fatto che l’intenzionalità temporalizzante come flusso vivifica i vissuti o contenuti di coscienza costituendoli come unità di senso che riempiono il tempo perché il tempo scorre in essi; in questo modo, la coscienza del tempo apre l’interiorità come la stessa dimensione dell’apparire oggettuale e insieme mostra l’intimità del senso alla coscienza siccome scorrendo intenzionalmente il presente presenta un verso e, perciò, costituisce originariamente il senso dell’oggettualità. Levinas delinea così la portata concettuale della nozione di “idealismo”, che ai suoi occhi costituisce l’insegnamento alla base della tradizione stessa della filosofia occidentale, che rimarrà costante nel suo pensiero²¹⁶ e insieme a ciò dimostra come questa arrivi in Husserl al suo compimento dal momento che egli porta a massima chiarezza l’ideale della libertà che la anima.

§ 4 Variazioni della vita del presente

§ 4.1 Risvolti e punti di fuga temporali dell’idealismo husserliano

Ampliando la cornice analitica dell’opera di Husserl tramite l’approfondimento tematico dell’auto-costituzione del tempo immanente nel flusso della coscienza interna del tempo Levinas riesce a superare i problemi della possibile separazione tra hyle e noesi e, correlativamente, dell’auto-creazione emersi nella trattazione della coscienza interna de *La théorie de l’intuition*. Questo sviluppo interpretativo, che porta a riconoscere nella coscienza interna del tempo l’origine stessa della libertà della coscienza e della posizione filosofica fondamentale di Husserl, spinge l’analisi di Levinas a considerare altri due risvolti descrittivi che derivano dall’onnicomprendività, dall’interiorità e dall’auto-generarsi e dal continuo cominciamento del presente interno della coscienza.

1) Giacché la coscienza si auto-presenta, detta a sé il suo decorso continuo e non deve il suo senso a niente e nessuno, Levinas identifica il “solipsismo” come modo d’essere della coscienza “a partire da se stessa”²¹⁷, nel senso che non nega l’esistenza degli altri ma che “può considerare se stessa

conformemente al senso intimo del pensiero che mira ad esso [...]. L’esteriorità degli oggetti deriva dal rispetto assoluto nei confronti dell’interiorità della sua costituzione”.

²¹⁵ Ivi, p. 46; 33-34 it.: “Nell’idealismo sensualista la presenza dell’oggetto nel pensiero, l’interiorità, deriva dalla materia comune all’oggetto e alla coscienza, dalla *materia sensibile*. Tutto è sensazione, ogni sensazione è affettività e ogni affettività è interiore. Il pensiero non è pensiero di un senso, ma un insieme di contenuti che si confondono con i contenuti degli oggetti, senza che ci sia la possibilità di comprendere in che cosa essi siano più spirituali di questi oggetti stessi”.

²¹⁶ L’identificazione della filosofia tradizionale con l’idealismo percorre da un capo all’altro l’intera produzione filosofica di Levinas.

²¹⁷ *Ibidem*.

come se fosse sola”²¹⁸ giungendo a costituire l’intersoggettività come senso della monade. Volendo analizzare le descrizioni della costituzione dell’intersoggettività trascendentale nella *Quinta Meditazione* attraverso i concetti esposti da Levinas, si può riconoscere il carattere fondamentale della temporalità della coscienza nella costituzione dell’intersoggettività dato che è la forma del tempo (*Zeitform*) a offrire la piattaforma della comunicazione e concordanza tra monadi²¹⁹ siccome promuove la simultaneità e l’ordine delle esperienze, permettendo quindi l’estensione e la verifica coerente in comune dell’universo monadico del senso, che può così essere riempito dei prodotti sintetici dell’intenzionalità altrui come se fossero propri attraverso l’evidenza della coincidenza temporale delle esperienze. Per quanto riguarda la sua analisi esplicita, invece, si deve riconoscere che Levinas coglie nell’esposizione husserliana la secondarietà dell’intersoggettività, in quanto senso costituito, rispetto all’ego trascendentale, il quale, dunque, si costituisce da sé nel pensiero come *solus ipse* totalmente autonomo grazie alla continua possibilità di un “arretramento (*recul*)”²²⁰ rispetto agli impegni effettivi che caratterizzano la sua persona effettiva, modo d’essere che anticipa e fonda la riflessione fenomenologica. Per Levinas, dunque, la solitudine dell’ego husserliano è radicale e non superata dall’intersoggettività, dal momento che secondo l’ordine trascendentale della costituzione il senso della pluralità trascendentale in Husserl non può darsi come anteriore alla coscienza che abbiamo di essa e, quindi, diverso rispetto alla sua struttura fondamentale di presente fluente, che infatti viene confermata sia come forma originale di cui le altre coscienze sono modificazioni sia come perno centrale della manifestazione. Il flusso di coscienza, in qualità di origine e base fondante della scala dei livelli costitutivi sia dal punto di vista statico sia da quello genetico, permane allora come il terreno della pura immanenza cui il soggetto può indietreggiare in ogni momento fondandosi interamente su se stesso.

2) Stante l’elezione della coscienza a libertà assoluta e interiorità profonda nel presente vivente, definendo la coscienza husserliana come “*Ausser-der-Welt-sein*”²²¹ Levinas disambigua la soggettività intenzionale e trascendentale di Husserl dall’*In-der-Welt-sein* di Heidegger e critica l’interpretazione della prima come “fuga dello spirito al di fuori di se stesso”²²² proposta da Sartre, il quale a sua volta, in un articolo dell’anno precedente al saggio qui esaminato, propone appunto la sovrapposizione tra le posizioni filosofiche di Husserl e di Heidegger²²³. Levinas, infatti, riconosce

²¹⁸ Ivi, p. 68; 52 it.

²¹⁹ Cfr. Hua I, par. 55.

²²⁰ Tutte le citazioni di questo periodo sono tratte dalla pagina precedentemente citata.

²²¹ OEH, p. 71; 54 it.

²²² *Ibidem*.

²²³ Levinas, infatti, in nota (n. 1 p. 71; n. 95, p. 54 it.) rimanda all’articolo “Un idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l’intentionnalité” pubblicato nel gennaio 1939 sulla *Nouvelle Revue Française* (ora in J.-P. Sartre, *Situations I*, Gallimard, Paris 1947). Per completezza, riporto i passaggi interpretativi che descrivono l’intenzionalità come fuga nel mondo, dall’interiorità verso l’esteriorità: “la coscienza si è purificata, è chiara come un grande vento, non ha più niente

che in Husserl l'esteriorità si dà conformemente al senso del pensiero e non come sua condizione o come sfera di appartenenza dal momento che, manifestandosi solo nei modi e nella misura dell'intenzionalità, il fuori o il mondo nella sua oggettività è dato come appreso dal soggetto e quindi "soggettivo"²²⁴, non estraneo. Dunque, significando intellesione e identificazione, l'intenzionalità secondo Levinas si dà piuttosto come un movimento "verso il dentro"²²⁵, di interiorizzazione, vale a dire come il dispiegamento della portata del presente immanente quale istanza che contiene o riprende tutti i sensi che possono manifestarsi e che, perciò, è per sé, ossia fuori dal mondo in quanto origine assoluta e indipendente che costituisce il mondo.

Mentre la posizione di Sartre viene criticata dal punto di vista della correttezza intra-husserliana, nell'esposizione levinassiana il paragone con Heidegger viene approfondito fino a svolgere un ruolo di confronto critico che permette di delineare meglio la ricezione levinassiana dei limiti della fenomenologia husserliana della coscienza interna del tempo e, per differenza e coerenza, il compito descrittivo che Levinas eredita. Infatti, l'autore sottolinea che nella filosofia heideggeriana "il modo in cui io sono impegnato nell'esistenza ha un *sensu originario, irriducibile* a quello di un noema per una noesi"²²⁶: data l'importanza del tema dell'origine e l'identificazione di questa col flusso della coscienza interna nell'interpretazione di Husserl qui esposta, con tale osservazione Levinas sostiene che in Heidegger il soggetto non scaturisce autonomamente da sé e, quindi, non si origina nel presente, così che l'autentica origine del senso, irriducibile all'immanenza del flusso che temporalizza noesi e correlativamente noema, risulta il rapporto con l'esistenza. Quest'ultimo, a sua volta, viene descritto nei termini di un'anteriorità temporale che significa un nuovo senso che eccede l'evidenza e che viene identificato con l'assoggettamento alla storia che prende la forma della "derelizione"²²⁷, che è il termine con cui Levinas dal 1932 traduce la *Geworfenheit* nelle possibilità che pre-costituiscono il mondo. In altre parole, Levinas scorge in Heidegger un rovesciamento all'esterno o un'esternalizzazione dell'origine del senso, la quale *eo ipso* coincide con la disfatta

in essa, eccetto un movimento per fuggire da sé, uno scivolamento fuori di sé [...] poiché la coscienza non ha un 'dentro'; essa non è nient'altro che il fuori di se stessa, ed è questa fuga assoluta, questo rifiuto di essere sostanza che la costituiscono come una coscienza. [...] La filosofia della trascendenza ci getta grande strada, in mezzo alle minacce, sotto una luce accecante. Essere, dice Heidegger, è essere-nel-mondo. Comprendete questo 'essere-nel' nel senso di movimento" (*Situations I*, cit., p. 32-33, trad. mia). Bisogna, dunque, correggere la traduzione italiana, la quale riporta come data di pubblicazione dell'articolo sartriano il 1928, informazione che risulta filologicamente e storicamente errata, dato che Sartre stesso ammette di aver conosciuto la fenomenologia tramite THI, pubblicato nel 1930 (cfr. *supra*, p. 5, nota 18).

²²⁴ OEH, nota 1, p. 71; n. 95, p. 54 it., citazione tratta da Hua XIX/1, *Introduzione*, par. 2, pp. 12-13; 206 it.

²²⁵ *Ibidem*.

²²⁶ OEH, p. 69; 53 it., cs. mio.

²²⁷ Cfr. *ibidem*: "Il soggetto non è né libero né assoluto, non risponde più interamente di se stesso. 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".

dell'autonomia e dell'immanenza assoluta del flusso della coscienza, dal momento che questa si ritrova preceduta e condizionata dalla storia, da un'eccedenza temporale non costituita.

Questo riconoscimento collima sì con le osservazioni critiche levinassiane emerse lungo l'analisi de *L'œuvre d'Edmund Husserl*, le quali fanno segno verso una dimensione fenomenica che pare forzare le descrizioni husserliane del tempo e richiedere un loro approfondimento radicale; ciò emerge tanto più chiaramente se si considera che Levinas ha fin dall'inizio scorto in Heidegger l'attenzione fenomenologica verso questo fenomeno²²⁸, interpretato però nel senso della manifestazione della costitutiva finitezza della soggettività. Tuttavia, sostenere in forza di questa prossimità l'adozione da parte di Levinas della prospettiva heideggeriana significherebbe sia semplificare la ricerca fenomenologica a una presa di posizione tra autori e a un gioco di influenze che silenzia l'interrogazione dei fenomeni sia sminuire la capacità critica di Levinas proponendo soluzioni che assolvono dall'analisi dei suoi testi. Invece di affrettare il giudizio, occorre riconoscere che l'articolo *L'ontologie dans le temporel*, contemporaneo de *L'oeuvre d'Edmund Husserl* (1940) e dedicato in particolare all'analisi del rapporto tra ontologia e temporalità estatica in *Sein und Zeit* di Heidegger, si conclude avanzando la critica della circoscrizione del senso alla comprensione dell'essere e così alla finitezza dell'ipseità che riposa su se stessa²²⁹. Di conseguenza, allora, Levinas definisce il tono generale dell'ontologia heideggeriana come “tragico” e la interpreta come “la testimonianza di un'epoca e di un mondo che un domani potrà forse essere superato”²³⁰: in questo modo la critica appena esposta pare sovraccaricarsi di significato fino a delineare un compito per la filosofia a venire, *in primis* per quella levinassiana, come attesta la prefazione alla prima edizione di *De l'existence à l'existant*²³¹. Dunque, dall'impostazione interpretativa – che riproduce sotto questo riguardo il gesto analitico riscontrabile agli inizi degli anni Trenta – che regola il ricorso levinassiano ad alcuni sviluppi heideggeriani in relazione al tempo, emerge che la fenomenologia “esistenziale” heideggeriana è intesa da Levinas come un termine di confronto critico con cui mettere a fuoco alcuni

²²⁸ Cfr. HO, p. 408 e 416.

²²⁹ E. Levinas, “L'ontologie dans le temporel” (da una conferenza tenuta al Collège philosophique de J. Wahl) in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, cit., pp. 127-128; 101-102 it.: “Ponendo il problema dell'ontologia, in cui Heidegger scorge giustamente l'aspetto essenziale della sua opera, egli ha subordinato la verità ontica, in tensione verso l'altro, alla questione ontologica che si pone in seno allo Stesso, in seno a quel se stesso che, attraverso la sua stessa esistenza, è in relazione con quell'essere che è il proprio essere”. J. Taminuax è stato il primo a cogliere l'anticipazione de “La première réplique à l'ontologie fondamentale” in C. Chaliel e M. Abensour, *Cahiers de l'Herne*, L'Herne, Paris 1991, pp. 275-284) in questa tesi interpretativa conclusiva dell'articolo del 1940: “Vecchio di cinquant'anni, questo testo non è raggrinzito e lo riteniamo, proprio per la sua brevità, l'introduzione più perspicace a *Sein und Zeit*. Ma ci autorizziamo anche a rilevarne l'abbozzo deciso, ancorché discreto, della critica [al progetto ontologico heideggeriano] che articoleranno i primi saggi del dopo guerra prima che la dispieghi *Totalité et Infini*” (p. 275, trad. mia).

²³⁰ EDE, cit., p. 128; 102 it.

²³¹ E. Levinas, *De l'existence à l'existant, De l'existence à l'existant*, Vrin, Paris 1984 (3a edizione, prima risalente al 1947), pp. 9-10 (di seguito EE); trad. it. a cura di F. Sossi, *Dall'esistenza all'esistente*, Marietti 1820, Bologna 2019, p. 3. Con quest'analisi viene, quindi, invalidata la tesi di V. Perego secondo cui ne OEH Levinas assume una posizione heideggeriana a partire dalla quale elogia ma denuncia i limiti delle *Vorlesungen* di Husserl (*Temporalità e responsabilità*, cit., p. 392-393).

aspetti e nodi della fenomenologia del tempo²³², ma non come prospettiva cui aderire. Più in particolare, piuttosto di essere abbracciata e assunta, l'ontologia heideggeriana è presentata sì come un rovesciamento dell'esito dell'idealismo, in quanto concretizza e definisce l'esistenza umana nella sua finitezza intrinseca, non relativa ad un infinito trascendente, e insieme delimita il senso alla sua immanenza, ma – paradossalmente proprio per questo – condivide col suo antagonista filosofico il *Leitmotiv* della sovranità del sé sull'essere e sul passato²³³.

Tuttavia, nonostante il giudizio critico sugli esiti dell'idealismo, non bisogna perdere di vista che Levinas riconosce la legittimità di diritto delle “aspirazioni” e delle “esigenze” dell'idealismo “tradizionale”, il quale infatti “cerca di superare l'essere”²³⁴. Dunque, occorre riscontrare che, anziché una condanna o squalificazione senza appello, Levinas avverte l'esigenza filosofica di superare la pretesa di absolutezza del soggetto idealistico dovuta alla sottovalutazione del dramma dell'essere²³⁵, che pare traducibile per Levinas nel peso dell'esistenza incarnata, inverando così la vocazione della filosofia verso la liberazione del soggetto. Inoltre, Levinas sostiene che “nell'idealismo occidentale la sovranità dell'io non è mai stata separabile dal prestigio del Trascendente, che si tratti di Dio o semplicemente dell'Eterno, comunque un Esistente”²³⁶: Levinas coglie, quindi, nella ricerca della verità che anima l'indirizzo filosofico della civiltà europea l'intreccio tra il fondamento sull'eterno e la tensione verso l'altro²³⁷, dal momento che la trascendenza si esprime nel modo temporale opposto alla finitezza e al divenire, nella perpetuità, che per questa stessa ragione non può che essere evidentemente altra, “estranea” rispetto allo spirito umano. Ora, abbiamo visto come Levinas iscriva la fenomenologia husserliana nella tradizione dell'idealismo e come l'interpretazione levinassiana fondi l'idealismo trascendentale di Husserl sul flusso immanente del presente: per associazione diretta, quindi, emerge che la fenomenologia della coscienza interna del tempo agli occhi di Levinas risponde alla vocazione profonda dell'idealismo di superare l'essere e la realizza radicalmente al punto di anteporre all'origine del senso dell'essere il flusso assoluto costituente il tempo, il quale così assurge al ruolo “fondativo” classicamente rivestito dall'eterno e da Dio.

²³² Con ciò, non si vuole sminuire quanto, piuttosto, relativizzare l'apporto heideggeriano (d'altronde in gran parte già studiato: vd ad. es. G. Sansonetti, *L'altro e il tempo. La temporalità nel pensiero di Emmanuel Levinas*, cit.; D. Cohen-Levinas, A. Schnell [éd.], *Levinas lecteur de Heidegger*, Vrin, Paris 2021) al fine di complicare e chiarire lo sviluppo della filosofia levinassiana del tempo riconoscendovi una radicalizzazione della fenomenologia husserliana piuttosto che presentarlo (e ridurlo) come critica alla filosofia heideggeriana e che, però, implica l'adesione totale di Levinas alla critica heideggeriana di Husserl.

²³³ EDE, p. 126; 100 it.: “è l'estasi dell'avvenire, essa stessa iscrizione nel nulla ma fonte di ogni potere umano, a condizionare il passato della fatticità. In tal modo, viene mantenuto, in una certa misura, il tema dell'idealismo in quanto filosofia del potere sull'essere”.

²³⁴ Citazioni tratte da *De l'évasion*, cit., p. 126-127.

²³⁵ Cfr. *ibidem*.

²³⁶ EDE, cit., p. 127-128; 101 it.

²³⁷ Cfr. *ivi*, p. 128; 102 it.

In effetti, come contraccolpo descrittivo spicca che la coscienza del tempo nella sua originarietà e formalità tratteggia un rinnovamento continuo, un eterno cominciamento che non conosce né riconosce un progresso né una posteriorità che ne delimitino il potere costituente assoluto. Dunque, al posto dell'eternità di un'esistente sempiterno, che copre tutta la durata del tempo "esterno" – ponendosi perciò come intrinsecamente immutabile, indifferente al tempo – l'origine del senso è riconosciuta nella temporalizzazione continua dell'immanenza più profonda. D'altronde, Levinas riscontra come riduttive le "brevi indicazioni su Dio che Husserl dà in *Ideen* cercando, nella meravigliosa riuscita del gioco delle intenzioni costituenti un mondo coerente, una prova finale dell'esistenza di Dio"²³⁸. La limitazione che l'autore avverte nella determinazione del senso fenomenologico-husserliano di Dio come "altro assoluto" chiamato in causa dalla teleologia dei fatti d'esperienza pare essere non tanto quella dell'analogia con l'ego trascendentale che di principio (in quanto relazione in cui l'assolutezza dell'uno e dell'altro soggetto viene misurata secondo un rapporto di proporzionalità in forza della somiglianza intrinseca e della differenza quantitativa dei poteri costituenti) indebolisce la qualificazione di totale alterità²³⁹ spettante a Dio, quanto più la condizione necessaria di questa operazione, vale a dire l'originarietà fondamentale dell'ego, che dunque risulta totalmente libero, sovrano della manifestazione perché intoccato nel suo modo d'essere e di darsi dal senso di Dio²⁴⁰. Il flusso interno della coscienza attesta a maggior ragione la sua assolutezza ordinando le esperienze che profilano una tendenza verso il polo soggettivo divino, che quindi appare a partire e su immagine della coscienza egologica. In maniera originale, invece, all'interno del panorama delle opere husserliane commentate da Levinas è la questione dell'intersoggettività il luogo dove emerge la tensione tra rivolgimento all'altro e autonomia assoluta: dal momento che "l'oggettivo è ciò che ha un senso intersoggettivo"²⁴¹, la veridicità della conoscenza o meglio della validità oggettiva delle prestazioni sintetiche della coscienza può darsi solamente in relazione alla pluralità dei soggetti, situazione che nella prospettiva fenomenologico-trascendentale viene interpretata con l'esigenza della costituzione dell'intersoggettività, della comunità tra l'ego e gli *alteri ego*; quindi, l'alterità rispetto al corso singolare della vita di coscienza viene perciò recuperata nell'orizzonte del flusso come livello superiore, ma pur sempre come senso specifico costituito e quindi rispettante la forma del flusso.

²³⁸ OEH, p. 69; 52 it. Levinas si riferisce evidentemente al paragrafo 58 di *Ideen I* in cui Husserl mette tra parentesi la trascendenza di Dio come "fondamento" della teleologia (delle connessioni fattuali progressive) dell'esperienza.

²³⁹ Hua III/1, par. 58, p. 125; 145 it., trad. modificata: "Sarebbe un 'assoluto' in un senso totalmente altro dall'assoluto della coscienza, come d'altra parte sarebbe un *trascendente nel senso totalmente altro* rispetto al trascendente nel senso del mondo".

²⁴⁰ Questa considerazione critica, indirizzata alla posizione stessa della definizione del senso fenomenologico-trascendentale di Dio, è assai vicina con quella articolata più ampiamente da S. Bancalari in *Logica dell'epoché. Per un'introduzione alla fenomenologia della religione*, Edizioni ETS, Pisa 2015, pp. 57-67.

²⁴¹ OEH, p. 68; 52 it.

Data la riproposizione radicale della polarizzazione che innerva l'idealismo, si deve allora cogliere che nell'interpretazione di Levinas la fenomenologia husserliana mostra un'ambiguità che non permette prese di posizioni unilaterali (con le quali, invece, l'autore si rapporta già e si rapporterà sempre più chiaramente in futuro alla filosofia heideggeriana), ma che divarica lo spirito della fenomenologia, all'insegna della liberazione della soggettività dall'essere²⁴², e la sua lettera, ossia l'attuazione effettiva delle sue analisi che intronano l'ego trascendentale in virtù del flusso assoluto. Questa lettura in altre parole fa intravedere un doppio livello interpretativo della fenomenologia husserliana che promette il superamento dell'"ontologismo"²⁴³, percorso che – data l'identificazione tra soggettività assoluta, temporalizzazione e differenziazione dall'essere – deve essere esplicitato ed esplorato approfondendo l'impianto analitico e descrittivo della coscienza interna del tempo di Husserl. Infatti, per inverare l'intento profondo husserliano si profila come via levinassiana la descrizione dell'eccedenza che l'evenemenzialità, l'accadere del tempo, significa rispetto al flusso in qualità di un'alterità che si distingue rispetto alla differenziazione interna all'identico dispiegata dalla coscienza interna e che al contempo delinea una trascendenza di senso diverso rispetto all'eterno classico, pena il ritorno ad un presupposto ontologico. È interessante notare che, nonostante l'insicurezza nella denotazione ossia la mancanza di termini specifici e tecnici – segnale del carattere *in fieri* del pensiero levinassiano all'altezza del 1940 –, la traccia fenomenica dell'eccedenza rispetto al presente fluente come origine assoluta del senso che viene annunciata esplicitamente nelle analisi levinassiane su Husserl non sembra essere interpretata da Levinas nella direzione di un'antiorità cronologica (la quale si tradurrebbe, nei termini tradizionali, come causale o ontica distruggendo la purezza del soggetto trascendentale), quanto piuttosto nella "mia *effettività* socialità", ossia la relazione "con altri (*autrui*)"²⁴⁴, la quale viene definita come "un impegno del soggetto *anteriore al pensiero* e quindi una situazione *eccezionale* dello spirito"²⁴⁵. Dunque, la "relazione sociale"²⁴⁶ si profila come un obbligo antecedente alla coscienza e, dunque, al flusso assoluto che la definisce, situazione che perciò deve essere interpretata tecnicamente come irriducibile alla capacità costituente dell'io e, quindi, all'irradiazione fenomenica a partire dal presente vivente dell'io. In altre parole, il fenomeno intersoggettivo preso in sé (ossia prima di sfociare nell'esito della costituzione dell'oggettività) sospende l'universalità e l'autarchia della coscienza interna e attesta una temporalità diversa, che non può che significare un'*antiorità di senso* rispetto al flusso del presente, per questa

²⁴² Cfr. *ivi*, p. 56; 42 it. nonché la definizione stessa del flusso assoluto.

²⁴³ Cfr. *supra*, p. 70.

²⁴⁴ *Ivi*, p. 69; 52 it, cs. mio.

²⁴⁵ *Ibidem*, cs. mio.

²⁴⁶ *Ibidem*.

ragione definita come *eccezionale* in quanto eccedente le possibilità concesse dalla forma del tempo, condizione necessaria e sufficiente dell'orizzonte trascendentale della manifestazione.

Inoltre, coerentemente col principio fenomenologico di identificazione tra temporalità e soggettività, in questo nuovo senso intravvisto nel fenomeno della socialità Levinas riconosce il modo temporale di datità che qualifica l'io "in quanto uomo concreto"²⁴⁷ che, *a fortiori*, annuncia una temporalizzazione differente dall'auto-costituzione, essendo ogni costituzione monadologica e insieme correlativa e unidirezionale per cui il senso della corrente di coscienza verrebbe ridotto a quanto questa stessa legifera su di sé. Quest'ultimo tratto, ossia la differenza e l'irriducibilità rispetto alla costituzione trascendentale, si propone allora come l'indicazione analitica che definisce l'evento nel suo superare l'originarietà e l'ultimità della coscienza interna del tempo grazie alla concretizzazione della soggettività oltrepassando l'apprensione del carattere umano della coscienza come ruolo derivato rispetto allo statuto trascendentale e come "relazione esterna che noi intratteniamo con noi stessi, un modo in cui noi appariamo a noi stessi come un oggetto"²⁴⁸. Infatti, nella proposta levinassiana sono implicati nientedimeno che la critica e il rovesciamento dell'ordine trascendentale di soggettivazione (dal trascendentale, modo d'essere autentico e sempre possibile, all'empirico-concreto) che comporta *eo ipso* la ridefinizione dei livelli e dei modi di temporalizzazione. In particolare, per contrasto emerge che secondo Levinas l'auto-costituzione immanente del flusso, evidentemente data la sua formalità, implica una certa astrazione dalla singolarità della coscienza concreta, giacché il filosofo riconosce sì che la soggettività assoluta non sia descritta da Husserl come una coscienza in generale, ma allo stesso tempo riscontra che il padre fondatore della fenomenologia, "per lo meno nelle opere pubblicate, non si pone il problema di come sia possibile questa individualità della coscienza" trascendentale, sicché quest'ultima risulta per Levinas "svuotata di ogni 'fatticità' della nascita e della morte"²⁴⁹. Sorprendentemente, proprio quando il termine citato tra virgolette fa segno verso l'opera heideggeriana²⁵⁰ – definita sotto questo aspetto "rivoluzionaria"²⁵¹ –, Levinas riconosce come vi sia la possibilità di interpretare in Husserl l'apparizione dell'io *eo ipso* come la descrizione di questi due fenomeni concreti di soggettivazione qualora si comprendesse l'ego "come momento di un evento impersonale a cui non si possono più

²⁴⁷ *Ibidem*.

²⁴⁸ Ivi, p. 56; 42 it. Data la convergenza terminologica e funzionale, in questa descrizione Levinas con ogni probabilità offre la propria interpretazione dell'operazione che husserlianamente corrisponde all' "auto-oggettivazione" della coscienza trascendentale.

²⁴⁹ Citazioni tratte da OEH, p. 56; 42 it.

²⁵⁰ Bisogna tuttavia riconoscere che la nozione di "fatticità" (*Tatsächlichkeit*), per quanto legata maggiormente al nome di Heidegger, risulta un termine non estraneo all'opera husserliana: cfr. Hua III/1, par. 2, p. 12; 15 it.

²⁵¹ OEH, p. 56; 42 it.

applicare le nozioni di attività e passività”²⁵². Tale prospettiva è suggerita secondo Levinas da “alcune indicazioni”²⁵³ rintracciabili nel concetto di *Urimpression*.

Dunque, queste due tracce fenomeniche e analitiche e, soprattutto, il loro intreccio offrono le piste da indagare per studiare l’approfondimento operato da Levinas sui dispositivi descrittivi husserliani nei suoi saggi pubblicati a partire dal dopoguerra.

§4.2 *Il y a* come flusso anonimo

Come filo conduttore per seguire la trama elaborata originalmente da Levinas si può partire dall’ultima indicazione appena riscontrata sulle potenzialità analitiche che la nozione di *Urimpression* fa intravedere, potendo poi analizzare come le altre piste si articolino contestualmente. La tesi che propongo è, perciò, quella di considerare il concetto tecnico levinassiano di “il y a” (letteralmente il “c’è”) presentato in *De l’existence à l’existant* come l’elaborazione dell’accadere in maniera anonima e impersonale del flusso, con la conseguente scissione tra assolutezza del flusso e assolutezza del presente del soggetto.

Innanzitutto, ragioni filologiche permettono di riconoscere l’estrema prossimità tra la redazione del saggio su Husserl e quantomeno l’ideazione, se non la stesura stessa, dei nuclei tematici fondativi del testo edito nel 1947: grazie alla prefazione alla prima edizione, infatti, si scopre che le ricerche che trovano la loro prima, “preparatoria”²⁵⁴, espressione in quest’ultima opera “sono cominciate prima della guerra, sono poi state continuate e, nella maggior parte, redatte durante la prigionia”²⁵⁵ sotto i nazisti nello stalag 1492. Pertanto, è più che lecito ritenere che le tracce critiche esposte ne *L’œuvre d’Edmund Husserl* trovino diretta elaborazione in questo testo, il quale dichiara allo stesso tempo di rimandare alle analisi de *Le temps et l’autre*²⁵⁶, testo edito nel 1948 a partire da quattro conferenze tenute nei mesi precedenti al Collège philosophique fondato e diretto da J. Wahl²⁵⁷, amico e sostenitore di Levinas. Per quanto, perciò, questi due saggi possano essere letti insieme e in continuità l’uno con l’altro, la cronologia redazionale indica l’accentuazione specifica delle tematiche, come appunto riconoscono espressamente l’introduzione alla prima e la prefazione alla seconda edizione di *De l’existence à l’existant*, in cui rispettivamente viene sostenuto che il tema

²⁵² *Ibidem*.

²⁵³ *Ibidem*.

²⁵⁴ E. Levinas, *De l’existence à l’existant*, Vrin, Paris 1984 (3a edizione, prima risalente al 1947), p. 9 (di seguito EE); trad. it. a cura di F. Sossi, *Dall’esistenza all’esistente*, Marietti 1820, Bologna 2019, p. 3.

²⁵⁵ *Ibidem*.

²⁵⁶ E. Levinas, *Le temps et l’autre*, PUF, Paris 2020 (di seguito TA, ed. or. 1948); trad. it. a cura di F. P. Ciglia, *Il tempo e l’altro*, Il melangolo, Genova 2005.

²⁵⁷ Cfr. TA, p. 7; 9 it.

principale del testo suddetto consiste nella posizione del soggetto²⁵⁸ così da privilegiare la nozione di *il y a* e l'ipostasi del presente; al contrario, la relazione tra il tempo e l'altro vi è solo abbozzata, mentre diviene il tema esplicito de *Le temps et l'autre*²⁵⁹. Nonostante la continuità sostanziale tra i saggi di questo periodo, queste avvertenze esprimono l'opportunità di prediligere come campioni principali dell'analisi i testi dove sono trattate più approfonditamente le questioni specifiche, richiamando passi degli altri solo per mostrare la pertinenza delle tesi interpretative.

Infatti, è espressamente alla presentazione, più ampia e strutturata, dell'*il y a* esposta in *De l'existence à l'existant* che Levinas rimanda nelle opere successive²⁶⁰ e che viene definita espressamente come “il frammento di resistenza”²⁶¹ che l'evoluzione del suo pensiero non ha saputo scalfire e che, all'opposto, si presta a uno sviluppo fecondo. Si deve, innanzitutto, considerare che la ricerca levinassiana mira dichiaratamente ad affrontare la questione del tempo (come attestano i titoli delle opere e delle sezioni dei testi degli anni Quaranta e, ancor più, le descrizioni e i concetti elaborati), il quale risulta essere il soggetto principale all'interno della cornice generale di analisi delineata dalla “formula platonica che pone il Bene al di là dell'essere”²⁶². Di principio, quindi, non è implausibile la collocazione della nozione dell'*il y a* all'interno di questa prospettiva di studio, al punto che, all'opposto, bisogna piuttosto indagarne il rapporto con la temporalizzazione.

Levinas tecnicizza un'espressione comune della lingua francese, già emersa sotto la sua penna²⁶³, per esprimere la scoperta del fatto insuperabile dell'essere attraverso la descrizione dell'indelebilità e insuperabilità dell'esistenza. Levinas, sia in *De l'existence à l'existant* sia ne *Le temps et l'autre*, introduce il concetto dell'*il y a* a partire da un'astrazione o, meglio, dall'annullamento o distruzione immaginativa “di tutti gli esseri: cose e persone”²⁶⁴. Quest'operazione e il suo stesso esito, l'azzeramento degli esistenti, infatti, non sfuggono all'ordine dell'evento d'esistere, giacché l'inabissamento di ogni individualità e specificità non giunge all'estinzione dell'accadere, il quale avviene a sua volta come una pura azione che, a rigore, non è operata da alcun soggetto, per cui, nella totale “indeterminazione” gli si addice “il pronome di terza

²⁵⁸ EE, p. 11; 6 it.

²⁵⁹ Cfr. EE, p. 164; 87-88 it., trad. modificata: “Questa eterogeneità e questa relazione tra i generi [sessuali] a partire dai quali devono essere compresi la scoeità e il tempo ci portano alle soglie di un'altra opera”.

²⁶⁰ Cfr. E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Le Livre de Poche, Paris 2017 (ed. or. Martinus Nijhoff, The Hague 1974), pp. 3-4, 178, 207-210, 220-223 (trad. it. a cura di S. Petrosino e M. T. Aiello, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 2011, di seguito AE) e *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris 2004, p. 51 e 115, nota 17.

²⁶¹ EE, p. 10; 5 it., trad. modificata.

²⁶² Ivi, p. 9; 3 it.: “In esso [nello studio presentato] vengono sfiorati e percorsi alcuni temi che rientrano in ricerche più vaste dedicate al problema del Bene, al Tempo e alla Relazione con ‘Altri’ come movimento verso il bene. La formula platonica che pone il Bene al di là dell'essere è l'indicazione più generale e vuota che li guida”.

²⁶³ Cfr. *Recensione a Lavelle, La présence totale*, cit., p. 393: “sentimento irriducibile che l'essere c'è (*qu'il y a de l'être*) ossia che l'esistenza ha un peso e un volume, che l'io pensante non è il suo proprio sostegno”; E, p. 94.

²⁶⁴ EE, p. 93; 50 it.

persona nella forma impersonale del verbo”²⁶⁵. Allo stesso tempo, raggiungendo la massima vuotezza possibile di determinazione soggettiva, questo evento non può significare altro che la “consumazione” impersonale, anonima, ma inestinguibile dell’essere”²⁶⁶. Perciò, la sovrapposizione terminologica e concettuale esibisce l’*il y a* come l’esplicitazione dell’“evento impersonale” cui Levinas fa riferimento ne *L’œuvre d’Edmund Husserl* come dramma cui partecipa l’*Urimpression*.

Infatti, se è pur vero che dichiaratamente i termini fondamentali dell’analisi sono elaborati interpretando la differenza ontologica di Heidegger fino al punto che la riflessione di Levinas ammette di ispirarsi “in larga misura”²⁶⁷ alla filosofia heideggeriana, le riflessioni di *De l’existence à l’existant* confessano di essere “spinte dal bisogno profondo di abbandonare il clima di tale filosofia”²⁶⁸, senza retrocedere tuttavia alla filosofia pre-heideggeriana; quindi, in forza di questo doppio vincolo al posto di una totale ripresa emerge lo sforzo di studiare un margine, un resto fenomenologico non heideggeriano che porta al superamento del ruolo fondamentale dell’impostazione ontologica. Quest’ultima, infatti, propone la coincidenza tra lo sprofondare di tutte le cose nella tonalità fondamentale dell’angoscia e il rapportarsi a sé del *Dasein* come alla pura possibilità della propria esistenza, che a sua volta corrisponde alla temporalizzazione originaria²⁶⁹ e alla manifestazione dell’orizzonte ultimo della mondanità²⁷⁰. All’opposto, già da quanto sopra esposto emerge che l’annientamento di ogni essere comporta la cancellazione del carattere soggettivo della temporalità e insieme del mondo. Perciò, in forza della precedente indicazione metodologica e della descrizione dell’imporsi dell’*il y a*, che insieme annunciano un originale lavoro analitico da parte di Levinas, ritengo così che la riarticolazione della differenza tra esistenza ed esistente²⁷¹ – a

²⁶⁵ *Ibidem*.

²⁶⁶ *Ibidem*.

²⁶⁷ EE, p. 19; 13 it.

²⁶⁸ *Ibidem*.

²⁶⁹ Cfr. *L’ontologie dans le temporel*, cit., p. 122; 96 it.: “l’inquietudine dell’angoscia deriva proprio dal fatto che tutte le cose sono sprofondate nel nulla e ciò riporta il *Dasein* a se stesso [...] alla pura possibilità della propria esistenza, consegnata a se stessa”; ivi, p. 126; 100 it.: “C’è una relazione tra l’ente e l’essere la quale viene aperta dall’ente nella sua esistenza grazie alla temporalità originaria. La temporalità originaria non è dunque a sua volta una specie d’esistenza o una forma d’esistente, ma è il movimento, il dinamismo (termine che usiamo qui in senso proprio) della relazione tra l’ente e l’essere”.

²⁷⁰ Per questo Levinas sostiene che “il puro nulla dell’angoscia heideggeriana non è l’*il y a*” (EE, p. 102; 55 it.). F. P. Ciglia (*Un passo fuori dall’uomo. La genesi del pensiero di Levinas*, cit., p. 55-56, nota 4) acutamente coglie la differenza tra l’angoscia heideggeriana e *il y a* levinassiano riconoscendo che l’angoscia non “nientifica” il mondo, anzi fa sprofondare l’intramondano – l’ontico – nell’insignificatività per dischiudere il mondo nel suo senso esistenziale come l’orizzonte delle possibilità più proprie. Attraverso questo riconoscimento, la via interpretativa intrapresa diverge profondamente da quella percorsa da F. Ciaramelli, il quale ritiene che “le analisi heideggeriane dei modi di esistere del *Dasein* donano alla ricerca iniziale di Levinas i mezzi filosofici per esprimere un’intuizione e un malessere che gli vengono d’altrove”, vale a dire secondo lo studioso dalla letteratura e dalla storia (“De l’évasion à l’exode” in *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, tome 80, XLVIII, 1982, p. 561).

²⁷¹ Cfr. EE, p. 15 e 18; 11-12 it.: “La distinzione tra ciò che esiste e questa stessa esistenza, tra l’individuo, il genere, la collettività, Dio, che sono esseri designati da sostantivi e l’evento o l’atto della loro esistenza, si impone alla meditazione filosofica e si cancella attraverso di essa con la stessa facilità. [...] Non è forse attraverso un’inversione, grazie a quell’evento che è il presente e che costituisce il tema principale di questo libro, che l’essere in generale diventa l’essere di un essente?”. Nella seconda prefazione a EE Levinas sostiene che tale inversione – contrariamente all’interpretazione

partire dalla stessa infedeltà imposta dalla traduzione levinassiana²⁷² – sia sviluppata rielaborando motivi husserliani che alludono ad una problematizzazione dell'assolutezza temporale della coscienza²⁷³.

Ciò è dimostrato dalla stessa modalità di introduzione della nozione dell'*il y a* come annientamento del mondo, sulla falsariga del paragrafo 49 di *Ideen I*, da Levinas analizzato ne *La théorie de l'intuition*²⁷⁴. Per Levinas, infatti, la rottura dell'ordine razionale del mondo e tra le coscienze attualizzerebbe l'"antica ossessione della *fine del mondo*"²⁷⁵: l'autore, inoltre, riconosce in questa situazione l'emersione di "un sentimento autentico", che ha un suo statuto proprio al di là di "ogni reminiscenza mitologica" in quanto significa "un momento del destino umano". Più precisamente, si tratta di un "momento limite che proprio per questo porta con sé alcuni insegnamenti privilegiati"²⁷⁶, dal momento che opera una radicale forma di riduzione quale interruzione del "gioco incessante delle nostre relazioni con il mondo"²⁷⁷. Questa rete stretta di rimandi al procedimento husserliano di *Weltvernichtung* è confermata e allo stesso tempo rovesciata nel suo esito dalla considerazione secondo cui in questa situazione estrema non si risale "né alla morte né all'io puro", ma al fatto anonimo dell'essere"²⁷⁸. Levinas afferma in questo modo che l'esistenza, intesa come "il fatto che si è, che *il y a*"²⁷⁹, rivela il suo tenore autentico in quanto rapporto con l'essere "anteriore al

data da J.-L. Marion ne *L'idole et la distance* (Arthaud, paris 1977) – costituisce "il primo passo" di un percorso filosofico che porta a "significazioni che vanno al di là della differenza ontologica" (EE, p. 12; 7 it.).

²⁷² Vd. TA, p. 24; 21 it. Sul significato di questa scelta terminologica F. P. Ciglia constata acutamente che: "La caratteristica traduzione, che viene proposta mentre infuriava la polemica sull'umanismo fra Heidegger e Sartre, e che viene introdotta quasi di soppiatto e giustificata da ragioni di eufonia (!) abbastanza improbabili se, come vorrebbe Levinas, si intende nel suo senso corrente il termine di eufonia, appare estremamente rivelatrice [...] se si porge l'orecchio alle sonorità profonde dei due termini francesi. Il fatto di designare il *Sein im allgemeinen* con l'espressione *existence* (*Existenz*), che, in Heidegger, si riferisce ad un modo di essere, per quanto privilegiato, cioè quello dell'Esserci umano, produce lo sprigionarsi di tutta una serie di risonanze 'umanistiche' e 'sogettivistiche'" (Un passo fuori dall'uomo, cit., pp. 65-66).

²⁷³ Questa prospettiva di analisi risulta dal principio ostruita e oscurata da parte della tesi di S. Galabru secondo cui nei primi scritti di Levinas si dà un "partito preso a favore di un'ontologia asoggettiva che lo iscrive nel lignaggio filosofico cui si possono associare i nomi di Lavelle e Heidegger" (*L'œuvre du temps*, cit., p. 31, trad. mia): questa affiliazione si traduce nell'assunzione di un "postulato metafisico" dell'essere come presenza pura, "realtà impersonale" (p. 33) che secondo l'autrice, che riprende esplicitamente principi lavelliani, coincide con il "risveglio ontologico" dal sonno soggettivista. Dall'assunzione di quest'ottica interpretativa, infatti, si generano oscillazioni insolubili, dal momento che risulta incomprensibile il corrispondente e innegabile "sollevamento del soggetto contro l'essere" (p. 37) proposto da Levinas negli scritti di questi anni. All'opposto, la ricerca in corso permette di chiarire quanto intravvisto in EE da P. A. Rovatti, secondo il quale al di sotto dell'apparente "secondarietà" dei riferimenti alla fenomenologia quest'ultima gioca "a un livello più profondo" (*Premessa in Dall'esistenza all'esistente*, cit., p. X e XV it.).

²⁷⁴ Cfr. *supra*, p. 45. Tale interpretazione è stata articolata approfonditamente da F. P. Ciglia (*Un passo fuori dall'uomo*, cit., p. 55-57) e, più recentemente, accennata da C. Pavan (*Sens et non-sens. Le statut de la matérialité dans la pensée d'Emmanuel Levinas* in P.-J. Renaudie et C. Vischnu Spaak [sous la dir. de], *Phénoménologie de la matière*, cit., p. 274); da parte mia, intendo valorizzarne i risvolti per la fenomenologia del tempo.

²⁷⁵ Citazioni tratte da EE, p. 25; 15 it., cs. mio.

²⁷⁶ Ivi, p. 26; 15 it.

²⁷⁷ *Ibidem*.

²⁷⁸ *Ibidem*.

²⁷⁹ Ivi, p. 26; 16 it.

mondo”²⁸⁰: in uno stesso gesto Levinas muove un’evidente critica alla pietra angolare dell’ontologia fondamentale di Heidegger, l’essere-nel-mondo, e insieme riprende e corregge la traiettoria husserliana dal momento che (1) riduce l’universalità e il carattere fondamentale del mondo, ma anche (2) non elegge il soggetto come assoluto indipendente dal mondo e, quindi, come puro. Levinas altresì afferma di valorizzare il significato della “riduzione fenomenologica di Husserl, la famosa *epoché*”²⁸¹, inteso nella separazione tra la vita immersa nel mondo e la riflessione filosofica in cui è possibile indagare lo stesso senso del mondo attraverso la sospensione della “tesi dell’atteggiamento naturale”, che ricordo essere l’esistenza del mondo come presupposto ultimo di ogni esperienza.

Mentre l’idea di sospensione sarà decisiva nelle analisi dell’istante e del tempo, Levinas con la nozione dell’*il y a* apre un’altra direzione di eccedenza in relazione al senso del mondo rispetto a quella egologico-trascendentale che, cionondimeno, pare radicalizzare dei risvolti esposti nello stesso passo husserliano preso come modello di riferimento: Husserl stesso, infatti, afferma la pensabilità, oltre quanto offerto dalla percezione e dalle altre modalità intuitive, dell’esplosione della concordanza dell’esperienza e l’arresto alla pura parvenza, senza passaggio ad un senso oggettuale ulteriore; saltate “le regole fisse che regolano gli adombramenti, le apprensioni, le manifestazioni” il mondo si eclissa in un brulichio di “conflitti insanabili” che non costituiscono “delle ‘realtà’ stabili, delle unità durevoli”²⁸². A questa sparizione fa tuttavia da contraltare la resistenza e l’invarianza della temporalità immanente, giacché nella distruzione del mondo verrebbe meno ogni correlato intenzionale oggettuale, ma non la stessa forma di corrente dei vissuti, che così risulta assoluta, nel senso di indipendente da ogni essere reale-mondano. Tale esito viene confermato e specificato in un altro passo, dichiaratamente associato da Husserl al paragrafo 49 di *Ideen I*²⁸³, che offre maggiori richiami e termini analogici con la modalità di introduzione dell’*il y a* da parte di Levinas: Husserl, infatti, affina il senso dell’assolutezza della coscienza trascendentale ricorrendo espressamente all’immaginazione del fallimento delle connessioni concordanti tra posizioni di cose nella natura, il quale comporta la scomparsa di ogni corpo, persino dei corpi vivi e quindi degli uomini²⁸⁴; da ciò risulta “senza dubbio pensabile una coscienza senza corpo vivo e, per quanto suoni paradossale, priva

²⁸⁰ Ivi, p. 26; 15 it.

²⁸¹ Ivi, p. 64; 36 it.

²⁸² Citazioni tratte da Hua III/1, par. 49, p. 103; 120 it.

²⁸³ Cfr. Hua III/1, par. 54, p. 118, nota 1; 138 it., nota 2.

²⁸⁴ Cfr. Hua III/1, par. 54, p. 118; 138 it., cs. mio: “*Immaginiamo* di compiere delle appercezioni naturali, ma costantemente prive di validità, cioè che non diano luogo a nessuna connessione concordante [...]; in altre parole, *immaginiamo*, come già si è visto più sopra [la nota rimanda appunto al par. 49], che l’intera natura, e anzitutto quella fisica, sia ‘annientata’: non esisterebbe allora più nessun corpo vivo e quindi nessun uomo. Io come uomo non esistere più e a maggior ragione non esisterebbero per me altri uomini”.

di psiche, *impersonale*, ossia una corrente di vissuti in cui non si costituiscono le unità d'esperienza intenzionali che si chiamano corpo vivo, psiche, soggetto egologico empirico"²⁸⁵.

Si può, quindi, comprendere che l'analisi levinassiana dell'*il y a* assume pieno spessore descrittivo grazie alla considerazione del suo carattere "temporale" intrinseco, che, nell'assenza di determinazioni specifiche e individuali, rappresenta il suo stesso significato: infatti, anziché il puro niente, l'assenza universale si qualifica come la "pura e semplice presenza"²⁸⁶, la quale, non potendo essere alcunché di presente, si rivela come la "*corrente anonima* dell'essere che invade e sommerge ogni soggetto, persona o cosa"²⁸⁷. Attraverso quella che pare di primo acchito una trasgressione di modi di datità, ossia l'attribuzione all'*il y a* del modo d'essere fenomenico riconosciuto da Husserl alla soggettività, vale a dire il decorso temporale interno, Levinas presenta nell'esistenza anonima una nuova forma di "assoluto" non coscienziale o egologico, totalmente spersonalizzato: quel che in Husserl pareva valere come prova per assurdo della purezza della coscienza e, quindi, della profondità immanente della temporalizzazione, diviene sotto la penna di Levinas la descrizione della dissociazione tra flusso e soggettività. Come conseguenza si ha che nelle vesti di esistenza pura l'*il y a* si libera degli esistenti e, quindi, assume indipendenza e mima in qualche modo l'irriducibilità che caratterizzava il rapporto tra flusso e oggetti temporali²⁸⁸. Coerentemente, il fenomenologo francese sostiene che la corrente anonima nella sua exteriorità rispetto alla temporalità immanente, emerge non come "qualcosa di esterno che abbiamo appreso", giacché piuttosto "rimane senza correlazione ad un interno"²⁸⁹, così che in esso si confondono "l'esistenza soggettiva di cui parla la filosofia esistenziale e l'esistenza oggettiva del vecchio realismo"²⁹⁰. Infatti, esibendosi come flusso non-egologico, l'*il y a* radicalizza l'esplosione di ogni senso d'essere in una persistente contraddizione che erode ogni manifestazione e non lascia profilarsi nulla d'altro in un avvicinarsi di apparizioni, ed è per questo

²⁸⁵ Ivi, p. 119; 138 it., cs. mio.

²⁸⁶ EE, p. 96; 51.

²⁸⁷ EE, p. 94; 50, cs. mio.

²⁸⁸ Cfr. TA, p. 25; 21 it.

²⁸⁹ Ivi, p. 95; 51 it.

²⁹⁰ Cfr. EE, p. 20-21; 14 it., formula che trova riscontro negli inediti: cfr. E. Levinas, *Carnets de captivité et autres inédits*, a cura di R. Calin et C. Chalier, Éditions Grasset & Fasquelle/IMEC Editeur, 2009, p. 367; trad. it. a cura di S. Facioni, *Quaderni di prigionia e altri inediti*, Bompiani, Milano 2011, p. 373 it. Quest'analisi comporta una problematizzazione della tesi di J.-L. Lannoy secondo cui la nozione di *il y a* costituirebbe un "modo inedito rispetto alla filosofia tradizionale e in particolare fenomenologia di pensare la relazione al fuori" ("Il y a' et phénoménologie dans la pensée du jeune Lévinas" in *Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série*, tome 88, LXXIX, 1990, p. 372). Infatti, l'autore muove dal principio interpretativo che sia "l'impatto della storia" a segnare l'opera di Levinas, in particolare l'affermarsi del nazionalsocialismo che porta a "una dura presa distanza da Husserl e Heidegger" (ivi, p. 378). Perciò, pur riscontrando come la critica di Levinas a Husserl nel 1940 si ispiri alla stessa fenomenologia husserliana (cfr. ivi, p. 382), tale posizione si traduce in un approccio retrospettivo, né genetico né descrittivo, che mira esplicitamente a "divinare (*sic*)" (ivi, p. 379) il sorgere dell'*il y a*, dal momento che il pensiero di Levinas viene estratto dal suo movimento filosofico interno, così da chiuderlo su di sé, in un presunto stile e spazio "proprio" (p. 380 e 382); per contrappasso, fuori dall'approfondimento della fenomenologia il concetto in questione diviene un accidente o, meglio, "la prima cristallizzazione" (ivi, p. 382) degli accadimenti storici nella filosofia levinassiana.

che Levinas ne riconosce il carattere pervicacemente presente e lo definisce “come un campo di forze, come un’atmosfera pesante che non appartiene a nessuno, [...] e ritorna nel seno stesso di quella negazione che lo annulla”²⁹¹. A rigore, perciò, l’*il y a* getta “nell’assurdo”²⁹² dal momento che resta “nello stesso tempo” dell’elidersi delle contraddizioni, così che, non volgendo né verso A né verso B, non passa e, quindi, non è in nessun tempo.

Dunque, volendo valorizzare prossimità e differenza dalla fenomenologia husserliana del tempo, si può dire che con la descrizione dell’*il y a* Levinas sembra scavare nei livelli della costituzione temporale riconosciuti da Husserl per separare dal grado ultimo e fondativo dell’*Ich* l’*Urhytle* (concetto sviluppato negli anni Trenta in qualità di *Strömen* pre-egoico)²⁹³. Nonostante l’analogia tra l’onnipervasività e l’incessante scorrere della sensibilità originaria e del flusso anonimo, bisogna, tuttavia, riconoscere che Levinas supera il quadro concettuale husserliano della fenomenologia hyletica dal momento che nell’ordine della costituzione temporale quest’ultima vale come lo strato oggettuale fondamentale e immanente, mentre l’*il y a* si dissocia *tout court* dal vissuto immanente e dall’oggettualità per valere piuttosto come il vortice dell’impersonalità e dell’indistinzione²⁹⁴. D’altronde, le stesse analisi husserliane studiate fino ad allora da Levinas presentano una certa ambiguità che legittima l’interpretazione del flusso come anonimo, ossia non-egologico: quest’ultimo, infatti, avviene passivamente, senza intervento dell’ego (che appunto non compare nelle analisi delle *Vorlesungen* sulla fenomenologia della coscienza interna del tempo), di una passività diversa rispetto a quella della coscienza potenziale analizzata da Levinas ne *La théorie de l’intuition*²⁹⁵, giacché avviene sempre e comunque con e malgrado (ma forse non *senza*, come è invece il caso nell’*il y a*²⁹⁶) l’ego; allo stesso tempo il flusso viene definito come la soggettività assoluta, generando perciò una tensione nella compenetrazione tra ego e flusso e, dunque, una potenziale opposizione per la primigenia originarietà. Quest’oscillazione è stata forse per la prima volta intercettata e divaricata in estraneità e separazione tra flusso di coscienza ed ego da J.-P. Sartre

²⁹¹ EE, p. 95; 51 it.

²⁹² TA, p. 29; 24 it.

²⁹³ Cfr. A. Schnell, “Pulsion et instincts dans la phénoménologie génétique” in M. Richir (a cura di), *Annales de phénoménologie*, n. 5, 2006, pp. 91 e 93-94, dove viene citato in particolare Hua XV, nr. 34. Un’anticipazione di tale concetto si può intravedere in Hua XXXIII, nr. 14, par. 1, p. 275 e nr. 15, par. 1, p. 283.

²⁹⁴ In forza, dunque, sia delle definizioni husserliane sia delle analisi levinassiane esposte qui nel primo capitolo, secondo cui l’iletico è il primo stato della temporalità immanente, mi distanzio sotto questo aspetto dalla conclusione di Ciglia, il quale vede nei casi husserliani di annientamento dell’esterno e dell’empirico la diretta anticipazione della “vertigine di una sorta di assurda ipertrofia tumorale di una dimensione iletica che, non più tenuta insieme dalle salde connessioni temporali di una coscienza immanente, dilaga oltre l’argine ormai ‘sfondato’ della soggettività trascendentale” (*Un passo fuori dall’uomo*, cit., p. 58). Se si vuole analizzare lo “sfondamento” del dominio soggettivo della coscienza trascendentale, bisogna allora studiare sia la torsione delle categorie husserliane usate da Levinas nella delimitazione dell’*il y a* sia – soprattutto – lo scarto descrittivo dall’idea del flusso immanente.

²⁹⁵ Cfr. *supra*, p. 41-44.

²⁹⁶ Cfr. TA, p. 27; 23 it.

ne *La transcendance de l'ego* (1936)²⁹⁷ e, inoltre, può essere riscontrata sottotraccia nell'esposizione de *L'œuvre d'Edmund Husserl*, dove appunto la descrizione dell'ego come polo è giustapposta a quella del flusso della coscienza interna del tempo; tuttavia l'impostazione interpretativa generale di Levinas armonizza e mette in corrispondenza i due filoni in forza dell'articolazione tematica della fenomenologia "soggettiva", ossia grazie all'idea di intenzionalità interna e di scintillo raggiale del senso a partire dal centro egologico che, per la struttura della manifestazione, viene a coincidere con il presente vivente. Perciò, il rafforzamento dell'oscillazione suddetta fino alla dissociazione, che la stessa nozione dell'*il y a* veicola, tra flusso e soggettività implica *a fortiori* nella stessa comprensione levinassiana della fenomenologia nientedimeno che una ridefinizione sia della funzione della temporalizzazione sia dello statuto della soggettività.

L'indirizzo descrittivo del flusso anonimo appena esplicitato viene corroborato e specificato ne *Le temps et l'autre*, dove tra i temi classici della filosofia enunciati come modi per avvicinarsi all'analisi dell'*il y a* Levinas fa riferimento al "fiume eracliteo" per come però viene concepito nella versione di Cratilo²⁹⁸ secondo cui per Levinas "non ci si bagna neppure una volta sola; in cui non può costituirsi la stabilità stessa dell'unità, forma di ogni esistente; fiume in cui scompare l'ultimo elemento di stabilità in rapporto al quale il divenire può essere compreso"²⁹⁹. In altre parole, al livello anonimo paradossalmente il flusso non scorre in un verso, è letteralmente senza senso, e perciò non costituisce né articola unità durevoli, da intendere come le forme differenti di permanenza e divenire

²⁹⁷ Cfr. J.-P. Sartre, *La transcendance de l'ego*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2003, p. 22; trad. it. a cura di R. Ronchi, *La trascendenza dell'ego*, EGEO, Milano 1992, p. 23, trad. modificata: "Ma è emblematico che Husserl, il quale ha studiato nella *Coscienza interna del tempo* questa unificazione soggettiva delle coscienze, non abbia mai fatto ricorso al potere sintetico dell'io. È la coscienza che si unifica da sé e in modo concreto attraverso un gioco d'intenzionalità 'trasversali' le quali sono delle ritenzioni concrete e effettive delle coscienze passate". La sussunzione dell'io tra le parentesi dell'*epoché* e quindi la sua equiparazione a una trascendenza oggettuale e sostanziale è poi proposta alle pp. 34-35 e 37; 31-33 it., dove in maniera coerente viene dunque ritrascritto il principio cartesiano e husserliano "ego cogito cogitatum" in maniera impersonale: "Il contenuto certo dello pseudo 'cogito' non è 'io ho coscienza di questa sedia', ma 'il y a (c'è) coscienza di questa sedia'". Considerato che Levinas ha citato ne OEH l'articolo sartriano sull'intenzionalità del 1939 (cfr. *supra*, p. 136) e data la frequentazione tra i due filosofi durante gli anni Trenta nelle serate organizzate da G. Marcel, è allora probabile – data l'emersione di temi sartriani (criticati e rovesciati) in EE – che Levinas conoscesse l'interpretazione offerta da Sartre del flusso di coscienza e della sua impersonalità, elaborando però analisi e traendo conclusioni analitiche di segno opposto che mirano a studiare il carattere soggettivo dell'io e a ridefinire il tempo oltre il flusso. Ad ogni modo, ritengo contestabile, sulla base dello stesso passaggio e concetto husserliani citati da Sartre (Hua X, par. 39), l'identificazione sartriana dell'intenzionalità trasversale della ritenzione con l'unificazione o sintesi temporale della coscienza, dal momento che la direzione trasversale risulta essere "oggettuale", ossia rivolta al "ritenuto"; all'opposto, nella descrizione husserliana spetta all'intenzionalità longitudinale della ritenzione il trattenimento e sequenziamento delle impressioni e delle ritenzioni passate.

²⁹⁸ Cfr. Platone, *Cratilo*, 439c-440e.

²⁹⁹ TA, p. 28; 24 it. J. Rolland, infatti, riscontra che in *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* Levinas cita il "flusso eracliteo" che segna l'illusorietà del presente al fine di dare fondamento alla posizione della "malinconia dell'eterno scorrimento delle cose", mentre in EE avanza "l'analisi della sua tragica transitorietà" (*Parcours de l'autrement*, cit., p. 295, trad. mia). Per questa ragione, la versione cratilea si presta decisamente meglio a mostrare la drammaticità del fluire dal momento che nell'interpretazione di Levinas, come riconosce P. Lawton ("Levinas' notion of the 'there is'" in *Tijdschrift voor Filosofie*, september 1975, XXVII, nr. 3, p. 482), essa non rappresenta il divenire perché manca di principio un'identità che supporti ed esponga il cambiamento, così che a mio avviso si presta per pensare in modo radicale l'idea del flusso assoluto.

in un lasso di tempo; esso, piuttosto, sembra precipitare, divorare e rompere se stesso in modo da cancellare qualsiasi possibilità di individuazione, così che non si può nemmeno dire che passi e che sia (al) passato. Stante l'analisi sopra compiuta della costituzione della durata³⁰⁰, la differenza della corrente cratilea anonima rispetto al presente fluente della coscienza non può che essere data dal rovescio o dall'esplosione dell'*Urimpression*, la quale tecnicamente per Husserl intende la frangia istantanea e acuta dell'ora attuale e costituisce un "posto temporale"³⁰¹ determinato che funge da elemento base della durata, per definizione "distinto ma non separato" dagli altri, così da comporsi in sequenze di differente articolazione con questi. Infatti, l'*il y a* non fluisce attraverso il rinnovamento per sostituzione del presente, cui a sua volta corrisponde costantemente un'aspettativa protenzionale e un trattenimento ritenzionale, entrambi impliciti e immediati, di modo che non si dà come flusso del presente vivente, ma come presenza anonima che si altera indistintamente. In effetti, se si toglie qualsiasi elemento distintivo-differenziale nello scorrere dei momenti, non resta che una constatazione vuota del puro fluire che a sua volta non scorre, un fatto innegabile che traduce fenomenicamente la semplice presenza, che permane o, meglio, ricorre in ogni modificazione o negazione con cui, rispettivamente, fenomenologicamente o tradizionalmente si è descritto il tempo. Si comprende ancor meglio perché secondo Levinas il flusso anonimo descriva nella sua assolutezza e irrepreensibilità l'essere in generale, inteso come l'atto puro d'essere distinto dagli enti che sono, che hanno durata e, quindi, ammettono una certa differenziazione e, infine, un non-essere, ossia la cessazione e il trapasso nel passato. Inoltre, Levinas riconosce il carattere né passivo né attivo del sorgere dell'impressione originaria che denuncia, stante la dipendenza fenomenologica di queste modalità dall'atteggiamento dalla vigilanza dell'io attraverso la rispettiva distinzione in rivolgimento e allontanamento³⁰², una certa differenza rispetto alla determinazione propriamente egologica: Husserl stesso ha colto questo aspetto di inarrestabilità e necessità contraria alla spontaneità libera dello scorrere della coscienza, che trova espressione nel riconoscimento dell'"estranità alla coscienza" del generarsi dell'*Urimpression*³⁰³. Dunque, con ogni probabilità proprio questo risvolto descrittivo ha offerto a Levinas la dissonanza per scindere il "passare" dell'impressione originaria, interno alla coscienza, dall'irrompere impersonale ed esterno della presenza dell'essere.

La posizione di un flusso anonimo, d'altronde, non è una tesi sconosciuta al movimento fenomenologico: Scheler in *Wesen und Formen der Sympathie* introduce questo concetto per spiegare la comunanza originaria dei vissuti che successivamente e progressivamente, per condensazione e coordinazione grazie all'individuazione crescente dei poli egologici come vortici di attrazione di parti

³⁰⁰ Cfr. *supra*, pp. 107-111.

³⁰¹ Cfr. Hua X, par. 31.

³⁰² Cfr. *supra*, pp. 75 e 97.

³⁰³ Cfr. Hua X, *Beilage I*, p. 100; 124 it.

della corrente impersonale e generale, vengono spartiti nella loro modalità di datità soggettiva, pur potendo continuare a migrare da uno all'altro e attraversare e accomunare quindi le coscienze³⁰⁴. Tale rimando non risulta aleatorio rispetto alla stessa trama espositiva levinassiana, non solo perché Scheler è citato a più riprese come uno dei massimi rappresentanti del movimento fenomenologico³⁰⁵, ma soprattutto per il fatto che ne *Le temps et l'autre*, presentando la sua interpretazione della solitudine ontologica-esistenziale, cita la "simpatia" come modo apparente di entrare in relazione "con gli altri"³⁰⁶ e, soprattutto, l'"isolamento di fatto di un Robinson"³⁰⁷. Questa considerazione interpretativa rende così teoreticamente significativo un riferimento che altrimenti rimarrebbe aneddótico e passerebbe sotto la soglia d'attenzione del commento critico, riconoscendovi all'opposto l'allusione e la presa di distanza rispetto all'argomento scheleriano dell'esperienza del "tu in generale" nonostante e, anzi, proprio nella mancanza empirica dell'altro³⁰⁸.

Emerge perciò di rimbalzo un altro aspetto che qualifica il concetto levinassiano di *il y a*, il quale allora in quanto flusso che sommerge tutte le differenze non può valere come un contesto generale che accomuna, dal momento che a rigore piuttosto cancella i termini della relazione; quindi, esso non deve essere confuso con una sorta di ambiente (il quale, invece, emerge con e in relazione al *cogito*) o paesaggio contenitore, forme di spazio che forse pre-esistono sì al soggetto, ma che rivendicherebbero una certa sostanzialità e determinatezza. Levinas stesso afferma che nell' "evocare l'anonimato di questo esistere, non penso affatto a quel fondo indeterminato di cui si parla nei manuali di filosofia e dal quale la percezione ritaglia le cose. Quel fondo indeterminato è già un essere [...]. Ha già quella personalità elementare che caratterizza ogni esistente"³⁰⁹. *E negativo*, dunque, risulta chiaro che il tenore intrinseco della nozione di *il y a* si può valutare solamente in termini "temporali", abbandonati i quali esso risulta un simulacro semplicemente insignificante, senza presa

³⁰⁴ Cfr. M. F. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie* in *Gesammelte Werke* (1973). *Wesen und Formen der Sympathie - Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, vol. 7, hrsg. von M. S. Frings, Francke, Bern 1973, p. 240; trad. it. a cura di L. Boella, *Essenza e forme della simpatia*, FrancoAngeli, Milano 2010, p. 232: "Se, come questi esempi mostrano, gli stessi vissuti possono esserci dati 'come nostri' e 'come di un altro', c'è anche il caso che un vissuto sia semplicemente 'dato', senza che debba essere dato né come proprio né come altrui – come, per esempio, accade sempre soprattutto quando dubitiamo se si tratti dell'uno o dell'altro caso. Questo grado di 'datità' costituisce tuttavia il punto di partenza comune del dispiegamento della suddivisione progressiva, sempre più determinata, del materiale di vissuto così 'dato' tra 'noi stessi' e l' 'altro' [...]. Non succede dunque, come quelle teorie affermano, che dal materiale 'innanzitutto' dato dei 'nostri' vissuti, dovremmo costruirci immagini dei vissuti degli altri, per poi inserire tali vissuti – che mai potrebbero mostrarsi a noi immediatamente come 'altrui' - nella manifestazione corporea dell'altro; all'opposto, *scorre 'innanzitutto' un flusso di vissuti indifferenziato rispetto all'io-tu* (cs. mio), che contiene di fatto il proprio e l'estraneo, indistinguibili e mischiati l'uno nell'altro; e in questo modo si costituiscono vortici progressivamente più stabili, che lentamente [...] vengono coordinati a individui diversi".

³⁰⁵ Cfr. THI, p. 11; 7 it.; *La comprènsion*, cit, p. 130; *L'œuvre d'Edmund Husserl*, cit., p. 73; 56 it..

³⁰⁶ TA, p. 21; 19 it.

³⁰⁷ TA, p. 22; 20 it.

³⁰⁸ Cfr. M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympatie*, cit., p. 229-230; 222-223 it.

³⁰⁹ TA, p. 26; 22 it. Si potrebbe indicare nella concezione levinassiana dell'"elementale" il corrispettivo fenomenico del fondo indeterminato: cfr. TI, pp. 138-139; 132-133 it.

sull'esperienza. Ciò si riflette nella maniera con cui Levinas espone descrittivamente l'*il y a* come la notte, la quale non consiste in un'ombra, ossia in un lato o momento oscuro, ma nella stessa immersione nelle tenebre³¹⁰, e perciò è presentata da Levinas come il rovescio del paesaggio, un'apertura su niente, in ultima analisi l'annullamento del mondo e di tutte le differenze che lo popolano; per questo stesso motivo nell'analisi levinassiana la notte non si offre come una dimensione comune dove si possono porre più soggetti, ma come l'abisso stesso della soggettività e dell'apparire. Levinas certo intende esprimere attraverso il paragone con la notte l'estraneità del flusso anonimo all'ego e all'ordine luminoso della manifestazione, ma appunto non in qualità di dimensione semplicemente esterna in senso spaziale. Infatti, nell'analisi di Levinas lo "spazio notturno [...] non è lo spazio vuoto, non è la trasparenza che ci distingue dalle cose" perché è come se fosse pieno di se stesso, dato che l'oscurità stessa lo "riempie come un contenuto"³¹¹: nello sprofondare nell'oscurità, i più semplici rapporti di inglobamento e orientamento vengono meno dal momento che qualsiasi riferimento viene meno scardinando l'idea di una scena ordinata, sicché "non c'è prospettiva" ma solamente un "brulichio di punti"³¹². Tale aspetto assume salienza proprio per contrasto rispetto alla descrizione husserliana della prospettiva temporale in cui si dispiegano i modi di decorso dei fenomeni³¹³, dal momento che si eclissa sia il centro del presente vivente sia la differenza sequenziale delle fasi e, così, si perde il "senso" del tempo.

Per questa ragione, se l'orizzonte della manifestazione retto dalla struttura della coscienza del tempo si propone secondo Levinas come il regime della luce che si esplicita nelle varie forme di evidenza, con l'immersione nell'*il y a* si ha il passaggio al registro dell'"insicurezza"³¹⁴, risolto che "non è un fatto puramente negativo"³¹⁵, ossia un indebolimento estremo della chiarezza esperienziale, dal momento che essa "non deriva dalle cose del mondo diurno che la notte nasconde, ma proprio dal fatto che non c'è nulla che si avvicini, che venga, che minacci", dal "nulla di sensazioni"³¹⁶. Positivamente, nella sua indistinzione totale per Levinas questa insicurezza si qualifica come "monotona presenza che ci soffoca", la quale dunque negando ogni manifestazione e margine di libertà significa "l'orrore"³¹⁷; quest'ultimo a sua volta viene definito da Levinas come l'annullamento della "soggettività" della coscienza con la concomitante "partecipazione all'*il y a*"³¹⁸, dinamica

³¹⁰ Cfr. EE, p. 97; 52 it.: "L'oscurità non modifica solo i loro [delle "cose del mondo diurno"] contorni alla visione, ma le riconduce all'essere indeterminato e anonimo che da esse traspira".

³¹¹ Citazioni tratte da EE, p. 95; 51 it.

³¹² *Ibidem.*

³¹³ Cfr. Hua X, par. 8-9.

³¹⁴ EE, p. 96; 51 it.

³¹⁵ *Ibidem.*

³¹⁶ *Ibidem.*

³¹⁷ Citazioni tratte da EE, p. 97; 52 it., trad. modificata.

³¹⁸ Ivi, p. 100; 53 it.

ripresa da Lévy-Bruhl ed equivalente nella dissoluzione dei termini della relazione che avviene nella mistica e nella spersonalizzazione del sacro³¹⁹. Con questo avanzamento Levinas, perciò, guadagna il senso autentico dello spazio oscuro che, in qualità di svuotamento e cancellazione delle differenze e delle identità, designa l'essenza dell'*il y a* come *monotonia assoluta*. Quest'ultima viene sì presentata come il residuo e il ritorno della presenza nella negazione e nell'assenza di tutto, ossia come la persistenza di una tonalità di fondo incancellabile uguale a se stessa dato che la monotonia dell'*il y a* viene specificata da parte di Levinas come la mancanza di "ritmo", quindi della pur minimale differenza che segna il ritorno dell'identità in un altro tempo. L'autore, dunque, esprime questa situazione sostenendo che l'invasione dell'*il y a* "non si compie, come se fosse un flusso e un riflusso, in istanti distinti"³²⁰: cancellando ogni distinzione, la presenza anonima non si può dare nel differire tra presenti, ossia nel passaggio del presente a un altro, e dunque come tempo; a rigore il fluire anonimo dell'essere, predicandosi solo di se stesso in modo da fare della sua vuotezza il proprio contenuto, risulta allora la presenza "irremissibile"³²¹ che non si presenta né passa e, dunque, che non comincia né finisce, ma avviene e ritorna "come se nulla fosse tolto"³²². Si comprende, allora, la ragione per cui l'*il y a*, definito come flusso anonimo, sia identificato allo stesso tempo da Levinas più che con la privazione del tempo con l'indifferenza stessa al suo riguardo, vale a dire l'"eternità"³²³.

Nonostante la distanza e l'opposizione rispetto al flusso della coscienza e, dunque, la sua ritrosia rispetto alla manifestazione, Levinas approccia il suo tenore atemporale attraverso la descrizione dell'insonnia come stato che rovescia la struttura egologica e temporale della coscienza. Riguardo all'insonnia Levinas afferma che "non si tratta di un'esperienza immaginata"³²⁴, ma:

è fatta dalla coscienza che non finirà mai [...]. Nel momento in cui vi si è inchiodati, è già perduta ogni consapevolezza del suo punto di partenza o del suo punto d'arrivo. Il presente saldato al passato è puro e semplice retaggio di questo passato; non rinnova nulla. È sempre lo stesso presente o lo stesso passato che dura. [...] Qui il tempo non parte di punto in bianco, nulla si allontana né svanisce.³²⁵

Tale analisi conferma e, insieme, evidenzia alcuni elementi che completano l'analisi appena esposta. *In primis*, questa descrizione permette di sottolineare che l'*il y a* non corrisponde ad una costruzione teorica né a un livello ontologico cronologicamente precedente o compresente al tempo esterno, dal

³¹⁹ Cfr. *ibidem*.

³²⁰ Ivi, p. 111; 60 it.

³²¹ Ivi, p. 102; 55 it.

³²² Ivi, p. 100; 54 it., trad. modificata.

³²³ Ivi, pp. 111; 60 it. (per altri riferimenti sull'eternità concepita come perennità e indistinzione degli istanti cfr. 127-128 e 156-157; 68 e 83 it.) e TA, p. 27; 23 it. Perciò, concordando con S. Galabru nella considerazione che "l'essere non ha l'atemporalità assoluta ma relativa" (*L'œuvre du temps*, cit., p. 68, trad. mia), bisogna rovesciare il rapporto reale e cronologico di inglobamento proposto dall'autrice: piuttosto che poter potenzialmente discernere nella durata indistinta e perpetua l'istante, l'eternità si presenta come anestesia e confusione dell'istante.

³²⁴ TA, p. 27; 23 it. (trad. modificata), cui fa eco (riferendosi però all'esperienza della notte) EE, p. 104; 57 it.

³²⁵ *Ibidem*, trad. modificata.

momento che lo stato della veglia forzata è un'esperienza vissuta e può anche essere segnata dai "rumori esteriori"³²⁶. Tuttavia, è come se la stessa modalità di accadere dell'insonnia neutralizzasse la coscienza che se ne ha, dal momento che, mentre essa è vissuta, è come se non durasse ma fosse eterna: questo offuscamento è dovuto all'oblio dell'inizio e della sua fine, vale a dire alla perdita dell'impressione (che insorge all'improvviso, passa e si rinnova) e così anche dello sviluppo ritenzionale; conseguentemente la trasvalutazione del temporaneo in imm modificabile si dà come appesantimento per via dell'ancoramento allo stesso momento che, irrelato e dilatato nell'indifferenza temporale, cattura ogni altra fase come un buco nero.

Piuttosto che un arresto, Levinas sembra descrivere un'*impasse* e uno sfondamento interno della temporalizzazione coscienziale; considerando che quest'ultima dispiega la vita dell'ego nel suo fluire, il suo inceppamento fa così sprofondare nell'anonimato, in un evento che ritorna pervicacemente senza passare né durare e che, perciò, incombe e opprime il soggetto. Infatti, piuttosto che scorrere e raggiungere a partire dall'io e, quindi, avere un senso intenzionale, "tutti i pensieri che riempiono la mia insonnia sono sospesi *a nulla*. Sono privi di supporto"³²⁷. Anziché originare, decorrere e qualificarsi a partire dal presente dall'ego, i vissuti è come se fossero astratti e scorressero in maniera impersonale, non legati in una corrente soggettiva: l'estrazione dal flusso non comporta l'oggettivazione della coscienza³²⁸, ma la perdita del sé, dell'ipseità e correlativamente degli oggetti intenzionali. Questo cedimento della coscienza porta al collasso della distinzione fenomenica tra interno ed esterno³²⁹ data dalla temporalità e pare essere esposto da Levinas attraverso l'autonomizzazione della vigilanza, che al posto dell'espressione della libertà propria dell'ego (definito in *Ideen I* appunto come "desto" o "sveglio"³³⁰), esplicitata nell'attenzione verso gli oggetti, diviene veglia incondizionata e incontrollata dal soggetto, che il soggetto subisce perdendo il suo stesso statuto³³¹. Perciò, la determinazione del flusso anonimo attraverso la vigilanza impersonale riconosce l'estraneità³³² e allo stesso tempo la continuità tra ego e *il y a* ed esemplifica la dinamica della partecipazione descritta da Levinas, dal momento che il secondo viene presentato da Levinas come l'estremizzazione della qualificazione husserliana del primo. Come risolto ulteriore di

³²⁶ *Ibidem*.

³²⁷ EE, p. 111; 60 it.

³²⁸ Il rovesciamento del soggetto in oggetto dell'insonnia non può coincidere con un'oggettivazione perché l'anonimato non può essere un (altro) soggetto.

³²⁹ EE, p. 110; 59 it.: "L'io è travolto dalla fatalità dell'essere. Non c'è più né fuori né dentro."

³³⁰ Cfr. ad esempio Hua III/1, par. 57. Questa tesi trova conferma nella collocazione della trattazione dell'insonnia in EE come par. 1 della sezione "L'ipostasi".

³³¹ Cfr. EE, p. 111; 60 it.: "Così, nell'evento impersonale dell'*il y a* non introduciamo la nozione di coscienza, ma la veglia a cui la coscienza, pur affermandosi come coscienza, partecipa". Similmente si esprime TA, p. 29-30; 24-25 it.: "Può sembrare paradossale caratterizzare l'*il y a* attraverso la vigilanza, come se si dotasse il puro evento di esistere di una coscienza. Ma bisogna chiedersi se la vigilanza definisce la coscienza [...]. In effetti, la coscienza partecipa già alla vigilanza".

³³² Cfr. EE p. 28; 17 it., trad. modificata: "L'essere è essenzialmente estraneo e ci colpisce".

quest'ultima constatazione, bisogna riconoscere l'attenuazione della trascendenza che dovrebbe caratterizzare la differenza ontologica³³³, così che il senso autentico della prima verrà ricercato altrove.

Da questa considerazione consegue una doppia delucidazione: (1) se è la modulazione dell'attività che disegna uno spettro su cui giustaporre io e esistere impersonale, allora Levinas suggerisce che il soggetto si definisce positivamente attraverso una modalità della passività che sappia differenziarlo dalla corrente anonima; (2) l'*il y a* come sprofondamento nel flusso anonimo pare essere descritto da Levinas come quello che husserlianamente è definibile come un fenomeno limite (*Grenzphänomen*)³³⁴, in particolare come “situazione-limite”³³⁵ espressa dall’“emozione” che affetta incondizionatamente e sconvolge la struttura egologica, la soggettività della coscienza e che, perciò, “è l'insinuarsi stesso della vertigine [...], il fatto di *trovarsi al di sopra di un vuoto*”³³⁶. Mentre il primo punto sarà svolto più avanti con l'analisi della modalità affettiva di darsi dell'istante, occorre soffermarsi qui sul secondo versante, in quanto offre preziose indicazioni metodologiche che chiariscono aspetti emersi in questa analisi e anticipano un gesto che otterrà maggiore tecnicizzazione nel prosieguo della produzione levinassiana. Infatti, stante la compenetrazione riconosciuta in Husserl tra temporalizzazione del flusso, manifestazione e descrizione fenomenologica, Levinas esplicitamente tematizza lo statuto dell'*il y a* e, correlativamente, della sua analisi in relazione al tenore a-temporale sopra esposto. Se la fenomenicità, nell'interpretazione levinassiana di Husserl, è dispiegata nell'orizzonte temporale a partire dal presente vivente dell'ego, autodatità più chiara che perciò funge da centro pulsante e sovrano nonché destinatario della manifestazione, e se, dunque, la fenomenologia, in quanto descrizione pura di ciò che appare, si sostanzia di analisi temporali, l'*il y a* pare sfuggire sia alla condizione fenomenica sia ai vincoli fenomenologici in quanto cancella sorgente, luce e tempo, ossia inabissa ego, flusso del presente e temporalità in un'eternità oscura. Levinas, infatti, afferma che nella sua imposizione orribile che rompe l'evidenza la “vigilanza anonima oltrepassa il *fenomeno* che presuppone già un io, sfuggendo così alla fenomenologia descrittiva”³³⁷. Tuttavia, allo stesso tempo tramite la descrizione della notte e, soprattutto,

³³³ J. Taminuax interpreta il rapporto delineato da Levinas tra esistente ed esistenza come immanenza (*La première réplique à l'ontologie fondamentale*, cit., p. 277).

³³⁴ Come riferimento husserliano per questo ambito problematico si impone E. Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte Metaphysik, Späte Ethik* (Texte aus dem Nachlass 1908-1937), Husserliana, vol. XLII, hrsg. von R. Sowa und T. Vongehr, Springer, Dordrecht 2014. Una trattazione articolata dei fenomeni limite della coscienza è offerta da A. Steinbock, *Limit-Phenomena and Phenomenology in Husserl*, Rowman & Littlefield Publishers, Washington 2017.

³³⁵ EE, p. 112; 60 it.

³³⁶ Cfr. EE, p. 121; 64 it. Il passo, infatti, continua così: “Il mondo delle forme si apre come un abisso senza fondo. Il cosmo esplose e lascia che si dischiuda il caos, cioè l'abisso, l'assenza di luogo, l'*il y a*”.

³³⁷ EE, p. 112; 60 it. Il corsivo indica il carattere tecnico della concezione del “fenomeno”, la cui esposizione più sintetica è riscontrabile nella produzione levinassiana in THI, cfr. *supra*, p. 46.

dell'insonnia l'autore ha mostrato l'esperibilità paradossale dell'essere anonimo, sicché la considerazione critica suggerisce un superamento di presupposti interni piuttosto che un abbandono *tout court* del metodo fenomenologico.

Non potendo neutralizzare la sua avanzata e così interrompere la partecipazione per scomporlo in una struttura o storia costitutiva di evidenze, l'*il y a* non può essere analizzato come oggetto di rappresentazione che si dà liberamente all'io e, perciò, esso mostra un diverso regime di esperienza e correlativamente di descrizione. Data la continuità sopra riconosciuta, infatti, quest'ultima pare operare attraverso una sorta di passaggio al limite, in modo da spingere lo sguardo fenomenologico al limite di ciò che si dice come coscienza per scorgere in un'ulteriorità di donazione la mancanza di senso. Tecnicamente, per Levinas questo approccio traduce l'esigenza per cui "il pensiero è invitato ad andare al di là dell'intuizione"³³⁸, che sappiamo essere il "principio di tutti i principi" della fenomenologia husserliana giustificato dall'assolutezza temporale della coscienza, presente dato a sé e costituente il tempo nel suo fluire. Concretamente, il debordare della datità è reso da Levinas con la drammatizzazione della descrizione che nel suo esporsi supera la consistenza e la determinazione dei termini perché "mette in scena alcuni *personaggi*"³³⁹. Questo indizio metodologico non deve essere inteso come passaggio ad un registro semplicemente narrativo, dato che Levinas riconosce che ci possiamo avvicinare alla "situazione-limite" dell'*il y a* in "certi risvegli del delirio, in certi paradossi della follia", stati che sono avvertiti non come affezioni sintetizzate liberamente e sottoposte ad apprensione oggettivante perché la loro fatalità "non è possibile da raccontare"³⁴⁰ dal momento che "non mi capitano in quanto loro soggetto" e, quindi, in quanto avvengono come eventi che distruggono la libertà dell'io, ossia la sua stessa essenza. Lo scarto rispetto al metodo intuitivo, allora, si qualifica più radicalmente come un approfondimento e una modificazione della descrizione³⁴¹ fenomenologica che sappia superare la cornice della struttura egologica dell'esperienza intesa come *cogito* (ossia direttamente compiuta in prima persona e rivolta a un oggetto tematico). Ciò pare prodursi con l'approssimarsi alla "citazione", la quale espone uno stile analitico che non deroga al rigore della verifica, ma allo stesso tempo implica la mancanza dell'esperienza originaria e attuale del vissuto, del fatto o della fonte in questione, esprimendo quindi una differenza e una profondità temporali tra ciò che appare *prima facie* e ciò che non è presente direttamente³⁴². In altre

³³⁸ *Ibidem.*

³³⁹ *Ibidem.*

³⁴⁰ Ivi, p. 112; 60-61 it.

³⁴¹ Cfr. EE, p. 103; 56 it., nota 5, dove Levinas riconosce che "*Thomas l'Obscur* di Maurice Blanchot si apre sulla descrizione (cs. mio) dell'*il y a*".

³⁴² Questa analisi si contrappone alla tesi di J.-L. Lannoy, "Il y a' et phénoménologie dans la pensée du jeune Lévinas", cit., pp. 372 e 387 e P. Lawton, "Levinas' notion of the 'there is'", cit., p. 478 secondo cui, essenzialmente, la descrizione dell'*il y a* non può essere fenomenologica perché rappresenta la fine della coscienza di sé (per il primo) e non si struttura secondo la distinzione soggetto-oggetto (per il secondo). Addirittura, quest'ultimo, qualificando l'*il y a* giustamente come

parole, Levinas coglie che l'analisi deve drammatizzare, ossia prendere le parti di un personaggio per prestare la propria persona e vita di coscienza alla rappresentazione di una scena non esperita direttamente, ma cui si vuole rimanere fedeli.

In altre parole, Levinas sembra far riferimento come nuovo dispositivo analitico a una descrizione che riesca a mettere in scena quello che è passato nel retroscena, che – ricorrendo al vocabolario tecnico husserliano – sappia rispettare ed essere sensibile ad un registro di manifestazione che deve superare il piano dell'evidenza, retto dalla forma del tempo e, dunque, differenziarsi dall'ordine della coscienza interna del tempo. Quest'interpretazione trova diretto riscontro nella considerazione levinassiana secondo cui l'esperienza dell'*il y a* avviene in un'alterazione fenomenica del flusso stesso, dal momento che Levinas afferma che “ne prendo coscienza in un movimento in cui l'io si è già staccato dall'anonimato e in cui la situazione limite della vigilanza impersonale *si riflette nel rifluire* di una coscienza che l'abbandona”³⁴³. In questione è palesemente una sfasatura radicale e indelebile tra l'essere sommerso dal flusso anonimo e l'averne esperienza nel flusso di coscienza, da cui deriva che la consapevolezza di averlo vissuto è *a posteriori* rispetto all'avvenire “oscuro” dell'*il y a*: volendo e dovendo forzare la consistenza tecnica dei termini per chiarire l'operazione levinassiana, si può dire che la coscienza scopre un “vissuto” che non si dà insieme alla sua presa di coscienza, che grazie alle analisi di *La théorie de l'intuition*³⁴⁴, sappiamo essere la stessa coscienza interna del tempo e, quindi, il suo prodursi come temporale nel flusso originario di impressione, ritenzione e protenzione. Si affaccia, dunque, nella filosofia levinassiana l'idea di una sfasatura tra tempo della coscienza ed evenemenzialità che si riflette nella descrizione, che allora deve sì riscontrare una precedenza rispetto alla presa di coscienza³⁴⁵ e, quindi, una differenza nell'apparire tra darsi e avvenire. Tuttavia, non è in gioco un'antiorità cronologica né dal punto di vista immanente, altrimenti l'anonimato sarebbe un passato vissuto in prima persona che il ricordo recupererebbe, né dal punto di vista esterno-cosmico, dal momento che porre l'*il y a* come stato archiremoto o comunque precedente temporalmente al sorgere del flusso di coscienza vorrebbe dire presupporre un tempo lineare preconstituito ed indifferente alla soggettività e insieme “ipostatizzare” l'*il y a*, ossia conferirgli un tempo definito riconoscendogli, quindi, un'evidenza minimale, una certa

“un'esperienza in qualche modo pre-personale” e tuttavia ritenendo che sia “dedotta piuttosto che vissuta” (ivi, p. 481), si spinge a sostenere che Levinas è obbligato così a ricorrere agli “strumenti metodologici [...] tipici del misticismo” come “indicazioni, accenni, piuttosto di descrizioni espositive, [...] proposizioni negative” che riprendono “la *via negativa* e le suggestioni analogiche immediatamente ritratte” (ivi, p. 478 e nota 5, trad. mia). Questa “rottura” stride con il riconoscimento del continuo “uso” (cfr. ivi, p. 481) da parte di Levinas del metodo fenomenologico, lasciando insoluto lo sposalizio tra misticismo e fenomenologia. Al contrario, lo studio avanzato permette di sviluppare l'intuizione di F. P. Ciglia secondo cui Levinas “continua a voler fare un uso esasperato o, se si vuole, *esorbitante*, del ‘metodo’ fenomenologico” (*Un passo fuori dall'uomo*, cit., p. 110).

³⁴³ EE, p. 111-112; 60 it., cs. mio.

³⁴⁴ Cfr. *supra*, pp. 20-22.

³⁴⁵ Cfr. TA, p. 25; 21 it.

determinazione e una sostanzialità³⁴⁶. Levinas incontra, quindi, un primo caso di approfondimento della struttura della coscienza del tempo interno all'apparire, in cui l'esposizione segue sì la manifestazione temporale alla coscienza ma avviene come anteriore rispetto all'originarietà del presente del flusso.

Levinas, infatti, nelle sue descrizioni a più riprese fa valere la ricorrenza "quotidiana", per quanto estrema, dello sprofondare nell'*il y a* nell'esperienza della notte, dell'insonnia e della follia; inoltre, egli ammette anche la prossimità tra oblio nel flusso impersonale e decorso di coscienza attraverso un peso affettivo che continua a ferire il soggetto, grazie al riconoscimento che a partire dalla morsa del primo nel secondo si diano "disagio o dolore che possono perdurare"³⁴⁷. Non resta, dunque, che comprendere l'antiorità in questione come una sfasatura tra sensi diversi del tempo, ossia fuori dalla linearità della successione, dal momento che più che un passaggio, infatti, si darebbe uno strappo o un inciampo che segnano il dislivello e la differenza avvertiti nel risveglio – o paradossalmente il sonno in *De l'existence à l'existant* – in cui il soggetto riassapora l'ossigeno della libertà dei suoi vissuti. Questa descrizione, dunque, convalida e chiarisce l'analisi sopra effettuata, in quanto il rifluire della coscienza significa l'emergere di una nuova impressione originaria così che la temporalizzazione della coscienza nel suo avvenire in maniera passiva si distacca dall'indistinzione dell'eterno flusso. Perciò, questa situazione si articola in un gioco di luce che dimostra l'audacia fenomenologica del gesto descrittivo compiuto da Levinas: la vigilanza anonima, per come si dà nella oscurità, si riflette nella ripresa del flusso di coscienza, come se, al limite della coscienza, l'*il y a*

³⁴⁶ Questo pare l'assunto che accomuna una serie di posizioni interpretative più o meno diverse: F. P. Ciglia, *Un passo fuori dall'uomo*, cit., p. 121-122: "Il fluire inestinguibile e dissolvente del fiume eracliteo si popola, nell'istante del suo arresto, di presenze estranee [...] come in sospensione chimica nelle sue profondità" e 122 "l'ipostasi, pur ambigualmente impigliata nell'essere che, in un certo senso, la precede e la ospita"; S. Galabru, *op. cit.*, p. 33, trad. mia: "Levinas postula l'esistenza come originariamente *asoggettiva*: l'essere è una realtà impersonale che *precede e succede* (cs. mio) a ogni altra realtà individuale esistente in maniera personale e distinta da essa"; P. Lawton, *op. cit.*, p. 477 ("l'ambiente in cui il sé si bagna *prima* che sia un sé", cs. mio) e p. 481, nota 13 ("evento è, come era, nella *preistoria* della coscienza", cs. mio); F.-D. Sebbah, *L'épreuve de la limite*, cit., p. 178, trad. mia: "l'orizzonte *preliminare* dell'anonimato dell'essere che Levinas chiama *il y a*" che "mi presta l'essere", così che la soggettività si fa "lembo dell'*il y a*" (ivi, p. 182), fatta della stessa pasta e distaccato solo per densificazione "contro l'*il y a* e in lui" (ivi, p. 185). Indirettamente, una gradualità cronologica e, quindi, l'antecedenza temporale dell'*il y a* è implicata nella tesi della "tripartizione del reale" proposta, seguendo e correggendo Lawton, da S. Petrosino, dal momento che viene sostenuto che l'essere in quanto *il y a* "descrive ad avviso di Lévinas, un primo livello del reale, che *poi* si apre ad un secondo livello in quanto io e mondo, *per finire* ad un terzo livello in quanto altro" (*La fenomenologia dell'unico. Le tesi di Lévinas* in TI, p. XX, nota 17, cs. mio). Una descrizione dell'*il y a* coerente con il suo carattere assurdo e atemporale potrà all'opposto essere offerta tenendo in conto il nesso fenomenologico tra ordine della manifestazione e ordine cronologico, come dimostra S. Bancalari riconoscendo nell'esposizione levinassiana "il nesso essenziale" tra l'*il y a* e una soggettività (*Logica dell'epoché*, cit., p. 225, nota 42) in forza della comune impossibilità del non essere ricavata dall'interpretazione di THI del par. 49 di *Ideen I*. Quest'ultima constatazione funge allora da condizione fenomenologica da cui Bancalari coglie la sovrapposizione tra ordine cronologico e manifestativo secondo cui "l'ipostasi non è il punto di arrivo di una descrizione che prende le mosse dall'*il y a*, ma quello di partenza" e, parallelamente, l'*il y a* "non è una condizione originaria che precede realmente il sorgere dell'ipostasi" (ivi, p. 225). Questa conclusione è confermata dallo stesso Levinas quando in conclusione di TI afferma che l'"essere non è in un primo momento per lasciare posto in seguito, esplodendo, ad una diversità [...] in cui si produrrebbe eventualmente un essere esistente di per sé, un io" (p. 237; 220 it.).

³⁴⁷ EE, p. 112; 61 it., trad. modificata.

emettesse una luce oscura, oppure, al contrario, come se lo sguardo fenomenologico, che risale al puro vivere della coscienza e vive a sua volta nell'orizzonte luminoso delle evidenze secondo Levinas, si facesse così chiaro e trasparente da riuscire a riflettere (sul)l'oscurità.

§4.3 Il presente istantaneo: nascita e posizione dell'io

All'elaborazione della nozione dell'*il y a* Levinas associa l'analisi dell'istante: infatti, seguendo le indicazioni critiche avanzate ne *L'œuvre d'Edmund Husserl*, all'indirizzo interpretativo appena esposto dell'*il y a* come passaggio al limite dell'*Urimpression* Levinas non può che far corrispondere la riqualificazione del presente come istanza fondamentale della vita soggettiva. Infatti, approfondendo dichiaratamente la difesa e la messa a frutto del presente contro la tendenza della filosofia moderna che intende all'opposto mostrarne il carattere astratto, Levinas intraprende un'originale analisi dell'istante come modo stesso d'essere del soggetto e non come mero momento passeggero tra passato e futuro³⁴⁸. Per quanto questa nozione sia stata rilanciata precedentemente o in quello stesso torno di anni da altri intellettuali francesi (Bachelard, Lavelle, Wahl³⁴⁹) più o meno conosciuti da Levinas, nella rete concettuale di rimandi non può non acquisire centralità il rapporto con l'*Urimpression*, dal momento che Levinas fin dal 1930 traduce il termine tedesco proprio con *instant*³⁵⁰ e che, inoltre, le uniche analisi approfondite, disponibili ed esplicite sul tema del presente sono quelle relative alla lezione fenomenologica di tale nozione³⁵¹.

A conferma di ciò, bisogna rilevare che il concetto husserliano assume esplicitamente a partire dall'introduzione di *De l'existence à l'existant* il ruolo di riferimento critico: Levinas si propone di

³⁴⁸ Cfr. EE, p. 167-168; 89 it.: “Avere del tempo e una storia significa avere un avvenire e un passato. Noi non abbiamo presente. Esso ci sfugge tra le mani. E tuttavia *siamo* nel presente ed è in esso che possiamo avere un passato e un avvenire. Questo paradosso del presente – tutto e nulla – è vecchio come il pensiero umano. La filosofia moderna ha cercato di risolverlo domandandosi se è proprio vero che noi siamo nel presente e contestando quest'evidenza. Il fatto originale sarebbe quell'esistenza in cui passato, presente e futuro si trovano contemporaneamente implicati, senza che al presente sia riconosciuto il privilegio di poter ospitare quest'esistenza. Il presente puro sarebbe un'astrazione”. Il modo in cui è presentata l'ultima tesi non può che essere una parafrasi dell'esistenza autentica ed estatica di Heidegger e alla sua critica alla “metafisica della presenza”, di cui la fenomenologia husserliana della coscienza del tempo a sua volta sarebbe una variante interna. Di conseguenza, l'intera trattazione levinassiana dell'istante si qualifica come antitetica all'analisi heideggeriana della temporalità estatica: cfr. *ivi*, pp. 139, 158, 160, 167, 173; 74, 84, 85, 89, 92 it.

³⁴⁹ Cfr. G. Bachelard, *L'intuition de l'instant*, Le Livre de Poche, Paris 1994 (ed. or. 1932); L. Lavelle, *La réalité de l'instant* ora in *Le moi et son destin*, Aubier, Paris 1936; J. Wahl, *Du rôle de l'instant dans la philosophie de Descartes*, Éditions Descartes, Paris 1994 (ed. or. Alcan, Paris 1920).

³⁵⁰ Cfr. *supra*, p. 38.

³⁵¹ Per quanto sia merito di S. Galabru l'aver tratteggiato possibili aspetti di vicinanza tra l'analisi di Levinas e quella di L. Lavelle (*Le temps à l'œuvre*, cit., pp. 70-74) e di J. Wahl (*ivi*, p. 84), nella sua interpretazione dell'istante l'autrice rescinde la genesi concettuale e la trama analitica tralasciando il rapporto con la fenomenologia della coscienza interna del tempo, potendo perciò affermare che “Levinas avvia la sua opera allora con una *filosofia dell'istante*” (*ivi*, p. 20, trad. mia) e che il “progetto lavelliano [...] potrebbe benissimo esporre il progetto levinassiano che va dagli anni Trenta agli anni Sessanta” (p. 71, trad. mia). Ciò avrà riflessi sulla comprensione stessa della nozione in questione, come dimostreremo.

indagare l'istante non come "atomo del tempo, al di là di ogni evento", che "per l'analisi fenomenologica è indivisibile"³⁵², ma al contrario come "l'evento" che articola la differenza ontologica non come un'"aderenza dell'ente all'essere semplicemente data", ma attraverso una "dialettica"³⁵³ interna all'istante. Affinché il carattere evenemenziale di quest'ultima divenga "sensibile" (bisogna sentire in quest'espressione l'ambiguità del percepibile e della concretezza affettiva) viene aggiunto che l'istante deve essere concepito come il "cominciamento, l'origine, la nascita"³⁵⁴. Levinas, quindi, da una parte cerca una complicazione intrinseca alla struttura dell'istante con cui trasformarlo da mero punto individuale della serie temporale a evento stesso dell'individuazione, dall'altra riconosce che questo aspetto possa essere avvertito e descritto intrecciando e facendo reagire i termini e i fenomeni con cui egli stesso ha definito l'*Urimpression* (cominciamento) e, per suo tramite, la coscienza (origine) con quello che ha riconosciuto come uno dei fatti singolarizzanti della soggettività (nascita)³⁵⁵. In forza di questa trama di rimandi concettuali, l'intervento di Levinas sulla nozione di istante si presenta come un approfondimento dell'analisi husserliana del presente impressionale della coscienza quale modo stesso di porsi dell'io.

Infatti, Levinas distingue la propria nozione tecnica di istante da quella quotidiana di momento della durata esemplificata, significativamente, secondo l'autore all'interno del fenomeno della melodia: in essa, nonostante la frazionabilità degli elementi musicali, "ciascun istante non conta" perché tutti "sono lì solo per morire", ossia "esistono solo nella misura in cui si sacrificano alla durata"³⁵⁶, ossia solo nella misura in cui divengono elementi solubili e totalmente integrati nella continuità temporale; è per questa ragione la melodia costituirebbe "il modello perfetto su cui Bergson ha ricalcato la durata pura" in cui si evita la separazione per il fatto che "l'istante non si possiede, non si ferma, non è presente"³⁵⁷. Per quanto la stessa analisi husserliana della coscienza del tempo si sia sviluppata nelle *Vorlesungen* principalmente attorno alla descrizione dello stesso fenomeno della melodia³⁵⁸, è interessante che Levinas non associ esplicitamente Husserl alla disamina critica. Questo lascia intendere che l'autore non coglie nella trattazione husserliana né una svalutazione della

³⁵² EE, p. 16; 11 it. Con ogni probabilità, Levinas intende far riferimento all'idea della semplicità e dell'acuità dell'*Urimpression* e dell'ora in Husserl.

³⁵³ *Ibidem*.

³⁵⁴ Ivi, p. 16; 11-12 it.

³⁵⁵ Cfr. *supra*, p. 142.

³⁵⁶ EE, p. 46; 26 it.

³⁵⁷ Ivi, p. 46-47; 26 it.

³⁵⁸ Cfr. Hua X, parr. 3-8, 12-13, 16-17. Sulla scelta husserliana della melodia come "campione" fenomenico privilegiato cfr. G. Granel, *Le sens du temps et de la perception*, cit., p. 57, trad. mia: "movimento di una frase musicale è quello che meglio corrisponde alla nozione di *Zeitobjekt* [...]: nella melodia il momento di identità non cessa di essere portato sulle onde della sua costituzione e insieme il flusso non cessa di svolgere questa unità"; "la melodia il campione mondano del fenomenologico in quanto tale", "è la pace degli opposti metafisici, la materia che resta nella forma e la forma che resta nella materia".

presentazione dell'istante nella sua "evanescenza"³⁵⁹ come già preordinata alla sua morte e, così, alla concatenazione in durata né l'identificazione dell'istante con un momento oggettuale del tempo, colimando così con l'interpretazione sopra esposta della concezione levinassiana del presente fluente della fenomenologia husserliana in virtù della sua differenziazione da un momento temporale costituito e del fatto di esprimere la stessa vita del soggetto. Levinas intende mettere a fuoco e dare il giusto rilievo alla "vita" dell'istante o, meglio, all'istante stesso come venuta alla vita, ossia come evento di "nascita incessante (*perpétuelle*)"³⁶⁰.

Contro "la nostra abitudine di considerare l'istante nella sua relazione con gli altri istanti – di non cercare nell'istante un'altra dialettica che la dialettica del tempo"³⁶¹ nella quale l'istante di per sé è "solo al limite di due tempi"³⁶², cioè un limite mobile d'essere tra due forme opposte di non essere quali il passato come non più e il futuro come non ancora in modo tale che esso "nasce e contemporaneamente muore"³⁶³, Levinas intende analizzare il senso del presente distinguendo e dissociando la sua funzione da quella della durata. Quest'ultima, infatti, è compresa come forma essenziale del tempo in quanto assicurazione e promozione dell'esistenza in forza della credenza, "apparsa, lungo tutta la filosofia, altrettanto semplice ed evidente"³⁶⁴, dell'identificazione tra l'esistenza e "la persistenza nel tempo". Levinas trova un contro-canto fruttuoso nella "teoria della creazione continua di Descartes e Malebranche, [che] *sul piano fenomenico*, implica l'incapacità dell'istante di collegarsi, di per sé, all'istante seguente"³⁶⁵. Il dato fenomenologico che emerge da questa concezione – "lasciando da parte quella relazione trascendente che Malebranche individua

³⁵⁹ EE, p. 47 e 133; 26 e 71 it.

³⁶⁰ Ivi, p. 143; 77 it. F.-D. Sebbah riconosce che Levinas in questa trattazione intende "descrivere il movimento stesso di nascita della soggettività" come l'"essere-per-la-nascita", rovesciando così l'impostazione heideggeriana (*L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, PUF, Paris 2001, p. 174, trad. mia). Da parte mia, invece, intendo mostrare che con la nozione di istante Levinas sviluppi un'analisi fenomenologica della nascita come evento di individuazione egologica alternativa alla coscienza interna del tempo.

³⁶¹ Ivi, p. 128; 68 it., trad. modificata. La letteratura critica è concorde nel riconoscere il carattere non-hegeliano dell'uso levinassiano del termine "dialettica" in questi scritti, ma non vi è concordanza sul significato positivo inteso che Levinas intende dare a questo concetto: in generale, si può riconoscere come l'autore intende mostrare un rivolgimento interno che smentisce e limita la tesi di partenza senza incorrere tuttavia in contraddizione. Cfr. F. Ciaramelli, *op. cit.*, p. 575, trad. mia: "Bisogna sottolineare l'ambiguità di questa costituzione ipostatica dell'esistente: tutti i movimenti della sua affermazione si rivolgono contro di lui"; P. Lawton, *op. cit.*, p. 477 ("l'ambiente in cui il sé si bagna *prima* che sia un sé", cs. mio) e p. 481, nota 13 ("evento è, come era, nella *preistoria* della coscienza", cs. mio); J. Dewitte, "Instant, Avenir et Résurrection. La Dialectique du temps chez le Premier Levinas" in *L'expérience du temps: Mélanges offerts à Jean Paulhan*, Ousia, Paris 1989, p. 197; F.-D. Sebbah, *L'épreuve de la limite*, cit., p. 178, trad. mia: "l'orizzonte *preliminare* dell'anonimato dell'essere che Levinas chiama *il y a*" che "mi presta l'essere", così che la soggettività si fa "lembo dell'*il y a*" (ivi, p. 182), fatta della stessa pasta e distaccato solo per densificazione "contro *il y a* e in lui" (ivi, p. 185); S. Galabru, *op. cit.*, p. 87. Indicazioni fruttuose sono offerte da F.-D. Sebbah, il quale riconosce che l'intreccio tra dialettica e istante è un'idea di matrice bachelardiana (*L'épreuve de la limite*, cit., p. 183, nota 1), e S. Bancalari, che coglie nella descrizione levinassiana l'intento di mostrare l'antinomia del senso della manifestazione, come funzionale e obbediente all'ipostasi o dedicata all'altro (*Logica dell'epoché*, cit., pp. 234-235).

³⁶² Ivi, p. 126; 67 it.

³⁶³ Ivi, p. 128; 68 it.

³⁶⁴ Ivi, p. 127; 68 it.

³⁶⁵ Ivi, p. 128; 68 it., cs. mio.

nell'istante"³⁶⁶, ossia il ricorso necessario all'azione divina – e che, invece, sfugge sotto le spoglie dell'ovvietà alla comprensione naturale sia filosofica sia ordinaria è la specificità immanente dell'istante come venuta all'essere ossia come assunzione della vita nel presente che, al contempo, spinge il non essere, la morte, nell'intervallo tra gli istanti facendo quindi risaltare il senso della differenza tra gli istanti, l'intervallo, come tempo morto³⁶⁷. Si profila, dunque, una rivisitazione della struttura del presente vivente.

Infatti, in questo modo l'apparente estrazione dalla durata si rivela come la risalita alla differenza qualitativa dell'istante presente rispetto agli altri e, al tempo stesso, come la ridefinizione della critica al tempo astratto o alla spazializzazione del tempo e, conseguentemente, del senso del passare del tempo. Al posto di anteporre l'"ordine" esterno che corrisponde in una serie infinita di posti temporali intrinsecamente equivalenti, la cui distinzione è relativa o formale, ma non qualitativa e immanente, attraverso quello che a prima vista pare un depotenziamento della capacità naturale – e meccanica – dell'istante di scivolare oltre a sé (ossia di provenire da e slanciarsi verso altri istanti) Levinas scorge nell'evanescenza radicale "l'assoluto del presente"³⁶⁸:

Nel suo prodursi, infatti, l'istante del tempo non può provenire da una serie infinita che avrebbe dovuto percorrere [...]; senza sciogliere il nodo gordiano del tempo, può spezzarlo. Essere a partire da se stesso. Per l'istante questo modo di essere significa essere presente. Il presente è un'ignoranza della storia. In esso l'infinito del tempo o dell'eternità viene interrotto e ricomincia.³⁶⁹

Levinas analizza allora l'istante attraverso il senso forte e pieno del presente come "arresto"³⁷⁰ e al tempo stesso – per non pregiudicarne il modo d'essere evanescente in un'estensione immobile – come puro cominciamento continuo: l'istante intreccia ambo gli aspetti solamente nella misura in cui non proviene dal passato, ossia "non parte dall'istante che precede il cominciamento" e "non esiste prima di essere cominciato", così che "deve venire a sé a partire da nessun luogo"³⁷¹, ma allo stesso tempo non deve andare da nessuna parte, ossia termina, altrimenti sarebbe presupposta la sua persistenza o esso sarebbe colto dall'esterno come parte di una durata che si fa propriamente senza di lui, sopprimendolo. Perciò, l'istante deve partire e concludersi in sé o come afferma Levinas "il suo punto di partenza è contenuto nel suo punto d'arrivo come un contraccollo. Proprio a partire da questo rinculo nel presente, il presente si realizza, l'istante viene assunto"³⁷². Con un rivoluzionario gesto

³⁶⁶ Ivi, p. 130; 69 it.

³⁶⁷ Questa descrizione trova diretto riscontro in E. Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, The Hague 1961 (di seguito TI), p. 51; trad. it. a cura di A. Dall'Asta, Editoriale Jaca Book, Milano 2012, p. 56.

³⁶⁸ EE, p. 132; 70 it., trad. modificata.

³⁶⁹ Ivi, p. 125; 66 it.

³⁷⁰ Ivi, p. 126; 67 it.

³⁷¹ *Ibidem*.

³⁷² Ivi, p. 131; 70 it.

fenomenologico, Levinas mostra il carattere positivo proprio dell'effimerità dell'istante (giudicata invece come negatività dalla tradizione) in qualità di "iniziazione all'essere" che letteralmente significa la venuta all'essere che assume la forma della "conquista, senza che questa relazione si riferisca a un futuro o a un passato qualunque, a un essere, a un evento situato in questo passato o in questo futuro"³⁷³.

Di conseguenza, Levinas distingue la nozione di istante da quella di posto temporale (*Zeitstelle*)³⁷⁴ ossia di punto del tempo grazie alla sua elezione a modo stesso d'essere proprio del presente³⁷⁵ ma inadeguato per il passato e per il futuro, che comprendiamo qualificarsi all'opposto per l'impossibilità di presa e assunzione nel presente; per questo, egli afferma che "l'essenziale dell'istante è il suo *stare (stance)*"³⁷⁶. Il fenomenologo francese, dunque, espressamente tenta una ridefinizione della nozione di assoluto³⁷⁷ approfondendo e ridescrivendo il darsi del presente vivente della coscienza husserliana: come quest'ultimo, infatti, non è temporale nel senso della durata e della successione dal momento che si pone piuttosto come l'istanza fondamentale che funge come "perno" non interno al tempo oggettivo ma in cui prende vita e senso concreto la novità di ogni presente come battuta di arresto e inizio. La sua atemporalità, dunque, emerge come tale in relazione allo statuto costituito della durata e, dunque, in sé non può essere definita dalla discontinuità, carattere negativo implicante la continuità come situazione positiva e prioritaria di riferimento³⁷⁸. Infatti, come viene ribadito nelle descrizioni nonché con la scelta della denominazione, Levinas evidenzia che l'istante

³⁷³ Citazioni tratte da EE, p. 130; 69 it.

³⁷⁴ Cfr. Hua X, par. 31.

³⁷⁵ EE, p. 130; 69 it., cs. mio: "Siamo quindi d'accordo con le critiche che a partire da Bergson sono state rivolte alla confusione tra il tempo astratto e il tempo concreto. Ma questa distinzione non si impone per il fatto che il primo è spazializzato e omogeneo mentre l'altro è la durata inseparabile dai suoi contenuti eterogenei, sempre nuovi e imprevedibili, ma per il fatto che nel tempo astratto c'è un ordine degli istanti ma non un istante centrale, quell'*istante per eccellenza* che è il presente". Ritorna così l'espressione di vicinanza e di forte critica con il progetto bergsoniano.

³⁷⁶ Ivi, p. 133; 71 it.

³⁷⁷ Ivi, p. 132; 70 it.: "Non possiamo quindi descriverlo con quei termini di sovranità e felice libertà che, nella tradizione filosofica, caratterizzano la nozione di assoluto".

³⁷⁸ Sebbene Levinas ricorra al concetto di "discontinuità" per introdurre il presente istantaneo (cfr. ivi, p. 34; 20 it.), questa determinazione scompare nelle analisi: non potendo assurgere quindi da *Leitmotiv*, la specificazione spaziale negativa pare servire a Levinas come leva per distanziarsi dall'interpretazione comune della nozione di "istante". Per questa ragione, dovendo poi strappare il senso concreto di questo concetto dalla presupposizione di una continuità temporale pre-costituita e chiarirne il senso intrinseco, si può ripetere per l'istante l'argomento levinassiano per la trascendenza che non significa una "negatività" (cfr. E. Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1961, pp. 30-32; trad. it. a cura di A. Dell'Asta, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, Editoriale Jaka Book, Milano 2012, pp. 38-39): come la trascendenza non è negazione dell'immanenza, così l'istante non è il contrario della durata. La qualificazione negativa e, quindi, relativa della discontinuità emerge inoltre anche nelle analisi husserliane, nelle quali, dimostrato fin dal principio l'assurdità di porre il presente come un punto matematico ossia separato dagli altri (cfr. Hua X, par. 32, p. 70; 98 it. e nr. 29, p. 225; 239 it.), è sostenuto che non ci possano essere intervalli temporali vuoti dal momento che i dati hyletici vengono a costituirsi come oggetti temporali, dunque, durevoli e che di conseguenza "le discontinuità non sono possibili che ai limiti di durate temporali continuamente riempite" (Hua XXXIII, nr. 15, par. 1, p. 282, trad. mia). D'altronde, la discontinuità non può che essere intesa come "interruzione", ma Levinas stesso sottolinea che questo fenomeno di frattura o cesura risulta temporale, ossia significa uno "scacco" del cominciamento e, perciò, non annulla l'istante ma risulta un suo modo negativo di attuarsi (cfr. EE, p. 36; 21 it.).

risulta il rinnovamento intrinseco e il compimento interno che segnano l’“acuità del presente”³⁷⁹ che a sua volta “*interrompe e riannoda* la durata a cui viene a partire da sé”³⁸⁰ anziché farla esplodere e frammentarla. In altre parole, la sua irriducibilità alla continuità non significa la sua estraneità al tempo come durata, ma anzi la descrizione del senso della scansione del tempo, del passare del tempo da momento a momento quindi di istante in istante, esposto appunto in termini di “movimento” di cominciamento continuo³⁸¹: partendo da sé e tornando a sé, l’istante segna il passo o, meglio, l’inciampo del passaggio che batte l’arresto di ogni istante che, per così dire, come Atlante sopporta e regge su di sé la durata³⁸². Parallelamente, si delinea il fatto che l’istante quale presente vivente istantaneo è tutto ricurvo su di sé, assorto dalla sua posizione, non intende altre fasi né proprie modificazioni future e passate e, quindi, non fluisce. Levinas, in altre parole, revoca al presente il ruolo di matrice costituente il tempo *tout court*, che evidentemente richiede una relazione col passato e il futuro che supera l’arresto dell’istante. Perciò, più che semplicemente abbandonare il modello spaziale della continuità, di per sé fenomenicamente valido ad un certo livello, si può dire che Levinas cerchi di decostruire dall’interno – tramite una riduzione al presente istantaneo – fino a fondo lo sposalizio essenziale tra tempo e continuità descrivendo il senso intrinseco del presente come istanza inaggirabile e inamovibile che permette di cogliere il dispiegarsi della durata.

La ripresa e i conti con i livelli husserliani della costituzione del tempo si profilano espressamente non appena Levinas riflette sullo statuto dell’espressione e della descrizione del presente istantaneo. Egli, infatti, affermando che “*le immagini del flusso o della corrente* con cui lo si esprime si attagliano agli esseri nel tempo e non al tempo stesso” perché esso “non scorre come un fiume”³⁸³, radicalizza l’osservazione husserliana dell’inadeguatezza descrittiva tra flusso e presente vivente fino a dissociarli. Infatti, Levinas riconosce come il presente offre “la situazione eccezionale in cui è possibile dare un nome all’istante, pensarlo come un sostantivo. E non per un abuso di linguaggio, ma per una trasmutazione ontologica”³⁸⁴. Come cominciamento ed evanescenza, il

³⁷⁹ Ivi, p. 132; 70 it.

³⁸⁰ Ivi, p. 126; 67 it., cs. mio.

³⁸¹ Come ulteriore conferma valga questa citazione di TI, p. 152; 145-146 it., cs. mio: “l’io si produce come sufficienza e si situa in un istante sottratto alla continuità del tempo [...]. La vera posizione dell’io nel tempo consiste nell’interromperlo scandendolo con degli inizi”.

³⁸² L’analisi esposta porta a divergere rispetto alla tendenza interpretativa che si sofferma unicamente sul carattere discontinuo della temporalità levinassiana, lasciando insoluto il rapporto dell’istante con il tempo: cfr. F. P. Ciglia, *Un passo fuori dall’uomo*, cit., p. 151; J. Dewitte, *Instant, Avenir et Résurrection. La Dialectique du temps chez le Premier Levinas*, cit., pp. 182 e 196; F.-D. Sebbah, *L’épreuve de la limite*, cit., p. 183, nota 1, trad. mia: “discontinuità radicale in alcun caso recuperata dalla continuità”; V. Perego, “Temporalità e responsabilità. Lévinas, Derrida e la fenomenologia husserliana”, cit., p. 394: “cominciamento assoluto è ciò che si sottrae al fluire del tempo. [...] Da queste osservazioni si può evincere come Lévinas si ponga l’obiettivo di non pensare la temporalità originaria come un flusso omogeneo, [...] ma di pensare la temporalità originaria come scarto, rottura”; S. Galabru, *Le temps à l’œuvre*, cit., pp. 86, 91 e 98.

³⁸³ Ivi, p. 125; 67 it., cs. mio. Il riferimento alla questione di Hua X, par. 36 analizzato ne *L’œuvre d’Edmund Husserl* (cfr. *supra*, p. 111) è esplicito.

³⁸⁴ *Ibidem*.

presente non viene descritto a rigore come fluente da parte di Levinas, ma come nascita e istanziazione del soggetto, perché consiste nell'evento o atto che si fa nome: Levinas definisce tecnicamente "l'apparizione del sostantivo", della soggettività, col termine di "ipostasi che, nella storia della filosofia, designa l'evento attraverso cui l'atto espresso da un verbo diventa un essere designato da un sostantivo"³⁸⁵. Emerge chiaramente, quindi, che l'analisi levinassiana della temporalizzazione come evento deve ricorrere ad un altro registro, quello nominale e, più esplicitamente, "personale", rispetto a quello fluido-flussionale, trovando nel primo l'espressione diretta della soggettivazione quale funzione propria del tempo, rispetto all'anonimato dell'atto. Infatti, per contrasto viene chiarito che l'*il y a* in quanto puro evento d'essere assume la possibilità di "trasparire" dissimulandosi in una forma personale che porta al limite il flusso che caratterizza gli enti temporali; perciò, a rigore, si rifiuta al presente istantaneo, alla presa d'essere e, perciò, risulta lo svuotamento e il rifiuto del tempo.

In qualità di assunzione della presenza, il presente istantaneo si sostanzia come "ente", più nello specifico si pone come "soggetto del verbo *essere*"³⁸⁶, il cui attributo essenziale consiste appunto nell'esistere. Dando alla categoria grammaticale pieno senso fenomenico, Levinas individua nell'io il soggetto che nasce nell'istante: come il presente parte da sé e arriva a sé e, perciò, si presenta riferendosi a sé, anche l'io consiste nell'individuarsi, nel porre la propria identità riferendosi a sé. Perciò, Levinas riconosce l'esplicita coincidenza tra presente e io in forza della loro "anfibologica mutazione da evento in 'ente'"³⁸⁷ dal momento che l'identità di entrambi, ciò che fa sì che siano quel che sono, non è contenutistica o sostanziale, ma consiste nell'essere operatori dello stesso gesto dell'identificazione³⁸⁸. Levinas, dunque, segue Husserl nell'esplicitazione del nesso strutturale tra *cogito* e presente riconoscendo che il soggetto cui risale il dubbio non si dà "alla posizione impersonale – 'c'è (*il y a*) pensiero' – ma alla prima persona del presente"³⁸⁹. Allo stesso tempo, pur riaffermando di assumere la critica husserliana all'interpretazione reificante del cogito, Levinas distanzia la propria concezione dell'ego da quella husserliana di polo soggettivo dei vissuti insistendo sul carattere temporalmente secondario e, oggettuale di quest'ultima versione dell'io in quanto dato

³⁸⁵ Ivi, p. 141; 75 it. Per altre occorrenze e analisi della nozione di ipostasi, cfr. EE, pp. 139-145; TA, 31-32; 25-26 it.. Nella scelta e appropriazione levinassiana di questo termine, F. P. Ciglia (*Un passo fuori dall'uomo*, cit., p. 121) riscontra "un abile collegamento fra la sua accezione ristretta di termine tecnico grammaticale ed uno dei suoi significati filosofici storicamente fondamentali, quello, cioè, di sostanza individuale o di *persona*", dimostrato citando in nota 13 come esempio cita un passo della *Summa Theologiae* di Tommaso. Tale tesi risulta rafforzata se si considera che a Strasburgo Levinas ebbe come docente di storia della filosofia H. Carteron (alla cui memoria è dedicato THI), che egli stesso definisce come esperto di neoscolastica di forte impronta tomistica (cfr. F. Poirié, *Emmanuel Levinas. Essais et entretiens*, cit., pp. 84-85).

³⁸⁶ *Ibidem*.

³⁸⁷ Ivi, p. 136; 72 it., trad. modificata.

³⁸⁸ Ivi, p. 136; 73 it., trad. modificata: "L' 'io' e il 'presente' sono il movimento del riferimento a sé che costituisce l'identità".

³⁸⁹ Ivi, p. 117; 62 it.

in auto-interpretazione riflessiva³⁹⁰; al contrario, in virtù della sovrapposizione totale tra presentazione e soggettivazione, per Levinas l'ego non può che darsi in maniera immediata, all'istante, così che il presente istantaneo è analizzato come la stessa "posizione" dell'io, "evento della sua posizione che non si riferisce che a lui"³⁹¹.

Le considerazioni appena fatte permettono di cogliere una decisiva torsione analitica che Levinas compie rispetto alle analisi della concezione husserliana dell'ego e del presente vivente esposte nel 1940. Se, infatti, l'ipostasi "significa la sospensione dell'*il y a* anonimo, l'apparizione di un dominio privato"³⁹², allora l'arresto dell'istante, che segna il modo d'essere dell'io come origine e cominciamento assoluto, corrisponde *eo ipso* al corrispettivo levinassiano della soggettività husserliana assoluta³⁹³. Ciò è esplicitato dalla condizione di "solitudine"³⁹⁴ dell'io ipostatizzato, che riprende l'intronizzazione dell'io a sovrano assoluto e insieme il solipsismo trascendentale e monadico descritti da Husserl: l'io è "solo" per "il dominio geloso e indiviso sull'esistere"³⁹⁵ dal momento che, mentre tutte le relazioni con cose e persone sono transitive, è "il mio *esistere* che costituisce l'elemento assolutamente intransitivo [...]. Io sono *monade* (cs. mio) in quanto io sono. È per l'esistere che io sono senza porte né finestre". La riduzione, dunque, nella versione dell'istantaneizzazione perde il suo carattere riflessivo e teorico, dal momento che viene risemantizzata in una veste dichiaratamente ontologica, nel senso di attuazione dell'essere stesso dell'ipostasi; perciò, la nozione levinassiana di presente istantaneo, sebbene come il flusso assoluto della coscienza del tempo secondo Husserl non sia né un oggetto temporale né l'essere, riduce la vita del soggetto all'esistenza, risulta un *presente stante ed esistente*. Inoltre, la sospensione ipostatica porta alla dissociazione tra ipseità egologica e temporalizzazione. Infatti, il presente istantaneo dell'ipostasi si dà per ripiegamento su di sé e individuazione più stringente nel nucleo più proprio così che, per questa sua aderenza totale, non si modifica, non passa, non può essere sostituito da un altro presente e, quindi, a rigore non è riferito al futuro e al passato: considerato che il dato fenomenologico fondamentale del darsi del tempo è, infatti, la differenza come relazione tra una pluralità di momenti eterogenei, Levinas deve concludere che la "solitudine [dell'ipostasi] è assenza di tempo"³⁹⁶. Si deve, dunque, riconoscere che Levinas scorge nella posizione dell'istante la manifestazione dell'io come nascita e arresto al e del presente, quindi, a rigore, il rifiuto della

³⁹⁰ Ivi, p. 136; 72 it.: "Non è né una cosa né un centro spirituale da cui irradiano i fatti di coscienza, offrendosi alla coscienza di un nuovo 'io' che lo comprenderebbe in un nuovo rinculo".

³⁹¹ Ivi, p. 122; 65 it.

³⁹² Ivi, p. 141; 75 it.

³⁹³ Cfr. ivi, p. 79; 43 it.: "l'evento di una sospensione, di un'*epoché* [...] definisce l'io".

³⁹⁴ Ivi, pp. 142-143; 76 it.

³⁹⁵ TA, 31; 25 it., trad. modificata.

³⁹⁶ TA, p. 38; 30 it.

temporalizzazione e l'inchiudamento nell'intemporalità³⁹⁷: la vita di coscienza viene ristretta dal fluire dei vissuti alla presa di posizione o posizionamento del presente istantaneo, la cui assolutezza è esplicitata da Levinas come localizzazione del "qui" del "*corpo proprio*"³⁹⁸.

Coerentemente con l'intento di analizzare il cominciamento come nascita e, quindi, di presentare e giustificare l'individuazione concreta dell'io, Levinas converte il senso idealistico della nozione di posizione nel fenomeno dell'affermazione "nel senso etimologico della parola, posizione su un terreno fermo, su una base"³⁹⁹. Levinas, quindi, descrive il corpo vivo non come un "corpo oggetto"⁴⁰⁰, una cosa (*res extensa*, oggetto spaziale percepibile) e nemmeno come un organo, un mezzo della volontà e in particolare di sensazione e movimento, ma come l'auto-identificazione e l'auto-posizionamento ossia come l'evento stesso della posizione perché esso non occupa una posizione oggettiva, "[n]on si situa in uno spazio già dato, ma è *l'irruzione* nell'essere anonimo del fatto stesso della localizzazione"⁴⁰¹. Grazie a questo approfondimento analitico è possibile cogliere che per Levinas la nozione di evento significa l'accadere imprevedibile e incancellabile di un fatto che è da distinguere da un processo temporale, da una durata con la sua successione di istanti, da un ordinamento. Nello specifico, il fatto di avere e essere un corpo espone il senso pieno del fenomeno del cominciamento dal momento che l'evento della localizzazione consiste nel puro riferimento di sé a sé, auto-indicazione, affidamento e ripiegamento su di sé in quanto è "senza alcun riferimento allo spazio oggettivo"⁴⁰²; il presente come posizione corporea significa il "qui da cui partiamo", su cui il soggetto poggia, lo "*stare*" dell'istante che consiste nel fatto di essere origine come "base", punto di appoggio egologico per i vissuti che diventano "*stati*"⁴⁰³. In altre parole, il corpo esplicita l'auto-riferimento come identificazione immanente, irrelata totalmente da qualsiasi scarto, alterità o sistema e, per questo, Levinas afferma che "precede ogni comprensione, ogni orizzonte e ogni tempo"⁴⁰⁴, tre

³⁹⁷ Condividono espressamente questa tesi sia F. Ciaramelli ("De l'évasion à l'exode. Subjectivité et existence chez le jeune Levinas" in *Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série*, tome 80, n°48, 1982, p. 576, trad. mia: "L'ipostasi non ha tempo. Essa è messa alle strette nel definitivo del suo presente") sia S. Bancalari, il quale riconosce che "la radicale solitudine dell'ipostasi comporta immediatamente il confino di questa in un puro *presente che non è ancora la temporalità*" (*Logica dell'epoché Per un'introduzione alla fenomenologia della religione*, Edizioni ETS, Pisa 2015, p. 221, cs. mio).

³⁹⁸ Quest'ultimo concetto ricorre espressamente in E. Levinas, "Réflexions sur la 'technique' phénoménologique" in *Husserl, Cahiers de Royaumont, Philosophie n. III*, Paris, Minuit, 1959 ora in EDE) e conferma l'identificazione levinassiana tra affettività e corporeità e, di riflesso, l'analisi in corso: "È difficile non vedere in questa descrizione della sensibilità il sensibile vissuto al livello del *corpo proprio*, il cui evento fondamentale è il fatto di *reggersi*, ossia di reggere se stesso come il corpo che *si* regge sulle proprie gambe. Fatto che *coincide* con l'*orientarsi* e cioè con il fatto di assumere un atteggiamento rispetto a..." (p. 167; 135 it.).

³⁹⁹ Ivi, p. 139; 74-75 it.

⁴⁰⁰ Ivi, p. 117; 62 it.

⁴⁰¹ Ivi, p. 122; 65 it., cs. mio.

⁴⁰² Ivi, p. 118; 63 it. In TI Levinas riprende quasi letteralmente espressioni e funzione della descrizione esposta in EE della localizzazione, segnale dell'importanza e della validità generale di questa analisi: cfr. pp. ...; 139 e 171 it.

⁴⁰³ Ivi, p. 122; 65 it.

⁴⁰⁴ *Ibidem*.

declinazioni diverse della relazione che, a titolo generale, implicano a diverso titolo una differenza. Si comprende allora la ragione per cui la localizzazione del presente istantaneo, in qualità di accadimento senza cause né effetti né oggetti, viene descritta come “evento interiore”, vale a dire come il porsi dall’interno e in sé dell’immanenza; per questa stessa ragione, agli occhi di Levinas essa descrive la stessa individuazione e personalizzazione o, meglio, “soggettivazione del soggetto”⁴⁰⁵. La traccia fenomenica della “nascita”, esposta come evento del presente e non come fatto unico del venire al mondo, trova così il suo pieno sviluppo, perché l’ancoraggio al corpo vivo concretizza l’avvento della coscienza intesa come pensiero personale dal momento che indica il soggetto cui appartiene una *cogitatio*, che diviene sua perché appartiene al presente⁴⁰⁶.

Tuttavia, proprio l’affermazione dell’istante comporta un “rovesciamento dialettico”⁴⁰⁷, dal momento che la libertà del cominciamento puro come auto-posizionamento e auto-riferimento si rivela un’arma a doppio taglio: come contraccolpo o lato oscuro dell’auto-identificazione immanente e dell’istanziamento assoluta dell’io si ha l’immediata chiusura nell’auto-referenzialità nel senso di immediato rapporto a sé che ostruisce e opprime la libertà dell’origine per cui l’istante si è posto. Questa negazione non risulta un annullamento dell’istante, il quale richiede un’azione contraria alla posizione, ossia lo sradicamento del passaggio, e, quindi, un altro istante che dovrebbe sopraggiungere, ma un ribaltamento nell’opposto che è tanto più radicale ed essenziale in quanto avviene nello stesso istante⁴⁰⁸. Levinas esprime questa situazione in questo modo:

La presenza del presente deriva dalla sua irremissibilità, dal suo inevitabile ritorno a se stessa, dalla sua impossibilità di allontanarsi. Il che non significa definire il presente mediante il presente, ma scorgere una relazione del presente con se stesso. Il presente non si riferisce che a se stesso; ma il riferimento che avrebbe dovuto abbagliarlo di libertà lo imprigiona in

⁴⁰⁵ Ivi, p. 118; 63 it.

⁴⁰⁶ Levinas è attento nel cogliere la personalizzazione egologica del pensiero e, quindi, la sua concretizzazione in pensiero di una coscienza, che inizia e finisce con questa e non aleggia e permane anonimamente: “Il *cogito* non perviene alla posizione impersonale - ‘c’è (*il y a*) pensiero’ – ma alla prima persona del presente: ‘io sono una cosa che pensa’” (ivi, p. 117; 62 it). Nella formulazione di questa constatazione risuona direttamente una delle acquisizioni che l’autore riconosce come essenziali della fenomenologia husserliana, che fa giustizia dell’individualità del *cogito*, come mostrano passi precedenti e successivi al testo qui analizzato: cfr. *Réflexions sur la “technique” phénoménologique*, EDE, p. 168; 136 it. (“Grazie alla sensibilità, l’‘eternità’ delle idee rinvia a una testa che pensa, a un soggetto che è presente temporalmente”).

⁴⁰⁷ TA, p. 36; 28 it. F.-D. Sebbah espone il gesto descrittivo di Levinas come “rovesciamento dal per al contro” con cui intendere “la volontà di designare un movimento nel cuore stesso della donazione dell’ipostasi sebbene la parola per dirlo manchi (ancora). Ma, lo si avrà compreso, questo movimento non ha soprattutto niente di dialettico nel senso hegeliano del termine: se c’è movimento, non è il dispiegamento del logico nell’effettività; se c’è negativo, non è addomesticato come motore stesso del dispiegamento del razionale” (*L’épreuve de la limite*, cit., p. 182, trad. mia).

⁴⁰⁸ Cfr. EE, p. 132; 70 it., cs. mio: “Nell’istante, il carattere assoluto della relazione tra l’esistenza e l’esistenza è costituito *contemporaneamente* (*à la fois*) dalla padronanza dell’esistente sull’esistenza e dal peso dell’esistenza sull’esistente”. J.-L. Lannoy, pur citando lo stesso passo, nega questo paradosso dell’istante affermando che “questo doppio rapporto dell’esistente all’esistenza non si produce nello stesso tempo (*dans le même temps*)” (*op. cit.*, p. 390) in quanto ritiene che debba essere equiparato alla dissimmetria del rapporto con *autrui*, indebolendo così la radicalità della trascendenza intersoggettiva rispetto alla donazione del tempo.

un'identificazione. [...] Il ritorno del presente a se stesso è l'affermazione dell'*io* già inchiodato a sé, già raddoppiato in un sé.⁴⁰⁹

L'*io* che si pone come presente istantaneo si definisce per la sua presenza a sé e così finisce, dall'inizio, con il rovesciare la tautologia dell'identificazione (*io sono, io sono io*) in una quasi-oggettivazione⁴¹⁰: l'*io*, soggetto al nominativo, prima persona del verbo, si ripiega e flette su se stesso, si pone ossia pone sé, si rovescia all'accusativo espresso dal pronome riflessivo, “ombra che accompagna l'*io*”⁴¹¹; il presente dell'istante “è articolato [...] proprio per questa articolazione si differenzia dall'eterno che è semplice”⁴¹² dato che si manifesta immediatamente come origine e insieme “peso”⁴¹³, dal momento che la posizione dell'*io* si tramuta in “incatenamento a sé”⁴¹⁴ per via del suo stesso modo d'esistere come identico a sé e materialità del corpo. La presenza del presente ipostatico, infatti, è data dalla pienezza del corpo che occupa tutto il “qui” e che di rimbalzo si occupa di sé ed esprime la “gravità dell'essere”⁴¹⁵: non dandosi una distanza da sé e rifiutando ogni differenza, il presente non può non aderire e aggrapparsi a sé e così l'*io* ricade su di sé, “sulle proprie spalle”. In questo modo, Levinas coglie un risvolto dell'istanziamento del presente e della soggettivazione onto-egologica escluso *a priori* dall'idealismo husserliano: interpretando l'assolutezza del soggetto come negativa, ossia come il fatto di essere libero “rispetto al passato e al futuro”⁴¹⁶, la “libertà del cominciamento”⁴¹⁷ si trova fissa su di sé e, quindi, si rovescia nel “definitivo”⁴¹⁸ e “tragico”⁴¹⁹, caratteri dal tenore temporale opposto alla chiara e sicura temporalità immanente analizzata in Husserl. Attraverso questo sviluppo analitico Levinas riconosce che in seno

⁴⁰⁹ Ivi, pp. 134-136; 72 it. In TA (p. 36; 28 it., cs. mio) Levinas ribadisce che: “L'esistere è dominato dall'esistente, identico a se stesso, cioè solo. Ma l'identità non è soltanto l'atto di partire da sé, essa è anche un tornare a sé. Il presente consiste in un inevitabile ritorno a sé. Il prezzo della posizione dell'esistente sta proprio nel fatto che non può distaccarsi da sé. L'esistente si occupa di sé. Questa maniera di occuparsi di sé è la materialità del soggetto. L'identità non è una relazione inoffensiva con sé, ma un asservimento a sé; è la necessità di occuparsi di sé. Il cominciamento è appesantito da se stesso; è un *presenti di essere* e non di sogno”.

⁴¹⁰ Cfr. ivi, p. 150; 80 it.: “Considerare la relazione tra l'*io* e il sé come ciò che costituisce la fatalità dell'ipostasi, non significa fare di una tautologia un dramma”.

⁴¹¹ *Ibidem*.

⁴¹² Ivi, p. 17; 12 it.

⁴¹³ Il passo più esplicito e chiaro a riguardo si trova in EE, p. 38; 22 it.: “L'esistenza trascina un peso [...]. Caricata di se stessa – *omnia sua secum portans* – non [...] esiste in modo puro e semplice. Il suo movimento d'esistenza, che potrebbe essere puro e diritto, si ripiega e si impantana in se stesso, mettendo in luce il carattere riflessivo del verbo essere: non si è, ci si è (*on n'est pas, on s'est*)”.

⁴¹⁴ Ivi, p. 150; 80 it.

⁴¹⁵ Ivi, p. 135; 72 it. F. P. Ciglia traduce la situazione della radicale identificazione dell'istante con “la struttura dell'*hapax*, che imprime il sigillo del definitivo e dell'irripetibile al suo evento assoluto” (*Un passo fuori dall'uomo*, cit., p. 157).

⁴¹⁶ TA, p. 36; 29 it.

⁴¹⁷ TA, p. 34; 27 it., dove viene definita la “prima libertà”. Cfr. EE, p. 150; 80 it.: “La libertà del presente non è leggera come la grazia: è pesantezza e responsabilità [per sé]”.

⁴¹⁸ EE, p. 134; 71 it.: “fatto che, nel suo inevitabile ritorno a sé, il presente non ha la possibilità di annullarsi”.

⁴¹⁹ *Ibidem*: “virare della libertà in destino”. Questo versante dell'analisi distanzia la concezione levinassiana dell'istante dall'interpretazione proposta da V. Perego in quanto dotato di “potenzialità escatologica” (Temporalità e responsabilità, cit., p. 395, similmente anche pp. 397 e 401), motivata a sua volta dalla tesi secondo cui – contrariamente a quanto sopra sostenuto – “Levinas ritiene che [...] l'istante, che coincide con la nascita del soggetto, provenga dall'altro” (ivi, p. 395).

all'istante stesso avviene "il ritorno dell'*il y a*"⁴²⁰: troviamo così conferma descrittiva della tesi interpretativa sopra avanzata riguardo allo statuto non cronologicamente e realisticamente antecedente dell'*il y a* rispetto all'ipostasi, dal momento che il primo si afferma come rigurgito o reazione interni alla seconda, più esattamente come limite stesso dell'istante che sprofonda in un "eterno ritorno"⁴²¹.

L'esposizione levinassiana del presente istantaneo-esistente, dunque, si struttura sull'intreccio di una triplice torsione interpretativa del presente vivente di Husserl: 1) l'istante come identificazione immanente e come evanescenza dell'inizio viene analizzato nel senso dell'avvento della soggettività in qualità di istanziazione o ancoramento e per questo rifiuta qualsiasi connotato di fluenza venendo invece a coincidere univocamente con l'"immobilità"⁴²²; quest'ultima si traduce nella centralità e fissità assoluta⁴²³ del qui assoluto del corpo vivo, che diviene la fonte dell'identità come posizione dell'in sé. In questo modo, Levinas esplicita e radicalizza l'intreccio riconosciuto anche da Husserl tra *hic et nunc*⁴²⁴, arrivando a dissociare presente della coscienza e temporalizzazione autentica: il presente istantaneo dell'ipostasi descrive una soggettività intrinsecamente "materiale"⁴²⁵ ma invariante e identica a sé, dunque intemporale nel senso più stretto di estraneo al tempo, il cui senso si dispiega come "sostanzialità"⁴²⁶, ovvero nella perseveranza identica nell'esistenza al di là di tutte le modificazioni. 2) L'ultimo assoluto trascendentale, la coscienza interna del tempo che espone l'auto-riferimento intenzionale o l'essere-per-se-stesso dell'ego⁴²⁷, viene esplicitamente convertito nell'incarnazione, ossia nell'io primordiale. In altre parole, Levinas sovrappone la riduzione trascendentale con quella primordiale ossia presenta quest'ultima come l'autentica risalita all'ego. A rigore, tuttavia, piuttosto di identificare *tout court* la soggettività trascendentale con quella primordiale esposta da Husserl nella *Quinta meditazione cartesiana*⁴²⁸, Levinas radicalizza il senso dell'identificazione in auto-identificazione, acuità massima della presenza in originale, e

⁴²⁰ Ivi, p. 142; 76 it.

⁴²¹ Questa considerazione sviluppa appieno "l'avvolgimento reciproco" riconosciuto da F.-D. Sebbah (*L'épreuve de la limite*, cit., p. 186, trad. mia), posizione articolata maggiormente da J.-L. Lannoy, secondo il quale "una lettura più attenta mostra però che il soggetto e l'*il y a* tanto eterogenei come appaiono a prima vista. Tra di loro non c'è una pura e semplice dissociazione che potrebbe essere considerata positiva, ma una *dissociazione limite* [...]. Né il concetto dell'*il y a* né il concetto opposto del soggetto sono monolitici, ma sono attraversati l'uno dall'altro e percorsi da tensioni interne per il fatto di questo legame" (*Il y a' et phénoménologie dans la pensée du jeune Levinas*, cit., p. 387, trad. mia, cs. mio).

⁴²² Ivi, p. 120; 65 it.

⁴²³ Per esprimere lo stato di fissità che l'identificazione immanente comporta, Levinas usa la metafora dell'"uovo nel suo guscio" (EE, p. 120; 65 it.): evidentemente l'immobilità dell'ipostasi non vuol dire quieta stazionaria, giacché l'uovo può rotolare ed essere trasportato, ma l'irrevocabilità dell'auto-identificazione interna e la coincidenza con la propria carne-posizione, che traducono la delimitazione e la saturazione dell'identità come in sé.

⁴²⁴ Cfr. ad es. Hua I, par. 18, ma soprattutto i manoscritti del gruppo C (Hua Materialen VIII).

⁴²⁵ TA, p. 36; 28 it.

⁴²⁶ EE, p. 149; 79 it.

⁴²⁷ Cfr. Hua I, par. 18, p. 81; 116 it.

⁴²⁸ È riscontrabile, infatti, una forte convergenza tra le analisi husserliane del *Leib* (Hua I, parr. 44-47) che diviene l'autentico soggetto in regime di riduzione primordiale con quelle levinassiane della localizzazione.

coerentemente restringe l'immanenza dell'io-carne primordiale negandogli la temporalità⁴²⁹. 3) L'arresto dell'istante si rivela sì un riferimento a sé, ma non si dà come coscienza di sé, che invece abbiamo sopra visto qualificare per Levinas la coscienza interna del tempo e la sua intenzionalità *sui generis*. Si è di fronte a una diversa descrizione della presenza a sé del soggetto, dal momento che Levinas analizza un altro senso fenomenico, gravoso e materiale⁴³⁰, della soggettività rispetto alla libertà spirituale del passaggio dell'impressione dalla protenzione in ritenzione.

Levinas, infatti, rifiuta di caratterizzare la posizione del corpo attraverso la "cenestesia" in quanto questa risulta un'esperienza interna degli organi "fatta di sensazioni"⁴³¹ assunte come forme fondamentali di sapere. Allo stesso modo, Levinas critica anche l'interpretazione della "sensibilità interna" in cui "l'intimità [...] perviene all'identificazione"⁴³², ossia in cui l'io viene a identificarsi con quello che sente, per via del fatto che risulta comunque un'identificazione transitiva (questo è quello, *alias* "io sono il mio dolore, il mio respiro, i miei organi"⁴³³) impostata sulla struttura soggetto-oggetto nella forma di predicato nominale, attributo che l'io è ma che non lo risolve nel senso che resta una differenza tra il soggetto senziente e il sentito. Per quanto questo indirizzo con ogni probabilità sia volto a ricoprire tutto l'arco delle proposte idealistiche⁴³⁴, data la ripresa e coincidenza concettuale di sensibilità interna e identificazione, in questa critica è possibile sussumere l'affezione e l'intenzionalità interna-temporalizzante che Levinas ha analizzato in Husserl. Come sopra emerso, infatti, l'affettività si conferma essere l'attestazione immediata e concreta della soggettività, tuttavia i caratteri essenziali della nozione levinassiana di ipostasi richiedono allora a rigore un

⁴²⁹ S. Bancalari interpreta l'ipostasi come la radicalizzazione dello statuto egologico del *Leib* cui si giunge attraverso il rispetto assoluto dei principi stessi della riduzione primordiale, senza derogare alle pretese avanzate dall'esigenza della costituzione dell'oggettualità, dimostrando in questo modo l'estremo rigore fenomenologico-husserliano da parte di Levinas: cfr. *Logica dell'epoché*, cit., pp. 221-222. L'autore interpreta l'astrazione del e dal tempo come "mito" dell'ipostasi, non nel senso di narrazione o costruzione metafisica, ma come analisi del senso dell'essere e del soggetto ontologico, il quale coincide con la coscienza assoluta che intende porsi come tale riassorbendo tutto in sé, riducendo tutto alla sua versione della storia (cfr. *ivi*, pp. 231-235).

⁴³⁰ TA p. 37; 29-30 it.: "il ritorno dell'io su di sé non è affatto una serena riflessione"; *ivi*, p. 38; 29 it.: "La relazione tra l'io e il sé non è un'innocua riflessione dello spirito di se stesso. È tutta la materialità dell'uomo"

⁴³¹ EE, p. 123; 65 it. Tale concetto, sottoposto alla stessa critica, è riscontrabile nella recensione di E. Levinas a "*G. Benezé : Allure du transcendantal*", cit., pp. 388-390: *ivi* Levinas riscontra la definizione del "fatto del corpo" tramite la "sensibilità interna" che si presenta però come "conoscenza del corpo" (390, trad. mia), la quale consiste nell'"identità dell'organo della conoscenza e del suo oggetto immediatezza sui generis," (388, trad. mia).

⁴³² EE, p. 123; 65 it.

⁴³³ *Ibidem*. In TA Levinas offre un'originale analisi del dolore nel senso della cosiddetta sofferenza fisica come vissuto il cui unico contenuto consiste nell'"impossibilità di staccarsi dalla sofferenza" (p. 55; 41 it.) e, quindi, mostra l'irrimediabilità dell'istante, in stretta vicinanza con quanto emergerà nella seguente analisi della fatica, con cui appunto il dolore collima e concorda per il suo carattere di scotto o contraccolpo dell'atto, ripiegamento e inchiodamento al punto di partenza che è l'io. Perciò, piuttosto che l'identificazione univoca dell'auto-affezione con un singolo vissuto col conseguente rifiuto di altri, ritengo che Levinas intenda marcare la differenza tra un'identificazione esterna, nominale e l'effettivo compimento dell'auto-affezione.

⁴³⁴ Cfr. E. Levinas, "Recension à Benezé, L'allure du transcendantal", cit., p. 390, trad. mia: "C'è alla base di questo tentativo di riabilitare il sensibile e il corpo in una filosofia idealistica una difficoltà di principio. L'idealismo è incapace di concepire il fatto spirituale altrimenti rispetto a una conoscenza. Per esso il fatto del corpo si riduce ad una sensibilità interna".

approfondimento dell'affettività rispetto a quanto Levinas stesso ha effettuato in *De l'évasion* e che Levinas espone attraverso l'analisi della nozione dell'istante come sforzo o fatica⁴³⁵.

Anziché essere uno slancio senza inibizione, tanto meccanico quanto gratuito, il cominciamento non è un atto puro perché “il movimento dell'atto si ricurva verso il proprio punto di partenza *nel contempo* che si dirige verso la propria meta”⁴³⁶; Levinas descrive questo “contraccolpo”⁴³⁷, quest'inerzia propria del presente come la fatica⁴³⁸ che appunto “si manifesta innanzitutto come un irrigidimento, un intorpidimento, un modo di rannicchiarsi”⁴³⁹. Appare chiaro, perciò, che la specificità della fatica consiste nell'assoggettamento a sé, dunque, nel non avere propriamente oggetto né nell'essere affetto da una sensazione (sia essa specifica, interna o comune) con un riferimento oggettuale apprendibile; allo stesso tempo, non corrisponde ad un epifenomeno, “un fenomeno da accompagnamento”⁴⁴⁰, rispetto all'istanziamento del presente, come se quest'ultima avvenisse serenamente e semplicemente come un'affermazione verbale. Piuttosto, la fatica rappresenta lo “stato” base del corpo che marca il fatto della posizione corporea dell'io, sicché non resta che cogliervi la versione levinassiana dell'“auto-affezione”⁴⁴¹. Infatti, oltre la spiegazione fisiologica, fisica e psicologica, in qualità di relazione dell'io a sé e traduzione fenomenica dell'arresto dell'istante, la fatica viene descritta da Levinas unicamente nella sua struttura temporale come “un ritardo su di sé e sul presente”⁴⁴²: l'istante sta e non passa in quanto segna la sua presenza

⁴³⁵ Cfr. EE, p. 48; 27 it.: “Lo o sforzo è il compimento dell'istante”; ivi, p. 135; 72 it.: “L'istante è come un affanno, un ansimare, uno sforzo d'essere”; ivi, p. 137; p. 73 it.: “Il lavoro e lo sforzo in cui, all'inizio della nostra opera, abbiamo scorto l'articolazione dell'istante [...], rinviano allo sforzo e alla tensione della posizione che fa loro da base”. A partire da questa constatazione diretta, l'analisi che segue rovescia la tesi (sostenuta a vario titolo da F. P. Ciglia, *op. cit.*, pp. 118-119; J.-L. Lannoy, *op. cit.*, p. 376; S. Galabru, *op. cit.*, pp. 49 e 51) secondo cui la fatica consisterebbe in un fenomeno di dissoluzione e neutralizzazione del sé, quindi del soggetto, nell'anonimato. La diffusione di tale interpretazione, tuttavia, segnala *e negativo* la presupposizione di una concezione attiva e intenzionale dell'io e, al rovescio, il carattere fenomenologico e non “naturale” o tradizionale della concezione levinassiana della temporalità e della soggettività.

⁴³⁶ Ivi, p. 36; 21 it., trad. modificata, cs. mio.

⁴³⁷ Ivi, p. 116; 62 it.

⁴³⁸ Cfr. ivi, p. 41; 23 it., cs. mio: “*anche* e soprattutto quella che alla leggera, chiamiamo fatica fisica”. L'affaticamento corporeo, quindi, non ricopre tutto lo spettro fenomenico in esame, ma ne fornisce la chiave: per il ruolo privilegiato riconosciutole, ma anche per il plesso di manifestazioni ampio da essa ricoperto, la fatica si presenta come il fuoco tematico che comprende come sue varianti interne gli altri due affetti affratellati in queste descrizioni da Levinas, vale a dire la stanchezza (cfr. pp. 31-32; 18-19 it.) e la pigrizia (cfr. pp. 32-40; 19-23 it.).

⁴³⁹ Ivi, p. 41; 23 it., trad. modificata.

⁴⁴⁰ Ivi, p. 44; 24 it., trad. modificata.

⁴⁴¹ Tale termine si afferma negli studi di fenomenologia del tempo a partire dalla sua elaborazione da parte di M. Heidegger in *Kant und das Problem der Metaphysik* (cit., par. 34, 189-194; 163-166 it.; per un'analisi cfr. *Introduzione* di V. Verra alla traduzione italiana, p. IX-X, nota 10 e pp. XV). Sebbene questa nozione non si trovi espressamente in Levinas, essa si presta a livello analitico per esplicitare la questione che impegna lo studio levinassiano della fatica e lo sviluppo in essa abbozzato rispetto all'intenzionalità interna. L'analisi in corso, che approfondisce la direzione intrapresa dalle descrizioni degli affetti esposte in *De l'évasion*, smentisce *d'emblée* la doppia tesi di S. Bustan secondo cui l'opera levinassiana (1) giunge solo con *Intentionnalité et sensation* (1965, cfr. *infra*, cap. 3) al “riconoscimento tardivo” del ruolo dei sentimenti sensibili mentre, sulla scia di Husserl, (2) manca di una trattazione dei sentimenti non-oggettivanti e non-intenzionali (*De l'intellectualisme à l'éthique*, cit., pp. 79-82 e 95, trad. mia).

⁴⁴² Ivi, p. 44; 25 it.

scavando una “sfasatura (*décalage*)”⁴⁴³ tra la posizione affermativa dell’io e l’indietreggiamento rispetto a sé; quindi, la presenza si afferma come una densità e uno spessore perché pesa su di sé in quanto “non si compie in due tempi”⁴⁴⁴ e, quindi, non avviene in successione e a distanza, ma è un’affezione che batte e rimbalza su di sé⁴⁴⁵.

L’istante, perciò, si dà come un arresto e sospensione del passaggio, come il limite o, meglio, la battuta o l’inciampo interno che segna il trascinarsi della durata e, quindi, non può che rovesciare la struttura della coscienza interna del tempo e della temporalizzazione del flusso. In primo luogo, al contrario del sorgere e modificarsi dell’*Urimpression*⁴⁴⁶, il presente istantaneo non costituisce l’ora che passa e nemmeno si modifica continuamente differenziandosi così che non articola il fluire del tempo. Infatti, l’istante della fatica non trapassa in una ritenzione, come mostrato palesemente nell’esempio della “mano che *tiene* (a) ciò che lascia anche quando l’ha abbandonato”⁴⁴⁷, vale a dire che, pur lasciando andare, resta contratta nella posizione iniziale, come se non niente fosse passato; perciò, la disarticolazione rispetto all’atto e al passaggio ad un’altra posizione spiega il ritardo in quanto “lussazione”⁴⁴⁸ che ipostatizza e isola, abbandona a sé, l’io. Allo stesso modo, l’istante non anticipa l’approssimarsi di un altro momento ossia risulta scevro di protenzione, come mostra con particolare salienza la pigrizia, definita “fatica del futuro”⁴⁴⁹ perché è un’inibizione dell’accesso

⁴⁴³ Ivi p. 42, 51, 137; 24, 29 e 73 it.

⁴⁴⁴ Ivi, p. 116; 62 it.

⁴⁴⁵ Data questa descrizione e considerata l’accezione tecnica husserliana colta da Levinas, non si può parlare di costituzione del soggetto quanto piuttosto di un’auto-costituzione dell’esistente, interpretando quanto esposto in EE, p. 49; 27 it. Bisogna perciò complicare quanto sostenuto da J. Taminiuax, *La première réplique à l’ontologie fondamentale*, cit., p. 279 e da F. Ciaramelli, *De l’évasion à l’exode*, cit., p. 564 al fine di relativizzare questa descrizione rispetto alla concretezza piena della soggettività: nei suoi poteri, il soggetto sovrano per Levinas è schiavo di se stesso, inchiodato al suo trono del presente. In altre parole, bisogna chiedersi se idea dell’esistenza risolva la soggettività e, quindi, se la costituzione non sia un aspetto quantomeno limitato e non ultimativo, dato che di per sé risulta sotto scacco nella sua pretesa assolutezza.

⁴⁴⁶ Prendo le distanze dalla tesi di F. P. Ciglia secondo cui la “concezione levinasiana del presente istantaneo e la visione del tempo che vi è chiaramente adombrata, potrebbero, allora, essere interpretate [...] come un tentativo di emancipare la husserliana *Urimpression* dalla sua finalizzazione al contesto di una temporalità intesa in termini di *continuum*” (*Un passo fuori dall’uomo*, cit., p. 166). Non diversamente si esprime anche V. Perego sostenendo che la prima analisi originale e teoretica di levinasiana sul tempo “valorizza la dimensione dell’istante in cui non è difficile scorgere la struttura dell’*Urimpression*” (*Temporalità e responsabilità. Lévinas, Derrida e la fenomenologia husserliana*, cit., p. 393). Per quanto questo tentativo colga la matrice husserliana di alcuni gesti interpretativi di Levinas, esso si presenta fenomenologicamente come astratto e vano, dato che, pur valendo come coscienza specifica dell’ora e, quindi, differente dalla ritenzione e protenzione, l’impressione originaria è definita in Husserl ed è presentata da Levinas stesso come cerniera, frontiera e limite tra le sue due modificazioni, così da fungere sempre in sintesi, come un trittico, con esse; infatti, Levinas riconosce all’*Urimpression* uno specifico modo di darsi, il passaggio, che implica l’impossibilità di separazione dal flusso della coscienza interna, pena lo svuotamento del suo senso. Inoltre, attraverso la descrizione della fatica d’essere, Levinas intende mostrare “un inaridimento, una rottura con le fonti viventi” (EE, p. 50; 28 it.) che pare essere proprio un controcanto diretto rispetto alla definizione husserliana dell’*Urimpression* come “sorgente originaria (*Urquelle*)” (Hua X, par. 31, p. 67; 96 it.) della coscienza e dell’essere, come Levinas ha riconosciuto – tra l’altro ricorrendo per la prima volta alla traduzione-espressione di “istante” –.

⁴⁴⁷ EE, p. 42; 24 it., cs. mio. Al contrario, infatti, Husserl nelle *Vorlesungen* sul tempo ricorre al verbo *halten* per indicare l’operazione passiva del trattenimento ritenzionale – esplicitando così il senso etimologico di questa nozione tecnica – dell’appena passato: cfr. Hua X, par. 8, p. 24; 60 it. e *Beilage IX*, 118; 143 it.

⁴⁴⁸ Ivi, p. 50; 28 it.

⁴⁴⁹ Ivi, p. 39; 23 it.

all'avvenire in quanto lo "pre-vive"⁴⁵⁰ come fatica, quindi, consuma "in anticipo" o, meglio, *a priori* la possibilità della rinascita del presente.

Dunque, nel suo arresto l'istante si dà come "sforzo che non si trascende"⁴⁵¹ che segna una "distanza interiore"⁴⁵², vale a dire l'indietreggiamento e la ricaduta dell'io al sé che corrisponde all'"intimità"⁴⁵³ dell'io con sé nel qui e ora assoluto: Levinas è dunque portato ad affermare che il presente esistente ed istantaneo, non potendo aprirsi ad un'alterità e all'alterazione ossia darsi del tempo, delinea una pura immanenza che rifiuta la struttura dell'intenzionalità interna e temporalizzante e, quindi, a rigore si mostra "senza intenzionalità"⁴⁵⁴. Assumendo la compenetrazione husserliana tra coscienza e intenzionalità ma declinando quest'ultima come "appetito" e, dunque, movimento verso gli oggetti del mondo⁴⁵⁵, all'altezza degli anni Quaranta Levinas non riesce a definire la differenza dell'auto-affezione altrimenti che in modo negativo, ossia come "inconscio"⁴⁵⁶, al fine di esporre la "non-trascendenza della posizione"⁴⁵⁷ contro l'univocazione della trascendenza intenzionale nell'oggettivazione e nella mira oggettuale. Tuttavia, proprio quest'ultima definizione, risemantizzata in senso fenomenologico rispetto al suo significato psicanalitico (che Levinas interpreta come una seconda coscienza oscura e segreta parallela ma sottostante a quella esplicita ed evidente)⁴⁵⁸, permette di comprendere che Levinas intende distinguere nell'"oscurità" dell'affettività "non una semplice negazione della chiarezza"⁴⁵⁹ propria del *cogito*, ma la differenza qualitativa del modo di darsi dell'io come presente ipostatico rispetto alla trascendenza intenzionale e alla sue varie forme di oggettivazione.

Infatti, attraverso la partizione tra auto-affezione non-intenzionale e intenzionalità, Levinas approfondisce la differenza tra esposizione della vita della soggettività e l'oggettualità con la rispettiva temporalità costituita distinguendo l'auto-referenza sia dal sentimento sia dalla sensazione, entrambe definite come forme patiche di coscienza: mentre è chiara la differenza dal primo termine in quanto questo viene definito, tramite la concezione brentaniana-husserliana, come intenzionalità affettiva⁴⁶⁰, la critica alla sensazione in qualità di sapere pre-oggettivante (per questo definita come

⁴⁵⁰ Cfr. *ivi*, p. 33; 20 it.

⁴⁵¹ *Ivi*, p. 138; 74 it.

⁴⁵² *Ivi*, p. 131; 70 it.

⁴⁵³ *Ivi*, p. 38; 22 it.

⁴⁵⁴ TA, p. 21; 19 it. La tesi della relazione non-intenzionale tra io e coscienza e, quindi, dell'istanziarsi immanente dell'io trova una risonanza diretta in EE, p. 117; 62 it. nonché una conferma (declinata rispetto alla vigilanza dell'insonnia) negli inediti: cfr. *Carnets de captivité et autres inédits*, cit., p. 462; 466 it.

⁴⁵⁵ Cfr. EE, pp. 55-56; 31 it.

⁴⁵⁶ *Ivi*, pp. 115-116; 61-62 it.

⁴⁵⁷ *Ivi*, p. 173; 92 it.

⁴⁵⁸ Cfr. *ivi*, pp. 56-57 e 116; 32 e 62 it. Per un approfondimento della trattazione levinassiana dell'inconscio in questa fase di produzione, cfr. F. P. Ciglia, *Un passo fuori dall'uomo*, cit., pp. 129 e 140.

⁴⁵⁹ *Ivi*, p. 173; 92 it. A tal riguardo si esprime anche *ivi*, p. 77; 42 it.

⁴⁶⁰ Cfr. *ivi*, pp. 121 e 172; 64 e 92 it.

“informazione elementare”⁴⁶¹) permette di comprendere per contrasto che lo scarto qualificante l’auto-affezione consiste nella mancanza assoluta di correlato e, quindi, di trascendenza intenzionale, per quanto minimale o potenziale come quella dell’analogia sentire-sentito, sensazione-qualità descritta da Husserl. Dunque, l’auto-affezione dell’io espone la presentazione dell’io e la soggettivazione egologica del presente che, perciò, nell’analisi levinassiana deve precedere ogni forma di sentire ordinato ad un oggetto; di riflesso, antecedendo lo strato hyletico della coscienza, l’auto-affezione consiste in un “processo più intimo”⁴⁶² della coscienza interna del tempo, da Levinas interpretata come il sentire del decorso temporale dei vissuti della coscienza.

Con queste osservazioni Levinas rende ragione fenomenica per cui il presente istantaneo non si riduce ad una forma di coscienza e quindi si compie come un “evento anteriore”⁴⁶³ all’universo della chiarezza dei vissuti e della temporalità, quello dell’identificazione dell’ego quale autentico polo di gravità dell’interiorità e, quindi di soggettivazione dell’esperienza: il presente ipostatico, per quanto differente in quanto non intenzionale, piuttosto di far esplodere dall’interno la struttura intenzionale dell’esperienza si presenta come la centratura⁴⁶⁴ del qui e ora del soggetto come punto di vista⁴⁶⁵, il quale vede ma non è visibile all’interno dell’orizzonte della manifestazione né quindi oggettivabile, ma si auto-identifica interiormente e per questo appare come lo “scintillio”⁴⁶⁶. Questo fenomeno di luce che segnala la fonte luminosa ma che non illumina altro che sé, espone dunque il rapporto di differenza interna (e non di estraneità) tra io e coscienza come forma di consapevolezza non oggettivante del sé in qualità di origine da cui emanano i raggi intenzionali ma che non è né contenuta né trascinata in essi e, quindi, si differenzia dalla loro intenzionalità e chiarezza. In virtù di quest’analisi, dunque, Levinas giunge a giustificare la permanenza dell’identità dell’io come

⁴⁶¹ Ivi, p. 77; 42 it.

⁴⁶² *Ibidem*.

⁴⁶³ EE, p. 173; 92 it.

⁴⁶⁴ Cfr. ivi, p. 58; 33 it. TI riprende e avalla il nesso corpo-centro: “Il corpo indigente e nudo identifica il *centro* del mondo che percepisce” (p. 133; 128 it.). F. P. Ciglia acutamente definisce l’affermazione dell’io come “centropoiesi [...], nascita di un punto di vista e di una prospettiva sull’essere” (*Un passo fuori dall’uomo*, cit., p. 122).

⁴⁶⁵ Nell’esposizione levinassiana, infatti, la posizione dell’io non pare scissa dalla posizione dello sguardo, dall’apertura di una prospettiva: Levinas, infatti, descrive l’ipostasi forzando i termini prospettici come nascita del punto di vista come il rovesciamento del punto di fuga che, anziché convogliare all’orizzonte le mire, si sviluppa come “un’uscita in una profondità soggiacente” (EE, p. 116; 61 it.).

⁴⁶⁶ Ivi, p. 117; 62 it. Quest’interpretazione dell’auto-affezione in Levinas quale auto-identificazione e auto-posizionamento elaborata sviluppando motivi husserliani trova una corroborazione (nella tensione tra forte e diffusa prossimità pur nella distanza puntuale rispetto all’intenzionalità) nella concezione della sensibilità husserliana esposta in *Réflexions sur la “technique” phénoménologique*: “Ma nei dati hyletici stessi è riconoscibile una tessitura di intenzionalità. Queste intenzionalità non sono una semplice ripetizione dell’intenzionalità che conduce al non-io e in cui si dimentica già la *localizzazione*, il *peso dell’io* (cs. miei), il suo *ora*. [...] La sensibilità contrassegna il carattere soggettivo del soggetto, il movimento stesso dell’indietreggiare verso il punto di partenza di ogni accoglimento (e, in questo senso, di ogni principio), verso il *qui* e l’*ora* a partire dai quali tutto si produce per la prima volta” (EDE, p. 165-166; 134 it., trad. modificata); “La sensibilità, dunque, non è semplicemente un contenuto amorfo, un fatto, nel senso della psicologia empiristica. Essa è ‘intenzionale’ in quanto *situa* ogni contenuto e si situa non in rapporto agli oggetti, ma in rapporto a sé. È il punto *zero* della situazione, l’origine del fatto stesso di situarsi. Le relazioni ante-predicative e vissute emergono come atteggiamenti iniziali assunti di fronte a questo punto zero” (ivi, pp. 166-167; 135 it.).

“invarianza” grazie alla descrizione dell’io come “punto indistruttibile” da cui si dispiega la corrente della coscienza “che costituisce la nostra vita del mondo”⁴⁶⁷ perché esso a rigore non fluisce, ossia non è investito dalla molteplicità e variazione dei vissuti e, quindi, non viene modificato. Perciò, per lo stesso motivo (ossia in virtù della sua posizione) per cui non è “al di fuori del mondo” ma presente al mondo, nel senso di scena dei fenomeni, l’ipostasi descritta da Levinas non risulta interna ad esso come una parte perché resta in sé, “si ritira”⁴⁶⁸ dal mondo. Il presente dato nell’auto-affezione, dunque, sottende la trama delle intenzioni e anzi la regge come il fuoco centrale. In queste analisi levinassiane si assiste così a una ripresa diretta e a una declinazione affettiva e ‘carnale’ dei caratteri dell’ego trascendentale presentati ne *L’œuvre d’Edmund Husserl*, di modo che bisogna concludere che per Levinas l’ego primordiale-ipostatico sia la traduzione concreta e “naturale” di quello trascendentale husserliano. Viceversa, si deve allora riconoscere che quest’ultimo non svolge il ruolo di ultimo assoluto donatore di senso dato che, per quanto distinto per modo di manifestazione, risulta dispiegare il suo senso in relazione al mondo, quindi in termini husserliani, pur non essendo propriamente mondano, si rivela come “ingenuo”, ossia come vivente naturalmente. Da ciò deve conseguire una riarticolazione da parte di Levinas del rapporto tra tempo e io.

Appare ora chiaro che l’insistenza analitica sulle descrizioni levinassiane del presente istantaneo e ipostatico fornisce la chiave interpretativa per accedere al senso fenomenologico-temporale della nozione di Medesimo (*Même*) e dell’affine tematica della separazione esposte in *Totalité et Infini*⁴⁶⁹. Ivi, infatti, Levinas riconosce che “la separazione si produce come vita interiore, psichismo”⁴⁷⁰, il quale viene a sua volta definito come il “fatto che ci possa essere un’ordine cronologico distinto dall’ordine logico”⁴⁷¹. La vita del soggetto, perciò, consiste nell’interiorità perché coincide con l’avere un proprio tempo che, in senso radicale, vuol dire vivere a proprio tempo senza assorbirsi nel “tempo comune alla pluralità – la totalità”⁴⁷². Ciò è possibile solo grazie a una temporalizzazione immanente che si sottrae e inverte l’ordine logico-causale dell’essere che trova espressione nell’anonimato oggettivo del tempo cosmico, da Levinas ridefinito come “tempo

⁴⁶⁷ Citazioni tratte da ivi, p. 148; 78 it.

⁴⁶⁸ Ivi, p. 73; 40 it.

⁴⁶⁹ Come attesta un passo di un saggio levinassiano su Husserl di poco antecedente la grande opera del 1961: “L’io, così come l’ora, non si definisce che per se stesso e cioè non si definisce, non circoscrive nulla, resta al di fuori del sistema. Ecco perché tutta l’analisi della passività ante-predicativa viene espressa, in ultima istanza, come attività di un soggetto. L’io è sempre trascendenza nell’immanenza, non coincide con l’eredità della sua esistenza. È anteriore persino alla sua opera sensibile. [...] L’io fenomenologico, in fin dei conti, non appare nella storia che costituisce, ma nella coscienza. E viene così strappato alla totalità” (*Réflexions sur la “technique” phénoménologique*, cit., p. 168-169; 136-137 it.).

⁴⁷⁰ TI, p. 46; 52 it.

⁴⁷¹ *Ibidem*.

⁴⁷² Ivi, p. 50; 55 it.

storico”⁴⁷³. Questa differenziazione interna è quindi operata esplicitamente attraverso una ripresa della nozione di “istante”, presentato – in piena continuità con le analisi sopra esposte – come “presente del *cogito* [...] pieno di giovinezza, incurante del suo scivolamento nel passato e del suo riassorbimento nel futuro”⁴⁷⁴ e come “nascita di essere separato”⁴⁷⁵. Il concetto di istante, data la sua struttura di auto-identificazione affettiva che si esplica come centratura su di sé qualifica l’io come “l’opera originaria dell’identificazione”⁴⁷⁶; con questo viene chiarito allora perché Levinas definisca l’interiorità come “presenza presso di sé”⁴⁷⁷ nel senso di attaccamento al proprio qui e al proprio punto di vista che si attesta nell’“impossibilità di vedersi dall’esterno”⁴⁷⁸. Infatti, con ciò Levinas intende il soggetto alla prima persona non come “un essere che resta sempre lo stesso, ma l’essere il cui esistere consiste nell’identificarsi, nel ritrovare la propria identità attraverso tutto quello che gli succede”⁴⁷⁹: per questo l’io viene definito come Medesimo, “termine la cui essenza consiste nel restare al punto di partenza”⁴⁸⁰ in ogni relazione con l’alterità perché è impossibilitato a distaccarsi da sé. Ogni vissuto e oggetto appare, infatti, a partire dall’istante, posizione stessa dell’io vivente, il quale, quindi, in ultima analisi ha “l’identità come contenuto”⁴⁸¹ unico ed essenziale in quanto continua a fare esperienza della sua identità con sé. Come conferma di questa interpretazione e, di riflesso, di quella del presente ipostatico sopra esposta, bisogna notare che Levinas sostiene che la sua nozione di medesimezza corrisponde con la “sfera primordiale” di Husserl.⁴⁸²

Nella grande opera del 1961 Levinas elegge il godimento (*jouissance*) a concretizzazione positiva dell’affermazione dell’istante⁴⁸³, ponendo al centro un fenomeno affettivo già analizzato negli scritti degli anni Quaranta⁴⁸⁴ – senza dimenticare la sua comparsa sotto il titolo di “piacere (*plaisir*)” in *De l’évasion* – in virtù della sua complessa e duplice struttura, dal momento che Levinas lo analizza come una forma di auto-affezione con incluso un riferimento oggettuale⁴⁸⁵. Il godimento, dunque, ripropone e approfondisce la temporalizzazione istantanea del presente sopra delineata poiché chiarisce l’ego-centrismo della soggettività presentando la pulsazione della vita come egoismo. Quest’ultimo, infatti, si offre come la versione concreta della sfera primordiale husserliana

⁴⁷³ Ivi, p. 49; 54 it. Con questa determinazione Levinas sposta l’asse descrittivo della fenomenologia del tempo nella direzione indicata dalla priorità dell’estetica trascendentale husserliana e del mondo della vita rispetto alle costruzioni scientifiche, approfondendo perciò le distinzioni e i livelli husserliani del tempo (cfr. *infra*, p. 186).

⁴⁷⁴ TI, p. 47; 53 it.

⁴⁷⁵ Ivi, p. 48; 55 it., similmente si esprime anche 52; 56 it.

⁴⁷⁶ Ivi, p. 25; 34 it.

⁴⁷⁷ Ivi, p. 112; 110 it., trad. modificata.

⁴⁷⁸ Ivi, p. 46; 52 it.

⁴⁷⁹ Ivi, p. 25; 34 it.

⁴⁸⁰ *Ibidem*.

⁴⁸¹ *Ibidem*.

⁴⁸² Cfr. TI, p. 63; 66 it.

⁴⁸³ Cfr. TI, pp. 47, 52, 112-113 e sgg., 155; 53, 57, 110 it e sgg., 147.

⁴⁸⁴ Cfr. TA p. 46 e 66 fr.

⁴⁸⁵ Cfr. TI, p. 112-113; 110-111 it.

perché manifesta il senso concreto, non astratto e spaziale, della separazione⁴⁸⁶ come sensibilità che dispiega l'individuazione per auto-riferimento che si ritrae e resta in sé (correndo il rischio estremo del soggettivismo assoluto) e, quindi, come cominciamento che rompe con l'ordine oggettivo e non si immette nell'esterno, che vale in sé e per sé. In tale direzione concorre l'esplicitazione da parte di Levinas del senso temporale dell'egoismo come "soggiorno (*séjour*)", inteso come modo di vivere ("alla giornata", "durante la luce del giorno", volendo evidenziare i rimandi etimologici) secondo cui tutto è a mia disposizione, come se fosse qui, a portata di mano. Perciò, Levinas descrive in maniera originale il senso dell'assolutezza primordiale dell'io come punto di vista che vede, ma non è visto, in quanto centro affettivo-pulsionale che si genera da sé e ritira e sta per sé tanto da non avere confini perché a rigore costituisce il proprio universo⁴⁸⁷.

Attraverso lo studio compiuto emerge allora che l'analisi levinassiana sull'istante dell'io comporta due spostamenti rispetto all'interpretazione della fenomenologia husserliana del tempo sopra esposta, uno metodologico e l'altro tematico. L'auto-affezione, infatti, a rigore fuoriesce dal campo dell'esperienza trascendentale, basata sulla differenza e correlazione tra noesi-noema, tra soggetto e oggetto che trova un riflesso nella differenza interna alla coscienza del tempo (tra impressione e ritenzione), così che Levinas consapevolmente riconosce di andare "al di là della fenomenologia"⁴⁸⁸ nella descrizione dell'istante. Ciò che pare qualificare questo metodo originale d'analisi di un evento al di là dell'intuizione e del riempimento convalidante consiste nella ricerca di un senso dell'evenemenzialità oltre l'accadere interno al flusso e quindi al mondo fenomenico e alla logica soggetto-oggetto; a questo livello dell'analisi, in particolare, Levinas intende studiare l'auto-affezione dalla sensibilità oggettivante prescindendo da qualsiasi differenza e, perciò, analizzando l'identificazione egologica come manifestazione affettiva del soggetto a sé. Nel suo operare per immedesimazione radicale e senza scampo, infatti, se, come Levinas dichiara, l'analisi dell'istante "non significa fare un dramma di una tautologia"⁴⁸⁹, allora si tratta di fare della tautologia un "dramma", una messa in scena (in linea con l'indicazione riscontrata con la descrizione dell'*il y a* sui limiti del metodo fenomenologico) in cui quest'ultima è sempre occupata da un solo personaggio e, viceversa, in cui il personaggio è la scena stessa⁴⁹⁰. Ciò comporta che l'evento della nascita del

⁴⁸⁶ Cfr. *ivi*, p. 119; 115: "Il godimento attua la separazione atea: deformalizza la nozione di separazione che non è una frattura nell'astratto, ma l'esistenza a casa propria di un io autoctono". Similmente si esprime anche 156-157; 149 it. ("Il godimento separa impegnando nei contenuti di cui esso vive. La separazione [...] non deriva da una mera frattura, come un allontanamento spaziale") e 183; 172 it. ("la separazione non deve mai essere interpretata come un'astratta cesura spaziale").

⁴⁸⁷ Cfr. *ivi*, p. 55; 59 it.: "occorre che un essere, foss'anche parte di un tutto, riceva il proprio essere da sé e non dalla proprie frontiere". Levinas rimanda anche come illustrazione evocativa al mito di Gige.

⁴⁸⁸ TA, p. 34; 27 it.

⁴⁸⁹ EE, p. 150; 80 it.

⁴⁹⁰ Questo aspetto è assunto e sviluppato con estrema coerenza nella direzione dell'occlusione della manifestazione da S. Bancalari, *Logica dell'epoché*, cit., p. 231.

soggetto, dell'individuazione egologica, disegna una versione del tempo diversa da quella formale-oggettiva e richiede una comprensione diversa da quella teorica o cognitiva (basata sulla verifica), ossia pratica-performativa, che sappia cogliere il senso dell'affettività in cui si istanzia il presente mettendo in scena il vissuto, cercando di “entrare nei suoi panni”, di fare come se si vivesse in prima persona. Ciò comporta la diretta consapevolezza di non costituirne l'originale non potendo semplicemente effettuare “la constatazione del compimento”⁴⁹¹ come se ci fosse davanti. Riemerge l'idea di spingere al limite il principio dell'intuizione per far intendere uno scarto temporale tra l'inteso e il dato al fine di “considerare gli stati [di coscienza] come eventi”⁴⁹² ossia forme di avvento del tempo.

Veniamo così all'altro versante, che riguarda direttamente il senso del tempo e, più in particolare, il compito e la struttura della temporalizzazione: quest'ultima, infatti, se l'istante non è il tempo, si profila come differente rispetto all'auto-affezione ipostatica che arresta il presente, nello specifico come un eccesso rispetto alla struttura del presente istantaneo dell'io monadico⁴⁹³, ossia fuori dalle sue possibilità costitutive⁴⁹⁴; perciò, la manifestazione del tempo viene risignificata, dunque, da Levinas come trascendenza quale nuova modalità di senso rispetto all'immanenza. Lasciato a sé nel vortice della sua identificazione, il non intenzionale dell'auto-affezione corrisponde all'espressione del definitivo, non-libertà per eccellenza, mentre il tempo (che per definizione non presenta “nulla di definitivo” e, anzi, usura e scioglie ogni fissità) “si contrappone alla soggettività definitiva dell'io”⁴⁹⁵ e, quindi, deve descrivere una diversa forma di soggettivazione rispetto all'ipostasi. Tuttavia, la temporalizzazione non può avvenire senza il presente, altrimenti non sarebbe “sensibile” né sensata e, viceversa, l'esistenza sarebbe solo malessere – contrariamente allo sforzo levinassiano di mostrare e giustificare il valore della libertà e dell'essere⁴⁹⁶ –, un punto di partenza negativo che non sarebbe giustificato di diritto; per questo essa si presenta come salvezza del presente dalla sua gravità e uniformità. Levinas, in altre parole, vede nell'accesso al tempo una nuova versione

⁴⁹¹ E. Levinas, “Recensione a Benezé”, cit., p. 390, trad. mia.

⁴⁹² EE, p. 169; 90 it.

⁴⁹³ La descrizione della struttura auto-affettiva dell'istante invalida allora la tesi di J. Rolland, il quale, sebbene riconosca che “il presente in questione [dell'ipostasi] non è l'ora (*maintenant*)” ma “l'assenza di tempo” (*Parcours de l'autrement*, cit., p. 303 e 304), interpreta l'istante come separabile “dall'attaccamento al presente” (ivi, p. 305) e, perciò, declinabile anche al passato e al futuro così da eleggerlo a “concetto operativo” (*ibidem*) della diacronia. Cfr. *infra*, p. 238.

⁴⁹⁴ Cfr. EE, p. 159; 85 it.: “L'impossibilità di costituire il tempo in modo dialettico è l'impossibilità di salvare se stessi”. Questa pare essere la traduzione in termini tecnici husserliani della constatazione levinassiana per cui la distinzione tra pensiero della libertà e liberazione dal definitivo dell'auto-identificazione “impedisce ogni deduzione dialettica del tempo a partire dal presente” (EE, p. 153; 81 it.).

⁴⁹⁵ Citazioni tratte da ivi, p. 153; 81 it.

⁴⁹⁶ Cfr. ivi, p. 9, 66-70; 3, 37-39 it. Emerge così una traccia significativa che affiora continuamente in Levinas e culmina in AE e che consiste nell'esprimere l'intento filosofico di Levinas nel riconoscere una versione non ontologica del senso attraverso cui non squalificare *tout court* l'essere, ma giustificarlo e riconoscerne struttura e limiti.

della liberazione o assolutizzazione della soggettività rispetto alla chiusura dell'istante e del suo risolversi sul piano ontologico-esistenziale.

§4.4 Il presente e l'altro: l'evento del tempo

Il tempo si manifesta in una differenza del presente, dunque, data la concezione levinassiana dell'istante, il significato della temporalizzazione, della produzione di senso del tempo, sarà dato dall'analisi dell'alterazione dell'auto-afezione che sappia descrivere la differenziazione come trascendenza dell'istante.

Il presente istantaneo descritto da Levinas nella sua materialità concreta coincide con la posizione del soggetto che quindi, non essendo un punto astratto nel vuoto dello spazio geometrico ma il fuoco soggettivo della vita di coscienza, entra in relazione con l'altro da sé, il quale viene presentato – sulla scia della tradizione filosofica e di Husserl – come il mondo, l'alterità oggettuale che ci è data⁴⁹⁷. Infatti, come lasciavano già intendere le analisi della localizzazione, Levinas espone il senso del mondo non come dimensione fenomenica contraria all'auto-afezione dell'istante, ma come un suo prolungamento o “amplificazione”⁴⁹⁸: in qualità di luogo delle relazioni oggettuali, il mondo si dà allora letteralmente come *spazio* dell'affermazione dell'io che nel rapporto si pone come polo di partenza e insieme differisce il suo legame con sé, ossia l'auto-identificazione, nell'intervallo⁴⁹⁹ o distanza⁵⁰⁰ rispetto all'oggetto, il non-io che è altro nel senso spaziale di fuori di sé. In questo modo, la struttura dell'auto-afezione non viene rotta, ma alleggerita⁵⁰¹ in quanto modificata e – in senso proprio e temporale – “ritardata”, giacché la trascendenza definita dall'intenzionalità oggettivante pone un intermezzo tra l'io e il sé per cui il “soggetto identico non ritorna *immediatamente* a sé”⁵⁰². Infatti, in quanto correlato oggettuale di un vissuto – il quale ultimo viene ridefinito come “stato (*état*)” da Levinas al fine di evidenziare il suo radicamento nell'istante egologico –, l'oggetto si caratterizza in quanto dato “a mia disposizione”, ossia qualcosa d'altro da me che però “mi è destinato, è per me” in modo tale che tra l'io e l'intenzionato “ci sia una distanza e, quindi, che ci sia del *tempo davanti a me*”⁵⁰³. Si scopre in questo modo che il tempo nel mondo

⁴⁹⁷ Cfr. *ivi*, p. 55; 31 it.: “nel mondo abbiamo a che fare con degli oggetti. [...] Essere nel mondo significa essere legati alle cose”; *ivi*, p. 58; 33 it.: “Il mondo è ciò che ci è dato. Espressione mirabilmente precisa: certo, il dato non proviene da noi, ma noi lo riceviamo. Ha già un aspetto che lo rende termine di un'intenzione”.

⁴⁹⁸ *Ivi*, p. 80; 44 it.

⁴⁹⁹ Levinas espressamente analizza la relazione soggetto-oggetto come la struttura del senso del mondo e allo stesso tempo l'interpreta come “intervallo dello spazio” (TA, p. 47; 36 it.).

⁵⁰⁰ Cfr. EE, p. 72; 40 it.

⁵⁰¹ Cfr. *Ibidem* e TA, p. 44; 34 it.

⁵⁰² TA, p. 45; 34 it.

⁵⁰³ Citazioni tratte da EE, p. 59; 33 it., *cs. mio*.

risulta la distanza rispetto all'istante che diviene la differenza tra soggetto e oggetto e che si descrive come scarto del presente, dalla presenza pura del primo alla presenza data o ricercata del secondo, che si articola come accessibilità del secondo per il primo.

Questa descrizione dell'oggetto dimostra di non valere solo per la cosa percepibile, ma per il più ampio spettro dell'intenzionalità d'atto, vale a dire – secondo la tripartizione brentiana e husserliana ripresa da Levinas – il “pensiero, la volizione e il sentimento”⁵⁰⁴, vissuti caratterizzati come “intuizione, visione chiara o chiarezza che cerca di divenire tale”⁵⁰⁵. Coerentemente con la propria interpretazione del primordiale, infatti, Levinas restituisce la relazione dell'io con l'oggetto come l'intuizione, la presenza *leibhaft* dell'oggetto inteso, senza eccezioni per le sue forme apprensionali in quanto tutte si definiscono temporalmente come presentazioni e, quindi, devono essere riferite al presente assoluto della carne egologica. Si riconoscerà a questo punto l'evidente ripresa della descrizione e struttura della luce riscontrate da Levinas come tema centrale della fenomenologia husserliana, traduzione fenomenica dell'intenzionalità che diventa tanto più eloquente dopo l'analisi dell'oscurità dell'*il y a*. Infatti, la trascendenza intenzionale viene esposta come l'apertura luminosa dello spazio, “tutto raccolto intorno a un punto che lo possiede”⁵⁰⁶, vale a dire l'io ipostatico-primordiale cui gli oggetti intenzionali già sono riferiti nel loro modo di apparire attraverso una “forma”⁵⁰⁷, ossia la determinazione del senso di un contenuto sensibile che appunto fenomenologicamente coincide col modo della loro apprensione. Levinas, dunque, riprende lo schema ileomorfo husserliano come struttura del rapporto intenzionale col mondo di cui però esplicita la validità traducendo i termini nella modalità concreta della manifestazione: come per Husserl, dunque, i fenomeni in quanto oggetti intenzionali appaiono a partire dall'io inteso come origine del loro “senso” e come centro dell'orizzonte della manifestazione; tuttavia, dei fenomeni – proprio in virtù della forma del loro apparire, dell'apparire come prendere forma – Levinas coglie il carattere preordinato all'io e, quindi, misurato sulle sue capacità d'apprensione, grazie a cui la disponibilità oggettuale per il soggetto viene esplicita con il riferimento alla presa della mano⁵⁰⁸ che delimita l'esperibile come contenuto compreso nella forma e così comprensibile. Questo aspetto è riconosciuto da Levinas nella struttura stessa dell'evidenza o chiarezza che, in linea con

⁵⁰⁴ EE, p. 74; 41 it. L'accomunamento tra i tre tipi di intenzione nella categoria di intenzionalità oggettivanti o apprensioni è ribadito alle pp. 172-173; 91-92 it. Questa tesi levinassiana contraddice quella sostenuta da S. Bustin (*De l'intellectualisme à l'éthique*, cit., pp. 16-17 e 66) secondo cui Levinas ricercerebbe un'intenzione pratica e assiologica che sia più originaria di quella rappresentativa.

⁵⁰⁵ EE, p. 74; 41 it.

⁵⁰⁶ *Ibidem*.

⁵⁰⁷ Cfr. *ivi*, pp. 63 e 73; 35 e 40 it. Un passo di TI (p. 209-210; 196 it.) specifica l'idea di forma non solo come superficie delimitante di apparizione ma più genericamente come contenente, per cui l'interno o la materia si offre come rovescio implicato nel concetto di forma e non come un'alternativa, tanto che può ricevere nuova forma con il lavoro.

⁵⁰⁸ Cfr. TI, p. 208; 195 it.

l'interpretazione esposta ne *L'œuvre d'Edmund Husserl*, pervade ogni esperienza e secondo cui l'oggettualità come esteriore, ossia distinto dalla vita soggettiva, si dà come già penetrato e determinato come prodotto, risultato della *Sinngebung* degli atti di coscienza e della loro storia⁵⁰⁹. Perciò, Levinas riscontra in questa dinamica, pur in tutta l'imperfezione della datità dell'oggetto, l'adeguazione fondamentale dell'alterità dell'oggetto all'identità dell'io e quindi l'assimilazione del primo al secondo⁵¹⁰.

Gli oggetti intenzionali, infatti, si mostrano come unità temporali stabili e solide⁵¹¹, che occupano una certa durata e si susseguono, con cui l'io si intrattiene e da cui riceve "soddisfazione", correlato soggettivo della presenza intuitiva dell'oggetto, che Husserl appunto caratterizzava come *Erfüllung*⁵¹² dell'intenzione significativa e che, invece, Levinas definisce direttamente come la tonalità affettiva che segna il rapporto spontaneo con gli oggetti. Il mondo, dunque, per Levinas coincide con il profilarsi reciproco degli oggetti ossia col rimando laterale delle forme e diviene perciò l'ambito della familiarità, del consueto e dominato, l'orizzonte luminoso dell'intenzionalità oggettivante. In questa descrizione di Levinas si può, allora, riconoscere una radicalizzazione dell'analisi husserliana circa il senso relativo della cosa rispetto alla coscienza, tanto che anziché averlo intuitivamente davanti a sé come se stesso, il senso dell'oggetto viene definito dal soddisfacimento dell'io e dal rimando orizzontale-laterale con gli altri oggetti⁵¹³. Per questa ragione, Levinas sostiene che la stessa distanza intenzionale fa sì che "qualcosa è altro da me, ma già come se uscisse da me. [...] Non ha un'estraneità intrinseca. La sua trascendenza è avvolta nell'immanenza"⁵¹⁴: dato "il carattere illimitato della luce"⁵¹⁵, nessun oggetto trascende la struttura istantanea e auto-affettiva dell'io, ma al contrario è imperniato su di essa, cui rinvia nel suo stesso apparire, così che l'intenzionalità oggettivante dispiega la portata universale dell'immanenza.

⁵⁰⁹ In questa fase dell'opera levinassiana forse il riscontro più esplicito, dove emerge esplicitamente la matrice husserliana della tesi di Levinas, è offerto in TI, pp. 128-129; 124-125 it.: "l'oggetto della coscienza, distinto dalla coscienza, è quasi un prodotto della coscienza come 'senso' dato da essa, come risultato – della *Sinngebung*. L'oggetto della rappresentazione si distingue dalla rappresentazione – è questa l'affermazione fondamentale e più feconda della fenomenologia husserliana [...]. In un certo senso, l'oggetto della rappresentazione è assolutamente interno al pensiero: malgrado la sua indipendenza è sottomesso al pensiero. Non alludiamo qui all'ambiguità berkeleyana del senziente e del sentito in seno alla sensazione e non limitiamo la nostra riflessione agli oggetti detti sensibili. Si tratta invece di quello che secondo la terminologia cartesiana diventa idea chiara e distinta. Nella chiarezza, un oggetto, in un primo momento esterno, si dà, cioè si consegna a quello che lo incontra come se fosse interamente determinato da esso. Nella chiarezza l'essere esterno si presenta come opera del pensiero che lo riceve. L'intellegibilità, caratterizzata dalla chiarezza, è un'adeguazione totale del pensante al pensato [...]. Questa signoria è totale e come creatrice; si attua come una donazione di senso: l'oggetto della rappresentazione si riduce ai noemi".

⁵¹⁰ Cfr. in particolare E. Levinas, *Intentionalité et métaphysique* in EDE, p. 196-197; 162 it.

⁵¹¹ Cfr. EE, p. 63; 35 it.

⁵¹² Cfr. *supra*, p. 31. Un'ulteriore trattazione di questo concetto da parte di Levinas è riscontrabile nei *Carnets de captivité*, cit., p. 280; 284 it.

⁵¹³ Cfr. TI, 208; 195 it. È interessante notare come il concetto di totalità emerga in EE, pp. 68 e 76; 38 e 42 it. proprio in relazione al tutto del mondo riferito alla mia esistenza, in un contesto di esplicito riferimento a Heidegger.

⁵¹⁴ TA, p. 47; 36 it. La medesima tesi è esposta in EE, p. 74; 41 it.

⁵¹⁵ Ivi, p. 48; 37 it.

Perciò, il rapporto col mondo, pur nella varietà oggettuale delle intenzioni, risulta per Levinas “una *trascendenza istantanea* attraverso lo spazio [che] non fa uscire dalla solitudine”⁵¹⁶ egologica, dal solipsismo monadico della coscienza⁵¹⁷ dato che quest’ultima resta “il solo e unico punto di riferimento per tutto”⁵¹⁸. Levinas restituisce in questo modo l’immanenza irreali del noema, interpretando quindi l’alterità dell’oggetto, ossia la differenza temporale dispiegata nella relazione soggetto-oggetto, come relativa all’io e, in ultima istanza, data all’istante e nell’istante. Ciò è confermato dall’analisi del tempo della rappresentazione come rapporto del soggetto all’oggetto in *Totalité et Infini*, in accordo con la dottrina husserliana del carattere fondativo della rappresentazione in ogni intenzionalità: la rappresentazione, infatti, viene riconosciuta da Levinas come “interamente immanente al pensiero, [ossia] interamente presente”⁵¹⁹ dal momento che “rifiuta ciò che è esterno al proprio istante, alla propria identità”⁵²⁰; in questo modo “l’anteriorità del dato *si riduce all’istantaneità* del pensiero e, *simultanea* con esso, nasce nel presente”⁵²¹. Si riesce così a cogliere la specificità che Levinas riconosce all’atto del rappresentare che significa allora “non soltanto rendere ‘nuovamente’ presente”, ma anche “ricondere al presente stesso una percezione che scorre. Rappresentare non è ricondurre un fatto passato a un’immagine attuale, ma *ricondere all’istantaneità* di un pensiero tutto ciò che sembra indipendente da esso. È in questo che la rappresentazione è costituente”⁵²². In altre parole, Levinas analizza l’atto di rappresentare come l’inversione dello scorrimento del tempo e il raccoglimento in un’unità presente, di modo che il tempo della rappresentazione appare allora all’io ipostatico come la forma dell’oggettività e della correlazione tra soggetto e oggetto. È per questa ragione che Levinas definisce la rappresentazione come un “puro presente senza contatti col tempo”⁵²³, dal momento che l’oggetto viene costituito come ciò che è presente per il soggetto, ossia come assunto dal soggetto e perciò stesso assorbito⁵²⁴, ricondotto e accolto nell’immanenza in qualità di “senso dato, noema”⁵²⁵. In virtù di questa riduzione al presente, infatti, il soggetto “si piega di buon grado” verso l’oggetto, il quale è appreso e compreso, non disturba o colpisce il soggetto perché si dà come “conquistato *a priori*”⁵²⁶, come se fosse stato anticipato; quindi, per Levinas la rappresentazione come esperienza oggettuale divora il suo stesso

⁵¹⁶ Ivi, p. 53; 39 it., cs. mio.

⁵¹⁷ Cfr. EE, p. 142 e 160; 76 e 86 it.

⁵¹⁸ TA, p. 48; 37 it.

⁵¹⁹ TI, p. 129; 125 it.

⁵²⁰ TI, p. 131; 126 it.

⁵²¹ Ivi, p. 133; 128 it., cs. mio.

⁵²² Ivi, p. 133; 128 it., cs. mio.

⁵²³ TI, p. 131; 126 it.

⁵²⁴ L’accoppiamento tra l’assunzione trascendentale dell’oggetto e il suo assorbimento sensibile è proposto da Levinas in TA, p. 46 e 66; 35 e 47 it.

⁵²⁵ TI, p. 131; 126 it.

⁵²⁶ TI, p. 130; 125-126 it. Tale tesi è confermata a p. 133; 128 it.: “Essere intellegibile significa essere rappresentato e, per ciò stesso, essere a priori”.

svolgimento temporale ossia neutralizza il decorso e la differenza temporale, astrae dal tempo. L'atemporalità dell'istante è allora a doppio filo legata alla sovra-temporalità dell'ordine costituito e all'universalità cui, correlativamente, si innalza il Medesimo⁵²⁷.

Viene così chiarita la natura del tempo mondano e oggettivo come tempo “*dato, ipostatizzato* a sua volta, oggetto d'esperienza, il tempo che deve essere percorso attraverso il quale il soggetto trasporta la sua identità”⁵²⁸. In altre parole, Levinas sostiene che nell'interpretazione e nell'esperienza ingenua avvenga la spazializzazione della temporalità, più precisamente la sua riduzione alla dimensione del “qui” per cui i momenti risultano posizioni temporali assumibili dal soggetto-presente, moltiplicazioni del suo stesso presente e non autenticamente altre, diverse; la distanza tra istanti viene, infatti, concepita da Levinas come traslazione e il passaggio tra momenti come trascinamento in cui l'istante dell'auto-identificazione e, dunque, l'io permane e non viene alterato. Infatti, Levinas riconosce espressamente che “il vuoto dello spazio non è l'intervallo assoluto [...]. È una modalità del godimento e della separazione [...] e descrive una distanza superabile”⁵²⁹. Dunque, in forza della concezione data alla soggettività primordiale-ipostatica, Levinas interpreta il “tempo del mondo” in quanto dato, lineare e disponibile, come “il tempo della vita economica in cui l'io” passa attraverso gli istanti che si equivalgono per assicurarne il collegamento”⁵³⁰: considerata la distinzione formale-spaziale degli istanti come punti su di un piano, la continuità e lo sviluppo del tempo ordinario, empirico, è garantita dalla permanenza dell'io e dalla sua percorrenza dei segmenti e, quindi, essa si dà come il “rinnovamento del soggetto”⁵³¹, un credito inesauribile di possibilità. Levinas definisce questa apertura al futuro, questa dinamica di acquisizione del futuro da parte del presente istantaneo nei termini della “compensazione”⁵³²: rispetto alla “sostituzione”⁵³³ da Levinas descritta in Husserl tra impressione e impressione, nel tempo economico l'istante che viene alleggerisce il presente dello sforzo perché lo ripaga con un altro momento che ha lo stesso valore del precedente; nell'equivalenza degli istanti, la differenza temporale viene così azzerata in un pareggio. Il modo temporale del soggetto risulta immutato, continuamente lo stesso, sicché lo scorrimento ‘nel’ tempo del presente istantaneo e ipostatico è apparente in quanto si rivela piuttosto una “monotonia”⁵³⁴ che non espone alcun senso del passaggio del tempo. Nel tempo economico l'interesse dell'io e il suo

⁵²⁷ Cfr. *ivi*, p. 132; 127-128 it.

⁵²⁸ TA, p. 38; 30 it, trad. modificata, cs. mio. Similmente si esprime EE, p. 154; 82 it.

⁵²⁹ TI, p. 208; 195 it.

⁵³⁰ EE, p. 158; 84 it.

⁵³¹ *Ibidem*.

⁵³² *Ivi*, p. 153; 82 it. Per un'analisi approfondita, cfr. F. P. Ciglia, il quale riconosce l'omogeneizzazione e la finalizzazione reciproca tra gli istanti (*Un passo fuori dall'uomo*, cit., pp. 159-161) da cui consegue il mancato superamento della solitudine ipostatica (*ivi*, p. 173).

⁵³³ Cfr. *supra*, pp. 103 e 119.

⁵³⁴ Cfr. EE, p. 154; 82 it.: “L'alternarsi degli sforzi e dei piaceri in cui godiamo del frutto degli sforzi costituisce il tempo del mondo. Un tempo monotono perché gli istanti si equivalgono”.

legame con sé possono essere allentati e differiti, ma non vengono mai meno, non vanno in perdita perché l'io è sempre ripagato da un altro momento disponibile; il tempo mondano, quindi, non altera l'identità così che, a rigore, il movimento della trascendenza istantanea più che lineare risulta "centripeto"⁵³⁵, ossia imperniato sul presente istantaneo.

Inoltre, in forza del legame stabilito dal senso di 'oggettivazione' implicato nella nozione levinassiana di "dato" appena esposta, questo tempo-oggetto viene a coincidere con il tempo degli oggetti intenzionali e, quindi, delle forme: appare così che nella sua elaborazione fenomenologica Levinas riconosca al tempo fenomenico husserliano analizzato ne *L'œuvre d'Edmund Husserl*, al "tempo formale, della teoria", lo statuto di tempo mondano, oggettivo e naturale in cui vive la soggettività primordiale, ingenua ed egoista o egocentrica. In termini husserliani, si assiste ad una sovrapposizione osmotica tra tempo cosmico e tempo immanente⁵³⁶ ad opera dello stesso modo di darsi come rappresentazione e reduplicazione del presente e, quindi, differimento o distanziamento in presenti. Questo si spiega con la struttura istantanea dell'io che di per sé, infatti, non esclude una relazione all'alterità, ma sorregge e dispiega lo stesso movimento intenzionale con cui la coscienza tende verso qualcosa d'altro da sé: "ogni istante presente, nella sua nudità temporale, tende verso l'avvenire e ritorna sul passato o riprende questo passato – è prospezione o retrospesione"⁵³⁷. La rappresentazione come relazione soggetto-oggetto, dunque, è analizzata da Levinas espressamente in qualità di "presentificazione", nella doppia veste sia di aspettazione sia di rimemorazione intese come osservazione in avanti e indietro; in questo modo, la sporgenza verso qualcosa si rivela rivolta su un altro presente contrassegnando, però, la fissità del punto di vista del soggetto nell'istante presente attuale. Con questa descrizione, Levinas mette in risonanza i due sensi (evidenti soprattutto in francese) della nozione di *représentation* esponendo la propria comprensione del concetto husserliano di "presentificazione": ri-presentare, presentare ciò che non è ancora presente o che è già stato presente, rendere presente il passato o l'avvenire o, ancor meglio, ciò che è nel passato e nell'avvenire intesi come posti temporali. Quindi, ricordo e anticipazione pongono una distanza tra il presente istantaneo e il presente presentificato che, come per Husserl, non costituisce il tempo – nel senso che non apre il presente al tempo, ossia al passato e all'avvenire – ma presuppone questo come serie

⁵³⁵ Cfr. TI, p. 191; 180 it.

⁵³⁶ Una conferma indiretta di questa tesi interpretativa è offerta da un passo di TI, dove Levinas – contrariamente a quanto sostenne in THI, in modo che questo gesto diviene rivelativo degli spostamenti tra livelli di senso del tempo – afferma che "si avrebbe torto a situare il tempo interiore, come fa Husserl, nel tempo oggettivo e provare così l'etenrità dell'anima (p. 50; 55 it.). Con ogni probabilità, dato il contesto analitico, questo giudizio interpretativo di Levinas è suscitato dalla continuità tra tempi interni delle monadi che fondano l'onnitemporalità dell'intersoggettività trascendentale quale autentico soggetto costituente il senso del mondo.

⁵³⁷ TI, p. 127; 123 it.

percorribile di istanti cui tendere o ritornare⁵³⁸. In altre parole, nell'appiattimento della relazione temporale alla relazione spaziale si dà l'anestetizzazione della differenza che segna il tempo in un piano pre-esistente, in una dimensione da conquistare, in cui il tempo "è sepolto" e "dalla quale noi verremo a prenderlo"⁵³⁹. Per Levinas ciò coincide con l'ipostatizzazione e, dunque, l'istantaneizzazione del tempo che riduce il senso del passaggio ad "immagine mobile dell'eternità" perché nella rappresentazione avvenire e passato vengono estratti dal presente istantaneo, il quale viene così a proporsi come la forma *a priori* del tempo.

In conclusione, più che ad un appiattimento dei livelli husserliani di costituzione del tempo⁵⁴⁰, con la risalita al presente istantaneo nella riflessione levinassiana si assiste ad un'aggiunta che modifica e complica le relazioni tra quelli⁵⁴¹. A questo punto dell'analisi, infatti, diventa chiaro che la constatazione di Levinas sulla non pertinenza della nozione di "flusso" per la coscienza costitutrice del tempo⁵⁴² indica, in qualità di approfondimento critico, l'esigenza di purificare il senso del tempo dall'oggettivazione e dall'oggettività al fine di risalire al senso più profondo della soggettività e della temporalizzazione. Attraverso l'auto-affezione dell'istante, Levinas intende allora chiarire l'istituirsi della sorgente egologica dell'orientamento flussionale-prospettico della manifestazione, del nodo dell'immanenza che si differenzia dalla corrente temporale, approfondendo il carattere statico e fisso dell'io nel presente vivente di Husserl. Infatti, la cifra fenomenologico-husserliana dell'analisi levinassiana viene ribadita dallo stesso autore riconoscendo di non voler "contestare il tempo dell'esistenza concreta"⁵⁴³, dato che egli non interpreta la quotidianità come "caduta" ma come una "preoccupazione di salvezza"⁵⁴⁴ ma lo interpreta come una versione della liberazione della soggettività dalla brutalità dell'essere⁵⁴⁵. Risalta così la differenza di trattamento che Levinas mette

⁵³⁸ A tal riguardo, S. Bancalari riconosce in Levinas la distinzione tra pensiero del tempo e tempo, ossia tra le presentificazioni di ricordo e anticipazione che risultano il presente del passato e dell'avvenire e la temporalizzazione (cfr. *Logica dell'epoché*, cit., p. 230).

⁵³⁹ TA, p. 71; 51 it.

⁵⁴⁰ Cfr. Hua X, par. 34; la trattazione della ricezione levinassiana della suddetta questione è emersa descrittivamente sia in THI sia in OEH.

⁵⁴¹ L'interpretazione proposta è prossima – per quanto differisca in alcuni sviluppi descrittivi – a quella proposta da J.-F. Courtine secondo cui dalle prese di posizione tardive dell'autore emerge "come Levinas ripete e radicalizza la questione husserliana dell'origine del tempo (cfr. Hua X, par. 2), ma anche come abbia fin dall'inizio cambiato terreno o meglio modificato il senso della messa fuori circuito del tempo oggettivo. A partire dal 1947-1948 (*De l'existence à l'existant, Le temps et l'autre*), Levinas infatti mette tra parentesi, nel suo percorso 'verso il tempo' [così recita il titolo dell'ultima parte dell'ultima sezione di EE], il tempo dell'economia e il tempo del mondo, ma qui la messa fuori circuito [...] conduce a porre nuovamente la questione dell'evento del tempo" (*Levinas lecteur des Leçons sur la conscience intime du temps* in J. Benoist [éd.], *La conscience du temps. Autour des Leçons sur le temps de Husserl*, Vrin, Paris 2018, pp. 121-122, trad. mia).

⁵⁴² Cfr. *supra*, p. 165.

⁵⁴³ EE, p. 158; 84 it.

⁵⁴⁴ TA, p. 39; 30 it.

⁵⁴⁵ Questo aspetto è evidenziato da S. Bancalari (*Logica dell'epoché*, cit., p. 237), il quale mostra come la quotidianità non cada sotto la squalifica heideggeriana, ma al contrario venga interpretata da Levinas come il regno del proprio o dell'autentica che detiene un valore antinomico irriducibile (come riscontrato in TA, p. 43; 33 it.), che oscilla tra la soddisfazione e la salvezza.

in atto rispetto alle analisi husserliane e a quelle heideggeriane del tempo, dato che quest'ultime sono criticate dal principio in maniera decisa e senza appello⁵⁴⁶, mentre le prime sono lavorate, riprese più o meno esplicitamente e approfondite lungo il corso delle trattazioni di Levinas, presentandosi perciò come risorse fenomenologicamente più rigorose e feconde, latrici di spiragli che complicano (e fanno intravedere oltre) la sovrapposizione tra tempo ed essere.

Infatti, esaminata fino in fondo la struttura (a)temporale e aprioristica dell'istante e della trascendenza intenzionale e mondana, Levinas dimostra di seguire ma allo stesso tempo di far sbandare il percorso costitutivo husserliano giungendo a “domandarsi se l'evento del tempo non possa essere vissuto *più profondamente* come resurrezione dell'istante insostituibile”⁵⁴⁷. Per quanto, nello specifico, Levinas articola questa indicazione sviluppando le sue descrizioni originali dell'eros e della fecondità⁵⁴⁸, l'analisi finora esposta permette di intendervi come traccia generale – presentata infatti questione come preliminare alle stesse relazioni amorose e genitoriali – l'esigenza di un *surplus* di vita per il presente, come se il presente vivente non fosse abbastanza vivo e, quindi, non risolvesse la soggettività. In altre parole, pare necessaria una “nuova nascita”⁵⁴⁹ che avviene all'istante modificandone la struttura, dato che questi non si può dare un nuovo inizio da sé stante il suo significato di auto-affezione e cominciamento. Questo indirizzo tematico non può allora che prendere forma nella *sospensione* del ritorno a sé o “scioglimento”⁵⁵⁰ del definitivo che Levinas espone come pluralizzazione del presente vivente nell'incontro col volto d'altri.

Infatti, la salvezza⁵⁵¹ che il tempo offre al presente in quanto autentica trascendenza dispiega una situazione diversa da quella del rinnovamento sopra descritta, giacché apre un avvenire grazie a cui, sostiene Levinas, il soggetto “ricomincia come altro. Ma esso non può darsi da sé quest'alterità.

⁵⁴⁶ Levinas riconosce, infatti, che il qui assoluto della coscienza “differisce in modo radicale dal *Da* del *Dasein* heideggeriano” perché quest'ultimo “implica già il mondo” (ivi, p. 121; 64 it.). Levinas specifica che il presente istantaneo è “contrapposto al carattere estatico del pensiero contemporaneo” identificato con la “temporalità heideggeriana” perché quest'ultima si struttura come “uscita da un'interiorità verso l'esteriorità” (EE, p. 139; 74 it.) che presuppone, senza fondare, la posizione della prima, di cui l'istante invece cerca di offrire la giustificazione.

⁵⁴⁷ EE, p. 158; 84 it., cs. mio. È significativo che l'aggettivo “profondo”, usato più volte (cfr. *supra*, pp. 35 e 118) da Levinas per esprimere il carattere fondamentale e prioritario della coscienza interna del tempo di Husserl e della sua intenzionalità specifica, sia riadoperato e rafforzato in questa sede da Levinas, come ad alludere ad un senso del tempo ancora più profondo di quello oggettivo e fenomenico preso da Husserl come filo conduttore e, quindi, ad una sorgente del tempo anteriore alla coscienza interna.

⁵⁴⁸ Cfr. EE, pp. 66 e 163-165; 37 e 87-88 it. e TA, pp. 77-89; 54-62 it. e TI, sezione IV “Al di là del volto”. Per l'analisi di queste tematiche cfr. F. P. Ciglia, *Un passo fuori dall'uomo*, cit., pp. 207-213; A. Schnell, *En face de l'exteriorité. Levinas et la question de la subjectivité*, Vrin, Paris 2010, pp. 147-170; R. Moati, *Événements nocturnes. Essais sur Totalité et Infini*, Hermann, Paris 2012, pp. 294-317; D. Cohen-Levinas, “*Socialité et subjectivité. Eros en plusieurs temps chez Emmanuel Levinas*” in *Shift. International journal of philosophical studies*, I, 2017, pp. 47-58; S. Galabru, *Le temps à l'œuvre*, cit., pp. 178-192.

⁵⁴⁹ TA, p. 72; 52 it. Cfr. J. Dewitte, *Instant, avenir et résurrection. La dialectique du temps chez le premier Levinas* in *L'expérience du temps: Mélanges offerts à Jean Paulhan*, Ousia, Paris 1989, pp. 190-196.

⁵⁵⁰ EE, p. 159; 85 it.

⁵⁵¹ V. Peregò insiste particolarmente sulla valenza escatologica della temporalizzazione fino a leggerci la rottura del presente: cfr. *Temporalità e responsabilità*, cit., pp. 396-397.

[...] L'alterità assoluta dell'altro istante – *se il tempo non è l'illusione di una stasi* – non può trovarsi nel soggetto che è definitivamente *se stesso*. Quest'alterità può derivarmi solo da altri”⁵⁵². Contrariamente alla disponibilità e all'attraversabilità della distanza spazio-temporale sopra analizzata, in cui gli istanti sono equivalenti e quindi si danno come multipli dello stesso istante, Levinas espone il passaggio temporale come l'avvento di un altro istante che a rigore non ha lo statuto di un “qui” e “ora” e, quindi, si distingue totalmente dal presente ipostatico. Perciò, l'alterità che caratterizza il fenomeno del tempo come differenza è colta da Levinas in altri, che si presenta nel discorso levinassiano come inaccessibile e irrapresentabile. Infatti, l'alterità d'altri è descritta da Levinas per scarto rispetto all'esposizione dell'estraneità dell'*alter ego* in Husserl: piuttosto di essere un altro me stesso accessibile attraverso la simpatia⁵⁵³ e con cui condivido il genere o, meglio, la mia essenza di *ego* e quindi un'esistenza comune⁵⁵⁴, l'alterità d'*autrui* non è una qualità rappresentabile e dunque relativa, vale a dire una diversificazione e un multiplo dell'egoità, ma la stessa irriducibilità al dato che si manifesta negativamente come un'assenza dall'orizzonte della rappresentazione, vale a dire della trascendenza istantanea del mondo e dello spazio⁵⁵⁵; in ultima istanza, l'alterità è intesa allora da Levinas come estraneità alla presenza. Dal punto di vista temporale, infatti, la costituzione dell'intersoggettività in Husserl culmina nella contemporaneizzazione reciproca degli ego fondata sull'appaiamento tra i corpi simili che appaiono qui e là, ossia nello spazio; Levinas stesso evidenzia questa reciprocità ne *L'œuvre d'Edmund Husserl* affermando che alla “costituzione della relazione complessa della presenza d'altri per me” corrisponde “il senso della mia presenza per altri che essa implica”⁵⁵⁶. Nella prospettiva levinassiana, invece, l'eterogeneità tra me e l'altro non si manifesta come una reduplicazione del presente ipostatico, come una discontinuità tra istanti riassumibile e percorribile dall'io, ossia come una distanza tra soggetto e oggetto; piuttosto, la relazione intersoggettiva si dà come differenza che secondo Levinas non può che essere “l'evento della rottura più radicale delle categorie stesse dell'io, poiché per l'io questo evento significa non essere in sé, essere altrove”⁵⁵⁷. L'alterità dell'altro avviene allora al soggetto come “trascendenza”⁵⁵⁸ della struttura solipsista dell'ipostasi di modo che l'io viene sollevato dall'auto-riferimento, dalla propria centralità e immutabilità perché non ritorna a sé, dato che letteralmente l'altro non sta sullo stesso piano.

⁵⁵² EE, p. 160; 85 it.

⁵⁵³ Cfr. EE, pp. 89,146; 48, 78 it. e TA, pp. 63, 74-75; 46, 53-54 it.

⁵⁵⁴ Cfr. EE, pp. 161-162; 86 it. e TA, p. 63; 46 it.

⁵⁵⁵ Cfr. TA, p. 63; 46 it.: “È la sua esteriorità o piuttosto la sua alterità, poiché l'esteriorità è una proprietà dello spazio e riporta il soggetto a sé attraverso la luce, che costituisce tutto il suo essere”.

⁵⁵⁶ OEH, p. 68; 52 it.

⁵⁵⁷ EE, p. 144; 77 it.

⁵⁵⁸ Ivi, p. 165; 88 it.

Infatti, Levinas descrive la relazione intersoggettiva come “asimmetrica”⁵⁵⁹ volendo evidenziare così il carattere non reciproco⁵⁶⁰ secondo cui non si dà corrispondenza tra il movimento dei due termini siccome, a rigore non rientrando nella forma del tempo come presenza, manca un tempo comune. Perciò, la relazione con altri viene presentata da Levinas come “situata al di là della contemporaneità”⁵⁶¹. Si assiste così al tentativo di descrivere il senso della relazione come autenticamente temporale attraverso la sovradeterminazione, il passaggio al limite dei concetti spaziali che delineano la nostra comprensione quotidiana del tempo, in piena coerenza con lo statuto e lo stile che secondo Levinas la fenomenologia assume in quanto chiarificazione (e non rigetto) dell’esperienza concreta oltre l’oggettivazione⁵⁶². Infatti, Levinas chiarisce al meglio questa sua tesi di asimmetria temporale attraverso il confronto con la costituzione husserliana dell’*alter ego*, affermando che altri si dimostra irriducibile alla rappresentazione perché si mostra in “improvvisi relazioni sociali”, ossia non segue il “ritmo”⁵⁶³ della costituzione oggettivante, quindi non è racchiusa nell’ordine della rappresentazione: la traccia tematica seguita da Levinas risulta, quindi, quella di un *evento*, di un avvenimento che non è e non diventa un qui, che fuoriesce dal tempo formale e dalla sua connotazione di reminiscenza e correlativamente di già noto⁵⁶⁴.

Levinas, infatti, esplicita il senso di questa evenemenzialità, che deve rendere giustizia alla “differenza radicale tra l’esteriorità spaziale e l’esteriorità degli istanti”⁵⁶⁵, attraverso l’analisi dell’“abisso che separa il presente e la morte, questo margine al tempo stesso insignificante ma infinito”⁵⁶⁶. Nella sua sottrazione all’ora, la morte si dà come incombenza e perciò corrisponde ad un momento imminente ma non assumibile dall’io, perciò “assolutamente inconoscibile, ossia estraneo alla luce”⁵⁶⁷ in quanto oltre la portata dell’intenzionalità⁵⁶⁸; per questa ragione, piuttosto che essere pensato come un oggetto temporale esterno al soggetto e che lo lascia indifferente nel suo essere istantaneo, la morte si impone piuttosto come un evento “ci capita senza che abbiamo assolutamente

⁵⁵⁹ Ivi, p. 75 e 88; 54 e 165 it. Cfr. TI, p. 46; 51 it.

⁵⁶⁰ Cfr. TA, p. 74-75; 53-54 it.

⁵⁶¹ Ivi, p. 75; 54 it.

⁵⁶² L’analisi effettuata è in piena consonanza con quella proposta da S. Bancalari, il quale definisce la concezione levinassiana del tempo, messa a confronto con quella husserliana e heideggeriana, come “iperspaziale” (*Fenomenologia della religione. Parole chiave*, Morcelliana, Brescia 2024, pp. 86 e 89).

⁵⁶³ *La ruine de la représentation* in EDE, p. 188; 154 it., che trova eco in TI, p. 63; 65 it. Per un’analisi che analizza la posta in gioco metodologica racchiusa in questa presa di posizione levinassiana cfr. Bancalari S., *The Influence of the Cartesian Meditations on the Thought of Emmanuel Levinas* in D. De Santis (ed.), *Edmund Husserl's Cartesian Meditations: Commentary, Interpretations, Discussions*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München 2023, pp. 270-272.

⁵⁶⁴ Cfr. TA, p. 53; 40 it. e *La philosophie et l'idée de l'Infini* in EDE, pp. 232 e 240; 191 e 199 it.

⁵⁶⁵ TA, p. 53; 40 it.

⁵⁶⁶ Ivi, p. 68; 49 it.

⁵⁶⁷ Ivi, p. 58; 42 it.

⁵⁶⁸ Levinas conferma questa interpretazione nella prefazione alla seconda edizione di TA, dove afferma che “il ‘movimento’ del tempo inteso come trascendenza all’Infinito del ‘totalmente altro’ non si temporalizza in un modo lineare, non assomiglia alla dirittura di un raggio intenzionale” (p. 11; 12 it.).

niente ‘a priori’⁵⁶⁹ e che, quindi, non può essere assunto come un oggetto⁵⁷⁰. L’evento si caratterizza, infatti, per il fatto che “non poteva essere anticipato, ossia colto; non poteva entrare in un presente o vi entrava come ciò che non può entrarvi”⁵⁷¹. Forzando la forma del tempo, avvenendo al soggetto oltre le capacità di ricezione e assunzione di quest’ultimo, l’evento è allora “assolutamente a posteriori”⁵⁷², ossia trascende l’istante che fagocita in anticipo l’alterità nella datità. In altre parole, è con l’evento che il tempo avviene al soggetto, altrimenti chiuso nel cerchio dell’a priori e fermo a sé.

Levinas, tuttavia, specifica che l’evento avviene ossia apre l’istante ipostatico al tempo solamente qualora non distruggesse il presente dell’io, altrimenti risulterebbe anonimo e astratto, vale a dire senza tempo⁵⁷³. Non potendo, quindi, assorbire l’alterità dell’evento nell’io ma nemmeno il presente nell’evento (come invece è il caso della morte che annienta l’io), l’evento si concretizza in relazione col presente forzando e contrariando quest’ultimo, ossia affrontandolo, venendogli di fronte come altro⁵⁷⁴. Levinas identifica così il faccia a faccia (*face-à-face*) dell’io e di altri con “la presenza dell’avvenire nel presente” e, dunque, come “la realizzazione del tempo”⁵⁷⁵ ossia come il compiersi dell’evento che supera sia la struttura sia la capacità dell’istante⁵⁷⁶. Con ciò, Levinas non intende un semplice abbandono del soggetto, bensì la complicazione e l’approfondimento del senso della sua vita imperniata sul presente istantaneo: Levinas, infatti, tiene fermo il rifiuto della caduta nell’antitesi alla posizione della soggettività, che equivarrebbe *eo ipso* alla partecipazione o fusione, quindi alla

⁵⁶⁹ TA, p. 62; 45 it. Questo riferimento non si rivela anodino dato che ritorna in TI, p. 213; 201 it. a proposito dell’idea di infinito che si concretizza nell’epifania etica del volto che “[n]on viene dal nostro fondo a priori”.

⁵⁷⁰ Per l’analisi della descrizione levinassiana della morte cfr. F. P. Ciglia, *Un passo fuori dall’uomo*, cit., pp. 180-192.

⁵⁷¹ TA, p. 65; 47 it. Similmente si esprime anche TI, p. 22; 32 it.: “Allontanamento che è radicale solo se il desiderio non è la possibilità di anticipare il desiderabile, se non lo pensa preliminarmente, se va verso di lui alla ventura, cioè come verso un’alterità assoluta, inanticipabile, come si va alla morte”.

⁵⁷² TI, p. 49; 54 it. R. Bernet porta a coincidenza l’alterità e l’evenemenzialità attraverso l’idea di irruzione, imprevedibilità e novità in modo da sostenere la sua exteriorità rispetto al soggetto: “la temporalità del nuovo ossia di ciò che interrompe e strappa la continuità della mia vita, è una temporalizzazione che m’avviene dall’esterno” (*L’autre du temps* in E. Levinas, *Positivité et transcendance. Suivi de Études sur Levinas et la phénoménologie*, sous la dir. di J.-L. Marion, PUF, Paris 2000, p. 148, trad. mia).

⁵⁷³ Cfr. TA, p. 65-68; 47-49 it. TA p. 22; 20 it.

⁵⁷⁴ L’interpretazione che separa istante e tempo, ego e altro – come quella esposta da S. Galabru: “Levinas annuncia a partire dal 1947 un tempo vero, senza rapporto all’istante presente e quindi al suo livellamento nel tempo economico” (*L’œuvre du temps*, cit., p. 97, trad. mia) – risulta doppiamente problematica perché 1. contrappone e gerarchizza modi d’essere infrangendo il senso fenomenologico della soggettività come legata al tempo e 2. non delucida il rapporto tra i due livelli, che verrebbero semplicemente giustapposti. Di conseguenza, o il tempo – e l’altro – risulta una regione separata ma accerchiata dall’ontologia e dall’economia come un’isola nel mare che si raggiunge in qualche occasione felice o il soggetto si troverebbe dissociato schizofrenicamente in due stadi che non possono implicare una genesi ma alternarsi.

⁵⁷⁵ Ivi, p. 69; 49 it.

⁵⁷⁶ E. Pommier descrive l’evento come “ciò che scappa al dominio del soggetto” per cui riconosce che “se l’altro è altro rispetto a ciò che costituisce il soggetto, si deve riconoscere che esso gli scappa, conservando tuttavia una relazione con lui che non è di dominio, di modo che si può dire altro che abbia la struttura dell’evento. L’altro gli avviene al rischio di mettere in causa la sua identità” nel senso che rovescia il suo modo d’essere soggetto, da attivo a passivo, divenendo “soggetto a ciò che arriva piuttosto che soggetto di ciò che è” (*La condition sensible*, cit., p. 185, trad. mia).

riduzione, dell'io all'anonimato⁵⁷⁷. Quindi, la donazione di senso del tempo per quanto si è imposta nella descrizione levinassiana come intersoggettiva non sarà mai a-soggettiva o pre-soggettiva. Alla descrizione dell'incontro, dunque, spetta illustrare e concretizzare il paradosso della temporalizzazione dell'evento.

Levinas definisce l'incontro col volto come “epifania”⁵⁷⁸ in quanto significa un eccesso di senso rispetto alla manifestazione che è data nell'orizzonte a priori del soggetto esperiente, vale a dire una “sovrapparizione”, volendo traslitterare con un neologismo il termine greco scelto dall'autore. Tutta la contrarietà all'assunzione e all'appropriazione che ha rivelato la morte appare nella nudità dello sguardo altrui, che si manifesta integralmente da sé ma senza che ci sia nulla da vedere nell'apparizione sensibile, ossia perora il fenomeno che ci appare in quanto “sfonda la forma”⁵⁷⁹. Perciò, il volto si manifesta come trascendenza perché supera “in ogni momento”⁵⁸⁰ ciò che si vede, ossia il fenomeno che si dà a nostra misura e nell'orizzonte del mondo: Levinas specifica che l'epifania del volto “tronca con (*tranche sur*) la sensibilità” intesa come “visione delle forme”⁵⁸¹ senza per questo significare un mero dato bruto perché parla, si esprime, di modo che essa descrive l'eccedenza della manifestazione non come potenziamento degli stessi termini fenomenici, ma come superamento interno⁵⁸², se si vuole non come un secondo fenomeno ma come una doppia e diversa fenomenicità. Questa sovrapposizione spiega al meglio come il faccia a faccia concretizzi secondo Levinas la temporalizzazione del tempo, ossia la sovrapposizione o il contatto dei momenti che rompono la fissità e l'uguaglianza del presente. Il volto, infatti, transcendendo le sensazioni e l'apprensione, non si consegna alla rappresentazione, non rimanda dunque all'io come suo spettatore o fruitore, ma istituisce un nuovo ordine di esperienza rispetto a quella egologica⁵⁸³, che Levinas

⁵⁷⁷ Levinas identifica la partecipazione ad un altro essere con la fusione estatica, che “non mantiene a sufficienza la dualità dei termini. Giungiamo al monismo se lasciamo la monadologia” (cfr. TA 22; 20 it.). Questa citazione del concetto leibniziano andrebbe specificata con TI, p. 53; 57 it., in cui emerge con chiarezza che non si tratta di una ripresa diretta, quanto piuttosto di un luogo teoricamente fecondo, che filtra a Levinas con ogni probabilità grazie alla rielaborazione husserliana. Ciò che emerge per contraccolpo è dunque lo sforzo levinassiano di pensare la differenza assoluta tra monadi.

⁵⁷⁸ TI, p. 43, 211, 215 e 218; 49, 199, 203 e 204 it.

⁵⁷⁹ Ivi, p. 215; 203 it.

⁵⁸⁰ Ivi, p. 218; 205 it.

⁵⁸¹ Ivi, p. 202; 197 it., trad. modificata, cui fa eco p. 43; 48 it. R. Moati sostiene che l'epifania del volto sia “a mezza strada tra il sensibile e l'al di là del sensibile” (*Évenemets nocturnes*, cit., p. 270, trad. mia), pur riconoscendo che è solamente tramite la liberazione dalla forma che si effettua il superamento del mio potere. Si finisce così per oscurare la temporalizzazione del volto ossia lo sconvolgimento che essa significa rispetto all'ordine del sensibile descritto in TI univocamente come godimento. Concordo, perciò, con S. Galanti Grollo quando questi riconosce che nella descrizione levinassiana di TI l'altro “si mostrerebbe da subito come ‘colui che mi appella’, senza passare per la datità sensibile” (*La passività del sentire. Alterità e sensibilità nel pensiero di Levinas*, Quodlibet studio, Macerata 2018, p. 30). Cfr. TI, 61; 64 it.: “il volto parla. La manifestazione del volto è già discorso”.

⁵⁸² Il verbo scelto da Levinas “trancher sur” possiede infatti il doppio senso dell'espressione italiana “tagliare corto con”, volendo perciò dire ‘rompere con’ e insieme ‘pronunciarsi, decidersi su’.

⁵⁸³ Levinas sostiene infatti che l'epifania esprime “una nozione di senso anteriore alla mia *Sinngebung*” (TI, p. 44; 49 it.). R. Bernet esplicita il peso di questa considerazione in relazione al tempo affermando che l'altro “apre nella mia vita la dimensione di un presente, di un futuro e di un passato il cui senso non si stabilisce più in me e di cui non mi possa

riconosce come il linguaggio preso nella situazione pragmatica-discorsiva e come responsabilità. Infatti, stante quanto sopra riconosciuto, il volto non è (un) dato ma “fa appello a me”⁵⁸⁴. L’epifania del volto, infatti, per Levinas attesta allora che “la distinzione tra forma e materia non caratterizza ogni esperienza: il volto non ha forma che vi si aggiunge ma non si offre come informe, come materia cui manca la forma e che la richiede [...], *si* significa”⁵⁸⁵. Data la stretta corrispondenza tra termini, questa descrizione sembra valere come la declinazione levinassiana dell’affermazione husserliana dedicata alla coscienza del tempo secondo cui non ogni coscienza segue lo schema “contenuto d’apprensione-apprensione”⁵⁸⁶, *alias* materia e forma; grazie a ciò, emerge con maggiore evidenza come Levinas stia riformulando in altri termini rispetto a quelli husserliani della costituzione e della prospettiva temporale sia la produzione del tempo sia fenomeno del tempo.

Nel faccia a faccia l’altro non si dà come una cosa incognita, un campo possibile di conoscenza ora mancante, e nemmeno come un elemento irrazionale o inerte da elaborare, ma si manifesta come altro sé, presente nella sincerità della sua rivelazione ma inaccessibile nel suo vissuto: la separazione tra il mio flusso di coscienza e quello altrui si dimostra così radicale quanto quella tra il presente ipostatico dell’io e la morte, eppure al contempo l’incontro la trascende senza annullarla; la relazione tra io e altri, quindi, offre il compimento della differenza temporale. Per di più, non ne rappresenta solo la struttura astratta, ma ne dispiega la stessa articolazione in quanto si configura come obbligo etico. Infatti, per Levinas il volto coincide con la sua stessa rivelazione, non è rientra in un decorso fenomenico, non consegna altro che se stesso, così che o è servito o è annientato, ucciso; per questa ragione fenomenologica, la sua stessa epifania significa il comando del “Tu non ucciderai”⁵⁸⁷ che precede qualsiasi presa di posizione libera dell’io nei confronti d’altri. Altri si manifesta senza chiedere permesso e senza che l’io possa ricevere di buon grado la sua visita, così che letteralmente “si impone senza che io possa restare sordo al suo appello”⁵⁸⁸, giacché ascoltando paradossalmente si ha già obbedito. Perciò, nella descrizione levinassiana l’epifania non trova altro contenuto che il suo modo di temporalizzarsi al futuro anteriore in quanto si rivela come avvenimento che turba la struttura del presente perché rivela un senso compiuto, anteriore alla temporalizzazione a priori che perciò obbliga siccome non è stato né voluto né assunto. Occorre specificare il senso di questo intreccio temporale distinguendolo dal rovesciamento attuato dalla memoria: l’appello d’altri avviene non come un momento già accaduto che si ricostruisce e così si ri-presenta come se fosse assunto e

appropriare” (*L’autre du temps*, cit, p. 156, trad. mia). Resta da chiedersi se quest’apertura anziché essere un’aggiunta non costituisca il senso autentico del tempo.

⁵⁸⁴ Ivi, p. 218; 205 it.

⁵⁸⁵ Ivi, p. 149; 141 it.

⁵⁸⁶ Hua X, par. 1, p. 7; 46 it., nota 6.

⁵⁸⁷ La formula francese più usata da Levinas è “Tu ne commetras pas de meurtre” (TI, p. 217; 204 it.), altrove e più raramente l’autore ricorre anche all’espressione “Tu ne tueras point” (cfr. ad es. 240; 198 it.).

⁵⁸⁸ Ivi, p. 219; 205 it.

perciò successivo al presente che lo recupera; piuttosto, esso disfa il tenore di esperienza rappresentativa significando un obbligo, ossia un impegno ricevuto per ciò che dovrò fare che a rigore non è mai stato né sarà un presente, perché il presente con le sue moltiplicazioni non lo contiene. Il volto, quindi, si manifesta a posteriori, ossia l'appello si coglie nel suo effetto che è la mia risposta, la quale così si rivela non come origine di ciò che vive. Levinas descrive fenomenologicamente allora il paradosso di un'esperienza soggettiva in cui l'ego non è sorgente del senso e che quindi avviene non secondo l'ordine della coscienza del tempo. Il fatto che non si ha a che fare con una cronologia ontologica e causale diventa chiaro non appena si considera che posso offendere e uccidere e, quindi, che l'appello non causa la mia responsabilità, ma la sollecita e richiede. L'infrazione del divieto, tuttavia, non nega l'appello, anzi lo conferma perché risulta una presa effettiva di posizione rispetto ad altri nonché mette in risalto il carattere evenemenziale dell'epifania e, quindi, dell'obbligazione dal momento che queste avvengono senza essere definitive, ossia non ponendosi come presente e quindi nemmeno chiudendosi in una durata, ricevendo così anche una fine.

Perciò, l'appello d'altri, con la sua eccedenza nei confronti del pensiero finito⁵⁸⁹, si rivela come infinito in quanto non può essere soddisfatto o eguagliato, né misurato o posticipato o anticipato, ma solo obbedito, infinitamente appunto. Se dunque, Levinas definisce l'altro come infinito⁵⁹⁰, tale determinazione si rivela non come una qualità oggettiva o una proprietà ontologica di un essere infinito, ma come il modo stesso di manifestarsi dell'alterità nella mia responsabilità eccedendo la coscienza oggettivante e l'auto-affezione del godimento⁵⁹¹. È per questa ragione che Levinas sostiene che la coscienza morale è la sola modalità con cui il soggetto “esce da sé”⁵⁹² in quanto non consiste in “una varietà della coscienza che si irradia dall'Io” ma “mette in questione l'io”⁵⁹³. Infatti, l'appello d'altri, trascendendo nel suo paradosso la rappresentazione dell'obbligo e accadendo contro l'aspettativa e la preferenza, non dà un fine e perciò non ha una fine, non può essere soddisfatto; in questo modo, si comprende perché esso secondo Levinas interrompe il circolo dell'auto-identificazione in quanto letteralmente l'io antepone l'altro a sé. Dunque, si può riconoscere che la responsabilità strappa l'io dall'auto-riferimento dal momento che “situa il centro di gravitazione di un essere al di fuori di questo essere”⁵⁹⁴. L'epifania del volto rovescia l'egocentrismo naturale, sbilancia l'istante perché non è un suo rinnovamento o una sua estensione, ma una sorgente

⁵⁸⁹ Cfr. *ivi*, p. 213; 201 it.

⁵⁹⁰ Giustamente J. Colette mette in rilievo che l'analogia tra incontro o epifania d'altri e idea dell'infinito consiste nel non cominciare con me, ossia nel venir messo in me da un'alterità che non può essere un oggetto (cfr. *Levinas et la phénoménologie husserlienne*, cit., p. 20).

⁵⁹¹ *TI*, p. 213; 201 it.: “La presenza di un essere che non entra nella sfera del Medesimo, presenza che la oltrepassa, fissa il suo ‘statuto’ di infinito”.

⁵⁹² *Ivi*, p. 103; 100 it.

⁵⁹³ *Ivi*, p. 213; 201 it.

⁵⁹⁴ *Ivi*, p. 200; 187 it.

che dona un altro senso alla mia vita “come esistere per un altro”⁵⁹⁵. Levinas specifica la radicalità di questo decentramento e spossessamento, che non possono lasciare intatta la struttura della vita spontanea, come *suspensione* dalla logica dell’esistenza rivolta a sé, come se “il soggetto pur essendo nell’essere non vi sia ancora”⁵⁹⁶.

Infatti, volendo far reagire i concetti levinassiani con l’analisi husserliana dell’intersoggettività che ne costituisce lo sfondo, si può dire che la relazione con altri sradica l’io dal suo attaccamento a sé nel senso che mette in questione la sua autoctonia, autonomia e coincidenza perché deve ospitare nel suo qui l’alterità che sopraggiunge e irrompe. L’io così si ritrova rimesso a sé per far fronte all’appello dell’altro, di modo che la responsabilità costituisce l’associazione tra momenti separati come due flussi di coscienza perché rivolge il presente oltre sé. Giungiamo così a comprendere la sovrapposizione tra tempo e socialità proposta da Levinas, perché l’ulteriorità cui consegna la responsabilità corrisponde all’apertura autentica del tempo, il quale perciò non risulta una dimensione semplicemente esteriore al soggetto, intemporale di per sé, e nemmeno un’uscita estatica in un altro istante⁵⁹⁷, ma “la distanza tra sé e sé”⁵⁹⁸. Si può così constatare che la coscienza morale in quanto temporalizzazione intersoggettiva del tempo intrecci e insieme modifichi e rovesci la descrizione della coscienza del tempo e dell’intersoggettività riscontrate da Levinas in Husserl in quanto se da una parte quest’ultima funge anche nell’esposizione levinassiana come condizione dell’oggettività dei significati superando così il relativismo dell’esperienza, dall’altra è presentata come coscientizzazione data dalla differenza temporale tra la posizione libera dell’io e la responsabilità di fronte ad altri e non come auto-coscienza pre-riflessiva. Confermando perciò il legame intimo tra tempo e coscienza istituito dalla fenomenologia husserliana, Levinas ne ridefinisce la struttura mostrando che il tempo articola la soggettività più profonda come consapevolezza non del flusso dei propri vissuti ma dell’accrescersi del proprio dovere. Infatti, la coscienza morale non si temporalizza per passaggi successivi, uguali e continui tra momenti, ma come scarto assoluto che di

⁵⁹⁵ *Ibidem*.

⁵⁹⁶ Ivi, p. 230; 215 it.

⁵⁹⁷ In questo senso ritengo errata l’interpretazione di R. Bernet secondo cui non “c’è che l’istante’ legato al sorgere inatteso dell’altro che possa cambiare la mia vita al punto di forzarmi a ricominciare da zero”, descrizione con la quale Levinas intenderebbe dimostrare la “mia essenziale dipendenza rispetto all’altro” (*L’autre du temps*, cit., p. 158). Infatti, nell’analisi levinassiana non è questione di un effettivo ricominciamento da capo, come se il presente svanisse come un sogno e sciogliesse il suo nodo nella leggerezza della grazia (a sua volta presentata come correlativa a quella di discontinuità dall’autore: cfr. ivi, pp. 149, 153-4). Inoltre, la stessa perdita o oblio del mio istante presente pare un caso che contraddice la descrizione dell’istante ipostatico e che, a rigore, annullerebbe appunto il soggetto in una protesi anonima nell’adesione al presente altrui, scambiando così l’asservimento con quello per altri. All’opposto, bisogna considerare la concezione tecnica di “istante” in Levinas cui appunto non corrisponde un istante dell’altro. Ciò comporta, dunque, anche l’esigenza radicale di superare la partizione mio-altrui, ancorata all’esteriorità spaziale degli istanti, in relazione al passaggio temporale (cfr. ivi, p. 156; A. Szigeti, “L’autre temps. Levinas et les analyses husserliennes du temps in *Studia Phaenomenologica*, VI, 2006, pp. 73-74) per comprendere la profondità in cui opera il tempo in Levinas come massima soggettivazione.

⁵⁹⁸ TI, p. 231; 215 it.

istante in istante si sente crescere infinitamente come la distanza tra ingiustizia e bontà più si risponde d'altri⁵⁹⁹.

Il tempo, dunque, trascende l'istante ipostatico, ma non si traduce fenomenicamente nella sua cancellazione o perforazione (come se quello fosse un errore o una tappa da superare), bensì si esplica come un distacco critico, se si vuole interno all'io, dalla sua pretesa coincidenza con l'inizio e la fine del senso che significa il superamento delle possibilità e il sopravanzamento dell'a priori del tempo. In altre parole, nella descrizione levinassiana emerge che il rapporto con altri, la responsabilità, concretizzi la riduzione alla fonte ultima del tempo che, come in Husserl, dona senso al tempo costituito, ossia economico e ipostatizzato secondo i termini levinassiani; quest'ultimo non risolve la profondità della temporalità perché usa (e abusa) il senso del tempo finendo per spazializzarlo in una serie di punti temporali indifferenti. Diversamente da Husserl, per Levinas l'autentico assoluto risulta la coscienza morale, modalità non trascendentale ma radicalmente a posteriori di soggettività che dispiega la temporalizzazione come l'evento della differenza tra l'io e l'altro, mostrandone così il senso nella "pazienza"⁶⁰⁰.

⁵⁹⁹ Cfr. *ibidem* e p. 313-314; 291 it.: "La struttura della coscienza o della temporalità – della distanza e della verità – dipende da un gesto elementare dell'essere che rifiuta la totalizzazione. Questo rifiuto si produce come relazione con il non inglobabile, come l'accoglienza dell'alterità, concretamente come presentazione del volto. [...] L'accoglienza dell'alterità condiziona quindi la coscienza e il tempo".

⁶⁰⁰ Ivi, pp. 178 e 263-267; 168 e 242-245.

CAPITOLO III

Dalla coscienza interna alla diacronia del tempo

Nel precedente capitolo è emersa l'interpretazione levinassiana della coscienza interna del tempo di Husserl e della sua funzione e, per contrappunto critico, l'elaborazione della nozione dell'*il y a*, dell'istante e della temporalizzazione intersoggettiva. Questo intreccio tra commento e approfondimento si sviluppa anche nell'ultima fase della produzione dell'autore e culmina nello sviluppo del concetto della diacronia e delle descrizioni delle sue forme concrete. Tuttavia, a livello di trattazioni, riprese e rielaborazioni il rapporto con la fenomenologia husserliana si infittisce a tal punto che risulta impossibile bipartire questo periodo in scritti di commento e di avanzamento originale; infatti, accenni e analisi di Husserl ricorrono dagli inizi degli anni Sessanta fino agli ultimi anni di attività filosofica di Levinas e affiorano anche nei testi in cui Levinas propone sue analisi originali e persino nella seconda grande opera, *Autrement qu'être*. Ad ogni modo, una costante di questa fase consiste nell'anteposizione dell'interpretazione dei concetti husserliani rispetto alle disamine tematiche proprie di Levinas, come se le descrizioni husserliane fungessero da base a partire da cui approfondire il discorso o, detto altrimenti, da opera incompiuta, da continuare, in sintonia con la concezione husserliana della fenomenologia come lavoro di generazioni¹ ma, al contempo, in frizione rispetto al presunto sviluppo progressivo. Inoltre, la diffusione e la rifrazione dei rimandi a Husserl, tuttavia, non risultano dispersive e caleidoscopiche, ma si stabilizzano intorno ad alcuni nuclei tematici che, in particolare, trovano nella questione del tempo il centro di gravità che li tiene insieme e articola: alla sua trattazione sono, infatti, dedicati più passaggi e saggi, che divengono quindi i punti di appoggio del percorso di questo capitolo. Perciò, quella che di primo acchito può apparire come una complicazione e una deroga al metodo adottato, si rivela invece come la sua più radicale attuazione nonché la più vivace conferma performativa e contenutistica delle tesi avanzate in questo studio, dato che questo approccio mette in scena e intende chiarire l'intreccio profondo tra l'analisi della coscienza interna del tempo e la formulazione levinassiana della fenomenologia della diacronia. D'altronde, i commenti e le interpretazioni che Levinas fa di Husserl si fanno più mirati e specificamente rivolti a sollevare potenzialità e ambiguità che motivano la maturazione ulteriore e ultima della ricerca levinassiana. La trattazione seguente si struttura allora su un bilanciamento tra interesse tematico e approccio genetico-filologico: lo stesso andamento della ricerca offre allora una

¹ Cfr. FHP, p. 88; EDE, p. 188; 154 it.; E. Levinas e F. Poirié. *Essai et entretiens*, cit., pp. 78-79. Al posto della linearità e progressività in cui confidava Husserl, certo, si fa spazio come vocazione fondamentale della fenomenologia un rigoroso spirito critico che si esplica nella continua messa in questione dei presupposti, delle descrizioni e delle tese avanzate precedentemente dal movimento fenomenologico: la staffetta di idee diviene, quindi, in Levinas piuttosto un dibattito.

mise en abîme della ‘diacronia’ del tempo non forzandola nella sequenziazione cronologica delle espressioni o delle occorrenze.

§5 Nuovi commenti alla coscienza interna del tempo

Anche negli anni di lontananza dal lavoro accademico, Levinas non si assenta dalla scena filosofica, e in particolare fenomenologica, francese. L’altra grande fase di analisi dei testi e dei concetti husserliani si apre con la pubblicazione nel 1959 di ben tre articoli: *Réflexions sur la “technique” phénoménologique*, *La ruine de la représentation* e *Intentionnalité et métaphysique*. A questi seguirà nel 1965 un altro saggio dedicato interamente al commento della fenomenologia husserliana, *Intentionnalité et sensation*. Per affinità tematica Levinas decide di raccogliarli insieme in occasione della seconda edizione di *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger* del 1967 in un’unica sezione intitolata *Essais nouveaux* (Nuovi saggi²): la novità dei saggi indica preliminarmente, perciò, l’originalità dell’interpretazione delle tematiche husserliane. Nella nota introduttiva alla seconda edizione, infatti, Levinas afferma che gli studi raccolti “consegnano una riflessione che si rivolge frequentemente all’opera husserliana per cercarvi delle ispirazioni, anche quando se ne separa. Le nozioni husserliane d’intenzionalità e di sensibilità – per nulla semplici, e nemmeno prive di equivoci né di mistero, suscettibili di accreditare persino l’idea di un’intenzionalità senza tematizzazione – ci sembrano offrire delle possibilità ancora irrealizzate”³. Infatti, rispetto alla prima edizione si assiste all’esplicita marginalizzazione della riflessione su Heidegger dal binomio delle voci con cui scoprire l’esistenza e all’esplicito riconoscimento del rapporto intrattenuto con la fenomenologia husserliana come approfondimento dello spirito rispetto alla lettera, più nello specifico delle tesi programmatiche dell’opera nelle promettenti ambiguità del lascito descrittivo. Dalla stessa dichiarazione levinassiana e da alcuni gesti ermeneutici, come tonalità caratteristica di questi testi emerge l’intreccio tra registri diversi di interpretazione, vale a dire il commento e la rielaborazione, sovrapposti più che giustapposti secondo diversi gradienti e modalità nei vari contributi. All’interno di questa cornice, il filo comune e conduttore è offerto dallo studio del senso che l’intenzionalità viene ad acquisire nella fenomenologia husserliana in qualità di essenza della coscienza: Levinas cerca espressamente di chiarire il significato della strutturale relazione dell’immanenza all’alterità⁴ e, quindi, della trascendenza che husserlianamente diventa espressione

² La traduzione italiana recita “Nuovi commenti”, formula che, per quanto risulta più incisiva ed esplicita, non ricalca l’originale francese.

³ EDE, p. 9; XI it., trad. modificata.

⁴ Cfr. EDE, p. 191;157 it.: “l’intenzionalità o la relazione con l’alterità”.

della soggettività, cercando di chiarire l'enigmatico ruolo della sensibilità che sappiamo essere legata a doppio filo al tempo nell'interpretazione levinassiana della fenomenologia; ciò converge nello sviluppo dell'idea di un'intenzionalità non oggettivante e, quindi, di una relazione diversa da quella tra soggetto e oggetto.

Mettendo a valore l'impostazione che si è venuta ad affermare in letteratura e che consiste nell'interpretare questi saggi come il laboratorio concettuale delle grandi opere a loro successive – vale a dire *Totalité et Infini* per gli articoli del 1959⁵ e *Autrement qu'être* per *Intentionnalité et sensation*⁶ – ma, soprattutto, forzando lo schema delle corrispondenze dirette che questo approccio avalla, il metodo e la tematica guida della ricerca invitano ad assumere come prisma e riferimento principale il testo che affronta più approfonditamente la questione del tempo, vale a dire l'articolo del 1965 su intenzionalità e sensazione. Dato il suo articolato confronto con Husserl – il più strutturato a livello di riferimenti espliciti ed impliciti a passi husserliani – e la corrispondenza tra i suoi due fuochi tematici con le due nozioni esposte come concetti chiave dei “nuovi saggi” su Husserl, *Intentionnalité et sensation* si offre dunque come il culmine dell'interpretazione levinassiana della fenomenologia del tempo di quel periodo, verso cui convergono e trovano perciò sistematizzazione e chiarificazione le tesi sulla temporalità e sulla temporalizzazione emerse anche nei precedenti tre articoli.

§5.1 Correlazione intenzionale e adombramento

La portata dirompente della fenomenologia per Levinas si riscontra nel ruolo di “liberazione” che l'intenzionalità in qualità di essenza della coscienza assume rispetto alla concezione classica di soggetto, giacché essa apporta l’“idea di un'uscita da sé, evento primordiale che condiziona tutti gli eventi dal momento che non può derivare da un movimento più profondo”⁷. La coscienza husserliana, dunque, viene definita da questo movimento di trascendenza intenzionale verso l'oggetto che, da una parte, si qualifica come “apertura” o “presenza al mondo”⁸ e, dall'altra, secondo Levinas si struttura come “identificazione idealizzante”⁹ dell'oggetto intenzionale attraverso i vissuti intenzionali. Infatti, in caso contrario l'intenzionalità stessa presupporrebbe un'oggettualità realisticamente indipendente e per contraccolpo sarebbe ridotta a una proprietà psicologica di una *res cogitans*, di una sostanza

⁵ Cfr. A. Schnell, *Le statut ontologique du transcendantal* in D. Cohen-Levinas, A. Schnell (éd.), *Relire Totalité et Infini d'Emmanuel Levinas*, Vrin, Paris 2015, pp. 29-44.

⁶ Cfr. ad esempio R. Bernet, *L'autre du temps* in E. Levinas, *Positivité et transcendance*, cit., pp. 143-163; A. Szigeti, *L'autre temps. Levinas et les analyses husserliennes du temps*, cit., pp. 73-96; J.-F. Courtine, *Levinas lecteur des Leçons sur la conscience intime du temps*, cit., pp. 117-136.

⁷ EDE, p. 201; 165 it.

⁸ Ivi, p. 202; 166 it.

⁹ *Ibidem*.

chiusa su se stessa; allo stesso tempo, affinché la mira intenzionale sia tale e non un'illusione, l'oggetto intenzionale trascende i vissuti che lo mirano manifestandosi come il loro senso, il quale, non coincidendo con nessun vissuto né potendo essere una parte reale, si propone come lo stesso per diverse intenzionalità, come un'identità ideale cui converge la vita di coscienza¹⁰.

Infatti, “contemporaneamente alla presenza presso le cose, la coscienza è un flusso temporale di un ‘materiale’ sensibile, che comporta delle parti reali, presenza vissuta”¹¹: Levinas ribadisce che la coscienza husserliana non è una struttura eterea e astratta, ma una corrente di diversi vissuti, non intenzionali e intenzionali, vale a dire sensazioni¹² e apprensioni, “presenze” che occupano effettivamente la vita di coscienza. Infatti, per essere dei momenti della coscienza, i vissuti devono estendersi oltre l'istantaneità e, quindi, manifestarsi come durate e al tempo stesso, in quanto soggettivi, non possono essere dati come oggetto di un'altra coscienza, ma devono essere coscienti di sé. Allora, per Levinas i dati hyletici¹³ vengono sentiti come unità identificabili “solo perché a partire da ogni istante – grazie a un'intenzionalità immanente e specifica – è ritenuto in una scorciatoia (*raccourci*) l'insieme della sensazione”¹⁴. La durata del vissuto si dispiega quindi come sviluppo di un'identità in quanto, anziché disperdere, l'intenzionalità interna coincide con “la coscienza stessa del tempo” che “in ogni istante ritiene e pro-tiene l'identità della sensazione in parte già trascorsa e ancora venire”¹⁵. Attraverso questa scelta grafica Levinas mostra di intendere il senso della protenzione come “tenere-in anticipo” e, in questo modo, evidenzia il trattenere, l'afferrare, l'apprendere un senso unico attraverso il fluire dei momenti come funzione comune alla ritenzione e

¹⁰ Lavorando su quanto riconosciuto da R. Bernet (*L'autre du temps*, cit., p. 144) si può affermare che in Husserl l'oggetto intenzionale si viene rispettato nella sua trascendenza attraverso la sua idealità: l'oggetto, infatti, dimostra di trascendere la temporalità della coscienza non solo perché non appartiene al flusso del vissuto che lo intenziona, ma anche perché può essere il riferimento identico di più atti di coscienza che si succedono nel tempo.

¹¹ EDE, p. 207; 170 it., trad. modificata.

¹² Cfr. EDE, p. 206; p. 170 it., trad. modificata: “Ma questo termine [*Erlebnis*] si applica anche ai contenuti non-intenzionali in cui noi riconosciamo le sensazioni dell'empirismo. Esistono, dunque, come ai più bei tempi dell'empirismo sensualista, degli stati di coscienza che non sono coscienza di qualcosa”. Levinas, approfondendo l'approccio ermeneutico emerso con i primissimi scritti (THI e FHP, cfr. *supra*, pp. 15 e 34; ancora in *La ruine de la représentation* Levinas ribadisce la differenza dall'idea di *sensation-chose*: cfr. EDE, p. 175; 143 it.), sostiene in questo saggio che l'assunzione dell'eredità dell'empirismo in Husserl convive con la differenziazione della concezione delle sensazioni, non intese come “riflesso psicologico delle modificazioni corporee” (EDE, p. 217; 178 it.). D'altronde, questa ripresa risemantizzante e critica dei concetti tradizionali è riconosciuta da Levinas come un tratto specifico della fenomenologia husserliana: “è caratteristico del pensiero husserliano questo rovesciamento del senso delle nozioni che esso sembra trattenere dalla sua epoca” (EDE, p. 220; 181 it.).

¹³ Occorre segnalare in anticipo, al fine di seguire al meglio l'analisi levinassiana, che la fenomenologia husserliana non riduce i dati hyletici alle sensazioni sensoriali, ma studiandone il modo di datità ne allarga l'estensione concettuale. B. Bégout, interpreta (attraverso Hua III/1, par 85 e Ms B III 9, p. 124) la hyle come un “concetto tripartito” in sensazioni interne ed esterne o affezioni in senso lato, istinti e sentimenti e tonalità affettive e infine sensazioni cinestetiche (cfr. “Le sens du sensible. La question de la hylè dans la phénoménologie française”, *Études phénoménologiques*, XXXIX-LX, 2004, p. 37)

¹⁴ EDE, p. 211; 174 it., trad. modificata in quanto recita “trattenuto in un adombramento”, mentre il corsivo di Levinas indica un significato tecnico che corrisponde alla traduzione (parlante) levinassiana precedentemente esposta (cfr. 208-9 fr.; 172 it.) dell'espressione husserliana “perspektive Verkürzung”.

¹⁵ *Ibidem*.

alla protenzione. Levinas ne conclude così che l'intenzionalità temporalizzante pare operare “dunque in prima istanza nel modo dell'identificazione idealizzante, come un'intenzionalità trascendente”¹⁶. Anche “le intenzioni che mirano e identificano il trascendente non sono delle pure aperture, delle semplice finestre, ma dei contenuti che occupano una durata”¹⁷, ossia risultano degli oggetti temporali immanenti nel lessico husserliano, delle unità che si estendono nella corrente di coscienza e che sono costituite come tali. Perciò, riconoscendo che “la coscienza d'oggetto è coscienza non-oggettivante di sé, si vive, è *Erlebnis*”¹⁸, Levinas conferma ancora e, quindi, definitivamente di comprendere l'intenzionalità interna e temporalizzante come l'auto-coscienza “pre-riflessiva”¹⁹ della vita della coscienza in quanto fluente.

È in virtù di questa presenza a sé dell'intenzionalità, della coscienza di sé in quanto corrente temporale che emerge la differenza e insieme la corrispondenza del vissuto e dell'oggetto intenzionale e, quindi, il senso della trascendenza intenzionale, dal momento che “[a]ttraverso la molteplicità di momenti in cui la coscienza si svolge in quanto ‘lasso di tempo’ un aspetto dell'oggetto si identifica e si mantiene nella sua identità e, attraverso la molteplicità di questi aspetti, un polo oggettivo, identico e ideale”²⁰. Infatti, attraverso la “sintesi d'identificazione”²¹, operazione continua individuata quale tratto essenziale dell'intenzionalità, la differenza effettiva che articola il tempo fa apparire delle oggettualità identiche, come se da una parte il flusso temporale fosse l'apparizione e lo svolgimento o il riempimento concreto di un'identità presupposta come in sé a titolo di regola ideale che prescrive lo sviluppo della contingenza delle manifestazioni e, dall'altra, come se i vissuti fossero a loro volta sentiti direttamente come idealità e, quindi, dei quasi-oggetti interni. L'intenzionalità allora viene esposta da Levinas come la corrispondenza tra due termini eterogenei – da una parte il flusso reale dei vissuti, divenire continuo, e dall'altra l'oggetto, permanenza dell'identico nel diverso – tramite la mediazione dell'identità che si rivela come “unità ideale all'interno di una pluralità temporale”²², per cui vissuto e oggetto intenzionale entrano in analogia in quanto unità identiche e ideali, trascendenti a diverso titolo, ma di comune accordo, il flusso temporale. In questo modo, Levinas riconosce nella stessa essenza dell'intenzionalità lo sposalizio tra l'idealismo trascendentale²³ – in quanto

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ EDE, p. 206; 169 it., trad. modificata.

¹⁸ Ivi, p. 206; 170 it.

¹⁹ *Ibidem*: “Il termine ‘vivere’ designa la relazione *pre-riflessiva* di un contenuto con se stesso. Può divenire transitivo (vivere una primavera), ma è innanzitutto riflessivo (ma non nel senso di una riflessione esplicita)”.

²⁰ Ivi, p. 204; 167 it., trad. modificata.

²¹ Ivi, p. 204; 168 it. Cfr. *supra*, pp. 94-95, 102, 124.

²² *Ibidem*.

²³ Cfr. ivi, p. 203; 167 it.: “Ma se nell'intenzionalità è già presente l'idealismo, è perché essa è stata subito concepita come se mirasse a un oggetto ideale. Per Husserl, l'oggetto, seppure sensibile e individuale, sarà sempre ciò che viene identificato attraverso una molteplicità di mire [...]. L'oggetto intenzionale ha un'esistenza ideale rispetto all'evento temporale e alla posizione spaziale della coscienza. [...] Questo carattere idealizzante dell'intenzionalità annuncia

l'identificazione opera fin dall'esperienza antepredicativa e così ogni oggetto è costituito come idealità, persino i correlati sentiti e reali²⁴ – e la correlazione intenzionale, la “solidarietà” rigorosa e strutturale “tra l'oggetto e i suoi modi di apparire”²⁵, tra sensi apparenti e pensieri vissuti. Dunque, Levinas ne conclude che la sintesi d'identificazione operata dalla coscienza d'atto e dalla coscienza interna del tempo – in ultima istanza fondamentalmente da quest'ultima, se è vero che è attraverso il fluire del vissuto che appare il senso oggettuale – si presenta come “la più convincente tra le necessità ‘eidetiche materiali’”²⁶, ossia costituisce l'*eidos* della coscienza intenzionale e perciò rappresenta la struttura necessaria più generale dell'apparizione. Infatti, l'intenzionalità costituisce l'essenza della coscienza e della manifestazione solamente se mira “al di là del punto in cui nasce” e quindi oltre la corrente di coscienza e può quindi superarsi solo se è “solamente trasparenza”²⁷: per non significare uno schermo che si frappone fra il soggetto e l'oggetto – versione aggiornata dell'oggetto mentale di tradizionale memoria – Levinas riconosce allora che la presenza a sé del vissuto intenzionale nella coscienza interna del tempo deve già essere oltre se stessa, oltre la sua evenemenzialità temporale, quindi darsi come un'unità ideale che può far apparire al di là ma attraverso di sé (*tras-parire*) l'oggetto intenzionale.

Tuttavia, secondo Levinas questa trasparenza dell'intenzionalità oggettivante e identificante è problematizzata da Husserl stesso mediante il riconoscimento dell'ambiguità delle sensazioni, le quali rivestono, infatti, un ruolo letteralmente fondamentale all'interno degli atti di coscienza²⁸ e specificamente delle intuizioni, dal momento che la presenza dell'oggetto inteso è data dalla presenza immediata dai dati hyletici. Da una parte, la sensazione è “vissuto non-pensato”²⁹, ossia dato come n “dato prima di essere cercato, immediatamente”³⁰ quindi, a rigore, è vissuto prima di essere appreso in un tal senso o in altro, anteriormente all'inserzione o funzionalizzazione come contenuto rappresentante nella correlazione intenzionale; dall'altra, le sensazioni vengono interpretate e animate da un'apprensione percettiva o immaginativa in modo da fungere da *Fülle*, ossia come contenuti che rinviano univocamente a contenuti dell'oggetto a essi corrispondenti³¹ e donano perciò “in carne e ossa” l'oggetto manifestandone le qualità. Perciò, la sensazione è al tempo stesso un vissuto e “l'*analogon* degli oggetti”³², di modo che paradossalmente nella stessa intenzionalità la differenza

l'idealismo trascendentale di Husserl, poiché il reale si costituisce come un'unità ideale, confermata, cancellata, o corretta attraverso l'evoluzione della vita soggettiva o intersoggettiva”.

²⁴ Cfr. Ivi, pp.203-204; 167-168 it.

²⁵ Ivi, p. 202; 166 it.

²⁶ Ivi, p. 203; 167 it.

²⁷ Ivi, p. 205; 169 it., trad. modificata.

²⁸ *Ibidem*: “I dati hyletici sono alla base dell'intenzionalità”, tesi che fa risuonare quanto già riconosciuto in THI e OEH.

²⁹ EDE, p. 208; 171 it.

³⁰ Ivi, p. 193; 158 it.

³¹ Cfr. ivi, p. 208; 171 it.

³² Ivi, p. 207; 171 it.

“abissale” tra coscienza e cosa viene quantomeno indebolita, dal momento che l’idea di “*somiglianza e analogia*” tra soggettivo e oggettivo implica secondo Levinas la presupposizione di quest’ultimo proprio laddove avrebbe dovuto essere costituito, mettendo per contraccolpo a rischio l’apertura intenzionale della coscienza³³. Levinas, ad ogni modo, riconosce che la rappresentazione intuitiva dell’oggetto da parte del vissuto sensibile in Husserl è espressa dalla nozione di *Abschattung*³⁴, adombramento o schizzo, tramite cui, secondo Levinas, “la relazione tra oggetto e contenuto vissuto è una relazione tra la cosa e la sua ombra, la cosa è come (*à la façon*) o nel modo dell’adombramento”³⁵.

Di conseguenza, rispetto alla diafana idealità delle identità di pensiero e pensato, noesi e noema, in correlazione, che comporta una strutturale simultaneità, ossia una co-presenza trasparente a qualsiasi differenza temporale – le unità identiche appaiono per quel che sono, identiche a sé in ogni momento e ogni volta che riappaiono –, l’adombramento sensibile comporta un’opacità, ossia implica una differenza irriducibile nell’apparizione che corrisponde alla differenza tra flusso della sensazione e identità dell’oggetto che sola permette a questo di apparire come tale e non come momento interno al flusso. Infatti, la nozione stessa di adombramento espone una relazione tra la pienezza sensibile della sensazione continuamente cangiante e la presenza vuota della cosa fissa nella sua identità, dunque assente ed esterna di per sé dal flusso. L’analogia correlativa, dunque, si staglia su un tempo della sensazione irriducibile e propriamente anteriore alla rappresentazione e all’oggettivazione³⁶.

Attraverso questa analisi si può spiegare la tendenza della coscienza all’ingenuità come presupposizione dell’“identità-risultato” rispetto al flusso, per cui è possibile sostenere che per Levinas l’atteggiamento naturale si fonda sull’oblio della temporalità sentita ossia sull’“astrazione stabilita da un pensiero pietrificato che ha già dimenticato la sua vita”³⁷. Di conseguenza, si può intravedere che la rappresentazione intuitiva e la fenomenologia trascendentale-correlativa condividono questa tendenza oggettivante che rimane abbagliata e irretita dall’evidenza del prodotto costituito fino a lasciare in ombra l’autentica vita del soggetto, *d’emblée* equiparata all’oggetto siccome l’intenzionalità viene presentata come animazione e interpretazione che dovrebbe operare su

³³ Cfr. *ivi*, p. 207; 170 it. Levinas afferma che in Husserl, a partire dalle *Logische Untersuchungen*, ricorrono più passi e descrizioni tralasciati dalla critica che sostengono la “parentela tra il contenuto e la qualità di cui è adombramento” (*ivi*, p. 208; 171 it.), vale a dire la somiglianza tra il vissuto soggettivo e l’essere oggettivo.

³⁴ Cfr. *ivi*, p. 207; 170: “L’*Abschattung* non è un aspetto – già oggettivato – della cosa, ma è contenuto immanente, vissuto e tuttavia adombramento dell’oggettivo”. Cfr. *supra*, pp. 15-17.

³⁵ *Ivi*, p. 208, n. 1; 171 it., nota 7. Levinas corregge e commenta in questo senso la traduzione francese delle Ricerche Logiche, che presentava l’adombramento come “mezzo” attraverso cui l’oggetto appare.

³⁶ La critica alla rappresentazione dell’oggetto accomuna degli scritti sulla fenomenologia husserliana del ’59: cfr. ad es. EDE, pp. 164, 171, 179 e (soprattutto) 180; 133, 138, 146 e (soprattutto) 147 it.

³⁷ Citazioni tratte da *ivi*, p. 204; 168 it. Per corroborare questa tesi, cfr. EDE, p. 160; 129 it.

un dato bruto³⁸. In altre parole, la fenomenologia trascendentale deve essere integrata e finanche salvata – data la sua esigenza di mancanza di presupposti e il suo annuncio del superamento dell’occlusione della *res cogitans* – dall’approfondimento del senso della soggettività del soggetto al fine di chiarire il sorgere della trascendenza intenzionale e della correlazione mediante la radicalizzazione dell’analisi del rapporto tra intenzionalità interna e dati hyletici³⁹ oltre lo schema apprensione-contenuto. Serve, infatti, chiarire in che modo la sensazione fluente possa adombrare l’oggetto senza proiettare né ricevere una mera immagine, vale a dire come la materialità e l’immanenza dei vissuti possa aprirsi alla trascendenza, lasciar intendere e presentare qualcosa d’altro da sé; e se i vissuti sono eventi temporali, bisogna mostrare in ultima analisi come il tempo si attesti quale la scena stessa della trascendenza più che il suo tramite.

§ 5.2 Flusso e iterazione del sentire

Levinas riscontra come Husserl stesso approfondisca e riveda “presto”, ossia nelle *Lezioni* sulla coscienza interna del tempo – “di poco successive alle *Ricerche logiche*” ma “le cui tesi vengono approfondite nel corso dell’intera riflessione husserliana”⁴⁰ –, lo statuto di contenuto e materia della sensazione “in modo tale da far emergere [...] un altro senso dell’intenzionalità”⁴¹ rispetto a quella idealizzante e oggettivante. Perciò, facendo leva sulla cronologia delle opere husserliane Levinas

³⁸ Levinas riconosce che per Husserl “il modo di rappresentazione per analogia varia in funzione dell’apprensione” così che quest’ultima svolge il ruolo di interpretazione, reiterando la dinamica classica in cui è la coscienza coincide con l’attività dell’intelletto giudicante che modella il dato sensibile (EDE, p. 209; 172 it.); allo stesso tempo questa prospettiva “contraddice le idee husserliane più sicure” per cui l’oggetto non è “una costruzione giudicante” come nemmeno la sensazione non appartiene all’oggettivo né a titolo embrionale né a titolo di fatto bruto” (*ibidem*).

³⁹ Nella prospettiva delineata, l’articolazione tra “sensazione e tempo” (titolo del terzo paragrafo del saggio levinassiano) intende rovesciare piuttosto che chiarire (come invece sostiene J.-F. Courtine, *Levinas lecteur des Leçons* sur la conscience intime du temps, cit., p. 128) la stessa idea di *Fülle* e di materia per mostrare il legame, ma anche la differenza, tra sensazione e oggettivazione, dal momento che sul tempo ricade la comprensione della trascendenza intenzionale.

⁴⁰ EDE, p. 210; 172 it. Levinas si rivela sensibile alla vicinanza tra la pubblicazione delle *Ricerche Logiche* (1900-1901) e la donazione del corso sulla fenomenologia della coscienza del tempo (1905), proponendo quindi come nesso tematico l’approfondimento della questione hyletica in quella temporale: a tal proposito si deve correggere la traduzione italiana che ricopre questa considerazione storico-filologica rimuovendo l’intervallo temporale tramite la resa dell’avverbio “bientôt” con “subito”. Allo stesso tempo, Levinas si dimostra consapevole della rielaborazione continua cui sono andate incontro le dottrine husserliane sul tempo, riferendosi con ogni probabilità ai Manoscritti del gruppo C (citati più avanti tramite Brand) e agli approfondimenti che affiorano nelle opere husserliane editi piuttosto che alla prosecuzione della ricerca della prima fase che costituisce il materiale da cui è stato tratto il testo del 1928 delle *Vorlesungen*, la cui eterogeneità diverrà resa pubblica appieno solo nel 1966 con la pubblicazione del decimo volume degli *Husserliana* a cura di R. Boehm.

⁴¹ *Ibidem*. F. Dastur, “Intentionalité et métaphysique” in E. Levinas, *Positivité et transcendance. Suivi de Études sur Levinas et la phénoménologie*, cit., p. 128 (trad. mia) riconosce efficacemente che Levinas muove la “critica all’intellettualismo husserliano per liberare altro senso dell’intenzionalità [...] non oggettivante che Levinas non trova da nessun’altra parte che non in H stesso”. Perciò, contro l’intenzione della stessa autrice, questa stessa indicazione interpretativa offre un percorso che permette di rompere con lo schema binario e riduttivo fenomenologia-metafisica che domina l’interpretazione di Dastur, per cui la fenomenologia sarebbe in toto criticata e superata da Levinas.

riscontra che Husserl stesso è spinto ad approfondire e chiarire l'ambiguità consegnata dalle *Ricerche logiche* rispetto al ruolo e alla funzione dei dati hyletici sviluppando la fenomenologia della coscienza interna del tempo, la quale deve allora dimostrarsi come un'intenzionalità diversa da quella oggettivante. Per un verso, come abbiamo già visto, ritenzione e protenzione funzionano sviluppando "attraverso delle *Abschattungen*"⁴² l'identità della sensazione nel tempo; non resta allora che determinare il motivo – su cui ricade la spiegazione dell'origine della correlazione – che rende l'intenzionalità interna non un riflesso interno dell'intenzionalità trascendente. Comprendiamo in partenza *e negativo* che questa altra versione dell'intenzionalità non può fungere per correlazione tra identità ideali. Invece, l'indicazione positiva che le *Vorlesungen* husserliane offrono è la risalita all'*Urimpression* come "l'assolutamente imm modificato, fonte originaria per ogni ulteriore coscienza ed essere"⁴³: Levinas, dunque, scorge nell'impressione la sorgente sia di ogni atto di coscienza, in quanto ciascuno trae la sua vita da essa non potendosi quindi dissociare (pena la caduta in un'astrazione teorica), sia di ogni oggetto trascendente, in quanto, in qualità di fenomeno d'essere, esso non dipende dal mondo ma prende senso nell'impressione della coscienza⁴⁴. L'idealismo husserliano, perciò, si differenzia dalla tradizione che espone "la coscienza in generale" qualificandosi piuttosto per l'identificazione della soggettività con la vita sensibile, affettiva, per definizione "individuale, unica"⁴⁵.

Questo approfondimento dell'intenzionalità in "coscienza impressionale"⁴⁶ è attestato e insieme specificato dall'uso che Levinas fa dell'interpretazione heideggeriana del tema centrale delle *Vorlesungen*, esposta nella sua prefazione in qualità di curatore dell'opera edita nel 1928 nel IX volume dello *Jahrbuch*: rispetto alla versione originale, nel testo levinassiano si assiste, infatti, all'elisione del binomio "la costituzione temporale di un puro dato di sensazione e l'autocostituzione del 'tempo fenomenologico' che sta alla base di una tale costituzione"⁴⁷ per poter insistere maggiormente

⁴² Ivi, p. 211; 174 it. In nota Levinas rimanda espressamente a Hua X, par. 43, p. 93; 116 it. Ulteriori riscontri sono reperibili in Hua X, parr. 11 e 39. Facendo reagire questa determinazione della ritenzione e della protenzione con quanto riportato in EDE, p. 208; 171 it. dove Levinas cita un passo delle LU che riporta la doppia specificazione di adombramenti "immaginativi e percettivi", si può allora trarre conferma della declinabilità del concetto di *Abschattung* a seconda della modalità di coscienza e, quindi, della concezione levinassiana dell'adombramento temporale, che perciò trova chiarimento ultimo nella presente trattazione levinassiana.

⁴³ Hua X, par. 31, p. 67; 96 it., citato in EDE, p. 210; 173 it. In maniera innovativa rispetto alla produzione precedente e persino rispetto alla traduzione Dussort, Levinas traduce in questa sede *Urimpression* con *proto-impression*, calco letterale latino del prefisso tedesco.

⁴⁴ Del tutto fuorviante risulta l'indirizzo interpretativo proposto da Y. Murakami imperniato sulla distinzione tra sensibile "come tale" dal sensibile "come materia e qualità della percezione" (*Levinas phénoménologue*, cit., p. 28) da cui consegue la divergenza tra la sensazione come dinamismo e transattività e come coscienza di sé. Le partizioni proposte non solo non trovano riscontro né in Husserl né in Levinas, ma soprattutto vanificano lo sforzo levinassiano di presentare la coscienza di sé come forma di trascendimento intenzionale del soggetto che permetta di chiarire il carattere rappresentativo, "transitivo" e "qualitativo" secondo Murakami, della sensazione.

⁴⁵ EDE, p. 210; 173 it.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Cfr. Hua X, p. 22 it.

sull'“esplicitazione del carattere intenzionale della coscienza del tempo e il crescente chiarimento di fondo dell'intenzionalità”. Perciò, Levinas dimostra la volontà di interpretare le analisi della fenomenologia della coscienza interna del tempo alla luce del superamento del carattere oggettuale delle sensazioni e, quindi, della loro caratterizzazione univoca come elementi della temporalità costituita con l'obiettivo di ricercare “il significato originale dell'intenzionalità nel modo in cui viene vissuta la sensazione”⁴⁸ quale tempo “interno”⁴⁹. Esplicitiamo così che la traccia analitica, che guida lo studio levinassiano, è la funzionalizzazione della questione dell'auto-costituzione del flusso per la determinazione della trascendenza propria dell'intenzionalità del sentire⁵⁰.

Infatti, Levinas invece di considerare la sensazione come un contenuto temporale, quindi come un'unità conosciuta, interpreta l'impressione originaria come la riduzione al senso intrinseco e immediato in cui sensazione è vissuta, ossia sentita, prima di costituire un mondo oggettivo di rappresentazioni. L'impressione, dunque, non solo riempie il tempo inteso come “forma” del divenire⁵¹ ma, in maniera più profonda, corrisponde all'articolazione stessa del tempo “interno, fondamento del tempo oggettivo e coestensivo a tale tempo”⁵², dal momento che in qualità di matrice della coscienza e dell'oggetto intenzionale dispiega il tempo come corrente o “molteplicità ortoidale, una continuità di istanti esterni gli uni agli altri, privi dell'interpenetrazione bergsoniana”⁵³. Dunque, se l'impressione originaria, l'avvento affettivo di una sensazione, viene intesa da Levinas come la

⁴⁸ EDE, p. 211; 173-174 it.

⁴⁹ Ivi, p. 211; 274 it.

⁵⁰ Lo schema formale dell'operazione levinassiana del rapporto tra sensazione e intenzionalità è individuato da B. Bégout (*Le sens du sensible*, p. 35, trad. mia), secondo il quale ci sono “due maniere di rimessa in discussione della subordinazione dell'hyletico in rapporto al noetico”, quella “statica”, che consiste nel “conservare opposizione ma radicalizzandola” per separare i due versanti e non riconoscere alcun legame, oppure quella “dinamica”, che si esplica nel superamento dell'opposizione “conferendo alla hyle stessa un potere di autoformazione, una morphé propria ossia riconoscendo ai dati sensoriali una forma di intenzionalità specifica”. Mentre il primo indirizzo è riconosciuto come quello intrapreso da Henry, secondo l'autore il secondo è stato praticato sia da Levinas sia da Franck. Per quanto corretto nella ricostruzione generale di approcci di fenomenologia hyletica, ritengo questa ricostruzione troppo stretta per caratterizzare (quantomeno) gli sviluppi levinassiani di fenomenologia del sentire per via del mantenimento come paradigma della coppia, e quindi della possibilità di relazione, materia-forma: secondo questa prospettiva, infatti, le analisi di Levinas giungerebbero al riconoscimento della “facoltà di auto-ordinarsi” del sensibile (ivi, p. 55, trad. mia), indebolendo così l'originalità interpretativa di Levinas che si misura proprio nello scarto descrittivo rispetto all'ordinamento verso l'idea dell'animazione stessa della soggettività.

⁵¹ Cfr. EDE, p. 212; 174 it.

⁵² *Ibidem*, dove Levinas rimanda in nota a Hua X, p. 72; 100 it., di cui esplicito il contenuto testuale: “All'essenza a priori del tempo appartiene che esso sia una continuità di posti temporali con obiettività, ora identiche ora varianti, che li riempiono; e che l'omogeneità del tempo assoluto si costituisca irresistibilmente nel flusso delle modificazioni di passato e nel continuo scaturire di un 'ora' che è l'istante creativo, il punto d'origine dei posti temporali in generale. Inoltre, all'essenza a priori di questo stato di cose appartiene che sensazione, apprensione, presa di posizione, siano tutte compartecipi dello stesso flusso temporale e che necessariamente il tempo obiettivato assoluto sia identicamente lo stesso di quello che appartiene alla sensazione e all'apprensione. Il tempo preobiettivato che appartiene alla sensazione fonda necessariamente (cs mio) l'unica possibilità di un'obiettivazione di posti temporali che corrisponda alla modificazione della sensazione e al grado di questa modificazione”.

⁵³ *Ibidem*. Con questa considerazione si deve riscontrare che Levinas rivede la sua primaria interpretazione del tempo immanente (cfr. *supra*, pp. 11-12) approfondendo così distanza tra Husserl e Bergson e, allo stesso tempo, attestando *ex post* la prossimità della sua concezione dell'istante con quella della fenomenologia husserliana.

sorgente della vita soggettiva, allora essa viene a coincidere con lo stesso istante, la cellula base che segna la pulsazione del tempo interno, e manifesta perciò secondo Levinas la sensibilità come un evento⁵⁴ che risalta in virtù del suo inaggirabile accedere e dell'innegabile novità⁵⁵ come l'acuità di una spina nella carne o di una puntura. Perciò, piuttosto di discostarsi dalla raffigurazione lineare che struttura i diagrammi husserliani del tempo, Levinas sembra interpretare la discontinuità e la differenza qualitativa che intercorre tra gli istanti riconoscendo la sovrapposizione tra presente, impressione originaria e novità⁵⁶. Proprio per questa pienezza immediata ed insieme effimera l'impressione originaria non si immobilizza in un frammento o segmento di tempo, siccome per definizione continua ad avvenire e così ad impressionare la soggettività: l'impressione passa perché è sostituita da un'altra impressione che succede alla prima e, quindi, strappa e insieme rinnova il carattere di originarietà della sua datità immediata. Il tempo fenomenologico allora viene inteso da Levinas come passaggio sensibile o, a rigore, inter-impressionale. Legando presenza a sé della vita e presente impressionale, Levinas riscontra l'affiorare del concetto husserliano di "presente vivente" già nella trattazione delle stesse *Vorlesungen* per esprimere l'associazione tra "nozione di vita [...] a quella di 'ora' dell'impressione originaria"⁵⁷. Perciò, l'autore sostiene che il nesso strutturale che motiva il conio husserliano della nozione di *lebendige Gegenwart* è avanzato "sin dal 1905"⁵⁸. Sebbene a rigore il testo cui Levinas fa riferimento diretto, ossia il paragrafo 8⁵⁹, risalga ad un appunto di ricerca del 1911⁶⁰, con questa osservazione Levinas dimostra sì di assumere come valida la data delle lezioni di Gottinga apposta nel titolo della prima parte delle *Vorlesungen* da Husserl e dai

⁵⁴ Questo aspetto è colto ed esplicitato al meglio da E. Pommier: "ecco perché si può dire che qui la mira intenzionale è anche *evento*. Attraverso di essa avviene ciò che non è sia che non lo è più sia che non lo è ancora. [...] Bisogna comprendere in ultima analisi *l'evento della coscienza sensibile* – la coscienza sensibile come evento – al di qua addirittura del suo ruolo costituente. È l'evento della sensazione che è costitutivo della coscienza piuttosto che la coscienza costitutiva del sensibile" (*La condition sensible*, cit., p. 165, trad. mia).

⁵⁵ Ricorrendo a Hua X, *Beilage IX* si può, infatti, sostenere che Husserl stesso afferma che l'impressione originaria non ha un contenuto qualitativo specifico, dato che la sua specificità è tutta nell'avvento come novità dell'ora attuale tramite cui si ha coscienza della continuazione o del cominciamento o interruzione di un fenomeno.

⁵⁶ Questa interpretazione levinassiana si avvicina a quella proposta da R. Duval ("La durée et l'absence. Pour une autre phénoménologie de la conscience du temps", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, LXV, 4, 1981, p. 532) a partire proprio dall'analisi dell'*Urimpression* nelle *Vorlesungen* husserliane ma soprattutto valorizzando l'apporto di uno schema a sequenze triangolari di lettere e apici e non a linee rette esposto in Hua X, nr. 24., p. 199; 217 it. Questo confronto è quasi obbligato se si considera che Duval ammette di aver esposto la sua interpretazione del flusso temporale in un seminario di Levinas sulle *Leçons sur la phénoménologie de la conscience intime du temps* (cfr. *ivi*, p. 529, n. 10) e, quindi, con ogni probabilità quindi di aver tratto ispirazione dall'insegnamento di Levinas.

⁵⁷ *Ivi*, p. 210, nota 3; 173 it., nota 10.

⁵⁸ Cfr. *ibidem*. Ugualmente si esprimerà pochi anni più tardi G. Granel: cfr. *Le sens du temps et de la perception chez Husserl*, cit., p. 54.

⁵⁹ Cfr. Hua X, par. 8, p. 24-25; 61 it.: "l'intero segmento di durata del suoi o 'il' suono nella sua estensione sta lì, per così dire, come qualcosa di morto, che non si produce più in modo vivo: una formazione non più animata da alcun punto di produzione dell'ora, ma che si modifica costantemente e sprofonda nel 'vuoto'". Parallelamente, come riscontro dell'identificazione tra impressione originaria e ora si può citare Hua X, par. 31, p. 67; 96 it. "l'impressione originaria ha per contenuto ciò che la parola 'ora' significa presa nel suo senso più rigoroso".

⁶⁰ Cfr. Hua X, nr. 53 (10-13 novembre 1911), specialmente pp. 359-367, pagine da cui Stein ha tratto il testo dei paragrafi 8-10.

curatori (Stein e Heidegger)⁶¹, ma soprattutto di riscontrare la precocità della rivisitazione husserliana del senso della sensazione nella direzione della vivificazione temporale della coscienza al fine di chiarire la possibilità stessa dell'intenzionalità. Inoltre, viene evidentemente sottolineata una continuità tematica tra la prima elaborazione della fenomenologia della coscienza interna del tempo, nella sua veste edita, e l'ultima, quella inedita concentrata nei manoscritti del gruppo C, con cui Levinas attesta in questo saggio di essere entrato in contatto (almeno) grazie alla mediazione di Brand⁶²; tramite questo riconoscimento Levinas valorizza l'importanza del testo edito nel 1928 e avanza la definitività dei risultati della sua interpretazione per il quadro complessivo della fenomenologia husserliana.

Levinas riconosce, quindi, che “è la puntualità acuta, e come separata, del presente a costituirne la vita; ad essa si ormeggiano la ritenzione e la protenzione, mediante cui il flusso del vissuto è coscienza del tempo”⁶³: l'impressione è vita presente solo in quanto flusso del vissuto, di ciò che è intimamente sentito; *eo ipso* differenza temporale di impressione in impressione si propone come la “fonte dell'intenzionalità”⁶⁴ dato che la distinzione di un istante rispetto all'altro manifesta il passaggio e, quindi, fa nascere la coscienza del tempo come presa di consapevolezza questa stessa differenza inter-impressionale nella doppia veste di ritenzione e protenzione. Queste ultime, dunque, sono il modo in cui il presente vive ed è conscio di sé come flusso, perché consistono nel debordamento dell'impressione da parte di se stessa che viene presentato da Levinas come un innesto o un nodo sul presente di volta in volta vivente. Originandosi dall'impressione, ritenzione e protenzione allora secondo Levinas corrispondono al

sentire della sensazione (cs mio), il quale non è semplice coincidenza tra il sentire e il sentito, ma *un'intenzionalità* (cs. mio) e, di conseguenza, una distanza minima tra il sentire e il sentito, *distanza temporale* (cs. mio) per l'appunto. Un istante accentuato, vivente, nuovo – l'impressione originaria – si allontana già da questa punta d'ago in cui esso matura assolutamente *presente* e,

⁶¹ D'altronde l'edizione critica delle *Vorlesungen* nel decimo volume degli Husserliana sarebbe comparsa l'anno successivo, nel 1966. Che inciampi espositivi e incongruenze descrittive siano presenti nel testo edito nel 1928 è sotto gli occhi di tutti i lettori come dimostra il caso rimarchevole del giudizio che H. Dussort ha elaborato studiando e traducendo in francese l'opera (cfr. Hua X, pp. XXIX-XXX, nota 1; 26 it., nota 43). Nel saggio in esame Levinas fa riferimento in qualche nota del saggio, prediligendo tuttavia citare dall'edizione tedesca dello *Jahrbuch*, indicata con la sigla *Zeitbewusstsein* (abbraviato in ZB), come si legge in THI (cfr. *supra*, pp. 5-6 e 74); egli dimostra così, all'altezza del 1965, di avere più presente e di essere legato ancora al testo tedesco che gli fu donato da Husserl stesso (cfr. *supra*, p. 6).

⁶² Cfr. G. Brand, *Welt, Ich und Zeit nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*, M. Nijhoff, Den Haag 1955 citato più avanti in EDE, p. p. 222; 183 it. Data la risonanza che all'epoca ebbe il testo *Phénoménologie et matérialisme dialectique* (Éditions Minh-Tan, Paris 1951) di Tran-Duc-Tao, che riporta alcuni manoscritti del gruppo C, e le ricerche di Merleau-Ponty (cui Levinas invece fa ripetutamente riferimento negli scritti che compongono i *Nuovi saggi*) sugli inediti husserliani, non è da escludere una più ampia presa di consapevolezza e un contatto più diversificato e ramificato da parte di Levinas con questi testi tardivi di Husserl sulla costituzione del tempo.

⁶³ EDE, p. 212; 174 it. Di fronte a quest'analisi stride l'interpretazione di J.-F. Courtine per cui l'assolutezza sarebbe assegnata “a un'alterità hyletica (originaria), quella dell'impressione o dell'archi-impressione” (*Levinas lecteur des Leçons sur la conscience intime du temps*, cit., p. 124), come se l'*Urimpression* fosse una cellula aliena nella sfera della coscienza pur costituendone la stessa vita più pura.

⁶⁴ Ivi, p. 211; 173 it.

grazie a questo scarto, *si presenta*, ritenuto, *a* un nuovo presente attuale, presentato in una protenzione che parte dalla prima impressione originaria e che, in tale presentimento, ingloba l'imminenza del proprio ritiro nell'immediato passato della ritenzione⁶⁵.

I concetti di sentire e sentito emergono effettivamente nel testo delle *Vorlesungen*⁶⁶ e non si deve dimenticare che Levinas ha caratterizzato in questi termini fin da *La théorie de l'intuition* il livello di operazione della coscienza del tempo. Lavorando su questi termini l'autore fa emergere l'originalità della concezione husserliana dell'impressione nel superamento della tradizionale contemporaneità oggettiva tra sentire e sentito, dato che a rigore essa non è né una qualità oggettuale né il sentire soggettivo di un aspetto o cosa esterna, ma l'evento della sensazione, l'imprimersi nella coscienza della sensazione; per questa stessa ragione la coscienza del tempo come sentire ritenzionale e protenzionale non può valere come percezione di un'oggetto. Levinas, dunque, descrive il flusso temporale come il passaggio dell'impressione e insieme come la coscienza ritenzionale e protenzionale dell'impressione in modo tale da differenziare la struttura dell'intenzionalità interna e temporalizzante da quella correlativa propria dell'intenzionalità oggettivante: in quanto intenzionalità, anche quella temporalizzante è mira ma non al di là del punto in cui nasce ossia non è un atto costruito sopra l'impressione, bensì è ad essa essenzialmente associata; infatti, la mira della ritenzione verso il ritenuto e della protenzione verso il protenuto non si distacca della temporalità librandosi nell'idealità, quindi nello statuto oggettivo, ma si consustanziano nella stessa distanza temporale tra impressione attuale e impressione appena passata o a venire, facendo tutt'uno con la differenza tra istanti⁶⁷.

Levinas spiega al meglio questa situazione in *Intentionalité et métaphysique*: nell'intuizione si dà conferma o delusione di un'intenzione vuota che precede l'oggetto, di modo che "l'esperienza di un oggetto è sempre il *compimento* di un pensiero" che così rimane fermo alle sue aspettative, quindi immobile "come se riflettesse in sé – simile ad una monade chiusa in se stessa"⁶⁸; all'opposto nella "sensibilità" è vero che "Husserl distingue nuovamente il sentire dal sentito, ma il sentito, a questo livello, non è la qualità di un oggetto che corrisponde in quanto oggetto [...] a un'intenzione vuota. Il sentire del sentito non consiste, qui, nel fatto di corrispondere a un'anticipazione"⁶⁹. In altre

⁶⁵ Ivi, p 212; 174 it., trad. modificata.

⁶⁶ Tali concetti emergono effettivamente in Hua X, par. 1 e ricorrono in più varianti lungo tutto il testo, in particolare nel par. 42 e nella *Beilage III*.

⁶⁷ R. Bernet conferma la giustezza di questa descrizione levinassiana sostenendo che Husserl stesso con il riconoscimento del carattere *sui generis* dell'intenzionalità della ritenzione non intendeva altro che il suo carattere sensibile e pre-oggettivante (cfr. *L'autre du temps*, cit., p. 154). All'opposto, l'analisi di Y. Murakami secondo cui ritenzione e protenzione, non essendo oggettivanti ossia riflessioni sul tempo, "non sono coscienza nel senso della mira intenzionale, sono piuttosto sensazioni" (*Lévinas phénoménologue*, cit., p. 31) risulta riduttiva e finanche controproducente, giacché riconduce l'*explanans* all'*explanandum*, mentre lo sforzo descrittivo di Levinas è tutto volto a esplicitare l'intenzionalità del sentire che qualifica le sensazioni come vissuti.

⁶⁸ EDE, p. 192; 158 it.

⁶⁹ *Ibidem*.

parole, Levinas cerca di caratterizzare la specificità dell'intenzionalità interna rispetto ai termini che descrivono quella trascendente riconoscendo che l'impressione non riempie un'intenzionalità signitiva, ossia avviene letteralmente in quanto imprevisto e imprevedibile, di modo che al sentire non convenga né il titolo di significazione né quello di intuizione⁷⁰. In questo modo, si deve sostenere che l'originarietà della coscienza impressionale e di quella ritenzionale e protenzionale rispetto alle forme dell'intenzionalità d'atto si esplica nell'antiorità temporale e non solo logico-fondativa nel senso specifico che esse costituiscono proprio la temporalità come trascendenza a sé, apertura della coscienza, e la temporalizzazione come livello fondamentale in cui si delinea il senso di tutte le altre relazioni intenzionali. Infatti, Levinas riconosce espressamente che l'intenzionalità della protenzione e della ritenzione "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'intenzionalità oggettivante; *seguono* ciò verso cui si trascendono e vengono determinati da ciò che ritengono e protengono"⁷¹. Comprendiamo allora che Levinas intende esporre la differenza del rapporto temporale tra sentire e sentito da un rapporto rappresentativo di pensiero e pensato: ritenzione e protenzione non sono anteriori all'istante pre- o post-intenzionato, ma vengono dopo di esso, come se il significato che le anima avvenisse con loro e non fosse disponibile prima. Tale descrizione trova un diretto riscontro husserliano in un luogo non molto frequentato delle *Vorlesungen*⁷² e attraverso questa considerazione pare prendere corpo la sovrapposizione fenomenologica tra struttura a priori ed esperienza a posteriori, in quanto l'a priori della coscienza del tempo si fa a posteriori nel e col flusso della coscienza impressionale, ossia si temporalizza e quindi appare come struttura del tempo. In particolare, Levinas intende sostenere che il tempo non scorre esternamente rispetto al flusso di coscienza e, quindi, che questo si auto-costituisce come temporale nel passaggio dell'impressione; da ciò deriva che la temporalizzazione è l'inarrestabile e universale produzione di ogni evento temporale, della continuità, della variazione, della permanenza e persino dell'interruzione⁷³.

⁷⁰ Cfr. *supra*, p. 31.

⁷¹ *Ivi*, p. 212-213; 158-159 it.

⁷² Cfr. Hua X, par. 13, pp. 33-34; 66-67 it.: "noi professiamo la necessità a priori che la ritenzione sia preceduta da una corrispondente percezione o impressione originaria. Bisognerà insistere innanzitutto sul fatto che una fase è pensabile solo come fase e senza possibilità di un'estensione. E la fase dell'ora è pensabile solo come limite di una continuità di ritenzioni, così come ogni fase ritenzionale stessa è pensabile solo come punto di un tale continuum. [...] Ma allora neppure un'intera serie completa di ritenzione deve essere pensabile senza una corrispondente percezione anteriore. [...] Tornando ora al problema della pensabilità di una coscienza ritenzionale che non sia la continuazione di una coscienza impressionale, dobbiamo dire: è impossibile, perché ogni ritenzione in se stessa rimanda a una precedente impressione".

⁷³ Cfr. EDE, p. 213; 175 it.: "La coscienza della permanenza del flusso, per esempio, è un'effettuazione della permanenza nel flusso 'identico nella sua forma' (cit. da Hua X, *Beilage IV*, p. 113; 138 it.)". Questa osservazione entra in risonanza con quanto sostenuto dall'autore circa l'inarrestabile attività della cinestesia, per cui "la cinestesia del riposo non è il riposo della cinestesia. In quanto sensazione, essa è già attività" (cfr. EDE, p. 194-195; 160 it.).

Ciò che Levinas, dunque, individua come distintivo e originale è la sovrapposizione o la trasmutazione tra tempo e coscienza, tra sentito e sentire: ogni impressione consiste in un nuovo istante che non è pre-dato ma che si dà ogni volta come assoluto presente come se maturasse da sé, ‘all’istante’, tuttavia, non essendo una costruzione metafisica, il presente impressionale per definizione passa, cede il posto o viene sospinto via da un altro, nuovo, presente; nella descrizione di Levinas sopra riportata questo stesso scarto dalla puntualità acuta dell’attualità, della presenza e aderenza a sé, si traduce *d’emblée* nella presentazione dell’impressione passata alla nuova impressione originaria, che quindi è in sé cosciente del decorso temporale. Il sentire, dunque, si rivela lo stesso scarto temporale tra impressioni non soltanto del passaggio avvenuto ma, specularmente, anche rispetto a quello a venire, ossia al presente prossimo: Levinas riconosce, infatti, che l’impressione non si imprime *ex abrupto*, ma che nella sua pienezza istantanea è pre-sentito il suo scivolamento e il subentro di una nuova impressione⁷⁴. Perciò, la sensazione stessa nella sua vivacità fa sporgere la coscienza in avanti e indietro rispetto alla punta d’ago dell’impressione, che così da sé si sa come fluente, diviene cosciente del proprio flusso: il passaggio delle impressioni costituisce allora il “filo del tempo” per annodamenti continui all’istante attuale in cui lo scarto tra nodo e nodo costituisce lo stesso tessuto della coscienza. Bisogna riscontrare allora nell’interpretazione levinassiana della temporalizzazione della coscienza una certa tensione interna tra scarto e recupero, tra mancanza di compenetrazione tra istanti e continuità della presentazione, che attraversa questo saggio e che verrà tematizzata e sviluppata esplicitamente in *Autrement qu’être*.

Ritornando all’analisi del sentire temporalizzante, si deve riconoscere che dall’analisi di Levinas il presente vivente risulta tale solo in quanto si allontana da sé e così *si presenta a sé*: nello scarto dell’impressione originaria Levinas riconosce l’articolazione della temporalità come fenomenizzazione fondamentale, quella dell’intenzionalità, dato che il fluire dell’impressione istituisce la coscienza come il soggetto del tempo, soggetto che vive il flusso e a cui il tempo si presenta e, con esso, prende forma il sentito come correlato. Il presente vivente, infatti, si dà come l’istanza cui si dona il tempo, dunque come il dativo cui appare il tempo e quindi la manifestazione *tout court*, se è vero che tutto ciò che appare ha una struttura temporale o di presentazione o presentificazione indicizzata sul presente vivente⁷⁵. Levinas riesce così a descrivere in termini fenomenici e non sostanziali la presenza a sé della coscienza analizzando il farsi tempo dell’impressione in modo tale che lo spozializio di flusso e manifestazione rivela la conversione immediata della vita in coscienza, di modo che a rigore l’evento della novità dell’istante, per quanto

⁷⁴ La descrizione levinassiana presenta molti punti di contatto con quella che pochi anni dopo avvanzerà G. Granel, *Le sens du temps et de la perception chez Husserl*, cit., pp. 88-89.

⁷⁵ Ciò in piena consonanza con quanto riscontrato in *Réflexions sur la ‘technique’ phénoménologique* in EDE, p. 166; 134 it.: “la coscienza del tempo [...] è il presente attorno cui l’essere si orienta”.

inaspettato, non costituisca un'estraneità sconvolgente ma l'offerta di un nuovo fenomeno e la nascita dell'intenzionalità della coscienza, del rivolgimento intenzionale che dal presente attuale si leva verso il prima e il poi.

Se ne può concludere che nella temporalizzazione della coscienza Levinas espone la coscientizzazione del tempo: l'essere della coscienza come corrente temporale si trasmuta *eo ipso* in auto-coscienza della corrente. In tale studio è possibile allora cogliere l'interpretazione levinassiana della questione husserliana dell'auto-apparizione del flusso, secondo cui, da una parte, il flusso appare a sé nel proprio fluire⁷⁶ e, dall'altra, si deve dare non-coincidenza tra le fasi costituenti del fenomeno del flusso e quelle costituite, così che nel presente vivente appaiono le impressioni passate grazie alla ritenzione⁷⁷. Attraverso questo riferimento si può allora considerare che Levinas prende in carico la descrizione del senso dell'"intenzionalità longitudinale"⁷⁸ proposta da Husserl analizzando il caso più ristretto e immediato del rapporto della ritenzione all'impressione appena passata e della protenzione all'impressione sul punto di avvenire e che risulta fondamentale perché costituisce non solo il primo passo della fenomenizzazione del tempo, ma anche la forma essenziale che viene reiterata ad ogni passaggio impressionale. Levinas spiega così il senso della non-coincidenza tra fase costituente e fase costituita come la "sfasatura (*déphasage*)"⁷⁹ che è la stessa differenza temporale in cui il presente vivente si vive, si mostra e si sa come flusso nel sentire ritenzionale e protenzionale⁸⁰ delle impressioni. Infatti, dall'analisi esposta Levinas ne conclude che la "coscienza del tempo non è una riflessione sul tempo, ma la temporalizzazione stessa: l'*a posteriori* (*après-coup*) della presa di coscienza è il *dopo* (*après*) del tempo stesso"⁸¹. Ancora una volta, con disinvoltura Levinas riprende e insieme interpreta e scioglie a suo modo il senso di una questione complessa delle *Vorlesungen* che riguarda il carattere conscio dell'*Urimpression* nonostante di per sé preceda la ritenzione⁸²: se Husserl

⁷⁶ Cfr. Hua X, par. 39, p. 83; 109 it.: "Il flusso della coscienza immanente costitutiva di tempo non solo è, ma è fatto in un modo così strano eppure intellegibile che in esso deve esserci necessariamente un'auto-apparizione del flusso e quindi il flusso stesso deve essere necessariamente comprensibile nel suo fluire. L'autoapparizione del flusso non richiede un secondo flusso, è lo stesso flusso che si costituisce in se stesso come fenomeno".

⁷⁷ Cfr. *ibidem*, trad. modificata: "Il costituente e il costituito coincidono, anche se ovviamente non possono coincidere in ogni aspetto. Le fasi del flusso di coscienza, nelle quali si costituiscono fenomenicamente fasi dello stesso flusso di coscienza, non possono essere identiche a queste fasi costituite e, del resto, non lo sono. Ciò che nell'attualità istantanea del flusso coscientiale viene fatto apparire sono fasi passate nella serie dei momenti ritenzionali dello stesso flusso di coscienza".

⁷⁸ Ivi, p. 81-82; 107-108 it.

⁷⁹ EDE, p. 213; 175 it.

⁸⁰ R. Bernet a tal proposito commenta che il sentire "il flusso di coscienza assoluta nel quale appare la temporalità fluente degli atti intenzionali appare allo stesso tempo a se stesso nella forma di un'auto-affezione 'ritenzionale'" (*L'autre du temps*, cit., p. 147, trad mia)

⁸¹ EDE, p. 213; 175-176 it., trad. modificata.

⁸² Cfr. Hua X, *Beilage IX*, p. 119; 144 it. Il riferimento può essere esplicitato prestando attenzione alla corrispondenza tra i termini posti in corsivo e quelli propri della traduzione francese di Dussort, che riprende la versione più diffusa delle espressioni tedesche originali: cfr. E. Husserl, *Leçons sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, PUF, Paris 1964, p. 160.

risolve la questione sostenendo che se la ritenzione prende coscienza dell'impressione precedente questa deve essere consapevole in partenza perché il divenire conscio in un secondo momento di un contenuto inconscio è un'insensatezza, l'analisi di Levinas permette di chiarire e rovesciare descrittivamente quella che *prima facie* appare come una petizione formale di principio (“Coscienza [*Bewusstsein*] è necessariamente *essere-conscio* [*bewusst-sein*] in ciascuna delle sue fasi”⁸³) nella temporalizzazione della coscienza che, quindi, si costituisce solamente come passaggio temporale, di modo che l'impressione della novità comporti la ritenzione dell'impressione precedente e la protenzione della successiva⁸⁴. In altre parole, secondo la descrizione levinassiana il presente vive nella presentazione e, dunque, nella sfasatura temporale per cui ipotizzare una pre-coscienza incosciente significa astrarre dal flusso stesso un punto morto⁸⁵.

Infatti, per scongiurare la separazione tra i momenti del flusso, Levinas sottolinea che la “ritenzione e la protenzione, a loro volta, non sono contenuti costituiti in quanto identità ideali nel flusso del diverso, ma sono *il modo (la façon) stessa del flusso*: il ritenere o il protenere (‘pensiero’) e l’‘essere a distanza’ (evento) coincidono”⁸⁶. Dunque, se la cosa si abombra ossia è per la coscienza nel modo della sua ombra è perché intimamente la coscienza è solo attraverso la differenza temporale e non trascende la sua stessa manifestazione temporale; di conseguenza, ritenzione e protenzione non sono unità temporali dato che non si aggiungono né sopraggiungono come accidenti alla coscienza

⁸³ Hua X, *Beilage IX*, p. 119; 144 it.

⁸⁴ Mentre J. Derrida definisce come dogmatico il rifiuto di Husserl della coscientizzazione a posteriori di un contenuto inconscio, struttura che invece l'autore trova scoperta e corroborata dai lavori freudiani (*La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie d'Husserl*, PUF, Paris 1967 p. 71; trad. it. a cura di G Dalmasso, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, Jaca Book, Milano 2010, p. 98: “l'*après-coup* del divenire-consciente di contenuto inconscio viene rifiutato da Husserl”), la descrizione levinassiana approfondisce ed esplicita quella husserliana, cogliendo il nesso strutturale tra impressione e ritenzione, approssimandosi così a quella sviluppata più recentemente da D. Franck, il quale esplicita al meglio che la “modificazione ritenzionale dell'impressione nel doppio significato del genitivo” come “rapporto di un'impressione a un'altra, di un ora a un altro”, quindi come co-appartenenza e interdipendenza dei due momenti in virtù del passaggio continuo d'uno all'altro (*La constitution du temps*, cit., pp. 29, 31-32, 37).

⁸⁵ Quest'interpretazione si oppone a quella di V. Perego e A. Szigeti, i quali a diverso titolo colgono in Levinas la separazione dell'*Urimpression* dalla ritenzione. Da quest'impostazione conseguono tuttavia delle ambiguità irrisolte. Per Perego, infatti, “resta da chiarire il senso dell'impressione originaria *prima di ritenzione*, appunto perché essa non coincide con la ritenzione, ma è ciò su cui interviene la ritenzione” (*Temporalità e responsabilità*, cit., p. 398, cs. mio), ossia dell'impressione scequivra di intenzionalità come “materia priva di forma” (ivi, p. 399). L'interrogativo non può che restare aperto perché estremizzando la differenza di modalità di coscienza l'autore fa della ritenzione un'intenzione esterna all'impressione che oggettualizza quest'ultima secondo lo schema materia-forma, mentre l'impressione originaria viene definita da Levinas oltre la “distinzione di materia e forma” (EDE, p. 216; 179) e l'intenzionalità ritenzionale come modificazione e flusso della stessa impressione. Dal canto suo, Szigeti pone come “incosciente” l'impressione originaria interpretando che “non può essere vissuta che a posteriori” (*L'autre temps. Levinas et les analyses husserliennes du temps*, cit., p. 87, trad. mia), così che di conseguenza non può che trarre la tesi della “ritenzione originaria” (ivi, p. 80). Sebbene a ragione l'autore sostenga che Levinas “identifica il momento originario della temporalizzazione con lo scarto o sfasatura dell'impressione originaria” (ivi, p. 81), l'interpretazione proposta non coglie la differenza dello scarto come la stessa ragione del flusso di coscienza e della coscienza del tempo e, inoltre, risulta una forzatura delle idee più salde e ricorrenti delle analisi levinassiane secondo cui l'impressione è la coscienza originaria che fa sorgere per modificazione ritenzione e protenzione ed è vissuta come l'ora attuale.

⁸⁶ EDE, p. 213; 176 it.

già temporale, ma ne costituiscono i due versi di scorrimento. Il presente vivente si sente perché si spinge continuamente a distanza da sé e questa stessa distanza coincide con la coscienza del tempo. Infatti, l'evento impressionale si produce come sfasatura che modifica la sua puntualità in flusso in cui, quindi, non si nega (come “non più presente” e “non ancora presente”) ma si articola e altera, secondo le espressioni di Levinas, in “ancora lì...” e in “già lì...”⁸⁷ così da darsi come una modificazione continua “di ‘transizione’ o di ‘passaggio’”⁸⁸. Dunque, il presente vivente che passa a rigore non ricade in un'assenza ma nella stessa modificazione del presente vivente nella ritenzione che ne costituisce l'apparire, letteralmente la presentazione originaria, come fluente. L'esposizione levinassiana del flusso come modificazione dell'impressione punta, allora, a chiarire fenomenologicamente il senso della presenza a sé della coscienza come intenzionalità interna⁸⁹: “Nella sua massa che riempie il tempo, Husserl scopre un primo pensiero intenzionale che è il tempo stesso, una *presenza a sé attraverso il primo scarto* (cs. mio), un'intenzionalità nel primo *lasso di tempo*”⁹⁰.

Levinas, perciò, sovrappone e salda l'evento dell'impressione con la coscienza ritenzionale e protenzionale, l'evenemenzialità e l'intenzionalità, così che la coscienza non è prima impressionale (in un tempo fuori dal tempo della coscienza) per poi, in un secondo tempo, divenire ritenzionale, ma avviene in un 'unico' tempo o, meglio, come lo stesso fenomeno del tempo in qualità di flusso dell'impressione in ritenzione. In altre parole, il tempo stesso coincide con il flusso, che così viene, quindi, descritto da Levinas come coscienza, ossia fenomeno stesso dell'intenzionalità: “Evento e coscienza sono sullo stesso piano. Lo scarto dell'*Urimpression* è l'evento, in sé primo, dello scarto

⁸⁷ Ivi, p. 212; 175 it.

⁸⁸ *Ibidem*. Con quest'interpretazione ci associamo all'analisi offerta da R. Bernet: “l'unità del presente e del passato nel medesimo istante fa in modo che in seno perfino alla ‘punta d'ago’ del presente della coscienza assoluta questa si allontana da sé e rompe con la sua appartenenza immediata a se stessa. Essa è e non è già più o essa è non essendo più” (*L'autre du temps*, cit., pp. 154-155, trad. mia). Husserl effettivamente impiega il concetto di “modificazione” dell'impressione per definire la ritenzione come “passaggio”, “trapasso” o appunto “transizione” dell'attuale all'appena stato (cfr. Hua X, par. 11, dove ricorre il verbo “übergehen”). Tuttavia, bisogna disambiguare la nozione da una pervicace presupposizione: siccome l'impressione non è la sensazione come unità temporale, la modificazione non risulta né la sequenziazione di momenti irrelati né un intervento effettivo sulla qualità delle sensazioni (sfumatura o indebolimento: cfr. Hua X, par. 12); essa consiste piuttosto nel decorso dell'impressionale che costituisce la temporalità vivente e soggettiva delle sensazioni stesse, le quali in questo modo possono essere fenomenologicamente distinte da contenuti atomizzati inerti.

⁸⁹ Appare, dunque, come non pertinente all'analisi levinassiana la considerazione di V. Perego secondo cui “in questa struttura della coscienza interna del tempo il filosofo francese vede una presenza che è sempre abitata da un'assenza, da un'alterità irriducibile. Infatti, l'impressione originaria non è mai coincidente con se stessa, ma sempre in transizione” (*Temporalità e responsabilità. Lévinas, Derrida e la fenomenologia husserliana*, cit., p. 398). Questa tesi collima con l'interpretazione dello scarto dell'*Urimpression* data da A. Szigeti come “alterità a sé in seno al presente” per cui verrebbe meno l'“identità a sé” (*L'autre temps*, cit., p. 83): la giustapposizione tra le due posizioni permette di chiarire che il presupposto inespresso che accomuna queste prospettive consiste nell'interpretazione metafisica del presente come pienezza fissa, concezione che invece Levinas riscontra superata nelle analisi husserliane proprio grazie all'idea della modificazione del presente vivente.

⁹⁰ Ivi, p. 225; 186 it. Con questa affermazione Levinas sancisce definitivamente la sua interpretazione dello spozializio tra sensibilità, temporalità e coscienza del tempo che emerge fin dagli scritti degli anni Trenta e che prende sempre più peso concettuale: cfr. EDE, p. 166; 134 it.

della sfasatura, che non deve essere constatato rispetto a un altro tempo, ma rispetto a un'altra impressione originaria, la quale è a sua volta 'della partita': lo sguardo che constata lo scarto è lo scarto stesso"⁹¹. Infatti, la temporalizzazione della coscienza sorge dalla differenziazione che segna la vita del presente della coscienza in modo tale che l'impressione avviene come sfasatura ossia modificandosi. Perciò, la ritenzione come la protenzione non è, dunque, un'altra coscienza che intende la coscienza impressionale, ma è lo stesso vissuto che differendo tra impressioni si sente fluire e così si intenziona, si fa coscienza di sé⁹²: in altre parole, è la stessa coscienza che proprio in quanto temporale è temporalizzante, si temporalizza, dato che la differenza delle fasi manifesta il flusso a se stesso. Si può così sostenere che per Levinas la sfasatura – che è la non coincidenza dell'impressione tra l'ancora, l'attuale e l'appena – è lo stesso flusso del tempo e, quindi la stessa intenzionalità longitudinale, la coscienza del flusso⁹³. Siccome Levinas riconosce espressamente ritenzione e protenzione come l'intenzionalità⁹⁴, mentre l'impressione non viene designata come tale, il flusso del presente vivente in quanto trapasso o passaggio continuo dell'impressione sembra voler rendere ragione della soggettività della sensazione ossia della sua animazione interna come sentire del sentito, nel senso specifico del genitivo soggettivo per cui la coscienza è aperta al differente da sé, si trascende.

Levinas ritiene così che il tempo non sia una dimensione esterna ma che sia lo stesso tessuto della coscienza, che di conseguenza non può essere in nessun momento intemporale. Levinas reinterpreta in questo senso la critica alla dottrina dell'associazione originaria che nella prima parte delle *Vorlesungen* Husserl muove a Brentano⁹⁵: come sopra già ricordato, infatti, la tesi principale di Husserl è l'unione intenzionale di presente e passato, che qui Levinas interpreta come compenetrazione tra temporalizzazione e temporalità stessa della coscienza nella modificazione ritenzionale e protenzionale dell'impressione, differenziata infatti dall'indebolimento di un contenuto già dato come presente e non temporalizzato come presente. Grazie a quest'analisi, infatti, Levinas mostra il flusso come la stessa intenzionalità temporalizzante, che può così essere definita come

⁹¹ Ivi, p. 213; 175 it.

⁹² Cfr. ivi, p. 214; 176 it.: "Lo scarto è ritenzione e la ritenzione è scarto: la coscienza del tempo è il tempo della coscienza".

⁹³ Cfr. B. Bégout, *Le sens du sensible*, cit., p. 60: "la proto-impressione non resta mai presso se stessa ma istituisce questa sfasatura minima del sentire e del sentito, della ritenzione e della protenzione, da cui nasce la coscienza stessa del tempo". L'autore così coglie – e allo stesso tempo indebolisce al rango di timore – che l'interpretazione di Levinas riguardo all'*Urimpression* si rivela così come opposta a quella di Henry: "Levinas teme ciò che Henry dal canto suo celebra, ossia la pura coincidenza della sensazione con se stessa".

⁹⁴ Cfr. ivi, p. 212; 174 it.: "La ritenzione e la protezione sono, infatti, delle intenzionalità, ma, in questo caso, *mira ed evento coincidono*".

⁹⁵ "Tutto il senso della critica che Husserl rivolge a Brentano, all'inizio della *Coscienza interna del tempo*, consiste nel rifiutare la deduzione o la costruzione del tempo a partire da uno sguardo intemporale che abbracci l'impressione originaria e le sue pallide modificazioni" (ivi, p. 213; 175 it.).

“l’intenzionalità primaria che coincide con l’opera stessa del tempo”⁹⁶. Anteriore alla correlazione tra unità ideali che si svolgono nel tempo, il flusso di coscienza, perciò, viene presentato non come un atto di coscienza, ma, per così dire, come la coscienza in atto, vale a dire che si produce come corrente temporale. Attraverso queste analisi l’autore, dunque, approfondisce e conferma definitivamente la sua interpretazione, avanzata fin dai primi scritti e rinnovata nelle ricerche successive, della coincidenza tra temporalità e coscienza nella soggettività husserliana. Infatti, grazie al suo ruolo fondamentale nella struttura della coscienza e alla sua specificità, il “flusso in cui viene superata la dualità della coscienza e dell’evento non è più costituito, condiziona ogni costituzione e ogni idealizzazione”⁹⁷. In questo modo, Levinas dimostra la consapevolezza di presentare il senso originario dell’intenzionalità potendo così descrivere sia l’uniformità tra sensazioni e atti sia il vissuto di coscienza come “evento costituente”⁹⁸, ossia come tempo che dona un senso, che fa apparire il senso stesso, e non come un mero contenuto temporale.

Levinas giustifica così il carattere originario o assoluto del flusso e, di conseguenza, la sua denominazione da parte di Husserl come “soggettività assoluta, più profonda dell’intenzionalità oggettivante e anteriore al linguaggio”⁹⁹. Stante l’analisi appena esposta della temporalizzazione come coscienza stessa del tempo, Levinas in maniera originale sostiene che l’originarietà del flusso è dimostrata non dalla sua intemporalità in qualità di costituente ultimo ma dalla stessa sovrapposizione tra tempo e costituzione del tempo nel flusso: anziché predicarsi di altro, il tempo fenomenologico come flusso manifesta la sua assolutezza in quanto si manifesta da sé predicandosi di se stesso, ricorrendo a sé. In questo modo, allora, Levinas prende posizione riguardo alla questione della differenza qualitativa tra flusso costituente e tempo costituito¹⁰⁰ riconoscendo nell’auto-costituzione del flusso una sorta di auto-inerenza, “un ritorno del tempo su se stesso, un’*iterazione* fondamentale”¹⁰¹. Questa considerazione da parte di Levinas porta a compimento la sua esposizione della specificità dell’intenzionalità temporalizzante del sentire in quanto viene superata l’eterogeneità che struttura la correlazione intenzionale e trascendentale tra costituente e costituito nel senso di soggetto e oggetto e, con essa, l’opposizione interiorità-esteriorità¹⁰²: dato che il soggetto stesso è temporale, esso non si temporalizza, non viene al tempo in seconda battuta, a partire da “un’eternità

⁹⁶ Ivi, p. 214; 176 it., trad. modificata. La formula di “intenzionalità primaria” è stata impiegata da Levinas già ne OEH e la sua ripresa permette così di valutare sia la continuità dell’interpretazione levinassiana della coscienza interna del tempo di Husserl sia il suo ritorno riflessivo su di sé per chiarire la questione centrale della fenomenologia husserliana del tempo, vale a dire il carattere intenzionale del flusso.

⁹⁷ Ivi, p. 214; 176 it.

⁹⁸ *Ibidem.*

⁹⁹ *Ibidem.*

¹⁰⁰ Cfr. ad esempio Hua X, parr. 34-36 e 39, p. 83; 109 it.

¹⁰¹ EDE, p. 213; 175 it.

¹⁰² Cfr. ivi, pp. 218-219; 179-180 it.

immobile”¹⁰³, la quale si presenterebbe come un “tempo dietro al tempo”¹⁰⁴, uno sfondo atemporale precedente il flusso, il quale risulterebbe così un accidente. A rigore, infatti, si deve notare che la mancanza di intervento delle determinazioni temporali nella descrizione levinassiana del flusso assoluto del presente vivente (lo scarto tra impressioni non è detto tra una passata e una attuale, la ritenzione non è detta venire dopo come la protenzione venire prima dell’impressione) intende esporre il presentarsi della sensazione per mostrarne il senso intrinsecamente temporale e, quindi, per attestare la costituzione del tempo nello stesso fluire dell’impressione senza presupporre un tempo predato.

Levinas in questo saggio chiarisce questo tratto essenziale della sensibilità attraverso la comparazione con le descrizioni husserliane delle “sensazioni localizzate (*Empfindnisse*)”¹⁰⁵ e delle cinestemie, le quali in quanto sensazioni di localizzazione e di movimento, congiuntamente ma in modo diverso, attestano l’incarnazione della coscienza, ossia la spazializzazione non oggettiva del soggetto costituente come modo stesso di darsi dello spazio¹⁰⁶. Infatti, nelle sensibilità suddetta il soggetto non si ritrova né inesteso e, dunque, estraneo all’estensione spaziale né incastrato come parte dello spazio oggettivo dal momento che si orienta nello spazio, il quale prende allora senso a partire dal corpo vivente. Analogamente a come la soggettività fa esperienza dello spazio nelle relazioni spaziali senza che queste gli siano esterne, così anche essa esperisce il tempo senza che l’ora, il prima e il poi siano delle rappresentazioni¹⁰⁷, ma le situazioni stesse della sua vita. Per questo in quanto temporale e, a diverso modo, spaziale, il soggetto a livello della sensibilità viene allora descritto da Levinas come “immediatamente *misto* nella sua *purezza*”¹⁰⁸.

Infatti, data l’ambivalenza¹⁰⁹ rispetto alle distinzioni della giustapposizione e contrapposizione tra soggetto-oggetto, l’iterazione del sentire consiste allora secondo Levinas nel culmine della riduzione fenomenologica proprio in quanto espone “la neutralità della coscienza

¹⁰³ EDE, p. 213; 175 it.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ Ricorro a questa traduzione del termine tedesco husserliano per il tramite della resa invalsa in francese: cfr. ad esempio B. Bégout, *Le sens du sensible*, cit., p. 59. Levinas propone dal canto suo “sentance”, che ricalca perfettamente la morfologia del corrispettivo tedesco ma che risulta difficilmente traducibile in italiano.

¹⁰⁶ Cfr. *ivi*, pp. 217-218; 179 it.: “Ma questa estensione specifica fa sì che l’esperienza sensibile non sia solo esperienza dello spazio, ma, attraverso una specie di *iterazione immediata*, un’esperienza nello spazio”.

¹⁰⁷ Cfr. *ivi*, p. 220; 181 it. che collima appieno con p. 195; 160-161 it.

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 220; 182 it. Levinas esplicitamente si riferisce a Merleau-Ponty e, specificamente, alla sua nozione di “storicità fondamentale” (cfr. *ivi*, p. 222; 183 it.) per definire l’ambivalenza della soggettività. Questo rimando rivela il ruolo ispiratore di Merleau-Ponty per il quadro generale e alcune analisi specifiche dei nuovi saggi interpretativi di Levinas su Husserl (cfr. ad esempio E. Levinas, *Discussion*, p. 110 in *Réflexions sur la technique phénoménologique* in *Husserl, Troisième colloque de Royaumont, 23-30 avril 1957*, Editions de Minuit, III, 1959, pp. 95-118).

¹⁰⁹ Cfr. 219; 180 it. Questo sviluppo descrittivo porta a massimo rigore fenomenologico l’indirizzo dell’“ambiguità della costituzione” che è emerso espressamente nei commenti alla sensibilità in Husserl ne *La ruine de la représentation* (cfr. EDE, p. 186; 152 it.) e che retrospettivamente porta a espressione consapevole una tendenza descrittiva che si può scorgere all’opera a partire da *De l’évasion* e poi negli scritti degli anni Quaranta.

ridotta”¹¹⁰, ossia la sua trasgressione delle opposizioni e alternative suddette in qualità di “origine”¹¹¹ del significato di ogni fenomeno. Infatti, a questo punto Levinas può presentare la sensibilità come “la trascendenza nel senso etimologico del termine, come un superamento, uno scavalcamento, un avanzamento piuttosto che come una rappresentazione”¹¹² nel senso che il senziente è oltre se stesso nel sentito, è coscienza dell’esperito che si fa nello stesso modo dell’esperito. Levinas giunge così alla risoluzione del problema iniziale, che doveva giustificare il senso dell’intenzionalità e quindi della coscienza come relazione con l’alterità, della relazione tra soggettivo e oggettivo, la quale risulta allora data in partenza nel sentire non come separazione sostanziale ma nemmeno come uguaglianza e reciprocità¹¹³, bensì come differenza e, con essa, orientamento e così manifestazione. Infatti, grazie alla descrizione esposta Levinas rovescia l’interrogativo di partenza dimostrando che il vissuto proprio in quanto evento temporale e sentito anziché filtrare o riflettere l’esterno, essere in sé, è il tessuto stesso della fenomenicità dal momento che disdice ogni sostanzialità per liberarsi nella stessa temporalizzazione del tempo. Per questa ragione, Levinas avverte che nell’esercizio descrittivo in cui si articola la fenomenologia come ricerca del senso originario dei fenomeni si attui un superamento interno della fenomenologia dall’eidetica all’estetica trascendentale della sensazione: nella risalita al senso originario del fenomeno, “l’idea della fissità strutturale – della sua simultaneità priva di sfasatura”¹¹⁴ viene smossa nelle sue pretese di terreno fondamentale dell’esperienza. Levinas prende

¹¹⁰ Ivi, p. 218; 180 it. A conferma del senso riconosciuto da Levinas alla nozione di neutralità, cfr. ivi, p. 224-225; 185-186 it. Se il riferimento diretto resta la definizione husserliana dell’epoché come neutralizzazione della tesi generale dell’atteggiamento naturale (Hua III/1, par. 32) e da rideclinare ad ogni analisi specifica per ogni credenza ingenua (cfr. ivi, parr. 110-112 e 114), la tecnicizzazione del termine – assente nelle precedenti definizioni e analisi levinassiane della riduzione e dell’assoluto coscienziale – pare giungere a Levinas dalla riflessione finkiana, come dimostra l’uso dell’articolo “Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie” (*Zeitschrift für Philosophische Forschung*, XI, 1957 ora in *Nähe und Distanz. Phänomenologische Aufträge und Ausätze*, hrsg. Von F.-A. Schwarz, Verlag Karl Alber, Freiburg-München 2004, pp. 180-204; *Prossimità e distanza. Saggi e discorsi fenomenologici*, ETS, Pisa 2006, pp. 155-171) nella conferenza inedita *La séparation* (in E. Levinas, *Parole et silence et autres conférences inédites au Collège philosophique, Œuvres complètes 2*, a cura di R. Calin e C. Chaliier, Éditions Grasset&Fasquelle, IMEC Editeur, Paris 2009, pp. 266-267; trad. it. a cura di S. Facioni, *Parola e silenzio e altre conferenze inedite al Collège philosophique*, Bompiani, Milano 2012, p. 252). Il riferimento all’articolo di Fink si consolida se si considera che corrisponde alla conferenza tenuta dal filosofo tedesco nello stesso anno al convegno dedicato a Husserl presso Royamont cui intervenne lo stesso Levinas con “Réflexions sur la ‘technique phénoménologiques”. Inoltre, una sintonia interessante – che indica allo stesso tempo la diffusione della determinazione in ambito fenomenologico e un rilancio possibile della concezione finkiana – si rivela con l’interpretazione offerta da Y. Picard (di cui si dirà maggiormente più avanti): “la coscienza del tempo si presenta come neutra rispetto a distinzioni troppo forti (*tranchées*) tra permanenza e successione, atto e stato, eterno e temporale o, meglio, è oltre queste opposizioni, le fonda e così le supera” (“Le temps chez Husserl et Heidegger”, *Philosophie*, C, 1, 2009, p. 13, trad. mia).

¹¹¹ Ivi, p. 224; 185 it.

¹¹² Ivi, p. 221; 182 it. Tale posizione fa eco alla tesi già sostenuta da Levinas in EDE, pp. 196 e 198; 161 e 163 it.

¹¹³ L’interpretazione di B. Bégout, secondo cui la sensazione è “la forma originale di intreccio tra soggetto e oggetto che rende impossibile la loro contra-distinzione a distanza” (*Le sens du sensible*, cit., p. 56), pare restare indietro agli sforzi levinassiani dato che la “co-appartenenza originaria” (ivi, p. 60) di soggetto e oggetto non descrive il superamento della dualità ma una sua forma limite e, inoltre, consegna il soggettivo al mondano. Levinas, infatti, non ricorre alla dinamica e logica costitutiva soggetto costituente-oggetto costituito in queste analisi, cercando così di descrivere la soggettività del soggetto in maniera diversa.

¹¹⁴ EDE, p. 221; 182 it.

così partito per una fenomenologia radicalmente soggettivistica, antecedente rispetto al piano della scienza rigorosa e che tuttavia ricerca un senso più ampio del senso e della razionalità oltre all'evidenza.

Attraverso questo parallelismo tra temporalizzazione e incarnazione si può comprendere allora perché Levinas riscontri l'analogia tra costituzione del tempo e dello spazio, le quali sono operate nella sensazione del passaggio del tempo e del moto: "Moto nello spazio del soggetto costituente lo spazio, come divenire della costituzione del tempo a partire dall'impressione originaria"¹¹⁵. A suggello della pertinenza di questa sua analisi, vale a dire del rispetto delle intenzioni più profonde di Husserl, Levinas ricorre ad una citazione dai manoscritti del gruppo C di Husserl presa da Gerd Brand: "Il temporalizzante (*das Zeitigende*) è già temporalizzato (*ist gezeitigt*)"¹¹⁶. In questo modo, Levinas esplicita al meglio la finalità delle sue analisi: la coscienza costitutiva del tempo è temporalmente costituita nel senso che si auto-costituisce come flusso temporale¹¹⁷. Inoltre, il testo da cui è tratta questa citazione¹¹⁸ si presenta come la fonte più diretta dell'idea di "iterazione" impiegata da Levinas in questo contesto testuale per descrivere l'auto-temporalizzazione della coscienza del tempo. A corroborare la provenienza intra-husserliana della nozione qui sottoposta a interpretazione da Levinas contribuisce la ricorrenza del termine nella *Beilage I* delle *Vorlesungen*¹¹⁹. Tale corrispondenza offre *in primis* un rilievo filologico generale, in quanto può essere colta come la messa in pratica della comprensione levinassiana del ruolo dei manoscritti husserliani (sia di lezione che di ricerca) e del loro rapporto con l'opera edita non come un'elaborazione alternativa ma come specificazione e chiarificazione rigorose e dettagliate che confermano le tesi e le descrizioni avanzate nei testi pubblicati, i quali dunque definiscono secondo Levinas contorni e capisaldi del pensiero

¹¹⁵ Ivi, p. 222; 183 it., trad. modificata.

¹¹⁶ EDE, p. 222; 183 it. In verità si tratta di un passo parafrasato da Levinas: cfr. l'originale (Ms. C 3 II, p. 7) a disposizione di Levinas in G. Brand, *Welt, Ich und Zeit nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*, cit., p. 75; trad. it. a cura di E. Filippini, *Mondo, io e tempo nei manoscritti inediti di Husserl*, Bompiani, Milano 1960, p. 145 it., trad. modificata: "È questa una conoscenza prima e fondamentale della fenomenologia: il fatto che nell'io-sono – è esperito apoditticamente il mio essere, ma in modo tale che io che esplicito la concrezione di questo essere devo attraversare la via di una riflessione iterativa e trovo il mio essere come qualcosa di identico a una auto-temporalizzazione (*Selbstzeitigung*) iterativa e che si collega tutt'uniformemente (*alleinheitlich*) nell'iterazione, in cui il temporalizzante è soltanto come temporalizzato (*in der Zeitigendes selbst nur ist als Gezeitigt*)".

¹¹⁷ Una conclusione simile è avanzata da D. Franck attraverso un'interpretazione rigorosa del par. 36 delle *Vorlesungen* da cui trae che "le fasi costitutive delle fasi di tempo sono incluse in queste fasi di tempo costituite" (*La constitution du temps*, cit., p. 21).

¹¹⁸ Cfr. n. 116.

¹¹⁹ Hua X, p. 100; 124 it.: "Grazie alla continuità, ogni punto non è semplicemente un incremento rispetto ad uno precedente, ma incremento di incremento di incremento, ecc., *in infinitum* e in modo infinitesimale. Un'infinità di modificazioni l'una dentro l'altra. [...] L'essenza di ogni *continuum* lineare implica che, partendo da un punto qualunque, noi possiamo pensare ogni altro punto come continuamente generato da quello e ogni continua generazione è una generazione che avviene per *iterazione* (*Iterierung*, cs. mio) continua. [...] Dall'ora attuale, dalla rispettiva impressione originaria *u* le modificazioni nel senso di *iterazioni* (*Iterationen*, cs. mio) si dipartono ma sempre avanzando: esse non sono modificazioni solo in rapporto ad *u* ma anche, nell'ordine, modificazioni le une delle altre nella sequenza in cui scorrono". Per un'analisi di questa descrizione cfr. R. Bernet, *Einleitung* in E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, cit., pp. LVI-LVII.

husserliano¹²⁰. D'altra parte, a livello contenutistico, la sovrapposizione testuale fa emergere la modificazione ritenzionale come l'iterazione stessa dell'evento impressionale in modo tale che è possibile concludere che attraverso questa analisi Levinas offre un'esplicitazione originale del carattere pre-riflessivo della coscienza interna del tempo, altrimenti abbozzata solo per negazione o privazione rispetto alla riflessione tematica come sua condizione di possibilità: la sfasatura dell'impressione originaria è la temporalizzazione della coscienza che si presenta a sé nella modificazione ritenzionale, la quale, dunque, consiste nella presa di coscienza che la coscienza fa di sé come flusso del tempo, nella consapevolezza di vivere nel passaggio temporale; per questa ragione, la ritenzione non apprende l'impressione come oggetto intenzionale trascendente ad essa, ma è il modo in cui l'impressione passa e la coscienza diventa conscia di sé come flusso.

§5.3 La diacronia nell'intenzionalità

Se è vero che la temporalità non chiude la coscienza su di sé dato che, piuttosto, in quanto auto-presentazione immediata apre la coscienza all'alterità e al senso, ne deriva che ogni fenomeno si dà nel modo della temporalizzazione originaria del vissuto, ossia si presenta solo attraverso la modificazione, dunque, nel modo dell'*Abschattung* temporale. In altre parole, la manifestazione si dà nello scarto tra momenti, nella differenza delle fasi per cui il momento che appare nella continua modificazione si sa come diverso da quello precedente così che nello stesso passaggio dell'impressione si ha coscienza del profilarsi di un fenomeno. La stessa effettuazione della modificazione fa sì che la ritenzione non sia la fuga dell'evento ma la costituzione dell'evento temporale come vissuto, per cui il tempo cosciente si rivela una donazione di senso e insieme d'essere in quanto presenza per la coscienza: ogni senso intenzionale, infatti, si definisce per via della temporalizzazione come "essere-per-la-coscienza" che per Levinas "non verrà mai meno"¹²¹. Per questa via, Levinas giunge al riconoscimento implicito dell'operatività infinita, a vuoto, della ritenzione, che mantiene nella continua modificazione il vissuto in modo che la rimemorazione possa ripresentarlo riproduttivamente come di nuovo presente nella modalità in cui è stato vissuto¹²².

¹²⁰ Cfr. F. Poirié, *Emmanuel Levinas. Essais et entretiens*, cit., p. 79.

¹²¹ Ivi, p. 216; 178 it.

¹²² Indirettamente, quindi, pare emergere nel testo levinassiano l'idea husserliana delle ritenzioni "indeterminate", che costituiscono la sintesi continua e la continuità della coscienza come corrente temporale negli abissi del passato vissuto sempre più trapassato: cfr. Hua X, par. 40, p. 84; 110 it. e anche *Beilage III*, pp. 106-107; 130-131 it. Tale concetto verrà sviluppato da Husserl nelle analisi dei manoscritti di Bernau dove viene elaborata la differenza tra ritenzioni "vicine" e "lontane".

Levinas riscontra che in Husserl quest'ultima forma d'apparire supera la presentazione propriamente detta giacché quando la modificazione di passaggio dell'impressione supera "la portata della ritenzione"¹²³ – la quale, quindi, si rivela come la sfera della presenza immediata dell'impressione appena passata¹²⁴ –, il ricordo come presentificazione recupera l'evento per come è stato vissuto. Levinas, dunque, riconosce sì una differenza specifica di operazione e senso tra l'intenzionalità ritenzionale, immanente perché interna al vissuto presente, e intenzionalità presentificante, oggettivante in quanto trascendente il presente vivente; tuttavia, è altrettanto vero che il filosofo riscontra una continuità tra le prestazioni intenzionali dell'una e dell'altra proprio nella conservazione della presenza, che mette in rilievo la contiguità tra le due forme di coscienza del passato. Infatti, a rigore una volta riconosciuto il ruolo originario della temporalizzazione, lo stesso avanzamento o approfondimento iterativo della modificazione, che si allontana sempre più dal presente vivente, arriva al trapasso, alla "caduta dell'impressione nel passato"¹²⁵, ossia va oltre l'accoglienza nel e il legame con l'impressione attuale; ciò si sente nel passaggio 'macroscopico' ad una serie di impressioni caratterizzanti un'altra esperienza e significa lo stesso fenomeno della conclusione – o dell'interruzione – dell'evento presente. Nel passaggio totale al passato, a sua volta, è come se si rompesse l'ormeggio¹²⁶, ossia l'associazione all'impressione originaria, eppure l'evoluzione temporale non è persa nel mare aperto dell'oblio, perché, come Levinas afferma, la modificazione stessa "vira in ricordo"¹²⁷. Attraverso la metaforica nautica, dunque, si può riconoscere che secondo Levinas la ritenzione nel passaggio al passato cambia verso e funzione, ossia anziché valere come modificazione iterativa dell'impressione e, quindi, da produzione della temporalità immanente del presente, funge da prodotto temporale che si mette a capo della presentificazione di modo che, ritornando presente non in maniera originale, si ripresenta. Questo passaggio pare, d'altronde, presentare punti di contatto con la costituzione immanente della presentificazione memorativa secondo le *Vorlesungen*¹²⁸. Allo stesso tempo, inoltre, l'analisi effettuata offre il chiarimento descrittivo per cui la presentificazione in quanto ripresentazione sia un'"intenzione oggettivante e idealizzante"¹²⁹, dal momento che il suo oggetto intenzionale risulta già temporalizzato e non più vivo, ma un'unità non impressionale ritornante come un'identità ideale.

Le distinzioni tecniche e le pieghe descrittive esaminate in quest'interpretazione permettono allora di chiarire – oltre la contrazione del testo levinassiano – il significato della tesi del "senso

¹²³ Ivi, p. 212; 175 it.

¹²⁴ Cfr. ivi, 214; 176 it.

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ Cfr. *supra*, p. 207.

¹²⁷ EDE, p. 214; 176 it.

¹²⁸ Cfr. Hua X, par. 42, p. 88; 113 it.

¹²⁹ EDE, p. 214; 176 it.

temporale di ogni trascendenza”¹³⁰: Levinas pare dunque sostenere che la temporalizzazione stessa, in forza della modificazione continua, si risolva nell’oggettivazione, dal momento che nel decorso stesso della sfasatura temporale si delinea “il passaggio dall’intenzionalità ritenzionale all’intenzionalità trascendente”¹³¹. Quest’interpretazione viene confermata attraverso il confronto con la tesi avanzata da Yvonne Picard¹³², il cui studio sulla temporalità in Husserl e Heidegger¹³³ viene citato ed elogiato da Levinas proprio in relazione al rapporto tra tempo e intenzionalità, secondo la quale “il movimento di temporalizzazione è movimento d’oggettivazione”¹³⁴ dal momento che il passaggio reiterato dell’impressione in ritenzione e della ritenzione della ritenzione istituisce il distacco e, quindi la relazione intenzionale, tra la coscienza come presenza a sé sempre rinnovata e l’oggetto inteso come ciò che appare sempre più distante dal presente vivente e, perciò, come trascendente. In questo modo, Picard sostiene che la questione dell’intenzionalità è racchiusa nel rapporto tra presente e passato che segna la stessa temporalizzazione, per cui all’approfondimento temporale del vissuto corrisponde il distacco dal presente e quindi il passaggio al passato che corrisponde alla presa di coscienza, alla mira di ciò che non è più immediatamente vissuto. La considerazione appena esposta riporta così all’attenzione il nesso tra rappresentazione dell’oggetto

¹³⁰ Ivi, p. 213; 175 it.

¹³¹ *Ibidem*.

¹³² Levinas afferma di dedicare alla giovane filosofa “un devoto omaggio, imprescindibile, evocando il suo pensiero e dando parola alle sue labbra chiuse” (ivi, p. 216, n. 2; 178 it., n. 19): Y. Picard, infatti, fu una brillante studentessa di filosofia deportata in Germania “per aver partecipato alla Resistenza” (*ibidem*). Per ricostruire la sua figura e la vicenda che ha segnato la sua giovane vita, cfr. B. Lamblin, “L’histoire d’Yvonne Picard” in *Esprit*, CLXXXI, 5, maggio 1992, pp. 88-101, trascrizione unitaria di più memorie redatte dagli amici di Picard.

¹³³ Y. Picard, “Le temps chez Husserl et Heidegger”, *Deucalion*, I, 1947 (rivista su cui nel 1946 Levinas pubblica l’articolo *Il y a*). Il saggio suddetto di Picard è stato scritto nel 1941 ed è stato riedito più recentemente a cura di D. Giovannangeli con note di D. Pradelle, il quale ho provveduto a correggere e integrare i rimandi al testo husserliano delle *Vorlesungen: Philosophie*, C, 1, 2009, pp. 7-37, cfr. nota 1 p. 7. Levinas riconosce che “l’acuta analisi” di Picard “rappresenta la sua tesi (*mémoire*) per il Diplôme d’Études Supérieures che deve risalire ai primi anni dell’occupazione” e che “si tratta di uno dei primi tentativi di ripensare con vigore le minuziose analisi di Husserl, secondo la via aperta da Jean Wahl, e che prefigura già le riflessioni di Merleau-Ponty, di Ricoeur e di Derrida” (EDE, p. 216, n. 2; 178 it., n. 19). Effettivamente, si tratta di una parte della sua tesi di laurea, dedicata al problema del tempo in Hegel, Husserl e Heidegger (cfr. B. Lamblin, *L’histoire d’Yvonne Picard*, cit., p. 91): si comprendono così i riferimenti ad alcuni concetti hegeliani nel testo edito, in particolare la definizione del tempo come concetto “dialettico” (cfr. Y. Picard, *Le temps chez Husserl et Heidegger*, cit., pp. 15, 17 e 26), come anche il confronto serrato tra la concezione husserliana e quella heideggeriana del tempo. Infatti, a sostegno dell’indirizzo interpretativo generale di questa tesi sul peso concettuale delle analisi di Husserl rispetto a quelle heideggeriane per la filosofia levinassiana della diacronia occorre notare che Levinas stesso riconosce che l’analisi di Picard “mette anche a confronto Husserl e Heidegger e non sempre lascia ad Heidegger l’ultima parola” (EDE, p. 216, n. 2; 178 it., n. 19): l’autrice, infatti, riscontra i numerosi punti in comune (soprattutto la preminenza dell’avvenire nella temporalizzazione), ma sottrae Husserl dalle critiche heideggeriane per poi denunciare come vuota, metafisica e morta la temporalità estatica heideggeriana (cfr. ad es. Y. Picard, *Le temps chez Husserl et Heidegger*, cit., pp. 9, 15, 24, 25 e 26). Inoltre, è attestato che Y. Picard è stata iniziata alla filosofia e insieme alla fenomenologia da Merleau-Ponty al liceo di Sévigné, autore cui lei rimase sempre legata (cfr. B. Lamblin, *L’histoire d’Yvonne Picard*, cit., pp. 89-90), a dimostrazione del ruolo del fenomenologo francese in quegli anni nella diffusione della ricezione di Husserl in Francia e anche della profondità del suo insegnamento e della sua opera e del riconoscimento che Levinas gli dedica tra il 1959 e il 1965. Allo stesso modo, è vero anche che Y. Picard ha frequentato i corsi di J. Wahl alla Sorbona (cfr. ivi, p. 89). Attraverso la definizione di una stessa linea di pensiero che va da Picard a Derrida passando per Merleau-Ponty e Ricoeur, è possibile così cogliere in filigrana un filone interpretativo da cui l’elaborazione della fenomenologia del tempo di Levinas intende distinguersi.

¹³⁴ Y. Picard, *Le temps chez Husserl et Heidegger*, cit., p. 26, trad. mia.

intenzionale e il vissuto come *Abschattung*, la sua ombra o profilo, quindi tra la presentazione e il passaggio dell'impressione, siccome l'affinità tra ritenzione e ripresentazione si riflette sulla struttura e sulla concezione stessa dell'intenzionalità come se retroagisse sulla stessa esposizione levinassiana o, meglio, come se solo a valle dell'analisi della temporalizzazione fosse possibile chiarire il carattere dell'adombramento come stessa articolazione della coscienza e, quindi, esplicitare a fondo la natura dell'intenzionalità. In forza di ciò, Levinas giunge a domandarsi se “bisogna forse pensare che ogni intenzionalità sia già a qualsivoglia titolo ricordo (*souvenir*)? O, più esattamente l'oggetto dell'intenzione non è già più vecchio dell'intenzione?”¹³⁵.

A fronte delle analisi compiute sia precedentemente sia in questo capitolo, dove Levinas si è sempre sforzato di distinguere l'intenzionalità temporalizzante – cui appartiene la ritenzione – dagli atti di coscienza, rimemorazione compresa, si può cogliere nella domanda di Levinas l'uso strategico di una stessa scelta espressiva che permea il testo edito delle *Vorlesungen* sulla fenomenologia della coscienza interna. Ivi, infatti, Husserl stesso definisce, e così approssima, ritenzione e rimemorazione attraverso la coppia “ricordo primario” e “ricordo secondario”¹³⁶, concetti relativi l'uno all'altro che definiscono la specificità delle due coscienze del passato per differenziazione reciproca e che, allo stesso tempo stabiliscono una comunità di genere tra le due forme di “*coscienza del passato*”¹³⁷. Questo indirizzo, d'altronde, rispecchia le idee e i mezzi espressivi più vetusti – anteriori finanche al corso del 1905 e lì convalidati – della ricerca husserliana sul tempo e viene confermato dal travaglio che attraversa gli appunti di ricerca di questa prima elaborazione¹³⁸ sulla questione del tempo e che culmina nella definizione della ritenzione come coscienza che “presentifica” originariamente e iterativamente l'impressione e l'ora oggettuale appena passati¹³⁹. Per quanto Levinas non abbia mai fatto ricorso nei commenti finora analizzati alla terminologia appena citata, l'occorrenza del termine

¹³⁵ EDE, p. 214; 176 it., trad. modificata. Per cogliere la posta in gioco di questa domanda, si può modificare la tesi interpretativa di F. Dastur, secondo cui “Non basta, per rompere con idealismo, accontentarsi di scoprire l'intenzionalità incarnata, irriducibile all'intenzionalità rappresentativa, serve anche giungere a mostrare che questo superamento dell'intenzionalità oggettiva è costitutivo di ogni intenzionalità come tale” (*Intentionnalité et métaphysique* in E. Levinas, *Positivité et transcendance*, cit., p. 129, cs. mio, trad. mia). Levinas, infatti, pare voler mostrare che ogni intenzionalità sia temporalizzata come coscienza a posteriori rispetto all'impressione.

¹³⁶ Cfr. Hua X, par. 11, p. 30; 65 it.

¹³⁷ Hua X, nr. 54, p. 377; 361. La congenericità fenomenologica tra ritenzione e ricordo (entrambe modificazioni e rivolte al passato) risulta anche una delle tesi interpretative di J. Derrida, il quale riconosce che nonostante Husserl descriva la distinzione fenomenologica tra presentificazione o ri-presentazione e presentazione come irriducibile e di conseguenza caratterizzi come intuizione originaria del passato la ritenzione (cfr. Hua X, par. 17), “la differenza tra la ritenzione e la riproduzione, tra il ricordo primario e il ricordo secondario, è la differenza, che Husserl vorrebbe radicale, non tra la percezione e la non-percezione, ma tra due modificazioni della non-percezione. Qualunque sia la differenza fenomenologica tra queste due modificazioni, malgrado gli immensi problemi che essa pone e la necessità di tenerne conto, essa separa soltanto due modi di riferirsi alla non-presenza irriducibile di un altro adesso” (*La voix et le phénomène*, cit., p. 73; 101 it.).

¹³⁸ Raccolti nella sezione B “Testi integrativi per l'esposizione dello sviluppo del problema” del decimo volume degli Husserliana: cfr. Hua X, pp. 137-382; 165-366 it.

¹³⁹ Cfr. ivi, nr. 54, p. 376; 61 it.

“souvenir”, col quale appunto Dussort traduce *primäre* e *sekundäre Erinnerung*¹⁴⁰, rispetto a ‘memoir’ e ‘presentification’, più ricorrenti nei testi dell’autore, fa segno verso il riferimento proposto¹⁴¹. Ad ogni modo, la correzione attraverso cui Levinas riformula il suo interrogativo indica che egli non propone la *lectio facilior* dell’equiparazione e continuità diretta tra ritenzione e ricordo, quanto piuttosto l’emersione attraverso la somiglianza tra le due intenzionalità della differenza temporale che distingue i due termini della relazione intenzionale *tout court*, vale a dire direzione e obiettivo, coscienza e oggetto. Quest’osservazione a rigore giustificherebbe il sentire quale intenzionalità primaria che si istituisce appunto nella sfasatura originaria dell’impressione in ritenzione.

Tuttavia, invece di una contraddizione o di una revisione della precedente analisi sulla specificità dell’intenzionalità interna e temporalizzante, con questo approfondimento Levinas tenta di chiarire la stessa differenza temporale che anima il flusso e, quindi, la stessa intenzionalità, come si evince dall’interpretazione che l’autore offre della *Beilage V* delle *Vorlesungen*. In questo testo, Levinas riscontra l’analisi di “quattro punti di vista” attraverso i quali Husserl dimostra l’ anteriorità dell’oggetto sulla coscienza che lo intenziona proprio cercando la simultaneità di percezione e percepito che, nella trattazione husserliana, corrisponde alla costituzione e manifestazione originaria, all’origine del fenomeno e insieme alla coscienza originaria. Se nell’atteggiamento naturale, dove viene presupposto il tempo oggettivo comune alla percezione e al percepito, si deve ammettere l’ anteriorità in senso realistico dell’oggetto sulla percezione del soggetto per via dei tempi di reazione di quest’ultimo e delle distanze che la luce deve percorrere, analogamente nell’atteggiamento fenomenologico del tempo apparente dell’oggetto che dura, proprio dove ci si aspetterebbe “Una simultaneità” tra la costituzione e l’oggetto costituito in immanenza, viene riconosciuto che l’inizio della durata dell’oggetto e di quella della percezione non coincidono. La ragione, questa volta, è data dal fatto che la percezione comincia con l’apprensione di una sensazione, la quale tuttavia comincia a costituirsi come unità temporale immanente prima di essere ispirata dall’intenzione oggettivante

¹⁴⁰ Cfr. ad esempio E. Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, cit., pp. 45, 50-51, 56, 58.

¹⁴¹ Parallelamente a questa considerazione che rileva tracce dell’uso di concetti husserliani nel testo levinassiano, l’interpretazione proposta può essere corroborata tramite il confronto con il paragrafo del saggio di Y. Picard da cui Levinas afferma di attingere (*La temporalité est l’intentionnalité*) in cui appunto l’autrice afferma che se è solo attraverso il “ricordo” che viene evidenziata la differenza tra la coscienza e ciò di cui è coscienza, ciò è possibile soltanto in quanto la percezione rimemorata era già percezione d’oggetto, così che la differenza coscienza-oggetto intenzionale deve profilarsi già nella costituzione originaria della percezione e la retrospezione può perciò porlo teticamente (cfr. Y. Picard, *Le temps chez Husserl et Heidegger*, cit., pp. 28-29). Cogliendo l’occasione di questa corrispondenza descrittiva, come altri punti di contatto tra le analisi di Levinas e Picard si possono segnalare la definizione della modificazione ritenzionale come “reiterazione continua” (ivi, p. 18, 30) e la definizione dell’impressione sia come “istante” (p. 16-17) sia come evento (p. 18).

così che al momento della sua apprensione essa è “minimamente decorsa”¹⁴². Levinas, dunque, riconosce la posteriorità dell’atto rispetto alla sensazione e, quindi, la dilazione del vissuto intenzionale sul vissuto non intenzionale in seno alla rappresentazione intuitiva dell’oggetto, sostenendo perciò che “la coscienza è ritardo su se stessa, un modo di attardarsi in un passato”¹⁴³. Tuttavia, Levinas comprende che lo *scarto temporale è tutto immanente alla coscienza*, tra flusso della sensazione e quello dell’atto, e che quindi non va inteso “in senso realistico”, sottolineando implicitamente che non si tratta ancora della distanza temporale oggettiva; ma mentre Husserl parla espressamente di un “differenziale di tempo”¹⁴⁴, intendendo con ciò una diversificazione tra valori interni all’unica dimensione del tempo interno, la mancanza di ripresa della proposta husserliana da parte di Levinas porta a leggere piuttosto la temporalità della coscienza intenzionale come il passato del sentire immediato, esplicitando quanto sopra emerso, ovvero che la presa di coscienza si desta nel passato del tempo. In altre parole, l’intenzionalità pare venire in seconda battuta, dunque il tempo della coscienza si dà in due momenti (impressione e ritenzione-protezione) o, come dice Levinas, “lasso di tempo”. Se si vuole, in questa descrizione si può leggere il modo in cui Levinas cerca di strappare alla spazializzazione il senso dello scorrere del tempo¹⁴⁵.

Il terzo caso preso in considerazione è quello della riflessione, l’atto con cui vengono posti all’attenzione i vissuti, il quale chiaramente segue ciò che mira, ossia non può che oggettivare un’unità già costituita temporalmente in modo immediato nella “coscienza interna” del tempo. Quest’ultima corrisponde all’ultimo livello analizzato ed è identificata *d’emblée* con l’impressione originaria: Levinas rileva che la coscienza impressionale viene definita come percezione solo “per estensione” alludendo così al fatto che nel passo commentato Husserl stesso ricorre alle virgolette per introdurre questa caratterizzazione al fine di distinguerla dall’atto percettivo e per esprimere al contempo lo statuto originario della sua funzione costitutiva rispetto a “riflessione e ritenzione”¹⁴⁶; infatti, si tratta dell’originaria presentazione del dato immanente in cui si dà simultaneità della percezione e del percepito. Ricorrendo anche alla *Beilage XII* cui lo stesso testo analizzato delle *Vorlesungen* rimanda per approfondire la nozione di “coscienza interna”, Levinas interpreta la

¹⁴² EDE, p. 215; 177 it., trad. modificata. Il passo husserliano parafrasato da Levinas recita: “nel momento di attacco dell’apprensione, una parte del dato di sensazione è già defluita e viene mantenuta solo ritenzionalmente” (Hua X, p. 110; 134 it., trad. modificata).

¹⁴³ EDE, p. 215; 177 it.

¹⁴⁴ Hua X, p. 110; 134 it.

¹⁴⁵ Questa interpretazione dimostra una progressione descrittiva nel saggio di Levinas che va in direzione contraria rispetto a quanto sostenuto invece da J.-F. Courtine, secondo il quale Levinas interpreta tramite la spazialità della “punta” la proto-impressione “per lasciare tutto il suo posto a una figura totalmente altra della temporalità che viene a modificare dall’esterno un soggetto allora radicalmente passivo” (*Levinas lecteur des Leçons sur la conscience intime du temps*, cit., 130), ipotizzando quindi che Levinas presupponga la possibilità da parte dell’esteriorità spaziale di offrire mezzi per una descrizione alternativa del tempo.

¹⁴⁶ *Ibidem*.

coscienza interna impressionale come l'“indistinzione tra l'oggetto e la percezione”¹⁴⁷, così che, cogliendo in questo tratto uno scarto rispetto alla struttura comune di differenza temporale tra intenzione e intenzionato analizzata nei precedenti punti di vista, riscontra che è da descrivere “in modo diverso da quello dell'intenzione”¹⁴⁸.

A questo punto, attraverso la doppia contrapposizione tra simultaneità-impressione e ritardo-intenzione a Levinas pare evidente che “ogni distinzione tra percezione e percepito – ogni intenzionalità idealizzante – poggia sul tempo, sulla sfasatura tra la *mira* e il *mirato*. Solo l'impressione originaria è incontaminata da ogni idealità”¹⁴⁹. Attraverso questa terza distinzione concettuale (idealizzazione-non ideale) Levinas intende quindi mostrare l'ambiguità dello statuto coscienziale dell'*Urimpression* e, insieme, esplicitare la differenza temporale che riscontra tra *Urimpression* e flusso di coscienza o coscienza del tempo. Infatti, l'autore in questo passaggio lascia intendere di interpretare l'impressione originaria come l'attualità immediatamente non-intenzionale in quanto compenetrazione tra sentire e sentito. Prende allora carattere dirompente la riproposizione della natura ancipite¹⁵⁰ dell'*Urimpression* sia come “creazione originaria (*Urzeugung*), passaggio dal nulla all'essere [...] a cui si addice il nome di attività assoluta, di *genesis spontanea*”¹⁵¹ sia come “passività, ricettività di un 'altro' penetrante nello 'stesso', vita e non 'pensiero’”¹⁵² perché sopraggiunge e riempie la coscienza con una novità che supera ogni previsione e continuità. Quest'osservazione ricorrente anche nei precedenti commenti acquisisce alla luce della trattazione attuale di Levinas un peso concettuale maggiore siccome bisogna riconoscere che l'impressione originaria viene qualificata come il cuore della coscienza trascendentale ossia come l'assoluto ultimo e non ulteriormente riducibile che arresta l'*epoché* in quanto pura neutralità rispetto alle distinzioni

¹⁴⁷ EDE, p. 215; 177 it. È difficile stabilire con precisione il passo husserliano di riferimento, dato che a diverso titolo almeno due luoghi della *Beilage XII* offrono appigli per questa interpretazione levinassiana, che può così derivare dal confronto tra coscienza interna del tempo di una sensazione e coscienza riflessiva: da una parte, infatti, Husserl la sensazione “qui non è altro che coscienza interna del contenuto di sensazione (nell'esempio “sentire di ‘rosso’)” in modo tale che sentire e sensazioni coincidono ossia non si dà un sentire “ma soltanto un sentito” perché tutto interno alla coscienza interna che non mira oltre a sé (Hua X, p. 127-128; 153 it.); dall'altra, la riflessione come “percezione interna” nel senso di “intenzionalità tetica” coglie in maniera tematica il vissuto “interiormente conscio” in modo che esso “diventa qualcosa di ‘distinto’” che non significa “nient'altro che l'essere-colto, l'essere oggetto dell'attenzione” (ivi, p. 128-129; 154 it.).

¹⁴⁸ EDE, p. 215; 177 it. In virtù dell'argomentazione prodotta, giocando tra il senso ristretto e preciso dell'impressione e la contrapposizione all'intenzionalità standard, oggettivante, Levinas pare rafforzare l'affermazione husserliana secondo cui ogni “vissuto è ‘sentito’, è ‘percepito’ in immanenza (coscienza interna) sebbene, naturalmente, non sia posto, intenzionato (percepire, in questo caso, non significa esse-rivolti-intenzionalmente-a... e cogliere)” (Hua X, p. 126; 152 it.).

¹⁴⁹ EDE, p. 215; 177 it.

¹⁵⁰ Levinas riconosce la sovrapposizione tra attività e passività come costitutiva dell'*Urimpression* fin dal 1940 (cfr. *supra*, pp. 103-105) e approfondisce questa tesi in EDE, pp. 167-168; 135-136 it., di cui ora Levinas espone a fondo tutte le implicazioni.

¹⁵¹ *Ibidem*. In nota Levinas rimanda a Hua X, *Beilage I*, p. 100; 124 it.

¹⁵² *Ibidem*. Ancora, si può riscontrare una parziale corrispondenza con la determinazione husserliana del carattere di estraneità alla coscienza della nuova *Urimpression* in quanto supera le produzioni spontanee della coscienza (cfr. Hua X, *Beilage I*, p. 100; 124 it.).

comuni, presentandosi così come il punto di vista che non compromette così in un senso o nell'altro ciò che appare¹⁵³. In questo modo, Levinas accentua la differenza tra l'attualità puntuale e "assoluta"¹⁵⁴ dell'*Urimpression* e il flusso della coscienza interna del tempo: mentre la prima viene paragonata all'"istante della terza ipostasi del *Parmenide*" che "non è né movimento né riposo"¹⁵⁵, il secondo corrisponde alla "modificazione dell'impressione che cessa di coincidere con se stessa"¹⁵⁶, vale a dire al differimento temporale che istituisce la coscienza del tempo come corrente. Levinas, quindi, sostiene la complementarità indissociabile tra sfasatura o transizione che iterativamente costituisce il flusso (intenzionalità longitudinale) e la costituzione dell'identità della sensazione nello stesso decorso temporale (intenzionalità trasversale). Infatti, Levinas riscontra, da una parte, che la modificazione ritenzionale dell'impressione tiene l'impressione passata divenendone l'*Abschattung* e, dall'altra, che nella differenziazione tra fasi si costituisce propriamente come "coscienza percettiva"¹⁵⁷, ossia intenzionale, della sensazione che appare allora quale unità "attraverso l'incastro delle ritenzioni e delle protenzioni"¹⁵⁸. La modificazione temporale della ritenzione, dunque, struttura temporalmente e così costituisce la sensazione come unità per adombramenti così che la cosa si dà effettivamente a sua volta solo in parte, per schizzi e ombre.

Attraverso questa descrizione, dunque, Levinas espone come il passaggio inter-impressionale, data la coincidenza tra sentire e sentito propria di ogni *Urimpression*, si ramifichi nel flusso della coscienza del tempo, auto-coscienza pre-riflessiva consapevole di fluire, e nell'identificazione della sensazione, sentito di cui si è consci come unità duratura, identica nella molteplicità in divenire delle apparenze¹⁵⁹. Levinas dimostra anche che l'intenzionalità temporalizzante, ponendosi come sfasatura

¹⁵³ L'ambiguità riconosciuta da Levinas esplicita la curiosa oscillazione che permea la nozione husserliana di *Urimpression* piuttosto che trascinare "passività e attività dal lato dell'alterità" come sostiene R. Bernet, giacché piuttosto di significare la venuta "da altrove o da un'al di là" e l'imposizione della differenza e separazione rispetto agli altri presenti (*L'autre du temps*, cit., p. 153-154, trad. mia) la stessa impressione originaria opera nelle descrizioni levinassiane come incisione del qui e dell'ora e insorgenza della presenza dell'essere. In altre parole, l'alterità verso cui fa segno la stessa descrizione di impressione originaria non riguarda il suo ambivalente statuto attivo-passivo.

¹⁵⁴ EDE, p. 216; 177 it.

¹⁵⁵ *Ibidem*.

¹⁵⁶ Ivi, p. 215; 177 it.

¹⁵⁷ Il trasferimento dell'attributo o, meglio, l'articolazione della coscienza interna del tempo in impressionale e percettiva è propria del testo husserliano preso come riferimento da Levinas in quest'analisi: cfr. Hua X, *Beilage XII*, p. 127; 152-3 it., dove emerge che la definizione di "percezione" deriva dalla contrapposizione tra coscienza interna e coscienza riproduttiva in quanto la prima risulta la "costituzione originaria del tempo".

¹⁵⁸ *Ibidem*, cs. mio.

¹⁵⁹ Dato che Levinas riconosce che l'analisi di Picard valorizza l'apporto dell'appendice V, riferirsi a quello studio può essere fruttuoso al fine di sciogliere ulteriormente la contrazione delle descrizioni levinassiane e farne emergere la specificità. Picard, infatti, sostiene che "nella coscienza impressionale, dice Husserl, c'è simultaneità della *Wahrnehmung* e del *Wahrgenommen*" e per questo essa si presenta come "la sorgente originaria e la spiegazione ultima della presenza e di conseguenza, in maniera derivata, dell'assenza di un oggetto per il pensiero. Se nella riflessione colgo l'oggetto come anteriore alla conoscenza che ne prendo, bisogna attribuire ciò al distacco della coscienza costituente da sé" (Y. Picard, *Le temps chez Husserl et Heidegger*, cit., p. 29, trad. mia). L'autrice può, dunque, illustrare come la coscienza "si fa coscienza di qualche cosa", dal momento che "l'impressione originaria, passando, divenendo ritenzione, ritenzione di ritenzione, ecc., non allontana solamente un momento della coscienza costituita e un altro, una sensazione e una sensazione, ma ancora la coscienza e ciò di cui è coscienza, perché essa fa sorgere la distinzione, che è la distinzione

dell'impressione, fonda la correlazione tra coscienza e oggetto. In questo modo ritengo che, piuttosto che trasgredire la differenza temporale e intenzionale tra ritenzione e presentificazione¹⁶⁰, venga esplicitata la ragione fenomenologica su cui Levinas fa leva per identificare intenzionalità *tout court* e idealizzazione e così sussumere in un unico genere ritenzione e atti di presentazione o presentificazione. Di conseguenza, Levinas può concludere che la sfasatura tra impressione e ritenzione è la sfasatura originaria che istituisce l'apparizione dell'oggetto e che qualifica, quindi, ogni intenzionalità come correlazione idealizzante: il passaggio temporale in cui l'evento si fa coscienza si tiene insieme in un unico e continuo vissuto e parallelamente fa diventare le impressioni che passano i molteplici modi di apparizione dell'oggetto temporale, ossia svolge un'identità ideale che si staglia sul flusso.

Per questa via giungiamo perciò all'approfondimento o, meglio, alla giustificazione di quanto sopra emerso riguardo al ritardo costitutivo della coscienza su se stessa: l'*Urimpression* risulta, infatti, "coscienza interna" che si dà nel flusso, ma che fluisce solo come modificata, non coincidente con sé perché si rinnova prima di durare, dimostrando quindi d'essere un momento presente che antecede quello appena stato¹⁶¹ e che nella sua modificazione produce il flusso e l'intenzionalità primaria della ritenzione e protenzione; se l'intenzionalità è articolata sulla modificazione ritenzionale che è la coscienza del tempo e insieme la stessa sfasatura temporale, allora essa emerge in seconda battuta, ossia con la seconda impressione originaria e il passaggio della prima, e si qualifica in generale come "trattenuta di una pienezza che sfugge"¹⁶², ossia del presente impressionale. In quest'ultima constatazione levinassiana si deve intendere il riferimento alla nozione di *Fülle* con cui Husserl caratterizza le sensazioni all'interno delle apprensioni intuitive e, di conseguenza, la critica all'effettiva possibilità di fungere nel ruolo di contenuti ostensivi¹⁶³, siccome la presenza dell'oggetto

stessa del presente e del passato, tra l'apparizione (*Erscheinung*) e l'apparente (*Erscheinendes*)" (*ibidem*). Viene così mostrato come "non serve un *deus ex machina*, ma solo la temporalizzazione perché l'oggetto diventi tema per il pensiero, perché la coscienza l'identifichi attraverso le sue manifestazioni molteplici. L'intenzionalità trasversale si edifica senza sforzi sull'intenzionalità longitudinale" (ivi, p. 29-30, trad. mia).

¹⁶⁰ Cfr. C. Serban, "Dieu et le temps, le temps et l'autre. Levinas et l'infinie dia-chronie", *Revue Philosophique de Louvain*, CXIX, 1, 2022, p. 58.

¹⁶¹ S. Galanti Grollo comprende il ritardo della coscienza su se stessa "nel senso che vi è una precedenza della materia sensibile, della *hyle*, sulla coscienza medesima. L'impressione originaria [...] si produce *prima* che il suo defluire nella ritenzione le consenta di diventare il presente *per me*" (*La passività del sentire. Alterità e sensibilità nel pensiero di Levinas*, Quodlibet Studio, Macerata 2018, p. 79). Queste analisi colgono degli aspetti validi e tuttavia attestano la difficoltà diffusa nell'interpretare le analisi levinassiane di Husserl, le quali sostengono a più riprese e senza oscillazione che l'impressione è la stessa coscienza allo stato incipiente, incoativo, e che il "prima" è una determinazione temporale che non si applica al flusso; la diacronia nell'intenzionalità, il passaggio dall'impressione alla ritenzione, costituirebbe proprio il tempo della coscienza.

¹⁶² EDE, p. 216; 178 it. L'espressione levinassiana sembra ricalcare una formula che occorre nel saggio suddetto di Picard: "la melodia si disfa nella misura in cui si fa, non si offre mai in un'evidenza accecante, la sua unità non può essere totale, ma sempre indicata e mai posseduta. Questa impressione di non pienezza..." (*Le temps chez Husserl et Heidegger*, cit., p. 30)

¹⁶³ Questa caratterizzazione, infatti, pare infatti andare ben oltre il riconoscimento dell'impurità o l'incompletezza dei rappresentanti intuitivi che Levinas riscontra nelle *Ricerche Logiche* (cfr. *supra*, p. 33-35), giacché la modificazione

è già scavata da un vuoto, dalla sfasatura dell'impressione che delinea la logica e la topica della manifestazione. Si incontrano così le ragioni fenomenologico-temporali che portano Levinas a sviluppare la critica al dogmatismo dell'intuizione¹⁶⁴, della presenza immediata alle cose, e insieme la priorità, con la necessaria ridefinizione, della significazione. La vita della coscienza, il presente vivente, pare dunque fare segno verso una sensibilità "più profonda" – prendendo in prestito la formula con cui Levinas nella sua opera si è riferito ripetutamente alla coscienza del tempo – anche del sentire come intenzionalità temporalizzante: la ritenzione coglie l'impressione appena passata sostituita da quella attuale, così che, rovesciando l'impostazione intellettualistica, si può dire che l'intenzionalità in quanto flusso temporale si trova animata e pungolata dalla sfasatura dell'impressione; perciò, se ogni intenzionalità sorge dallo e come scarto inter-impressionale, la coscienza intenzionale è in ritardo sulla coscienza interna, ossia più vecchia rispetto all'impressione originaria. In questo modo si spiega perché secondo Levinas la "coscienza è senescenza e ricerca di un tempo perduto"¹⁶⁵: la mira intenzionale si staglia sulla perdita di coincidenza dell'impressione.

Il flusso della coscienza attesta che l'impressione si modifica nella ritenzione, le quali sono modalità di coscienza differenti ma non separate; parallelamente, la sensibilità evolve in fenomenicizzazione. Dunque, grazie all'analisi della temporalizzazione Levinas dimostra che la coscienza presenta una "cronologia" interna che coincide con lo stesso passaggio dall'impressione all'intenzione. Il tempo fenomenologico, quindi, è la stessa sfasatura continua tra i modi della coscienza, la quale perciò è alterazione e trasformazione continue *attraverso* le fasi del *tempo*: Levinas scopre così "la diacronia (*diachronie*) nell'intenzionalità"¹⁶⁶. Incontriamo così in un testo di commento alla fenomenologia della coscienza del tempo la prima occorrenza¹⁶⁷ del termine che

dell'impressione in ritenzione è la manifestazione originaria degli stessi contenuti d'apprensione, che quindi possono essere animati solo in quanto ritenzionalmente coscienti.

¹⁶⁴ Cfr. *La signification et le sens* in *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier 1972, pp. 21-23. Questa critica anticipa descrittivamente e terminologicamente quella che pochi anni più tardi avanza Derrida in *La voix et le phénomène*, tuttavia la divergenza interpretativa di Husserl e, quindi, dei percorsi ne seguono ('diachronie' per Levinas e 'différance' per Derrida) è espressa figurativamente da Levinas in *Tout autrement* (ora in *Noms propres*, Fata Morgana, Montpellier 1976, p. 72; trad. it. a cura di F. P. Ciglia, Nomi propri, Marietti, Casale Monferrato 1984, p. 73) con l'idea di un "contatto nel cuore di un chiasmo". Da questa metafora si può trarre che Levinas considera 'in ritardo' sullo stesso discorso husserliano la critica derridiana alla presunta semplicità dell'identità a sé del presente (che quindi colpirebbe a vuoto?) che così si attarda in una 'piega' ontologica di matrice heideggeriana. All'opposto, è suggerito quindi che l'approfondimento della diacronia da parte di Levinas è instradato dalle stesse descrizioni husserliane della coscienza del tempo.

¹⁶⁵ EDE, p. 216; 178 it. La formula proustiana ricorre anche in *Intentionnalité et métaphysique* per indicare "una possibilità positiva, costitutiva della cinestesia, *del ricordo della propria origine in un'interiorità*, senza di cui relazione constatata nel mondo e non effettuata a partire da un Io, la cinestesia si confonderebbe con un'immagine psichica o con un movimento fisico. Questa possibilità di cercarsi, forse vanamente e *a posteriori* (*après-coup*), appartiene all'essenza della trascendenza realizzata dalla sensibilità" (cfr. EDE, p. 198; 163 it.). In questo saggio, quindi, il ricordo consiste nell'inversione a posteriori della direzione della trascendenza dell'incarnazione ed è descritto da Levinas come la ricerca della libera "intenzione di un io puro" (*ibidem*) che la stessa immanenza della sensibilità rende possibile.

¹⁶⁶ Ivi, p. 214; 176 it.

¹⁶⁷ Mi associo così a J.-F. Courtine, il quale, commentando lo stesso passo di *Intentionnalité et sensation* qui citato, afferma che "è senza dubbio nel 1965 [correggo il refuso della data] la prima occorrenza del termine" (*Levinas lecteur des Leçons*

entrerà a pieno titolo nel vocabolario tecnico levinassiano negli scritti del 1973-75, soprattutto con *Autrement qu'être*¹⁶⁸ dove riceve la più ampia elaborazione e viene sancito come l'espressione centrale della fenomenologia levinassiana del tempo. Bisogna riscontrare, tuttavia, che in questo contesto l'espressione ricorre col senso etimologico e "ordinario" di evoluzione trasformativa di forma attraverso il tempo. Se, infatti, è vero che il termine si afferma e diffonde attraverso il *Cours de linguistique générale* di Saussure¹⁶⁹ per indicare un approccio contrario a quello sincronico e indagante lo sviluppo per alterazioni dei significati e dei significanti nell'uso linguistico e che l'espressione con ogni probabilità giunge a Levinas grazie alla mediazione di Merleau-Ponty¹⁷⁰, appare chiaramente che Levinas estrapoli il concetto dal campo linguistico per descrivere originalmente un carattere universale del tempo della coscienza secondo un uso non riscontrabile nelle analisi dello stesso Merleau-Ponty e comunque di segno opposto rispetto alla sincronizzazione proposta da questo autore tra sensazione e sensibile¹⁷¹. Ad ogni modo, l'indicazione di provenienza

sur la conscience intime du temps, cit., p. 129, nota 1). Questo rilievo filologico non emerge dal volume di C. Ciocan e G. Hansel, *Levinas concordance* (Springer, Dordrecht 2005) dato che gli autori hanno assunto un approccio sia cronologico sia sincronico, dato che raggruppano le occorrenze di ogni lemma in una sequenza che segue le date di pubblicazione delle opere levinassiane senza distinguere le possibili aggiunte (quali prefazioni) a edizioni successive. Si dà così il caso che le occorrenze di "diacronia" siano riportate in *Le temps et l'autre*, senza menzionare che corrispondono al ricorso frequente che a buon diritto Levinas fa del nuovo concetto approfondito in *Autrement qu'être* nella prefazione alla seconda edizione nel 1979 (TA, pp. 7-15; 9-15 it.) per introdurre ad uno dei suoi primi tentativi di articolare il nesso tra temporalità e alterità e così storicizzare e porre in prospettiva le analisi svolte nel testo rispetto agli sviluppi raggiunti da Levinas al momento della riedizione. Si inganna, quindi, S. Galabru (come a ragione riscontra C. Serban, *Dieu et le temps, le temps et l'autre. Levinas et l'infinie dia-chronie*, cit., p. 63, nota 21) quando sostiene che il vocabolario della diacronia è presente in Levinas dal 1948 (*Le temps à l'œuvre*, cit., p. 18, 217 e 294).

¹⁶⁸ Oltre alla grande opera del 1974, il termine "diacronia" appare in due testi contemporanei che sono *De la conscience à la veille. À partir d'Husserl* e *Dieu et la philosophie* ora entrambi in DQVI (cfr. pp. 58 nota 29, 59, 127; 49 nota 29, 50 e 101 it). Quest'osservazione filologica segnala che la costellazione testuale e concettuale in cui il concetto è elaborato originalmente da parte di Levinas coincide con la stesura di AE, il quale a sua volta, data la ricorrenza importante e l'uso consapevole del concetto, diviene il suo centro di gravità delle descrizioni del tempo di quest'ultima fase.

¹⁶⁹ Cfr. F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, a cura di C. Bally e A. Sechehaye con la collaborazione di A. Riedlinger, Payot, Paris 1955, pp. 129-134, 193-197, 291-294; trad. it. a cura di T. De Mauro, *Corso di linguistica generale*, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 111-115, 171-174, 259-262 it. Per l'introduzione e la spiegazione del termine cfr. in particolare p. 117; 100 it.: "Ma per meglio dar rilievo a quest'opposizione e a quest'intrecciarsi di due ordini di fenomeni relativi al medesimo oggetto [stati successivi e passaggi tra stati della lingua], preferiamo parlare di linguistica *sincronica* e di linguistica *diacronica*. È sincronico tutto ciò che si riferisce all'aspetto statico della nostra scienza, è diacronico tutto ciò che ha rapporti con le evoluzioni. Similmente sincronia e diacronia significheranno rispettivamente uno stato di lingua e una fase di evoluzione". Per un'analisi del senso e della funzione del tempo in Saussure, cfr. A.-J. Pétroff, *Saussure. La langue, l'ordre et le désordre*, L'Harmattan, Paris 2004; M. Arrivé, *À la recherche de Ferdinand de Saussure*, PUF, Paris 2007 e M. De Palo, *Saussure e gli strutturalismi*, Carocci, Roma 2016, pp. 71-75 e 217-218.

¹⁷⁰ Abbiamo, infatti, sopra visto che la riflessione dell'altro grande fenomenologo francese è molto presente nei *Nuovi saggi* su Husserl e allo stesso tempo bisogna constatare che Merleau-Ponty riprende il concetto saussuriano di "diacronia" in alcuni suoi scritti degli anni Cinquanta (cfr. ad es. *Sulla fenomenologia del linguaggio* (1951) ora in Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, Paris 1960, p. 109; trad. it. a cura di G. Alfieri, *Segni*, Il Saggiatore, Milano 2015, p. 107).

¹⁷¹ Cfr. ad es. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, p. 245; trad. it. a cura di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Firenze-Milano 2018, p. 288, cs. mio: "Il soggetto della sensazione non è né un pensatore che annota una qualità, né un ambito inerte che sarebbe colpito o modificato da essa, bensì una potenza che co-nasce a un certo contesto d'esistenza o *si sincronizza* con esso". Cfr. inoltre ivi, p. 248;291: "Il senziente e il sensibile non stanno di fronte come due termini esteriori e la sensazione non è una irruzione del sensibile nel senziente. [...] Senza l'esplorazione del mio sguardo o della mia mano e prima che il mio corpo *si sincronizzi* (cs. mio) con esso, il sensibile non è altro che una vaga sollecitazione. [...]. È necessario che io trovi l'atteggiamento che gli *darà* modo di determinarsi e di divenire un azzurro, che trovi la risposta per una domanda mal formulata. E tuttavia, io lo faccio solo

permette di comprendere il senso intrinsecamente critico dello stesso termine rispetto al concetto contrario di ‘sincronia’ del sistema linguistico, segnalando così la distanza che Levinas più o meno implicitamente instaura rispetto allo strutturalismo allora dominante in Francia¹⁷². Ciò emerge chiaramente dalla seconda (e ultima) occorrenza del termine “diacronia” in *Intentionalité et sensation*: “Diacronia più forte del sincronismo strutturale”¹⁷³.

Si comprende, perciò, che l’intento che Levinas conferisce a questa nozione nel contesto del commento alla fenomenologia della coscienza interna del tempo di Husserl consiste nell’assegnare al sentire impressionale, nella sua differenza temporale (ma anche spaziale) rispetto alla struttura della correlazione intenzionale e dell’identificazione, la “funzione trascendentale”¹⁷⁴ di soggettivizzazione o vivificazione del soggetto e di fondamento o motivazione dell’oggettivazione. Infatti, se è vero che la sensibilità impressionale e cinestetica espone “una libertà che distrugge la struttura”¹⁷⁵ perché si dà come evento sensato anteriore alla rappresentazione oggettivante e non racchiudibile nella trama fissa dei rapporti oggettivi, bisogna ricordare che l’intento di partenza di Levinas era quello di salvare il messaggio liberatorio dell’intenzionalità, così che diviene chiaro come la risalita alla diacronia spiega l’effettività della trascendenza intenzionale, ossia la sensatezza della relazione del soggetto all’oggetto. Certo, l’impressione originaria si differenzia dal sentire ritenzionale e protenzionale, ma dona slancio alla temporalizzazione del flusso e un tema da dispiegare e per questo Levinas riconosce che in Husserl l’impressione assolve al ruolo di origine trascendentale e, dunque, sorgente dell’evidenza¹⁷⁶. Di conseguenza, nell’analisi appena esposta la diacronia tra *Urimpression* e intenzionalità temporalizzante non può valere come passività assoluta che sarebbe un tempo irrecuperabile¹⁷⁷.

Questo risvolto interpretativo pare essere confermato dalle domande conclusive¹⁷⁸ che intervengono, dati sia il tono sia i concetti avanzati, nella trattazione levinassiana come una cesura

dietro la sua sollecitazione, il mio atteggiamento non basta mai per farmi vedere veramente un azzurro o toccare veramente una superficie dura. Il sensibile mi restituisce ciò che gli ho prestato, ma è dal sensibile che io lo derivavo”.

¹⁷² Cfr. G. Sansonetti, *L’altro e il tempo*, cit., pp. 89-91.

¹⁷³ EDE, p. 222; 183 it., trad. modificata. Il concetto di diacronia marca tutta la differenza tra l’analisi di Levinas e quella di Picard giacché, introducendo tale nozione, il primo intende mostrare il ritardo che costituisce la stessa temporalizzazione e l’intenzionalità e, perciò, la coscienza come flusso, mentre la seconda mira a evidenziare il “sincronismo” tra il tempo fenomenologico e quello oggettivo, vale a dire “una simultaneità che non esclude la successione” (*Le temps chez Husserl et Heidegger*, cit., p. 34) ma che indica una coincidenza tra momenti tra i modi costituiti del tempo.

¹⁷⁴ EDE, p. 225; 186 it. Questa formula ricalca quanto già sostenuto da Levinas in *Intentionalité et métaphysique* (EDE, p. 192; 158 it.) e in TI (p. 205; 193 it.), di modo che l’interpretazione levinassiana della sensibilità husserliana assume un profilo più netto e dimostra stabilità.

¹⁷⁵ *Ibidem*.

¹⁷⁶ *Ibidem*.

¹⁷⁷ Come invece propone J. Colette, *Levinas et la phénoménologie husserlienne*, cit., p. 28.

¹⁷⁸ Cfr. EDE, p. 225; 186 it.: “La coscienza ridotta riesce a soddisfare tale domanda di un suolo originario e neutro? Essenzialmente ‘impressionale’, non è posseduta da non-io, dall’altro, dalla ‘fatticità’? La sensazione non è forse la negazione stessa del lavoro trascendentale e della presenza evidente che coincide con l’origine?”.

che fa prendere le distanze dai risultati raggiunti esaminando le descrizioni husserliane della sensibilità per fare segno verso un'altra versione, non trascendentale del sentire. Infatti, Levinas sembra voler far emergere un'ambiguità dello statuto dell'*Urimpression*, presenza originaria a sé e penetrazione dell'alterità nel sé¹⁷⁹; d'altra parte, nelle pagine conclusive del saggio husserliano l'origine assoluta del senso viene riconosciuta sia nell'impressione sia nell'intersoggettività¹⁸⁰. Ci si può interrogare circa la compatibilità tra le due prospettive, siccome l'impressione originaria è descritta da Levinas come l'"individuazione del soggetto", "il qui e ora" in cui vive e "da cui tutto si produce per la prima volta"¹⁸¹ e sembra perciò costituire la stessa presenza concreta del soggetto a sé ed *eo ipso* estromettere ogni spiraglio per il non-io, che per Husserl, come si sa, prende originariamente il senso dell'altro io¹⁸².

L'inflessione critica appena riscontrata prende forma nella descrizione levinassiana di un'altra temporalità non fondata sul presente alla cui esposizione Levinas candida lo stesso termine di "diacronia". Sebbene tale espressione non attecchisca e non trovi diffusione negli anni Sessanta e nei primissimi anni Settanta¹⁸³, un altro scritto del 1965, *Énigme et phénomène*¹⁸⁴, presenta una doppia occorrenza della parola che attesta un precoce per quanto abbozzato tentativo di risemantizzazione che anticipa la direzione futura e insieme mostra il netto scarto rispetto al senso sopra esposto. In questo testo, contemporaneo di *Intentionnalité et sensation* e contenuto anch'esso in *En découvrant l'existence* ma alla sezione *Raccourcis*¹⁸⁵, Levinas mostra l'eccedenza del senso rispetto al canone

¹⁷⁹ Quest'interpretazione collima con quella proposta da E. Pommier, il quale riscontra che Levinas si interroga sull'ambivalenza dell'impressione che oscilla in Husserl tra evento e coscienza trascendentale e ne conclude che "non è certo che la fenomenologia del padre fondatore abbia tirato tutte le lezioni di una comprensione *dell'impressione come evento* in quanto essa apre all'al di qua della coscienza sensibile", che l'autore individua nella "*realtà dell'impressione*" (*La condition sensible*, cit., p. 167). È per questa ragione che, invece di riscontrare una sovrapposibilità tra quest'interpretazione di Husserl e le descrizioni proprie di Levinas, Pommier avanza la tesi per la quale "questa meditazione levinassiana della fenomenologia hyletica husserliana è maggiormente un invito a pensare l'evento del sensibile che il riconoscimento del successo di Husserl in materia. [...] Husserl ci apre la via piuttosto di imboccarla".

¹⁸⁰ Cfr. EDE, p. 224; 185 it.: "È necessario un terreno originario e neutro che, secondo Husserl, si trova nelle profondità dell'intersoggettività in cui ogni significato [...] risplende della sua prima luce di senso, una luce che non può derivare da nient'altro. Una luce originaria che non può essere messa in questione".

¹⁸¹ Cfr. EDE, p. 166; 134 it.

¹⁸² Cfr. Hua I, par. 49.

¹⁸³ Il termine, infatti, non si riscontra negli scritti – per quanto concernenti tematiche affini come la traccia e l'anarchia – che formano *Humanisme de l'autre homme*. Invece, si conta un'altra occorrenza nell'articolo *Totalité et totalisation* (ora in *Alterité et transcendance*, a cura di P. Hayat, Fata Morgana, Montpellier 1995, p. 68; trad. it. a cura di S. Regazzoni, *Alterità e trascendenza*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2006, p. 53 it.), di cui non si sa con certezza la data di stesura – il curatore della raccolta in cui il testo è stato ripreso, P. Hayat, riporta solamente e vagamente che questo testo insieme a "Infiniti" è stato scritto "poco dopo *Totalité et infini*" (E. Levinas, *Alterité et transcendance*, cit., p. 15; 12 it.), ma con ogni probabilità si lascia trasportare dalla corrispondenza dei concetti che intitolano questi articoli e la grande opera per accorciare lo iato temporale – mentre quella di pubblicazione risale al 1973, dato che è uno scritto redatto per l'*Encyclopaedia Universalis*, un progetto che parte nel 1968 (il testo in questione si trova nel vol. 16).

¹⁸⁴ Pubblicato in *Esprit*, CCCXXXIX, 6, juin 1965, pp. 1128-1142 ora in EDE, pp. 283-302; 235-251 it.

¹⁸⁵ Con questo titolo Levinas intende esporre il carattere anticipatorio degli studi raccolti in questa sezione rispetto a quella che possiamo definire – giocando col titolo della raccolta – la "scoperta di un'altra esistenza", esplorata nelle opere personali, che tuttavia è riconosciuta come possibile solo grazie alle analisi delle nozioni husserliane (cfr. EDE, Avvertenza alla seconda edizione, p. 10; XI it.).

fenomenologico della presenza attraverso l'analisi della trascendenza di Dio, che data la sua invisibilità ed eccellenza rispetto all'essere mondano, significa la sua irriducibilità rispetto al presente inteso sia come "posizione privilegiata nella serie temporale" sia come "manifestazione"¹⁸⁶. Per questa ragione, Levinas riconosce che in mancanza di presenza esperibile il linguaggio porta "la traccia di questo al di là dell'Essere"¹⁸⁷ che non significa un'assenza che si commisura sul presente come eccedenza che non è più o che non è ancora, accessibile alla memoria e all'anticipazione: la trascendenza si esplicita nella "diacronia", in un "tempo i cui momenti non si rapportano più al presente come al loro termine o alla loro fonte"¹⁸⁸.

In questo modo, Levinas elabora così in altro senso il significato di "diacronia" per esprimere quanto l'impressione husserliana lasciava intravedere e allo stesso tempo limitava, ossia la trascendenza del (genitivo oggettivo) presente che attraversa lo stesso presente senza presentarsi; ciò si accompagna, infatti, alla ripresa della correlazione come "struttura di ogni pensiero"¹⁸⁹ e come contemporaneità tra pensiero e pensato, noesi e noema. A questo punto si deve riscontrare che, probabilmente su stimolo della tangenza con motivi di fondo dello strutturalismo ed anche della nuova luce sotto cui appaiono alcuni concetti husserliani nell'associazione con il progetto strutturalista¹⁹⁰, in questi anni Levinas opera l'interpretazione temporale del concetto husserliano di "struttura"¹⁹¹ ovviamente in direzione della sincronizzazione al presente facendo leva sul carattere invariante e necessario dell'*eidōs* e quello apriorico della coscienza del tempo come forma di ogni vissuto. Infatti, Levinas stesso in precedenza ha colto come distintivo della fenomenologia la descrizione delle strutture dell'esperienza¹⁹² e ha definito la temporalizzazione come determinazione della struttura temporale dei vissuti¹⁹³ (sensazioni, apprensioni, queste ultime distinte a loro volta in

¹⁸⁶ EDE, p. 283; 235 it.

¹⁸⁷ Ivi, p. 285; 237 it.

¹⁸⁸ *Ibidem*.

¹⁸⁹ Ivi, p. 284; 236 it.

¹⁹⁰ La ripresa delle nozioni husserliane delle *Logische Untersuchungen* (in particolare della terza) è dichiaratamente proposta nientedimeno che dalla fonologia di R. Jakobson: cfr. *Parts and Wholes in Language* (1963) in *Selected Writings*, II, Mouton, Den Haag 1971, pp. 280-284. Per un'analisi del rapporto tra lo strutturalismo e alcuni concetti e istanze fondamentali della fenomenologia husserliana cfr. E. Holenstein, "Jakobson und Husserl: ein Beitrag zur Genealogie des Strukturalismus", *Tijdschrift Voor Filosofie*, XXXV, 3, 1973, pp. 560-607; M. De Palo, *Saussure e gli strutturalismi*, cit., pp. 179-202.

¹⁹¹ Cfr. ad es. il titolo della *Seconda meditazione* cartesiana "Apertura del campo d'esperienza trascendentale nelle sue strutture universali", tra cui appunto viene inclusa la correlazione intenzionale (Hua I, par. 14).

¹⁹² Cfr. *La ruine de la représentation*, EDE, p. 177; 144 it., cs. mio, trad. modificata: "Infine, in modo più generale, un nuovo modo di fare filosofia. Quest'ultima non è divenuta una scienza rigorosa come corpo di dottrine che si impone universalmente. La fenomenologia ha inaugurato, invece, un'analisi della coscienza in cui la più grande preoccupazione concerne la *struttura*, il modo in cui un movimento dell'anima si integra in un altro, il modo in cui riposa e si incastra e si conficca nel fenomeno preso nella sua integrità. Non si può più analizzare enumerando gli ingredienti di uno stato di coscienza. È vero che i punti di riferimento di queste 'formule di struttura' derivano dai presupposti ultimi della dottrina. Ma un nuovo tipo di rigore è instaurato: la penetrazione non consiste nel toccare il sottile o l'infinitamente piccolo nell'anima, ma nel non lasciare senza struttura questi elementi sottili o i loro prolungamenti".

¹⁹³ Cfr. *Réflexions sur la "technique" phénoménologique*, EDE, p. 166; 135 it.: "Secondo Husserl, tutti i rapporti che plasmano la struttura della coscienza come soggettività devono essere descritti sia attraverso il tempo che attraverso

presentazioni e presentificazioni). Perciò, data la contrarietà alla sincronia, si comprende l'attrattività e la pertinenza del termine "diacronia" per denominare "una versione del tempo totalmente altra (*tout autre*)"¹⁹⁴ rispetto al tempo della coscienza intenzionale che arriva e riparte dal presente e ne spiega così l'appropriazione e la tecnicizzazione da parte di Levinas.

Dunque, attraverso queste analisi testuali e descrittive si riscontrano tre dati interessanti e convergenti in relazione all'introduzione dell'espressione e del concetto di "diacronia" nell'opera di Levinas: 1) il 1965 costituisce la data in cui affiora il termine nella produzione dell'autore con un duplice significato; 2) pur nella sua ambivalenza, la nozione si riferisce criticamente alla sincronia delle strutture correlative ed eidetiche e al presente vivente della coscienza dal momento che occorre per indicare uno sviluppo o un lasso di tempo che attraversa *oppure* supera la coscienza del tempo; 3) la fenomenologia husserliana si rivela al contempo come la sorgente d'ispirazione e il campo d'applicazione grazie alle sue analisi della temporalizzazione e della sensibilità *e* come piano da approfondire in qualità di discorso ordinato sul presente, qualificandosi quindi in ogni caso come lo sfondo di riferimento su cui la nozione di "diacronia" prende significato sia in senso interpretativo sia in quello critico.

§6 Diacronia del tempo

La questione del tempo diverrà dichiaratamente sempre più centrale nel pensiero di Levinas¹⁹⁵, ma si può dire che trovi l'espressione definitiva in *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*¹⁹⁶, l'opera più ampia dell'ultima fase di pensiero che per la profondità delle sue analisi funge come centro di gravità della produzione degli articoli e degli interventi di questo periodo di produzione dell'autore. In particolare, il fatto che l'analisi del tempo costituisca un asse importante di questo testo, che

l'intenzionalità. Alla definizione di una nozione si sostituisce la *struttura temporale*, il modo della sua temporalizzazione".

¹⁹⁴ *Enigme et phénomène*, EDE, p. 298; 248 it.

¹⁹⁵ Cfr. la celebre posizione esposta in E. Levinas, *L'Autre, utopie et justice* ora in *Entre Nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Éditions Grasset & Fasquelle, Paris 1991, p. 263; trad. it. a cura di E. Baccarini, *L'Altro, utopia e giustizia in Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, Jaca Book, Milano 2018, p. 277: "Il mio tema di ricerca essenziale è quello della deformalizzazione della nozione di tempo".

¹⁹⁶ Grazie alla testimonianza di Michaël Levinas, sappiamo infatti che lo stesso fenomenologo francese con la stesura di AE ha creduto di aver "più o meno terminato" la sua opera filosofica, dunque di aver raggiunto il culmine sia del compito descrittivo sia dell'esposizione: cfr. S. Malka, *Emmanuel Lévinas. La vie et la trace*, Éditions Albin Michel, Paris 2005, p. 263; trad. it. a cura di C. Polledri, *Emmanuel Lévinas. La vita e la traccia* Jaca Book, Milano 2003, p. 247. Effettivamente, l'esposizione dei concetti e delle descrizioni elaborati in quest'opera sono tra le più approfondite dell'ultima fase della produzione dell'autore e non conosceranno mutamenti significativi.

consiste in una trattazione complessa e articolata sul senso della soggettività¹⁹⁷ e che si struttura attraverso un confronto con la fenomenologia della coscienza interna del tempo, avalla e avvalorata la tesi sostenuta e la ricerca compiuta. Offrendo una rielaborazione del commento a Husserl all'interno di un discorso che intende passare "dall'intenzionalità al sentire"¹⁹⁸, il saggio levinassiano in questione si rivela così la piattaforma testuale più indicata per poter analizzare l'elaborazione più avanzata sulla temporalità compiuta da Levinas attraverso l'approfondimento della fenomenologia della coscienza interna del tempo su cui poter innestare confronti mirati con studi di questo periodo.

§6.1 Il sentire come flusso e tempo recuperabile

Come attesta il titolo del luogo testuale dell'esposizione levinassiana, le analisi husserliane della coscienza del tempo vengono interpretate come descrizione del "vissuto sensibile"¹⁹⁹, dunque in piena continuità tematica con quelle di *Intentionalität et sensation*. Levinas muove dalla considerazione che le cose appaiono nelle loro qualità, le quali a loro volta manifestamente si danno nel vissuto: se la priorità degli accidenti sulla sostanza è un principio fondamentale della fenomenologia, è altrettanto vero che le qualità per essenza implicano il rapporto al soggetto esperiente, corrispondono ad un vissuto. Dato che quest'ultimo è innegabilmente temporale, la fenomenicità si rivela in partenza come inseparabile dal tempo, tradizionalmente appunto segno della sensibilità, così che la sensazione si presenta come il luogo del rapporto ambiguo tra senziente e sentito²⁰⁰, ossia tra il decorso temporale e l'identità sostanziale, ontologica, della cosa sentita. Levinas riconosce così come Husserl, pur descrivendo l'intenzionalità della coscienza, non abbia espunto l'ambiguità della sensazione ma anzi l'abbia immessa nella coscienza stessa.

Infatti, anziché determinare la sensazione vissuta come "sentire", ossia pura ricettività nel senso di "insieme di noesi vissute" che offre "funzioni intenzionali di accoglienza" delle qualità sensibili, le quali così muterebbero solo "fuori dal vissuto, sul piano del sentito, *al di là del sentire*"²⁰¹,

¹⁹⁷ Cfr. R. Burggraeve, *Affected by the face of the other. The Levinasian movement from exteriority to the interiority of the Infinite* in I. Kajon, E. Baccharini, F. Frezzi, J. Hansel (a cura di), *Emmanuel Levinas. Prophetic Inspiration and Philosophy. Atti del Convegno Internazionale per il Centenario della nascita, Roma, 24-27 maggio 2006*, La Giuntina, Firenze 2008, pp. 273-307.

¹⁹⁸ Titolo del secondo capitolo di AE.

¹⁹⁹ Tale, infatti, è il titolo del sottoparagrafo "a" del terzo paragrafo, "Tempo e discorso" del secondo capitolo di AE, dove comincia l'"esposizione" dell'"argomento" dell'opera, ossia le descrizioni dell'altrimenti che essere.

²⁰⁰ Levinas rileva così la pertinenza descrittiva della tradizione che interpreta la sensazione come "atto comune del senziente e del sentito": per quanto non compaia esplicitamente nel corpus di Aristotele, l'intreccio tra sentire e sentito è una nozione fondamentalmente aristotelica (cfr. D. Zucca, *L'anima del vivente: vita, cognizione e azione nella psicologia aristotelica*, Morcelliana, Brescia 2015), esposta in particolare nel libro II del *De anima* (cfr. DA II 5, 418a 3-4; 11, 424a 1-3).

²⁰¹ Citazioni tratte da AE, p. 55; 39 it.

Husserl non descrive il sentire come “l’istante folgorante”, quindi intemporale e a priori, di una noesi di accoglienza ma come *hyle*, dati sensibili che mostrano “un allungamento temporale e una costituzione nel tempo”²⁰². Perciò, la coscienza attesta una temporalità interna articolata dalla successione delle fasi dei vissuti hyletici che così corrisponde al tempo oggettivo. Siccome i fenomeni temporali della permanenza e della variazione accomunano sensazione e sentito, anche attribuendo “al sentire l’intenzionalità che identifica colori e suoni oggettivi, il sentire è un *raccourci* dei colori e dei suoni [...] ‘assomiglia’ al sentito”²⁰³. In questo modo, Levinas pare cogliere in Husserl – il quale “come nessun altro ai nostri giorni”²⁰⁴ riabilita a titolo di vissuti, ossia decorsi della vita di coscienza, le impressioni simili e omologhe alle qualità percepite – il livellamento dell’“abisso di senso”²⁰⁵ tra interiorità e esteriorità a vantaggio del tempo come comune denominatore tra vissuto e oggetto. L’analogia ordina il rapporto tra la durata del vissuto e l’identità sostanziale della cosa come armonizzazione e trasmutazione dell’uno nell’altro: da una parte la sostanzialità “se ne va in durata” ossia appare solamente in un decorso temporale e, quindi, viene definita come identità che permane lungo il flusso pur mantenendo una certa “opacità” rispetto al flusso perché non traspare *in toto*; dall’altra il vissuto fluisce in modo da “coagularsi in identità ideali”²⁰⁶. Levinas registra così una strutturale solidarietà tra l’essere e la soggettività attraverso il tempo, il quale, più che il ponte, costituisce lo stesso dispiegamento della manifestazione, che per essere tale non può essere sfalsata e scissa tra un al di qua (soggettività) e un al di là (essere che appare come trascendente). Dalla differenza che permane nell’accordo tra flusso e identità sostanziale, Levinas avverte la mancata sovrapposizione tra i piani in cui si profila l’esigenza di domandarsi se il senso del tempo si definisca unicamente come dispersione regolata e svolgimento continuo dell’identità e, parallelamente, se il sentire sia la rappresentazione fenomenica della sostanzialità. Dato il ruolo definitorio della temporalità per i vissuti di coscienza, questi interrogativi convergono verso l’analisi del senso della

²⁰² *Ibidem*. L’introduzione della temporalità come dimensione stessa dello statuto vissuto delle sensazioni contraddice la tesi condivisa da S. Galanti Grollo (*La passività del sentire*, cit., p. 105) e A. Szigeti (*L’autre temps*, cit., pp. 74, 78, 84) che vedrebbe nell’analisi levinassiana dell’auto-costituzione della fluenza dei dati hyletici il passaggio alla prospettiva genetica. Le analisi delle *Vorlesungen* sono di carattere statico perché la questione genetica nel suo senso tecnico husserliano, data la cronologia dei testi che formano l’opera husserliana e le tematiche trattate, è di là da venire e non coincide da sé con la considerazione della costituzione temporale (per il superamento dell’associazione diretta tra fenomenologia del tempo e fenomenologia genetica cfr. R. Bernet, I. Kern, E. Marbach, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg, Meiner 1989, pp. 183-185 e A. Schnell, *Pulsions et instincts dans la phénoménologie génétique*, cit., p. 81).

²⁰³ Ivi, p. 56; 40 it., trad. modificata. Scelgo di non tradurre l’espressione levinassiana di “raccourci” rimandando all’analisi precedente per coglierne l’intreccio concettuale che la resa con “abbreviazione” o “adombramento” oscurerebbe. Invece la traduzione italiana recita “sintesi”, che da una parte risulta corretto, ma dall’altra appare tanto diretto da saltare il senso descrittivo che Levinas vuole veicolare: il fluire del vissuto, per quanto non doni integralmente la cosa, nelle stesse *Abschattungen* “taglia corto” verso la cosa stessa. Cfr. *supra*, p. 199.

²⁰⁴ Ivi, p. 56; 39 it.

²⁰⁵ Ivi, p. 55; 39 it., trad. modificata per allinearla alla traduzione italiana del passo husserliano cui Levinas fa riferimento (Hua III/1, par. 49, p. 93; 122 it.)

²⁰⁶ Citazioni tratte da ivi, p. 56; 39 it.

soggettività, ossia se essa si qualifichi solo come funzione ontologica di scoprimento dell'essere e quindi, husserlianamente, come intenzionalità.

Levinas, infatti, riconosce che in Husserl l'impressione come "sentire" corrisponde alla "coscienza originaria del tempo"²⁰⁷, di modo che egli può sostenere che "tempo, impressione sensibile e coscienza si coniugano"²⁰⁸: nella fenomenologia husserliana ciascuno di questi termini si combina e unisce con gli altri due per avere senso, in quanto il tempo si imprime come coscienza, la sensazione è coscienza che fluisce temporalmente e la coscienza si fa nella temporalità dell'impressione; in virtù di questa compenetrazione in cui ciascun termine si esprime negli altri senza uscire da sé o ricorrere a un elemento esterno, la riduzione al flusso hyletico corrisponde all'auto-esplicitazione dell'"immanenza pura"²⁰⁹ come coscienza del tempo. Tuttavia, Levinas riconosce come l'articolazione si consustanzia secondo Husserl come "intenzionalità specifica"²¹⁰ della ritenzione e della protenzione, la quale, per quanto viene ribadita dal fenomenologo francese come non oggettivante, risulta in ultima analisi "impensabile senza correlato appreso"²¹¹, ossia l'impressione ritenuta e protenuta. La conclusione cui giunge Levinas riguardo alla struttura intenzionale del flusso di coscienza corrisponde all'epilogo delle analisi rivolte, lungo tutta la produzione dell'autore, a scandagliare lo statuto specifico della ritenzione e della protenzione e risulta, pur nella sua morbida generalità, gravida di implicazioni: dati i termini scelti, infatti, si può comprendere che Levinas intenda che l'intenzionalità interna e temporalizzante, sebbene non si strutturi secondo la polarizzazione tetica soggetto-oggetto, rappresenta la fondazione della stessa relazione intenzionale, ossia la stessa costituzione passiva, senza iniziativa egoica-volontaria, della correlazione tra soggetto e oggetto nell'identificazione sincronica attraverso il flusso del sentito e del sentire. La temporalizzazione della coscienza quindi dispiega la pensabilità, la sensatezza come correlazione tra identità e perciò fonda l'apprensione attiva, la quale risulta un'operazione di attualizzazione e esplicitazione del dato passivo, così che tra le due modalità di coscienza emerge una differenza relativa, quantitativa più che qualitativa²¹². Tale considerazione descrittiva si esplicita nell'iscrizione dell'impressione attuale nell'orizzonte vivente del passato e del futuro prossimi che così appare originariamente come

²⁰⁷ Hua X, *Beilage III*, p. 107; 131 it., trad. modificata, citato in AE, p. 56, n. 2 dalla trad. Dussort, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, cit., p. 141; 40 it., n. 7.

²⁰⁸ AE, p. 56-57; 40 it.

²⁰⁹ Ivi, p. 57; 40 it.

²¹⁰ *Ibidem*, citazione di Hua X, titolo del paragrafo 12, p. 31; 66 it.

²¹¹ *Ibidem*.

²¹² Levinas ribadisce questo aspetto in *Language et proximité*: "Se il presente non si allontanasse dalla coincidenza con se stesso [...] non sarebbe né temporale né cosciente attraverso la semplice temporalità. Ma se il presente è presente secondo quel modo della coscienza che è il tempo, ciò non avviene solo perché il tempo è l'inquietudine – il non riposo, la non coincidenza con sé – dell'essere, ma perché, sfuggendo a se stesso, l'istante non è pura negatività. Attraverso le fasi indiscernibili del suo trasformarsi in un passato, della sua 'opera passiva' di immersione nel passato, il presente è – ancora passivamente – trattenuto nella ritenzione e inteso come identico, nonostante il silenzio del linguaggio che a questo livello proferisce l'identità nella ritenzione" (EDE, p. 312; 260 it.)

temporalmente estesa e fluente, ossia differendo da sé²¹³. Infatti, scrive Levinas: “C’è coscienza nella misura in cui l’impressione sensibile differisce da se stessa senza differire [...], altro nell’identità. L’impressione, come se ostruisse essa stessa, si chiarisce ‘dis-ostruendosi’; disfa questa coincidenza di sé con sé dove il ‘medesimo’ soffoca sotto se stesso [...]. Essa non è in fase con se stessa: *appena (tout juste) passata, sul punto di venire (sur le point de venir)*”²¹⁴.

L’impressione, perciò, si dà solo nella sfasatura dell’ora, di modo che la sua identità si articola nel differimento per fasi: siccome la differenziazione del flusso pare confluire nell’identificazione della sensazione per cui l’alterità delle fasi pare essere relativizzata e inclusa come momento nell’identità che appare, Levinas giunge a sostenere che la coscienza come impressione differisce senza alterarsi, ossia si modifica senza mutare in altro ma costituendosi come se stessa perché si “mantiene” presso di sé. Dunque, si può riconoscere che nella descrizione levinassiana l’intenzionalità specifica della ritenzione e della protenzione opera come differenziazione identificante dell’impressione; si comprende allora la ragione per cui, data la sovrapposizione tra sentire e temporalizzazione, Levinas possa definire l’intenzionalità temporalizzata come “il tempo stesso”²¹⁵.

La specificità della coscienza del tempo, dunque, si qualifica come modificazione dell’istante impressionale che passa, in quanto quest’ultimo, anziché essere disperso, è continuamente mantenuto nella ri-tenzione e nella pro-tenzione²¹⁶: in questo modo, facendo leva sull’etimologia, Levinas sottolinea l’essenza intenzionale che accomuna l’intenzionalità temporalizzante come post- e pre-trattenimento dell’istantaneità dell’impressione, per cui il passaggio dell’istante non si perde via né salta ora in un senso ora nell’altro, ma si sequenzia in modo tale che ogni impressione è approfondita e chiarita da quella successiva così che fluisce in un unico, identico senso. Il tempo si costituisce, dunque, si temporalizza nel passaggio dell’impressione dalla protenzione all’attualità dell’*Urimpression* e alla ritenzione, trapasso continuo di una modalità di coscienza nell’altra che a rigore, costituendo la datità di qualsiasi sensazione in quanto sentire, corrisponde ad una continua

²¹³ Nel paragrafo 12 delle *Vorlesungen* sopra citato da Levinas, attraverso la distinzione della ritenzione rispetto al ricordo e soprattutto alla risonanza percettiva, emerge chiaramente che l’elemento ritenzionato non è presente ed effettivamente (*reell*) reperibile ma è dato nell’ora, con la nuova impressione originaria, come appena passato, di modo che l’apparizione appaia come temporale, ossia non venga temporalizzata fin dal suo cominciamento. Per questo nell’esempio proposto del suono del fischio del vapore Husserl sostiene che la ritenzione non si struttura come un atto di ricordo, ossia non si può suddividere in suono sentito e apprensione come ricordo, perché è direttamente “coscienza di passato riferita al suono” (Hua X, p. 32; 67 it.), nel senso che dispiega la stessa vita temporale della sensazione.

²¹⁴ AE, p. 57; 40 it., trad. modificata. È interessante notare come le stesse formule ricorrono in THI per la definizione dell’orizzonte dell’impressione (cfr. *supra*, pp. 39-41) e nella stessa traduzione di Dussort (cfr. parr. 12, 15, 16), segnalando la correttezza delle traduzioni offerte da Levinas nelle sue analisi della coscienza interna del tempo e, internamente all’opera levinassiana, la continuità delle formule sottoposte a crescente approfondimento analitico.

²¹⁵ *Ibidem*.

²¹⁶ Cfr. AE, p. 57; 40 it.: “Ma differire nell’identità, mantenere l’istante che si altera è il ‘pro-tenere’ e il ‘ri-tenere’!”.

modificazione “formale”²¹⁷ del modo di apparire dell’impressione, al di là di una alterazione qualitativa dello statuto della sensazione. Si assiste così alla rielaborazione del carattere formale del tempo della coscienza emerso nell’esposizione de *L’œuvre d’Edmund Husserl* tramite cui, nell’idea di differimento dell’identico, risuona l’eco della trattazione riscontrata e analizzata nella traduzione levinassiana di Khersonsky²¹⁸.

Questa considerazione mette in evidenza che per Levinas la temporalizzazione consiste nell’esposizione dell’identità attraverso il differimento o la “sfasatura dell’istante”²¹⁹, per cui la modificazione ritenzionale e protenzionale dell’impressione rivela l’ambivalenza che struttura la temporalità come durata, vale a dire la dialettica tra permanenza e differenziazione in cui nessuno dei due termini vince sull’altro, pena l’immobilità e l’indistinzione dell’atemporale. In virtù di ciò Levinas definisce la temporalizzazione come “distensione e tensione senza rottura, senza soluzione di continuità” ossia “precisamente rap-presentazione, cioè allontanamento in cui il presente [...] è già o è ancora; rappresentazione, cioè ricominciamento del presente che nella sua ‘prima volta’ è per la seconda volta – ritenzione e protenzione, tra l’oblio e l’attesa, tra il ricordo e il progetto”²²⁰. Con quest’analisi, dunque, si assiste ad una presa di posizione da parte di Levinas che propone una determinazione univoca e allo stesso tempo liminare dell’intenzionalità temporalizzante. Infatti, in contro-tendenza rispetto alle trattazioni precedenti, ritenzione e protenzioni sono definite come *re-présentation*, termine col quale Levinas ha tradotto²²¹ (e più in generale in francese si è soliti tradurre) e ripetutamente reso il concetto di *Vergegenwärtigung*, presentificazione, e cui rimanda la formula grafica scelta dall’autore per evidenziare l’etimologia dell’espressione, tramite cui così il ritorno della presenza viene eletto a operazione fondamentale della modificazione temporalizzante. Questa scelta interpretativa netta sembra motivata dal trattenimento ritenzionale e protenzionale del presente per cui l’istantaneità si distende in una durata, non è mai puntuale ma sempre fuori cardine, già presente e ancora presente, di modo che la presentazione (*Gegenwärtigung*) risulta non abitata da

²¹⁷ Cfr. AE, p. 53; 37 it., cs. mio: “essa designa questa ‘modificazione’ senza alterazione né transizione, indipendente da ogni determinazione qualitativa, più formale della sorda usura delle cose che tradisce il loro divenire”. In questa definizione si può notare una ritrattazione dell’analisi della modificazione ritenzionale rispetto a quanto sostenuto in *Intentionalité et sensation*, dove appunto la stessa modificazione consisteva nella transizione dell’impressione: Levinas, dunque, in questo contesto interpretativo non nega il passaggio temporale come stesso modo di darsi dell’impressione, ma esplicita maggiormente rispetto alle analisi husserliane commentate nell’articolo del 1965 il carattere dell’operazione stessa della modificazione come articolazione dell’identità.

²¹⁸ Cfr. *supra*, pp. 126-129.

²¹⁹ AE, p. 51; 35 it. Al di là dell’interpretazione fenomenologica (che conferma quanto sostenuto *supra*, p. 179), otteniamo così una contro-prova testuale della tesi avanzata da J. Rolland secondo cui l’istante consiste nel “concetto operativo” della diacronia in quanto staccato dalla serie temporale e declinabile – in maniera quantomeno problematica e descrittivamente non corroborata – anche al passato e al presente (*Parcours de l’autrement*, cit., p. 305, trad. mia). Al contrario dell’istanziamento del presente, Levinas cerca di esporre una differenziazione temporale che non si sostanzia, che passa senza volgere in istante.

²²⁰ AE, p. 51; 36 it.

²²¹ Cfr. *supra*, p. 21.

assenza ma originariamente sovrabbondante di presenza, in quanto allo stesso tempo impaziente e ostinata perché insieme in anticipo e in ritardo nel suo stesso cominciamento²²². Per questa ragione Levinas definisce in maniera originale la presentificazione ritenzionale e protenzionale come “ricominciamento”, ripresentazione non del presente passato o futuro, ma dello stesso presente attuale che passa, in bilico o a mezza strada tra l’assenza del passato e del futuro, così che la coscienza del tempo risulta una presentificazione ambigua e intermedia tra ripresentazione della memoria e anticipazione dell’aspettativa²²³.

Attraverso questa descrizione si comprende la ragione per cui Levinas sostenga che lo scarto o allontanamento dell’impressione dalla sua puntualità non è perdita, ma recupero in presenza²²⁴; coerentemente l’autore definisce allora il tempo della coscienza e della manifestazione come “tempo recuperabile”²²⁵. Levinas descrive, di seguito, tre modalità con cui la coscienza non scappa a sé ma si riprende continuamente e così approfondisce la scena della manifestazione. *In primis*, Levinas riprende la descrizione dell’iterazione della modificazione ritenzionale, riconoscendo l’operatività continua della ritenzione che moltiplica la sfasatura delle impressioni l’una sopra l’altra e così scava il passato: nell’avanzare dello scorrimento o scarto, ciascuna impressione non perde “il suo posto temporale che conferisce individuazione”²²⁶ perché rimane “identica a sé per la ritenzione della ritenzione”²²⁷ sprofondando così nel sempre più passato. In continuità con quest’operazione di trattenimento che sequenzia le fasi, Levinas annovera la memoria e la storiografia: mentre la prima “recupera in immagini quello che la ritenzione non ha saputo conservare”²²⁸, la seconda “ricostruisce ciò di cui l’immagine è persa”²²⁹. Perciò, pur operando diversamente (per immagini²³⁰ o per narrazioni²³¹) a titolo di presentificazioni che propriamente riconducono di nuovo alla presenza il passato, memoria e storia fungono così da potenziamento ed estensioni “naturali” della dinamica della temporalizzazione della coscienza e della manifestazione. Si delinea così il trittico che nell’esposizione di Levinas costituisce gli strati del tempo fenomenico, vale a dire tre modalità di

²²² Affermando che il presente, nella sua stessa presentazione, avviene per la “seconda volta”, Levinas rovescia la descrizione dell’*Urimpression* offerta in EDE, p. 166; 134 it. (citato *supra*, p. 176).

²²³ In altre parole, nell’analisi levinassiana riscontro lo sforzo di chiarire la differenza specifica tra presentazione impressionale e coscienza ritenzionale e protenzionale che porta a riconoscere la complessità della struttura delle seconde, che intrecciano elementi ambigui; questa disamina porta così ad ammorbidire il giudizio di C. Serban (*Dieu et le temps, le temps et l’autre. Levinas et l’infinie dia-chronie*, cit., pp. 58-59) secondo cui Levinas, andando contro le tesi husserliane, giungerebbe all’equiparazione di ritenzione e protenzione alle presentificazioni riproduttive.

²²⁴ Cfr. AE, p. 57; 40-41 it.: “la coscienza risplende nell’impressione a condizione che l’impressione si allontana da sé: per attendersi *ancora* o per *già* recuperarsi. Ancora, già – tempo; e tempo dove nulla è perduto”.

²²⁵ Ivi, p. 57; 41 it.

²²⁶ Ivi, p. 59; 42 it.

²²⁷ Ivi, p. 57; 41 it.

²²⁸ *Ibidem*, trad. modificata.

²²⁹ *Ibidem*, trad. modificata.

²³⁰ Per l’esposizione della concezione levinassiana qui di riferimento del concetto di immagine cfr. AE, p. 52; 36-37 it.

²³¹ La comprensione della storia come racconto è esplicitata ivi, p. 61; 44 it.

presentificazione accomunate per genere ma differenziate per scarto reciproco rispetto alla lontananza del passato da recuperare. Quest'ultima, infatti, corrisponde ad un approfondimento e stratificazione della modificazione temporale che si riflette nella distanza tra il presente vissuto e il ritenuto, il ricordato e il ricostruito, giacché rispettivamente la ritenzione trattiene nel presente le impressioni passate, la memoria ripresenta un presente vissuto che non è più e la storia recupera un passato non per forza vissuto originariamente, ossia impressionalmente.

Comprendiamo, perciò, che per Levinas a tutti i livelli della sua vita temporale, la coscienza si rivela una presentificazione nel senso che “è ri-presentazione intesa quasi in senso attivo come l'atto di rendere di nuovo presente e di raccogliere la dispersione in una presenza e, in questo senso, di essere sempre all'inizio”²³². All'interno di questa uniformità essenziale, la distinzione specifica tra modalità di presentificazione della ritenzione da una parte e della memoria e della storia dall'altra è sottolineata attraverso la differente caratterizzazione, espressa tramite “le formule kantiane così mirabilmente fenomenologiche”, di “sintesi dell'apprensione nell'intuizione”²³³ per la prima e sintesi “di riconoscimento nell'immaginazione”²³⁴ per le restanti due. A corroborare la distinzione concorre l'analisi della memoria e la più stretta analogia riscontrata nella prestazione intenzionale tra questa e la storicizzazione come ripresentazione di un passato defluito oltre il campo del presente effettivo. Levinas, infatti, mantiene la stessa definizione della funzione della memoria esposta in *Intentionalité et sensation* come atto di coscienza che si instaura oltre la portata della ritenzione²³⁵ per rivivificare, come viene specificato nella citazione sopra analizzata, il passato in immagine. Si può allora riscontrare che questa caratterizzazione levinassiana della rimemorazione collima con l'analisi della presentificazione memorativa come operante per riproduzione per immagine dell'oggetto ricordato e del vissuto correlativo esposta nelle *Vorlesungen*²³⁶. Parallelamente Levinas riarticola in quest'ultima fase la trattazione della storia offerta in *Totalité et infini*²³⁷ e specifica in questa opera che essa va oltre l'immaginazione per recuperare in una ricostruzione razionale un passato remoto, al di là della capacità della modificazione riproduttiva. Inoltre, questa serie dei modi di costituzione del passato potrebbe essere anche completata sul versante speculare del futuro attraverso la protenzione e

²³² Ivi, p. 257; 206 it.

²³³ Ivi, p. 59-60; 42-43 it., trad. modificata.

²³⁴ Ivi, p. 60; 43 it. La coppia concettuale ritorna anche a p. 66; 48 it.

²³⁵ Cfr. *supra*, p. 219.

²³⁶ Cfr. Hua X, parr. 19, 23, 27, 28 e 42.

²³⁷ *Enigme et phénomène* – che per molti versi anticipa molti contenuti di AE essendo di poco anteriore a *La substitution*, articolo apparso nella *Revue philosophique de Louvain* nell'ottobre 1968 e che rappresenta geneticamente l'origine e tematicamente il cuore della seconda grande opera di Levinas (cfr. AE, Nota preliminare, p. 9; 1 it.) – anticipa la descrizione suddetta e cita a riguardo H. Gouthier, *L'histoire et sa philosophie* (Vrin, Paris 1952) che con ogni probabilità costituisce la fonte filosofica usata da Levinas per la sua comprensione del senso della storia come “tempo ritrovato” (cfr. EDE, p. 299, n. 1; 249, n. 14 it.).

l'anticipazione²³⁸ dato l'accoppiamento ricorrente nell'opera levinassiana con cui queste nozioni vengono associate rispettivamente a quelle di ritenzione e memoria e, soprattutto, data la descrizione sopra esposta della loro complementarità per la costituzione del tempo.

Ad ogni modo, la matrice del tempo della coscienza e dei fenomeni resta il flusso: “sfasatura delle fasi stesse secondo l'intenzionalità delle ritenzioni e delle protenzioni, la fluenza raccoglie la moltiplicazione delle modificazioni che si disperde a partire dal ‘presente vivente’”²³⁹. Se, dunque, è vero che il flusso di coscienza è caratterizzato da Levinas come modificazione continua dell'intenzionalità temporalizzante, non resta allora che analizzare la relazione tra ritenzione e protenzione e la sorgente del flusso, l'*Urimpression*. Quest'ultima, infatti, si segnala all'interno della stessa logica della modificazione come punto originario da cui scorre il flusso e che quindi si qualifica *e negativo* per la sua differenza dalla sequenziazione intenzionale, per cui è definita da Levinas come “coscienza che non è nemmeno intenzionale nel senso ‘specifico’ della ritenzione”²⁴⁰. Secondo quanto stabilito precedentemente riguardo a quest'ultima, l'impressione originaria risulta dunque coscienza priva di correlato sentito, sentire del sentito nel senso soggettivo del genitivo, dunque sentito che si auto-sente o auto-affezione; per questo essa si mostra come “coscienza del presente”²⁴¹ sì associata alla ritenzione e alla protenzione e, tuttavia, come caratterizzata, contrariamente a queste,

²³⁸ Cfr. DQVI, p. 165; 130 it. La traccia di questo versante, tuttavia, affiora anche in AE in luoghi marginali rispetto alla trattazione più esplicita della coscienza interna del tempo di Husserl: cfr. p. 87; 65 it.: “La temporalizzazione del tempo [...] è certamente recuperata da un Io attivo che richiama alla memoria o ricostruisce nella storiografia il passato o, attraverso l'immaginazione e la previsione, anticipa l'avvenire”; inoltre, a p. 115; 89 it. Levinas definisce “immaginazione e memoria” come intuizioni dell'assente. In uno scritto successivo di AE, *Le dialogue. Conscience de soi et proximité du prochain* (ora in *De Dieu qui vient à l'idée*, cit., p. 213; 166 it., trad. modif.), Levinas pare convalidare la distinzione tra rimemorazione e immaginazione e affidare a quest'ultima il ruolo dell'anticipazione del futuro pur riservando al ricordo il modello della *re-présentation*: “Si apprende solo ciò che già si sa e che si inserisce nell'interiorità del pensiero sotto forma di ricordo revocabile, rap-presentabile. Reminiscenze e immaginazioni garantiscono la sincronia e l'unità di ciò che, nell'esperienza sottomessa al tempo, si perde o solamente deve venire”. In virtù di un intreccio a chiasmo, quindi, si può sostenere che, come la protenzione nella comprensione di Levinas opera per pre-trattenimento ma in comunità di genere con la ritenzione, così anche l'anticipazione si attua come immaginazione del futuro, produce immagini del presente lontano nella direzione del non ancora analogamente a quanto compie la rimemorazione per il passato che non è più. Questa caratterizzazione pare confermata in “De l'Un à l'Autre. Transcendance et temps”, *Archivio di filosofia*, LI, 1-3, 1989 ora in EN, p. 148; 174 it. dove la presentificazione viene riconosciuta nella doppia veste di reminiscenza e immaginazione volte a revocare l'inaccessibilità del passato e del futuro per strappargli residui o germi di presenza. Questo passo, inoltre, siccome cita poco prima ritenzione e protenzione, permette di confermare la differenza sopra esposta tra pre- e ante-presentazione e ripresentazione.

²³⁹ AE, p. 59; 42 it., trad. modificata. Attraverso la trattazione dell'originalità in un certo senso sorprendente del presente nella fenomenologia husserliana Levinas segnala “l'importanza primordiale o di principio che hanno preso [...] i manoscritti ancora così poco esplorati sul ‘Presente vivente’” (ivi, p. 58; 42 it.). In questo modo, il nostro autore delinea la direzione analitica intrapresa dalle ricerche husserliane sul modo d'essere dell'io trascendentale nel presente vivente e insieme giustifica la salienza che in quegli anni nelle ricerche di fenomenologia del tempo e di letteratura critica husserliana hanno assunto i manoscritti del gruppo C: oltre al già citato testo di G. Brand, *Welt, Ich und Zeit* bisogna contare quello di K. Held, *Lebendige Gegenwart*, cit., del 1966, cui con ogni probabilità Levinas si riferisce nella citazione appena riportata, come suggerisce la traslitterazione dell'espressione tecnica husserliana corredata di virgolette e soprattutto di maiuscola, mancante nelle altre occorrenze del termine all'interno del paragrafo in esame. D'altronde, la stessa sede di pubblicazione dell'opera appena citata convalida quest'indicazione, dal momento che *Lebendige Gegenwart* esce nella stessa collana di *Autrement qu'être*, vale a dire *Phaenomenologica* (rispettivamente al numero 23 e 54).

²⁴⁰ AE, p. 57; 41 it.

²⁴¹ Ivi, p. 58; 42 it.

come intrinsecamente non-intenzionale nel senso di “non oggettivante e non oggettivata”²⁴². Essa rivela perciò un’ambiguità interna alla coscienza, il doppio senso di coscienza e, dunque, di immanenza che segna il senso, il sentire del tempo come sfasatura temporale del presente.

L’*Urimpression* si rivela così al contrario, in contro-corrente se si vuole, rispetto alla temporalità fenomenica dal momento che in quanto “non-modificata”²⁴³ essa risulta “senza ritenzione”²⁴⁴, dunque l’assoluta identità con sé, mentre in quanto “sorgente originaria che non è essa stessa prodotta” ma che “nasce per *genesis spontanea*”²⁴⁵ secondo Levinas “precede ogni pro-tenzione e così la sua propria *possibilità*”²⁴⁶. Levinas, conseguentemente, definisce positivamente il presente come evento, ossia come il “‘reale (*réel*)’ che precede e sorprende il possibile”²⁴⁷ così che egli può rendere conto della “non-intenzionalità”²⁴⁸ dell’impressione, che corrisponde all’affezione dell’attualità, dell’effettivamente presente, come l’immanenza effettiva, *reell*, secondo i termini tecnici husserliani, dei vissuti hyletici, non-intenzionali²⁴⁹. In virtù della commistione tra affermazione del cominciamento e del sopraggiungimento imprevisto, Levinas riconosce allora (in linea con l’interpretazione proposta a partire da *L’œuvre d’Edmund Husserl*) che la determinazione del vissuto sensibile come presente vivente permette di descrivere il senso ambiguo della “nozione dell’origine e della creazione, di una spontaneità in cui attività e passività si confondono assolutamente”²⁵⁰, potendo così rimarcare la distinzione della sensibilità dall’inerzia di una reazione o di un riflesso psichico di un’alterazione fisica come anche allo stesso tempo dalla coscienza intenzionale, che si qualifica allora per contrasto come spontaneità modificatrice dell’impressione sensibile.

Tuttavia, pur riscontrando la differenza rispetto alla modalità intenzionale della coscienza del tempo e, quindi, ponendosi in una datità sensibilmente distinta di volta in volta, l’impressione originaria non risulta una cellula estranea all’interno del tessuto dell’immanenza coscienziale, tanto che non fa rigetto né è manomessa dalla coscienza, ossia non è rifiuta o alterata, bensì si immette nel flusso perché non è atemporale, ossia si modifica per via della sua stessa effimerità, come se per l’irruzione nell’immanenza fosse precaria, scivolasse di là dal presente; ma, in quanto conscia,

²⁴² Ivi, p. 59; 42 it.

²⁴³ Levinas cita e usa ancora la definizione dell’*Urimpression* offerta al par. 31 delle *Vorlesungen*.

²⁴⁴ AE, p. 58; 41 it.

²⁴⁵ *Ibidem*. Per questa caratterizzazione, Levinas ricorre a quanto sostenuto nella *Beilage I* delle *Vorlesungen*.

²⁴⁶ *Ibidem*.

²⁴⁷ *Ibidem*.

²⁴⁸ Ivi, p. 59; 42 it.

²⁴⁹ Il significato tecnico-husserliano del “*réel*” è segnalato *in primis* dalle virgolette, che non rimandano – diversamente da altri casi dello stesso passo – ad una citazione diretta o indiretta di luoghi delle *Vorlesungen*, e secondariamente dalla tesi levinassiana secondo cui l’impressione originaria consiste nella “riabilitazione del ‘*dato sensibile*’ del sensualismo [...] nel contesto dell’intenzionalità (*che in Husserl rimane dominante*)” (ivi, p. 58-59; 42 it., cs. mio, trad. modificata).

²⁵⁰ Ivi, p. 59; 42 it.

l'impressione è immediatamente presa, recuperata dalla coscienza, ossia si temporalizza perché ritenuta e protenuta e così di seguito potrà essere rimemorata e ricostruita²⁵¹. Traducendo nei termini tecnici dell'analisi levinassiana, si può dire che l'impressione originaria si dà in contro-tempo rispetto alla modificazione ritenzionale e protenzionale in modo da esprimere l'intervallo di cui consiste la sfasatura temporale dell'identità; tale situazione può essere letta nell'altro verso, per cui “malgrado la coincidenza perfetta in essa del percepito e della percezione [...], malgrado la loro stretta contemporaneità che è la presenza del presente, malgrado la non modificazione [...] la proto-impressione non *s'imprime* tuttavia senza coscienza”²⁵². Questa tesi sintetizza i risultati analitici raggiunti precedentemente dall'autore in *Intentionalité et sensation*, come evidenzia la correlazione tra concetti e passi delle *Vorlesungen* citati in nota, rispettivamente la “fine dell'appendice V” per la presenza come simultaneità e coincidenza della coscienza e del correlato e l'“appendice IX” per la consapevolezza dell'impressione originaria. Quindi, riguardo a questi due aspetti si deve riconoscere una dichiarata continuità tra i due testi²⁵³, concordanza che fa convergere la descrizione levinassiana verso il riconoscimento della differenza tra impressione originaria e modificazione ritenzionale e protenzionale come relativa in quanto essa assume la forma di un'associazione essenziale tra istante e flusso, che appunto non sono definibili come elementi separati ma come momenti non-indipendenti e reciprocamente definiti, ma soprattutto osmotici, dal momento che l'impressione differisce senza alterarsi e così trapassa dalla protenzione nella ritenzione che la mantiene. Perciò, data la predominanza e la fluidità del passaggio o conversione che distende la potenziale contrapposizione e contrasto tra le due modalità di coscienza, nelle descrizioni husserliane della temporalizzazione Levinas coglie in ultima istanza l'accordo della non-intenzionalità dell'*Urimpression* con l'intenzionalità speciale della coscienza del tempo. D'altronde, quest'interpretazione levinassiana sembra rifarsi alle tesi più ripetute e stabili delle *Vorlesungen* circa la coscientizzazione intrinseca dell'*Urimpression* e il suo trapasso continuo e immediato nella ritenzione e, specularmente, dalla protenzione, per cui l'impressione viene definita un “limite ideale”²⁵⁴ delle due direzioni dell'intenzionalità temporalizzante che, quindi, non è “*toto caelo* differente” ma “comunica”²⁵⁵ con

²⁵¹ Cfr. *ivi*, p. 59-60; 42-43 *it.*, trad. modificata: “Variante nella sua identità e identica nella sua differenza – ritenuta, rimemorata o ricostruita – che si accumula, [...] l'impressione si temporalizza e si apre a se stessa”.

²⁵² *Ivi*, p. 57-58; 41 *it.*, trad. modificata.

²⁵³ Viene così rovesciata l'interpretazione di R. Bernet, (*L'autre du temps*, cit., p. 154): “Associata alla ritenzione e alla protenzione, l'alterità di questa impressione originaria sia si scava sia si elimina, secondo che ci si rivolta in Levinas al testo d'‘*Intentionalité et sensation*’ o d'‘*Autrement qu'être*’”. All'opposto, A. Szigeti riscontra sì continuità tra le due trattazioni, ma in virtù del legame interpretativo dato dalle due tesi dell'incoscienza dell'impressione e dell'originarietà dell'impressioni che risultano, invece, invalidate dalle nostre analisi.

²⁵⁴ Hua X, par. 16, p. 40; 73 *it.*

²⁵⁵ *Ivi*, p. 40; 74 *it.*, trad. modificata. In forza della presa in carico più esplicita del versante protenzionale, nei manoscritti di Bernau Husserl caratterizza espressamente l'impressione come riempimento delle intenzioni vuote e decorrenti di attesa, confermando l'indirizzo analitico esposto e sancendo ulteriormente la solidarietà e affinità tra impressione e ritenzione e protenzione attraverso lo schema che *mutatis mutandis* vale per gli atti oggettivanti (significazione-

loro, non appiando il senso di novità ma spiegandone il suo ordinamento nella successione e continuità della durata costituita.

Di conseguenza, si comprende la ragione per cui Levinas riconosce che, anziché lacerare o interrompere il flusso, l'*Urimpression* “rientra nell’ordine”²⁵⁶. In altre parole, per Levinas la differenza tra impressione e intenzionalità si rivela relativa, orizzontale, certo qualitativa ma contigua, sullo stesso piano: per quanto il presente si imprime nella coscienza con l’impatto acuto dell’imprevisto e della novità, l’impressione originaria non ha altro senso che quello di passare, quindi non eccede né rompe o disturba la struttura dell’immanenza, dato che l’alterità della sua datità si media e livella per esprimere sì la puntualità nuova dell’istante ma non la fuoriuscita o l’eccezione dal flusso di coscienza²⁵⁷. Quest’ultimo, allora, non è nient’altro che la sfasatura del presente vivente nell’intenzionalità temporalizzante e, perciò, non trovando limitazioni, si rivela essere il paradigma, la forma della fenomenicità e la stessa esposizione del senso e dell’essere. Bisogna, infatti, ricordare che l’analisi levinassiana partiva dalla considerazione secondo cui la manifestazione avviene per e nelle sensazioni e che la loro manifestazione è stata riscontrata come temporalità, di modo che la temporalizzazione del tempo non risulta un’aggiunta al suo statuto qualitativo, bensì rende ragione

intuizione). Cfr. Hua XXXIII, p. 4, trad. mia: “nel flusso della percezione non vi è alcun punto che non abbia la propria intenzionalità e in particolare la presentazione originaria [*Urpräsentation*] è [...] un costante farsi avanti nel modo del riempimento delle intenzioni di attesa”; p. 7, trad. mia: “la presentazione originaria è un’attesa riempita”. Per un’analisi dedicata alla questione cfr. L. Tengelyi, *L’impression originaire et le remplissement des protentions chez Husserl* in J. Benoist (éd.), *La conscience du temps. Autour des Leçons sur le temps de Husserl*, cit., pp. 29-44. In questo modo, l’eccezionalità dell’*Urimpression* riconosciuta nei passi, che stupiscono Levinas, della *Beilage I* al par. 11 delle *Vorlesungen* pare sospesa dagli sviluppi analitici husserliani.

²⁵⁶ AE, p. 59; 42 it. Qualche pagina precedente, per indicare la riconduzione che il pensiero filosofico-ontologico opera dell’interiorità della soggettività allo stesso movimento dell’essere Levinas ricorre allo stesso verbo in un’espressione sinonimica che sovraccarica di significato la conclusione di Levinas e corrobora l’interpretazione che ne offro: cfr. *ivi*, p. 50; 35 it.: “l’eccezione rientra nella regola”.

²⁵⁷ L’interpretazione offerta si contrappone, dunque, al filone che riscontra nell’*Urimpression* la matrice diretta e lo stesso rappresentante della diacronia levinassiana: cfr. E. Bovo, “Le temps, cette alterité intime. La critique de la temporalité husserlienne par Levinas”, *Cahiers d’études levinassiennes*, I, 2002, pp. 7-20 e R. Legros, “L’expérience originaire du temps. Lévinas et Husserl”, *Cahiers d’études levinassiennes*, I, 2002, pp. 77-97; F. Bastiani, *La conversion éthique. Introduction à la philosophie d’Emmanuel Levinas*, L’Harmattan, Paris 2012, 111-114; S. Galabru, *L’œuvre du temps*, cit., pp. 205, 207 e 220. Più prudente, ma comunque a sostegno della concordanza tra *Urimpression* e diacronia, è il giudizio di R. Bernet, il quale sostiene che l’analisi dell’*Urimpression* “prepara il terreno” per la ragione che Levinas ne offrirebbe “l’interpretazione etero-logica” secondo cui il carattere impressionale “riposa interamente sull’affezione della coscienza da parte di un presente che si impone a essa in una maniera imprevedibile e manifestando la sua discontinuità con ciò che lo precede o che gli succede” (*L’autre du temps*, cit., pp. 152-153). Questa considerazione permette quindi a Bernet di sovrapporre impressione e lasso in quanto entrambi fenomeni che “fanno giustizia” alla differenza. Con ciò Bernet presenta diacronia come potenziamento, se si vuole, dell’*Urimpression* da parte di Levinas, il quale sovrapporrebbe l’alterità d’altri all’alterità dell’altro istante; resta da chiedersi se l’impressione sia non resti per Levinas originaria e, quindi, non possa valere per l’altro istante ma solo per quello presente. L’analisi del par. 4.4 espone il senso levinassiano del rapporto tra istanti mostrando già la disomogeneità tra ‘modi temporali’ dell’io e dell’altro, invalidando l’idea della trasposizione della temporalizzazione impressionale all’evento dell’irruzione e prossimità d’altri. La presente interpretazione, invece, approfondisce e riformula i termini del riconoscimento esposto da G. Ferretti secondo cui, per quanto l’analisi dell’*Urimpression* offre a Levinas appigli per “andare fenomenologicamente oltre la fenomenologia”, “Levinas continuerà ad affermare che Husserl non ha compiuto tale passo [verso una passività assoluta]. In lui anche il tempo della ‘proto-impressione’ finisce per essere ricondotto al tempo ‘ricuperabile’ da parte della coscienza” (*Alterità e trascendenza*, cit., p. 62, nota 14).

del modo in cui la sensazione significa, si manifesta e si sente senza essere l'effetto di una causalità sentita²⁵⁸ e così manifesta e articola l'immanenza stessa²⁵⁹ e con essa la manifestazione *tout court*. Per questo Levinas sostiene che, piuttosto di significare “una metafora mutuata dal movimento delle acque nel fiume, la fluenza” è “la temporalità stessa del tempo e la ‘scienza (*science*)’ di cui è fatta la ‘co-scienza (*con-science*)’”²⁶⁰: dal momento che costituisce l'esposizione in senso dell'identità che appare senza essere data prima come non conscia o oscura, il flusso è inteso da Levinas come la stessa “apertura”²⁶¹, ossia come la scena stessa dell'apparizione e della coscientizzazione e per questo congiunge immanenza e fenomenicità. Si può, dunque, riconoscere che per Levinas il tempo intesse la trama stessa della vita della coscienza e che, viceversa, la coscienza è originariamente sapere del tempo, così che la fenomenicizzazione è *eo ipso* temporalizzazione e insieme messa in evidenza senza che in un secondo avvenga la “presa di coscienza”²⁶².

In questo modo, Levinas conferma che la modificazione ritenzionale e protenzionale dell'impressione, vale a dire la differenziazione del flusso, costituisce la stessa dinamica e logica della fenomenicità. Infatti, la manifestazione, per non essere mera parvenza, implica una differenziazione, che a rigore deve darsi come una separazione senza iato tra evento e mira, quindi – data la continuità e familiarità – tra l'essere che appare come senso e l'essere che accoglie l'apparizione come soggetto²⁶³: questa situazione coincide con la descrizione della sfasatura temporale. La coscienza del tempo allora si presenta come “coscienza di sé” nel senso dell'auto-coscienza affettiva che esprime l'intimità della soggettività con se stessa ma in modo tale che essa non significa un dominio privato, bensì si dimostra come la stessa funzione rivelativa e veritativa di

²⁵⁸ Cfr. Ivi, p. 60; 43 it., trad. modificata: “la temporalizzazione del tempo, apertura attraverso la quale la sensazione si manifesta, si sente, si modifica senza alterare la sua identità raddoppiandosi – per una sorta di diastasi del puntuale –, sfasandosi, non è né un attributo né un predicato che esprime una causalità ‘sentita’ come sensazione. La modificazione temporale non è né un evento né l'azione o l'effetto di una causa”.

²⁵⁹ In questo senso, l'analisi svolta conferma la tesi di F.-D. Sebbah secondo cui, analogamente ad Henry, Levinas riscontra in Husserl il primato dell'intenzionalità rispetto alla sensibilità non intenzionale, ma nel senso che, in direzione contraria rispetto all'analisi henryana, quest'ultima risulta un momento dell'immanenza, dell'interiorizzazione del senso nel flusso piuttosto che la trascendenza diacronica. Allo stesso tempo, tuttavia, viene problematizzata e indebolita la comprensione dell'autore che interpreta l'*Urimpression* come “alterità” (p. 104), “trascendenza” (p. 105) e istante “diacronico” (p. 106), in quanto l'impressione originaria consiste nella presentazione assoluta dell'istante presente che è la creazione originaria, dunque passaggio all'essere del presente e, manifestamente, non all'altrimenti che essere.

²⁶⁰ *Ibidem*. La scelta grafica che offre la leva etimologica dell'argomento ricalca *mutatis mutandis* – ossia nella differenza linguistica tra *Bewusst-sein* e *con-science* – il gesto usato da Husserl proprio nella *Beilage IX* (cfr. *supra*, p. 211) per sostenere l'essere-conscio dell'impressione originaria.

²⁶¹ Ivi, p. 53; 37 it.

²⁶² *Ibidem*. Le virgolette apposte da Levinas e il contesto d'uso confermano che Levinas stia analizzando a fondo la concezione che sostiene l'argomentazione husserliana della *Beilage IX* delle *Vorlesungen* (“prise de conscience” ricorre in *Intentionalité et sensation* proprio per esprimere la coscienza ritenzionale dell'impressione originaria: cfr. *supra*, p. 211; il termine, inoltre, ricorre anche negli scritti precedenti – cfr. *supra*, pp. 51-52 e 158 – per esprimere la distinguere la specificità della consapevolezza di sé della coscienza come flusso rispetto alla percezione interna-riflessiva).

²⁶³ Cfr. AE, p. 51; 35 it.: “Ma la manifestazione dell'essere a se stesso implicherebbe una separazione nell'essere. La manifestazione non può essere una folgorazione in cui la totalità dell'essere si mostra alla totalità dell'essere perché questo ‘si mostra a’ implica una sfasatura che è precisamente il tempo, sorprendente scarto dell'identico in rapporto a se stesso!”

disvelamento ontologico: dato che l'apparizione nel suo avvenire temporale si converte direttamente in sapere, coscienza, la temporalizzazione si presenta non come un accidente ma in qualità di auto-manifestazione temporale dell'essere, in modo tale che la soggettività della coscienza appare come "correlativa all'essere, cioè simultanea e uno con l'essere"²⁶⁴. Dato che tutto ciò che è appare e, quindi, prende un senso nei modi del tempo, Levinas riconosce che quest'ultimo risulta l'orizzonte di comprensione e la struttura stessa della manifestazione di ogni fenomeno. Inoltre, siccome la temporalizzazione del tempo avviene come la differenziazione dell'identità, essa significa o, meglio, mette in atto la venuta all'essere e la persistenza nell'essere nei modi della presentificazione dell'apparizione dimostrandosi così come una il dispiegamento *conativo* del senso: comprendiamo così la ragione per la *differenza* temporale dell'identità viene, dunque, identificata da Levinas con la stessa "essenza", con il "verbo essere"²⁶⁵ *differente* dall'ente. Per questo stesso motivo l'autore ritiene, che "[p]arlare del tempo in termini di flusso è parlare del tempo in termini di tempo e non d'eventi temporali"²⁶⁶: portando così le stesse descrizioni husserliane oltre se stesse²⁶⁷, Levinas interpreta originalmente la constatazione husserliana secondo cui i "nomi ci mancano" rovesciandola nel riconoscimento del fatto che la fluenza eccede il "nominabile"²⁶⁸.

Avendo chiarito la sintonia del flusso tra impressione originaria, ritenzioni e protenzioni e avendone esplicitato le implicazioni generali, si può comprendere ed esplicitare la portata della conclusione che Levinas conseguentemente sviluppa:

Nulla si introduce incognito nel Medesimo per interrompere la fluenza del tempo e la coscienza che si produce nelle specie di questa fluenza. [...] Il tempo della sensibilità è in Husserl il tempo del recuperabile. Il fatto che la non-intenzionalità della proto-impressione non sia perdita di coscienza, che nulla possa arrivare all'essere clandestinamente [in nota Levinas rimanda alla "*Coscienza interna del tempo*, fine della *Beilage IX*"], che nulla possa strappare il filo della coscienza, esclude dal tempo la diacronia irriducibile di cui il presente studio cerca di far valere la significazione dietro la *messa in mostra* dell'essere.

²⁶⁴ *Ibidem*.

²⁶⁵ Cfr. *ivi*, p. 53; 37 it.: "l'essenza dell'essere è la temporalizzazione del tempo" Levinas espone il senso tecnico di questa nozione nella Nota preliminare: "il termine *essenza* (*essence*) esprime *l'essere* differente dall'*ente*, il *Sein* tedesco distinto dal *Seiendes*, l'*esse* latino distinto dall'*ens* scolastico" (AE, p. 9; 1 it.) Risuona con questa definizione, chiarendone il senso, la tesi secondo cui la "modificazione temporale è [...] il verbo essere" (*ivi*, p. 60; 43 it.).

²⁶⁶ *Ivi*, p. 60; 43 it., trad. modificata.

²⁶⁷ In nota Levinas cita il celebre passo in cui Husserl afferma che sebbene il flusso non sia "nulla di temporalmente obiettivo" è nominato "*in base al costituito*", per metafora, perché in ultima istanza "ci mancano i nomi" (Hua X, par. 36, p. 75; 102 it.)

²⁶⁸ AE, p. 60, nota 1; 43, nota 18. La giustificazione della descrizione del tempo in termini di flusso qui esposta si distingue dalla riserva già avanzata da Levinas in EE (cfr. *supra*, p. 165) e rinnovata in alcuni testi successivi come *Dieu, la mort et le temps* e DQVI per la cui analisi rimando a J. Rolland, *Parcours de l'autrement*, cit., p. 292 e, soprattutto, a C. Serban, *Dieu et le temps, le temps et l'autre. Levinas et l'infinie dia-chronie*, cit., p. 71-72. La differenza tra le posizioni all'interno dell'ultima fase può essere spiegata dall'impostazione espositiva e dal punto di vista di volta in volta assunta da Levinas: mentre in AE Levinas intende scavare nella descrizione del tempo per mostrare come questa comporti delle significazioni non ontologiche e, così presentare il senso della diacronia (operazione che ne costituisce il pregio e su cui la presente analisi si concentra), negli altri testi Levinas assume un approccio oppositivo perché usa direttamente la contrapposizione tra diacronia e sincronia. Le due posizioni, dunque, non si escludono ma integrano a vicenda.

Il flusso di coscienza, infatti, è interpretato da Levinas come l'auto-manifestazione dell'essere per cui la differenza temporale articola l'identità, ciò che è il fenomeno, il suo senso d'essere, senza lasciar trasparire un'alterità come clandestina, senza identità istituita, ossia "fuori dall'ordine" della fluenza che si raccoglie in presenza²⁶⁹ e nelle sue varie forme di evidenza. Infatti, anziché indicare un mancamento o un inciampo con cui la coscienza perde la presenza a sé per ritrovarsi e riprendersi dopo, per Levinas il carattere non-intenzionale dell'impressione originaria è la sorgente che anima il procedere del flusso in modo tale che l'affezione si traduce in apprensione e rappresentazione dell'oggettivo, viene ripresa dalla coscienza come manifestazione dell'essere. Levinas, perciò, riconosce che la coscienza interna del tempo temporalizza ogni fenomeno nei modi dell'essere, coniugando perciò ogni tempo sulla presenza: cronicizzando il tempo come sfasatura dell'istante impressionale, il presente della coscienza diviene la misura del tempo, il quale viene costituito perciò come dimensione ordinata della contemporaneità e della successione in cui si dà sincronia tra il decorso della coscienza e quello dell'oggetto intenzionale – cronicizzando il presente si instaura la congiunzione sincronica tra il decorso della coscienza e quello dell'oggetto, per cui il tempo scorre al ritmo del flusso del presente vivente²⁷⁰. Dunque, Levinas sostiene che la fenomenologia della coscienza interna del tempo descrive la sincronizzazione, che struttura la fenomenizzazione, sia come riconduzione e modulazione del senso al presente (attuale o passato o futuro) sia – più profondamente – come omologazione alla struttura temporale del flusso²⁷¹.

Questo punto può essere chiarito intrecciando la descrizione della temporalizzazione esposta in questo contesto e in *Intenzionalità et sensation* in modo da specificare il senso della coscientizzazione del tempo nell'impressione e nella ritenzione dell'impressione: da una parte, infatti, l'impressione originaria è la contemporaneità stessa tra percezione e percepito in qualità d'attualità che *sincronizza* tutte le sensazioni date insieme e, dall'altra, si può riscontrare che per Levinas la modificazione iterativa della ritenzione nella sua doppia intenzionalità trattiene la fase impressionale passata e insieme il sentito dato in essa così che sfasa, distingue e insieme correla il fluire della coscienza e quello dell'oggetto; per questo la modificazione ritenzionale si rivela come la struttura che *sincronizza* la sfasatura inter-impressionale e i modi di apparizione, vale a dire coscienza e oggetto: ponendosi come la manifestazione originaria, il trattenimento ritenzionale – e specularmente

²⁶⁹ Cfr. AE, p. 45; 31 it. "la manifestazione dell'essere – l'apparire – è certamente l'evento primo, ma *il primato stesso del primo è nella presenza del presente*".

²⁷⁰ Cfr. AE, p. 209, "la rappresentazione *redresse* la disparità temporale in presente – in simultaneità"

²⁷¹ Per una definizione puntuale ed efficace del tempo sincronico cfr. C. Serban, *Dieu et le temps, le temps et l'autre. Levinas et l'infinie dia-chronie*, cit., p. 56, trad. mia: "il tempo sincronico, continuo e unitario, è il tempo corrente dei nostri vissuti – il tempo che noi esperiamo innanzitutto in quanto viviamo le nostre esistenze al presente e ci rivolgiamo, a partire dal presente, verso il passato e l'avvenire coi nostri ricordi e le nostre attese".

quello protenzionale – sequenza in un unico blocco o colpo²⁷² le fasi dell'impressione, e quindi coordina la serie del sentire con quella del sentito. In questo modo, si comprende perché la temporalizzazione della coscienza viene interpretata da Levinas come sincronizzazione. Resta allora da chiedersi se questa modalità costituisce da sola e così risolve il senso del tempo oppure se il passare del tempo riveli anche una diacronia.

§6.2 L'altro senso del tempo: lasso, invecchiamento, pazienza

Dunque, piuttosto di offrire un'altra versione o un senso differente del tempo, Levinas scorge nell'impressione originaria descritta da Husserl una tensione interna alla temporalizzazione del tempo che significa la complicazione della linearità e univocità dello scorrimento nelle increspature che segnano gli istanti del flusso della coscienza, ma non un'eccezione che apre un tempo alternativo, che sarebbe semplicemente negato dalla coscienza e di cui la fenomenologia husserliana sarebbe una cattiva descrizione. Infatti, bisogna tener presente il contesto espositivo in cui è inserita questa analisi della fenomenologia della coscienza interna del tempo, nell'intermezzo del secondo capitolo tra l'interrogazione ontologica (paragrafo 2) e l'analisi della soggettività (paragrafo 4). Levinas intende mostrare la validità filosofica della sua descrizione dell'altrimenti che essere partendo dall'assunzione del punto di vista classico dell'ontologia come fondamento ultimo della sensatezza al fine di riscontrare delle oscillazioni interne che cercando di essere risolte, problematicamente, con una reiterazione dei propri concetti a causa del mancato ascolto o dell'esclusione dogmatica delle armoniche di altre voci²⁷³. Queste si condensano attorno alla questione del senso della soggettività, dativo cui si dona la manifestazione e quindi luogo della verità, così che la fenomenologia, in quanto analisi dei modi in cui i fenomeni si danno al soggetto, esprime al meglio quest'ambiguità, lascia risuonare un contro-canto. Ciò diviene evidente nell'uso e nella reinterpretazione che Levinas fa delle nozioni husserliane di "riduzione" e "sentire" o "sensibilità" e dei correlativi apporti descrittivi²⁷⁴. Per questo stesso motivo, risalendo al senso concreto della soggettività la fenomenologia porta al limite²⁷⁵ del discorso ontologico e, quindi, nelle sue descrizioni fa intendere l'ulteriorità, che per Levinas consiste nell'*altrimenti che essere*.

²⁷² Cfr. Hua X, par. 38, p. 77-78; 104-105 it. dove Husserl espone la struttura del *Zugleich* e del *Vorzugleich*, la comunanza dei modi di scorrimento che temporalizza i vari decorsi impressionali.

²⁷³ Cfr. *ivi*, p. 48; 33 it.

²⁷⁴ Cfr. rispettivamente *ivi*, pp. 75-77; 55-57 it. e 90-94 e 100-116; 68-71 e 77-90 it.

²⁷⁵ A partire dai testi stessi di Levinas incontriamo così la prospettiva di analisi di F.-D. Sebbah che vede nel tempo il limite dell'intenzionalità nel senso dei concetti operatori di Fink, vale a dire come la nozione che resta nell'ombra nella misura in cui chiarisce il concetto tematico, dunque la cui funzione consiste nel far conoscere senza essere conosciuto (cfr. *L'épreuve de la limite*, cit., p. 75 e 108). Si può in effetti riconoscere che l'interpretazione della fenomenologia come

In particolare, in relazione alla temporalizzazione l'ambiguità si annoda nel senso del passaggio tra impressione e impressione, espresso da Levinas col termine di "lasso (*laps*)"²⁷⁶ che segna, costituisce lo stesso fenomeno del passaggio del tempo: l'autore, infatti, scorge in questa espressione sia la sfasatura dell'impressione in ritenzione che significa la "moltiplicazione dell'identico" o la "diastasi del puntuale"²⁷⁷, quindi la presentificazione della presenza, sia il ritardo della coscienza su questa caduta dell'istante, il trapasso dei momenti che non può essere rovesciato, pena l'annullamento della differenza irriducibile che segna il passare del tempo e che attraversa l'identità. Per questo Levinas riconosce che "il lasso di tempo è *anche* dell'irrecuperabile, del refrattario alla simultaneità del presente, dell'irrepresentabile, dell'immemorabile, del pre-storico"²⁷⁸. Perciò, Levinas riconosce due sensi dello stesso fenomeno in modo da presentare la "temporalizzazione come lasso" sia nel senso di sfasatura e recupero sia nel senso di "perdita del tempo"²⁷⁹: mentre la coscienza del tempo dispiega l'essere nell'identificazione in cui la differenza temporale si pone come interesse per cui ogni momento compensa quello precedente in un tornaconto identico, il tempo avviene anche in un "lasso gratuito"²⁸⁰ che non rientra nell'ordine dell'essere in quanto a rigore non si condensa in una identità sostanziale, in un'apparizione di un essere, quindi in presenza. Si segnala così il senso forte con cui intendere l'espressione di "lasso" del tempo come trapasso irrimediabile e irreversibile, alterazione che eccede e rovina e sconvolge l'identificazione e che designa l'altra faccia del passaggio del tempo rispetto alla sfasatura dell'istante come dispiegamento dell'identico. Questo senso della temporalizzazione, perciò, non significa nei modi e

discorso sui limiti dell'oggetto esplicita l'interpretazione della nozione husserliana di "orizzonte" proposta da Levinas a partire da *La ruine de l'interprétation* e ribadita proprio in conclusione di AE. In questo modo si spiega l'intento levinassiano di risalire alla zona d'ombra in cui il fenomeno risplende per scoprirvi la sua significazione intrinseca e chiarire così il senso del fenomeno che nella sua esibizione tende a occupare tutta la scena.

²⁷⁶ L'occorrenza – la prima nella produzione levinassiana tra l'altro – del termine in *Intentionalité et sensation* (cfr. *supra*, pp. 200 e 213) e il suo impiego più consapevole in AE coincide con l'apparizione della traduzione francese di H. Dussort delle *Vorlesungen* husserliane e corrisponde con la maggior presa di spazio di questa testo nelle citazioni levinassiane (a discapito dell'edizione tedesca dello *Jahrbuch*, mentre non si annoverano citazioni dirette da parte di Levinas del decimo volume degli *Husserliana*, uscito nel 1966). In effetti, H. Dussort traduce *Zeitstrecke* con *laps de temps* (cfr. ad es. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, cit., par. 16, p. 55) nel contesto della descrizione del "passaggio (*Vergehen, passage*)" che segna la percezione di ogni oggetto temporale, quindi dell'iscrizione del "passato (*Vergangenheit, passé*)" nel presente.

²⁷⁷ AE, p. 53; 37 it.

²⁷⁸ Ivi, p. 66; 48 it., cs. mio.

²⁷⁹ Ivi, p. 87; 66 it. A proposito di questo concetto e della sua ambiguità, D. Cohen-Levinas riconosce che "è ben più di una figura del disturbo. È una rottura in seno alla costituzione temporale intenzionale di cui si potrebbe pensare che si ricostituisce nel passaggio dall'uno-per-l'altro alla pluralità dei terzi" (*Socialité et subjectivité. Eros en plusieurs temps chez Emmanuel Levinas*, cit., p. 55, trad. mia).

²⁸⁰ Ivi, p. 26; 15 it. La temporalizzazione dispiega perciò la situazione in cui emerge la differenziazione tra essenza e altrimenti che essere nei termini di interesse in cui "niente è gratuito" (AE, p. 16; 7 it.) e disinteressamento, con la quale si assiste con altre tonalità descrittive alla declinazione del confronto tra ordine economico e obbligazione etica analizzato *supra*, par. 4.4.

nel tempo dell'essere, ma costituisce la differenza dal flusso, un'altra modalità del tempo e non semplicemente il contrario, vale a dire l'eternità²⁸¹.

Levinas, dunque, riscontra nella descrizione husserliana della temporalizzazione, quindi nella stessa immanenza della coscienza del tempo, la “segnalazione”²⁸² di quella che nomina la “diacronia refrattaria ad ogni sincronizzazione, una diacronia trascendente”²⁸³ la sincronia dell'essenza. Infatti, Levinas evidenzia che, stante l'universalità della struttura della manifestazione dell'essere, “la trascendenza non può che significare il fatto, per l'evento dell'essere – per l'*esse* – per l'essenza, di *passare* all'altro dall'essere”²⁸⁴: la diacronia, perciò, è esposta come trascendenza del presente nel senso di passaggio del tempo altro dal flusso, vale a dire come differenza distinta dalla modificazione, secondo cui l'alterità dal presente vale come presente a venire o passato. La diacronia, quindi, esprime la differenziazione temporale che anziché costituirsi nell'ordine formale dell'identificazione si segnala come la sua “rottura” perché rimane “estranea a ogni presente” significando “un passato più antico di ogni rappresentabile, *passato* pre-originale e anarchico”²⁸⁵. Nell'esposizione levinassiana, perciò, la diacronia non significa un altro tempo dietro o oltre il tempo della coscienza bensì significa la temporalizzazione stessa come altrimenti che essere perché si segnala come altra “voce” del senso del tempo rispetto al passaggio e alla modificazione della presenza, che si esprime come differenza dalla rappresentazione. Infatti, per Levinas la diacronia significa “lo scarto irriducibile che qui si apre tra il non-presente e ogni rappresentabile”²⁸⁶, perché *in primis* il diacrono non è un passato decorso, ossia impresso nella coscienza, il passato di un'impressione non più originaria, e di conseguenza non è scopribile e recuperabile attraverso “un movimento lineare di regressione”²⁸⁷.

Levinas, dunque, può sostenere che il tempo, mostrando “l'ambiguità dell'essere e dell'altrimenti che essere”²⁸⁸, esprime l'“enigma”²⁸⁹, l'equivoco dell'immanenza e della trascendenza, in quanto è inteso e vissuto sia come presenza e successione di presenti sia come trapasso, “labilità”²⁹⁰ e intrigo. La diacronia è presentata quindi da Levinas non come un livello parallelo di cui resterebbe da spiegare il rapporto con la sincronia, ma il risvolto della temporalizzazione della coscienza che si rivela come il senso implicito dell'alterazione nel passaggio del tempo, sommerso rispetto all'evidenza della modificazione ma altrettanto irriducibile. Emerge

²⁸¹ Cfr. Ivi, p. 22; 13 it.

²⁸² Ivi, p. 23; 13 it.

²⁸³ *Ibidem*.

²⁸⁴ Ivi, p. 13; 5 it.

²⁸⁵ Ivi, p. 23; 13 it.

²⁸⁶ Ivi, p. 24-25; 15 it.

²⁸⁷ Ivi, p. 24; 14 it.

²⁸⁸ Cfr. Ivi, p. 23; 14 it.

²⁸⁹ *Ibidem*. Levinas rimanda al suo precedente studio *Enigme et phénomène* in EDE, dove espone il senso tecnico con cui interpreta la nozione di enigma.

²⁹⁰ AE, p. 65; 47 it.

così la pertinenza della scelta di tecnicizzare il concetto di diacronia come altra voce della temporalizzazione e, quindi, dell'altrimenti che essere in quanto tale concetto significa un punto di vista altro ma sovrapposto, facendo risuonare un altro senso degli stessi termini descrittivi del tempo fino a far emergere una versione diversa del tempo rispetto alla sincronia senza tuttavia negare quest'ultima. Si può così rilevare ed apprezzare la potenzialità della combinazione dell'ambiguità, che si riscontra sotto la penna di Levinas²⁹¹, del termine di 'diacronia' in quanto permette di esprimere sia l'alterazione del dato che lavora continuamente il processo temporale sia il rovesciamento del flusso, in modo da poter descrivere la diacronia come piega del decorso temporale, come eccezione che conferma e anima la regola²⁹².

Nella seconda lezione, ossia nel senso forte e se si vuole propriamente levinassiano, risuona la sovradeterminazione temporale del prefisso "dia" rispetto al senso spaziale dell'"attraverso" per esprimere, oltre l'evoluzione e l'intermezzo, la temporalizzazione della differenza che trascende ogni presentazione e presentificazione, analogamente a quanto Levinas compie negli stessi anni risemantizzando descrittivamente il senso del dia-logo²⁹³. L'ambivalenza del termine consente, quindi, di fare della diacronia la cifra stessa del tempo e di segnalare così la sua preminenza nella donazione del senso di quest'ultimo rispetto alla sincronia, che appare come forma derivata, o il risultato, del passaggio del tempo. La priorità della diacronia emerge, infatti, nella declinazione ambigua del suo significato tra essere e altrimenti²⁹⁴ che attesta come la risalita alla temporalizzazione diacronica permetta di comprendere l'articolazione del senso oltre la rappresentazione e l'identificazione senza scadere nell'insignificanza o nell'assurdità, 'estendendo' così il regime della fenomenicità oltre il senso d'essere dei fenomeni. Dunque, la stessa scelta levinassiana della categorizzazione della temporalità in diacronia e sincronia permette di evitare la contrapposizione, tipicamente heideggeriana, tra un tempo autentico e uno inautentico, difettivo e impoverito e snaturato, ridefinendo piuttosto il gesto husserliano della riduzione al fenomeno concreto del tempo e della descrizione dei livelli di senso di quest'ultimo. La relazione non oppositiva tra le due versioni

²⁹¹ Cfr. *supra*, pp. 228-232. Con quest'analisi giungiamo così a corroborare la tesi di D. Cohen-Levinas secondo cui "la diacronia temporale [...] e la sintesi devono essere secondo noi pensate insieme, nel loro scarto, nel loro scintillio" (*Socialité et subjectivité. Eros en plusieurs temps chez Emmanuel Levinas*, cit., p. 55, trad. mia).

²⁹² Per l'impiego dei due usi del termine 'diacronia' – uno ordinario, se si vuole saussuriano, l'altro prettamente tecnico-levinassiano – cfr. rispettivamente AE, pp. 45, 73; 31, 53 it. e pp. 23, 66, 85; 13, 48, 64 it.

²⁹³ Cfr. *Le dialogue* in DQVI, pp. 225-226; 175 it. A tal riguardo, bisogna notare la tesi di Levinas secondo cui "a partire dal tempo come lasso e perdizione si ritrova il tema del 'Tempo e l'Altro'", lo studio del 1948 (AE, p. 88, nota 1; 66, nota 39). Questa rilettura e sovrapposizione riscontra la consapevolezza da parte di Levinas di una continuità tematica tra le sue ricerche sul tempo e insieme conferma e declina nei termini di questa nuova fase di riflessione sul tempo l'analisi svolta nel par. 4.4.

²⁹⁴ Cfr. l'interessante uso verbale che fa Levinas del verbo "se diachroniser" per esprimere la temporalizzazione ontologica dell'identità (AE, p. 68; 50 it.) e la stessa manifestazione come ontologia, confermato indirettamente dal passo successivo in cui Levinas afferma di studiare "la dia-cronia diversa da quella della rappresentazione" (AE, p. 116; 90 it.).

della temporalizzazione si riflette nell'intreccio che Levinas instaura tra Dire e Detto²⁹⁵ – concetti che intendono dichiarare la forma linguistica della manifestazione, la logica e la donazione del fenomeno, la cui analisi tuttavia eccede i limiti di questo studio – e prende concretezza ed espressione nella descrizione levinassiana dell'invecchiamento.

Levinas, infatti, sostiene che “[p]rima delle sintesi di apprensione e di riconoscimento, si compie la ‘sintesi’ assolutamente passiva dell'invecchiamento (*viellissement*). È attraverso ciò che il tempo *si svolge* (*se passe*)”²⁹⁶. Perciò, innestando la nozione della sintesi passiva del tempo sulla concettualità kantiana sopra esposta nell'analisi della fenomenologia husserliana della coscienza del tempo, Levinas specifica che il tempo passa, si disperde, differisce *prima* della ritenzione e della rimemorazione, ossia è *più vecchio* della coscienza del tempo nel senso che è passato in incognito, senza che avvenga come e per presa di coscienza; infatti, l'invecchiamento si riconosce a cose fatte, a posteriori, e comunque senza poter essere ripresentato o recuperato giacché la sua stessa apparizione è in ritardo rispetto al suo avvenire. Come il francese dell'autore esprime²⁹⁷, Levinas intende descrivere l'invecchiamento come lo stesso modo di temporalizzarsi del tempo nel suo passaggio assolutamente passivo, ossia “più passivo” della sintesi passiva della coscienza interna del tempo in quanto non avvicendamento di presenti e retrocessione dall'ora all'appena e del sul punto di in ora, bensì alterazione dello stesso che non è modificazione formale, scadimento dello stesso presente fuori dall'attualità che consta nella perdita del tempo della rinascente vita del presente. Per Levinas, infatti, l'invecchiamento esprime il modo in cui il tempo

si strappa irreversibilmente dal presente, cioè dalla rappresentazione. Nella coscienza di sé non c'è più *presenza* di sé a sé, ma senescenza. È come senescenza al di là del recupero della memoria che il tempo – tempo perduto senza ritorno – è diacronia e mi concerne. Questa diacronia del tempo non dipende dalla lunghezza dell'intervallo, tale che la rappresentazione non saprebbe abbracciarlo. Essa è disgiunzione dell'identità in cui il medesimo non raggiunge il medesimo: non-sintesi, stanchezza.²⁹⁸

²⁹⁵ Cfr. AE, p. 23; 14-15 it.: “ma se il tempo deve mostrare l'ambiguità dell'essere e dell'altrimenti che essere, conviene pensare la sua temporalizzazione non come essenza, ma come Dire. L'essenza riempie il detto – o l'epos – del Dire, ma il Dire in forza del suo potere di equivocazione [...] scappa all'epos dell'essenza che lo ingloba e significa al di là secondo una significazione che esita tra questo al di là e il ritorno all'epos dell'essenza”; p. 65; 48: “È solo nel Detto, nell'epos del Dire, che la diacronia stessa del tempo si sincronizza in tempo memorabile, si fa tema”. Per un'analisi di questa coppia concettuale e della rispettiva problematica cfr. D. Cohen-Levinas, *Dire qui ne dit mot : l'appel, le tiers, la justice* in D. Cohen-Levinas e A. Schnell (éd.), *Relire Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, Vrin, Paris 2016, pp. 93-108, in particolare p. 98 (trad. mia): “tutto il progetto di *Autrement qu'être* riposa in gran parte sulla questione della temporalizzazione del tempo che permetterebbe alla trascendenza di separarsi dall'essere, altrimenti detto che permetterebbe di pensare la temporalizzazione del tempo non più come un'essenza [...] ma come Dire.”; D. Franck, *L'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*, PUF, Paris 2008, pp. 27-32 e 189-200.

²⁹⁶ Ivi, p. 66; 48 it.

²⁹⁷ La traduzione cerca di restituire, nelle possibilità offerte dalla lingua italiana, il senso dell'espressione levinassiana “le temps *se passe*” prediligendo al calco del verbo la resa della sua forma riflessiva, sottolineata da Levinas stesso attraverso il corsivo.

²⁹⁸ AE, p. 88; 66 it., trad. modificata.

Anziché rimarcare la presenza nel suo (ri)presentarsi, l'invecchiamento esprime la sfasatura radicale in cui l'altro momento non è in fase col presente, ossia non si allontana da sé modificando il suo modo di datità ma si distacca, salta indietro rispetto al presente, ossia è fuori tempo (di coscienza) perché non segue il ritmo del flusso, del susseguirsi puntuale dell'impressioni e dello scalare della ritenzione e della protenzione. Perdita non sincronizzata nella sfasatura della coscienza, il tempo sorpassa il presente per inciampi o cadute in quanto differenziazione che non si riprende, ossia assolutamente passata e per questo "irreversibile"²⁹⁹. Perciò, la temporalizzazione diacronica non scorre in senso opposto alla presenza, ossia come un flusso parallelo di direzione speculare a quello della coscienza, bensì espone la "gravità"³⁰⁰ del passare del tempo che distingue l'alterazione che segna e scava la persistente identificazione del verso intenzionale. Dunque, con la definizione del modo di essere vissuto del lasso come invecchiamento, che non si imprime nella e con coscienza ma che la scava e altera, in *Autrement qu'être* si assiste all'elaborazione dell'oscillazione descrittiva riscontrabile in *Totalité et Infini*³⁰¹ riguardo alla senescenza in direzione dell'esautorazione della libertà del cominciamento puro e dello sradicamento dall'affermazione nell'essere che, quindi, vale come temporalizzazione più profonda e più passiva della coscienza del tempo, facendo cadere, invece, il versante dell'appesantimento che conferma la definitività e l'identità del presente istantaneo. Grazie a questo riscontro, è perciò possibile cogliere come nella trattazione levinassiana l'invecchiamento si ponga come controcanto soggettivo e carnale all'idea husserliana della sedimentazione dei prodotti costitutivi e, parallelamente, all'istituzione di abitudine per descrivere la temporalizzazione passiva dell'io che avviene parallelamente all'accrescimento della corrente dei vissuti e nonostante il rinnovamento del presente vivente. Infatti, a differenza di quanto emerso in *Intentionalité et sensation*³⁰², la senescenza non indica il ritardo intrinseco della coscienza del tempo, dell'intenzionalità interna sull'impressione, ma il passaggio non-intenzionale del tempo che non

²⁹⁹ AE, p. 134; 104 it.

³⁰⁰ AE, p. 116; 90 it.

³⁰¹ L'invecchiamento è un fenomeno che compare nelle analisi di Levinas in *Totalité et Infini* in relazione sia alla temporalizzazione dell'io lungo la corrente dei vissuti di coscienza sia all'attaccamento a sé dell'io come presente che si appesantisce e inspessisce così da rimanere in sé e per la cui definitività ontologica la fecondità pare proporsi come transustanziazione, creazione di un'altra temporalità vivente oltre il proprio tempo e le sue possibilità: cfr. TI, p. 131; 126 it. "E certo, l'io che pensa *diviene* (o più esattamente *invecchia* – cs. mio –) nel tempo in cui si situano i suoi pensieri successivi attraverso i quali esso pensa nel presente. Ma questo divenire nel tempo non appare sul piano della rappresentazione: la rappresentazione non comporta alcuna passività"; ivi p. 301; 277 it., trad. modificata: "ritornare a sé, *più vecchio* – cs. mio –, ossia sovraccarico (*encombré*) di sé". J. Dewitte analizza solo questa seconda concezione dell'invecchiamento affermando che "la vecchiaia (che Levinas chiama anche 'senescenza') non è pensata come una progressiva alterazione, come una perdita di sé e una perdita di memoria col passare del tempo, ma al contrario come un ingombro di sé. [...] Essere sempre più appesantiti dalla propria storia e dalla propria identità: questo è invecchiare" (*Instant, Avenir et Résurrection. La Dialectique du temps chez le Premier Levinas*, cit., pp. 191-192, trad. mia). Stessa tesi è avanzata da S. Galabru (*L'œuvre du temps*, cit., p. 234), la quale perciò univocando la prima concezione levinassiana dell'invecchiamento riscontra un'opposizione tra quanto sostenuto in TI e in AE.

³⁰² Cfr. *supra*, p. 227.

consiste nell'auto-manifestazione della coscienza e nella correlativa rappresentazione dell'oggetto³⁰³, ma nella rottura dal flusso, nel trapasso temporale che non si percepisce ma scavalca la presentazione perché non si imprime ma segna il passare della vita, andando così direttamente oltre la portata della ritenzione e non per modificazione graduale.

Per questa stessa ragione, non dandosi originalmente nella coscienza del tempo, la senescenza non può essere rimemorata. La diacronia, dunque, è analizzata da Levinas come tempo perduto perché irrecuperabile, “immemorabile (*immémorial*)”³⁰⁴, che tuttavia non è “inconscio”³⁰⁵ e indifferente al soggetto ma lo concerne in quanto sbilanciamento e disturbo della presenza a sé, dalla sua auto-identificazione nel flusso. Con ciò, Levinas intende esplicitare che il tempo diacronico non significa un trapassato remoto, un momento che fuoriesce³⁰⁶ dal tempo soggettivo, fenomenologico, e quindi meramente impossibile da ricordare perché oltre la capacità di recupero della presentificazione memorativa. Per Levinas, infatti, la diacronia non si struttura come sintesi che com-pone il flusso del tempo nella sfasatura del presente vivente, ma scioglie il vincolo dell'identità che tiene uniti e regola i momenti che passano e scivolano uno nell'altro perché disgiunge passaggio e istante, delineando un altro senso del tempo “vissuto” ma non sintetizzato consciamente in un vissuto nel senso tecnico husserliano. Perciò, Levinas giunge a dissociare la temporalizzazione del lasso dall'identificazione che avviene come sintesi passiva della coscienza del tempo³⁰⁷. Nell'invecchiamento Levinas scorge un eccesso di vita³⁰⁸ rispetto alla forma dell'attualità e differenza del presente che lo appesantisce più di quanto può essere presente a sé perché trascina tutto il sé, ossia tutto il tempo passato nel sorgere del nuovo istante, che quindi si trova vecchio nonostante il suo rinnovamento. In questo modo, Levinas descrive la temporalizzazione diacronica come radicalizzazione della coscienza del tempo

³⁰³ In quest'analisi risuona la portata dell'osservazione di D. Franck secondo cui “il lasso non è costituito dal soggetto” (*L'un-pour-l'autre*, cit., p. 46).

³⁰⁴ AE, p. 66; 48 it.

³⁰⁵ Cfr. *ivi*, p. 193, n. 1; 153 it., n. 26, trad. modificata: “La prossimità, l'ossessione e la soggettività di cui abbiamo appena parlato non si riducono a fenomeni della coscienza. Ma la loro non-coscienza, invece di attestare uno stadio precosciente o una rimozione che le opprimerebbe, coincide con la loro eccezione rispetto alla totalità, vale a dire con il loro rifiuto della manifestazione”.

³⁰⁶ Spazialmente, presupponendo una linea oggettiva del tempo.

³⁰⁷ In *Language et proximité* Levinas attesta già di comprendere l'ambiguità della sintesi passiva della coscienza del tempo in quanto “‘passiva attività’ del tempo di cui nessun soggetto potrebbe rivendicare l'iniziativa [...] nata nella fluenza e nello scarto del tempo, anamnesi e ritrovamento continuo e, di conseguenza identificazione in cui idealità e universalità acquistano senso” (EDE, p. 311; 259-260 it., trad. modif., cs. mio). Ha ragione perciò S. Galanti Grollo quando afferma che con *Autrement qu'être* si “ha quasi l'impressione che Levinas intenda appropriarsi, perlomeno in questo contesto, della nozione husserliana di ‘sintesi passiva’, ma in realtà se ne distanzia, poiché nemmeno la dimensione di passività rappresentata dall'invecchiamento può essere compresa come sintesi” (*La passività del sentire*, cit., p. 109). Quest'analisi, dunque, convalida e allo stesso tempo è potenziata da quanto sostenuto da D. Cohen-Levinas sulla ripresa e ridefinizione levinassiana in AE del concetto husserliano di sintesi passiva (*Socialité et subjectivité. Eros en plusieurs temps chez Emmanuel Levinas*, cit., p. 55).

³⁰⁸ Cfr. *De la conscience à la veille* in DQVI, pp. 56-57; 48 it.: “vivere della vita” come “*excession* [movimento di uscita fuori, trascendenza, per eccesso], rottura del contenente da parte del non contenibile” descritto quindi come “esplosione dell'identificazione” che prende allora il senso di risveglio, ispirazione ed entusiasmo.

dato che espone il livello più profondo della temporalità nel senso della differenza nel cuore dell'identificazione e dell'auto-apparizione del flusso. Dunque, si può dire che nell'invecchiamento, nel lasso di tempo Levinas descrive originalmente un senso non progressivo della durata, che quindi non corrisponde alla distensione del presente o alla differenziazione dell'identico e all'allargamento della corrente della coscienza, ossia, in termini husserliani, una temporalizzazione né noetica né noematica, ma l'approfondimento o sprofondamento della vita oltre il presente come l'alterazione profonda della soggettività stessa, quindi una temporalizzazione che consiste nella sua assoluzione dal flusso, dal tempo dall'essere e del mondo³⁰⁹.

Attraverso questa analisi, quindi, appare con maggiore evidenza che la strategia levinassiana di esposizione e di ricerca della diacronia si struttura come descrizione sulla falsariga di Husserl in cui vengono ripresi i concetti delle analisi husserliane del tempo per lavorarli descrittivamente fino a giungere per scarti ad una nozione nuova e, quindi, alla delineazione di un'altra fenomenologia del tempo sovrapposta a quella della coscienza interna. In altre parole, Levinas spinge al limite³¹⁰ la lettera husserliana, le sue tesi esplicite, per andare oltre avventurandosi nelle pieghe descrittive intravviste, dando ascolto alle inflessioni del fenomeno del tempo trascurate, alle tonalità più gravi che sfuggono all'evidenza e alla certezza per esporre la temporalizzazione più profonda. Questo approccio sviluppa appieno il rapporto non escludente e non fondativo e gerarchico tra diacronia e sincronia, dato che la prima viene esposta come il limite o la matrice della seconda: a rigore, data la mancanza di principio del lasso di tempo, il distacco diacronico – la trascendenza – dal presente non significa un'antiorità e, quindi, una priorità cronologica di un altro momento sul presente vivente. Per questo si deve intendere quello che Levinas definisce il carattere “preliminare”³¹¹ della diacronia non su una serie, per quanto discontinua, ma come l'introduzione – precedenza ed eccedenza insieme – all'accesso al senso del fenomeno del tempo da cui è “derivato” (perché più ristretto e incapace di giustificare il primo) quello di sincronia, come un doppio livello che segna la profondità della temporalità.

Le variazioni descrittive esposte da Levinas, perciò, toccano, rovesciano e risemantizzano i tratti essenziali analizzati da Husserl della soggettivazione del soggetto e, quindi, il senso

³⁰⁹ L'invecchiamento in DQVI, p. 87; 72 it. è infatti presentato come “addio al mondo, alla terraferma, alla presenza, all'essanza: il dis-inter-essamento tramite il passare”.

³¹⁰ Tale considerazione si approssima e svolge descrittivamente a quanto proposto da F.-D. Sebbah, *L'épreuve de la limite*, cit., p. 106, trad. mia: “Levinas si confronta così col compito che consiste nel descrivere l'*articolazione* necessaria del tempo come l'inaudito della diacronia sul tempo in quanto tessuto intenzionale. A rigore di termini, non si tratta di descrivere il *limite* dell'intenzionalità?” e da D. Cohen-Levinas, *Dit que ne dit mot : l'appel, le tiers, la justice*, cit., p. 100, trad. mia: “analisi husserliane della coscienza interna del tempo che Levinas spinge in arrocamenti estremi in maniera da mettere in defezione il fenomeno”.

³¹¹ AE, p. 44, 47, 76; 30, 32 trad. modificata, 56 it. Tale nozione è tecnicizzata in ivi, p. 44-45, n.1; p. 30, n. 2 e viene usata in modo esemplificativo in un altro ma analogo contesto in DQVI, p. 96; 79 it.

dell'assolutezza della soggettività: il lasso di tempo non sintetizzato dalla ritenzione e protensione si differenzia sì dal tempo costituito e oggettuale per la "qualità" della sua temporalizzazione e in questo senso è preliminare nella donazione di senso del tempo, ma manifestamente non corrisponde all'auto-costituzione del flusso né alla rappresentazione. Infatti, il flusso resta intoccato e immutato dal passaggio del tempo e, anzi, nel suo scorrere continuo e formale si afferma come libertà del cominciamento. Al contrario, invece, attraverso la descrizione appena compiuta Levinas sostiene che "il soggetto non si descrive a partire dall'intenzionalità, dall'attività rappresentativa, dall'oggettivazione, dalla libertà e dalla volontà. Esso si descrive a partire dalla passività del tempo. [...] La temporalizzazione è il 'contrario' dell'intenzionalità in forza della passività della sua pazienza: in essa è soggetto il rovescio del soggetto tematizzante, una soggettività dell'invecchiamento che l'identificazione dell'io con se stesso non saprebbe attendere"³¹². Per Levinas, infatti, la temporalizzazione diacronica avviene senza che ci sia nulla da apprendere o ricordare, di modo che, mancando qualsiasi correlato da apprendere, risulta una passività diversa dalla sintesi passiva del tempo; infatti, va contro-corrente rispetto all'intenzionalità temporalizzante non nel senso che va verso di sé anziché verso oggetto, ma perché non tiene un'identità ma è trascinata dall'alterità. Perciò, la temporalizzazione diacronica si propone come radicalmente non-intenzionale, ma in maniera diversa rispetto all'*Urimpression* in quanto, anziché presentarsi come punto oscuro per la simultaneità e coincidenza tra percezione e percepito, la diacronia significa proprio la senescenza, l'"assoluta non-coincidenza"³¹³ dell'io con se stesso. Dunque, per dare voce alla passività della temporalità diacronica Levinas ricorre all'espressione "pazienza"³¹⁴ con la quale intende esplicitare il carattere assolutamente non libero dalla diacronia, che così si qualifica come soggettivazione per *soggezione al passare del tempo* senza e persino contro la volontà. Levinas, dunque, approfondisce la passività del "sentire" non-intenzionale nel senso del patire colto come verbo deponente che disdice la verbalità perché destruttura la perseveranza nell'essere, depone ogni assunzione o risvolto attivo, persino quello dell'identificazione: "La temporalizzazione prima del verbo – [...] o nella pazienza del soggetto che giace come 'all'inverso' dell'io attivo, la pazienza dell'invecchiamento – non è una presa di posizione riguardo alla propria morte, ma una stanchezza"³¹⁵.

³¹² AE, p. 90; 68 it., trad. modificata.

³¹³ Ivi, p. 84; 63 it.

³¹⁴ Per quanto questa nozione sia emersa già in TI (cfr. pp. 178; 168 it., 263-267; 243-245 it.), bisogna riconoscere che nella precedente opera Levinas vi riconosce un atteggiamento affettivo ambiguo, caratterizzato sì come passività assoluta data dalla sofferenza ma che si rovescia in signoria e dominio; al contrario, in AE l'analisi levinassiana espunge questo secondo versante. Perciò, se l'ambivalenza della pazienza esemplificava, secondo TI, l'ambiguità della coscienza incarnata, questa specificazione ulteriore fa segno verso l'approfondimento della soggettività incarnata oltre la coscienza.

³¹⁵ AE, p. 91; 69 it.

Quest'ultima determinazione riprende e rideclina espressamente la “bozza dell'analisi della fatica nel nostro *De l'existence à l'existant*”³¹⁶, creando un circuito testuale che conferma l'interpretazione precedentemente datane³¹⁷ ed esemplifica l'approfondimento ricorsivo che riesamina i concetti e così salda gli studi fenomenologici sul tempo lungo le fasi dell'opera levinassiana: il lasso di tempo significa come sovraccarico che assoggetta a sé l'atto di coscienza, l'io posso, la libertà, e quindi si dà come retrocessione rispetto al flusso del presente non in un secondo momento ma nello stesso imprimersi dell'istante, scavando il cominciamento della distanza da compiere; con ciò emerge il senso del carattere preliminare della diacronia nella temporalizzazione, in quanto nel ripiegamento su di sé viene descritto l'indietreggiamento della soggettività che si distacca dal flusso e permette così “vederlo” senza con ciò astrarre il sé dal tempo. A rigore, la fatica non passa e non resta, non si dispiega in durata ma è la temporalizzazione affettiva che fa sentire la lunghezza, l'intervallo del tempo come peso, come gravità e non come grazia. Inoltre, attraverso questo versante descrittivo si scorge la possibilità di articolare la temporalità diacronica in contro-canto anche rispetto al passaggio protensione-impressione, dato che la fatica nella sua gravità prescinde dagli sviluppi possibili³¹⁸. Perciò, la diacronia dell'invecchiamento non vale dunque come anticipazione della morte né come il rivolgimento ad una scadenza né come decisione che precorre la temporalità nella sua totalità.

Differendo e radicalizzando il sentire impressionale e ritenzionale-protenzionale, si comprende allora perché Levinas definisca la pazienza diacronica come “la passività più passiva di ogni passività”³¹⁹, che dunque delinea un'altra figura della soggettività rispetto al flusso e all'ego

³¹⁶ *Ibidem*, nota 1; 41 it.

³¹⁷ Cfr. *supra*, par. 4.3, pp. 172-174.

³¹⁸ La descrizione dell'invecchiamento e della pazienza finora compiuta va in tutt'altra direzione rispetto a quella proposta da M. Vergani secondo cui nel lasso il tempo “si lascia distendere e si lascia andare rivolgendosi al futuro in un indebolimento progressivo” (*Levinas fenomenologo. Umano senza condizioni*, Morcelliana, Brescia 2011, p. 112) così che “la passivizzazione è deperimento organico. [...] L'invecchiamento ha a che fare con la perdita di energia, con l'appesantimento del corpo, con il non riuscire più a stare ai ritmi del mondo” (ivi, p. 114). Il presupposto che pare limitare le analisi sembra consistere nell'interpretazione naturalistica e “fisiologica” (condivisa da B. Bergo: cfr. “Reading Levinas as a Husserlian (Might Do)”, *Graduate Faculty Philosophy Journal*, XXXVI, 2, 2015, p. 33) del lasso per cui ci sarebbe un tempo del mondo cui il soggetto fatica a stare dietro per via del deperimento organico-biologico. Al contrario, come dice B. Casper, bisogna riconoscere nella diacronia non come “*metabolé* del divenire cui partecipano altrettanto bene le piante e gli animali” (nei termini husserliani questo livello corrisponderebbe ancora al tempo oggettivo, naturale), ma come “la mia temporalizzazione attraverso la quale ho [...] il tempo” (*La temporalisation de la chair* in E. Levinas, *Positivité et transcendance*, cit., p. 168): l'invecchiamento e la fatica, dunque, sarebbero i “modi secondo cui la carne avviene” (ivi, p. 167), ossia la temporalizzazione si rivela come incarnazione e questa come evenemenzializzazione del soggetto.

³¹⁹ Cfr. (limitandoci ai primi due capitoli qui analizzati) AE, p. 30, 85, 87, 95; 20, 60, 64, 65, 72 it. Constatando che l'espressione è stata introdotta da Levinas in *Language et proximité* per definire la sintesi passiva della coscienza del tempo (cfr. EDE, pp. 311-312; 260 it.: “la coscienza in quanto opera passiva del tempo, di una passività più passiva di ogni passività semplicemente antitetica all'attività, di una passività senza riserve [...], la coscienza in quanto opera passiva del tempo che nessuno mette in atto non può essere descritta attraverso le categorie della coscienza che tende a un oggetto”), la sua ripresa in AE (che trova riscontro successivo in DQVI, p. 87; 72 it. ad es.) rivela un approfondimento descrittivo operato sulle analisi husserliane del tempo – in particolare dalla critica alla riduzione della temporalizzazione a sintesi dell'identificazione – che di rimbalzo porta alla revoca del titolo al flusso per conferirlo alla diacronia. La

trascendentale. Infatti, Levinas approfondisce la descrizione della passività non-intenzionale giocando ancora di sponda con Husserl per far emergere il senso della soggettività che patisce il lasso di tempo distinguendola da quella egologica riconoscendo che “la temporalizzazione come lasso – perdita del tempo – non è né l’iniziativa di un io né il movimento verso un qualunque *telos* dell’azione [...]”. Già la sintesi delle ritenzioni e delle protenzioni in cui l’analisi fenomenologica di Husserl – abusando del linguaggio – recupera il lasso, fa a meno dell’Io³²⁰. È interessante notare che, rispetto a quanto affermato in *De l’existence à l’existant*³²¹, Levinas dimostra di tecnicizzare l’“abuso di linguaggio” non come vezzo retorico o, peggio, una fallacia ma come pratica descrittiva per dire la diacronia dell’altrimenti come eccezione alla regola della manifestazione³²². Ciò ha un riflesso diretto sulla concezione generale di Levinas della fenomenologia e delle sue capacità analitiche, che si manifesta appieno nella considerazione del senso della temporalizzazione oltre il quadro egologico, esprimendo quindi la straordinarietà della temporalità rispetto alla formula eidetica *ego cogito cogitatum* che struttura la vita intenzionale della coscienza. Se, dunque, la sintesi passiva della coscienza del tempo avviene senza l’attivazione e il beneplacito dell’io, *a fortiori* la temporalizzazione diacronica non è egologica, per cui l’io è scalzato dal suo ruolo originario. In *Intentionalité et sensation* Levinas aveva riscontrato che l’intenzionalità interna manifesta la presenza a sé e il flusso come soggettività assoluta a livello della sensazione senza così chiarire “quale posto occupa la nozione di Io puro, trascendenza nell’immanenza, fonte dell’attività nel senso forte del termine, portatore dell’habitus e di tutta la sedimentazione del passato”³²³. Nel tono constativo di questa osservazione, tuttavia, si può forse già intendere la segnalazione della complessità del rapporto tra Io puro e sensibilità, considerato che Levinas nello stesso testo ribadisce che l’Io puro è la sorgente dei raggi intenzionali che corrispondono al suo potere attivo³²⁴ e che, con una reticenza significativa, sceglie di non seguire la trattazione husserliana – disponibile all’autore nell’esposizione offerta da Brand (addirittura nello stesso paragrafo di *Welt, Ich und Zeit* citato da Levinas) – che lega ego trascendentale e presente vivente.

trattazione esposta porta così superare il rapporto di diretta continuità e fondazione tra concetti husserliani e quelli levinassiani proposto da G. Sansonetti che propone un rapporto, non nonostante ma proprio in virtù della concordanza sul riconoscimento della comprensione levinassiana della fecondità delle analisi di Husserl sul tempo: “Così il ‘cogito preriflessivo’ e la ‘sintesi passiva’ di Husserl sono posti a fondamento della concezione della passività come immemorialità, nel quadro di una visione della fenomenologia che si rifiuta ad una ricerca di un fondamento assoluto del filosofare e che accentua tutti gli elementi di passività che vanno nel senso dell’impossibilità di una ‘riduzione’ totale e dell’auto-trasparenza dell’ego” (*L’altro e il tempo*, cit., p. 115).

³²⁰ Ivi, p. 87-88; 66 it.

³²¹ Cfr. *supra*, p. 166.

³²² Cfr. pp. 94 e 158, nota 1; 72 e 125, nota 2 it.

³²³ EDE, p. 214, nota 1; 176 it., nota 16.

³²⁴ Cfr. ivi, p. 222; 183 it.

In forza dell'approfondimento del senso della temporalizzazione in lasso dell'invecchiamento, in *Autrement qu'être* l'oscillazione husserliana tra attività egologica e passività temporalizzante viene sclerotizzata nell'esposizione della soggettività diacronica del sé descritta come rovesciamento di quella egologica: nel lasso dell'invecchiamento e della stanchezza la soggettività si declina in pura passività dell'assoggettamento, per cui "il soggetto si descrive come sé (*soi*), di colpo all'accusativo"³²⁵. L'ipseità diacronica rovescia lo statuto d'autonomia e libertà dell'io trascendentale: anziché porsi come polo di identificazione³²⁶ che non entra nel flusso e punto di raccolta della sedimentazione degli atti e delle unità costituite che corrispondono ai suoi *fiat*, la soggettività è temporalizzata in modo assolutamente passivo, "*malgrado sé*"³²⁷. Con questa formula, Levinas giunge all'esplicitazione di un senso per la soggettività che vive la diacronia del tempo, altrimenti tratteggiata solo per modificazione rispetto all'ego e alla sintesi temporale. La temporalizzazione della pazienza descrive, infatti, la differenza dall'oggettivazione – tema ricorrente nelle analisi levinassiane dell'intenzionalità specifica della ritenzione – come contrarietà alla libertà del flusso e dell'io e avversità del sé contro sé che espone la concretezza della temporalità incarnata: "È nelle forme della corporeità i cui movimenti sono fatica e la cui durata è invecchiamento che la passività della significazione – l'uno per l'altro – non è atto ma pazienza, sensibilità o imminenza del dolore"³²⁸. Si deve riconoscere, dunque, che fatica e invecchiamento definiscono un'affezione, un'alterazione tutt'altro che formale (come invece la modificazione ritenzionale e protenzionale) ma, allo stesso tempo più che materiale in quanto eminentemente carnale, giacché non ogni cosa invecchia né il corpo fisico (nel senso del *Körper*) si stanca come nemmeno l'identità formale del flusso o dell'io interrompono la loro continua attività costituente. Per approfondire la descrizione levinassiana della pazienza che segna il sé, dunque, occorre analizzare la sensibilità vivente.

§6.3 La temporalizzazione diacronica

Dato il carattere manifestamente non-volontario³²⁹, non oggettivante e grave degli affetti della soggettività incarnata appena descritti, a questo punto appare chiaro come per Levinas la diacronia non possa articolarsi che come senso *non-intenzionale* del sentire, rinominato "sensibilità" per far

³²⁵ AE 91; 68 it.

³²⁶ Cfr. ivi, p. 164; 130 it.: "Il se stesso non è il polo ideale di un'identificazione".

³²⁷ AE, p. 93; 71 it. Cfr. ivi, p. 165; 131 it.: "il se stesso non può farsi, esso è già fatto di passività assoluta".

³²⁸ AE, p. 93; 70 it.

³²⁹ Levinas riconosce, sulla scia di Derrida ma in accordo con la sua precedente tesi della sovrapposizione tra intenzione e libertà, come la volontarietà definisca l'intenzionalità in virtù del suo "movimento telologico": cfr. AE, pp. 63, n. 2 e 65, nota 1; 46, n. 23 e 47, nota 24.

risuonare tutta l'ampiezza semantica del termine quotidiano che supera e arricchisce, aprendosi all'affettività, il senso gnoseologico della passività come ricettività³³⁰. Infatti, approfondendo e giustificando fenomenologicamente la distinzione psicologica tra “contenuto rappresentativo e contenuto detto affettivo”³³¹ della sensazione, Levinas riconosce che una sensazione “termica, gustativa e olfattiva non è originariamente conoscenza di un dolore, di un sapore, di un profumo”³³²; in questo modo, l'autore deve descrivere “un'altra significazione”³³³ della non-intenzionalità affettiva oltre la determinazione husserliana di contenuto primario o hylé secondo cui la sensibilità ha senso solo in quanto “animata dall'intenzionalità o costituita nel tempo immanente secondo lo schema della teorica coscienza di... all'interno della ritenzione e della protenzione, della memoria e dell'attesa”³³⁴. Sia come rappresentante intuitivo delle qualità di un oggetto sia come vissuto inteso internamente³³⁵ nello scorrimento temporale, infatti, nella fenomenologia husserliana la sensibilità resta un fattore conoscitivo e ontologico dato che significa manifestazione, di un ente o della coscienza stessa, quindi una (rap)presentazione o un'auto-(rap)presentazione.

Infatti, la sensazione per Husserl svolge la funzione di *Abschattung* di un oggetto o è la stessa fase di un vissuto, di modo che il sensibile si dà in un decorso temporale già al di là di sé e così rappresenta qualcosa; la temporalizzazione della coscienza presiede allora allo svolgimento della manifestazione “coagulando come ‘qualche cosa’ il flusso del tempo”³³⁶, vale a dire operando come identificazione³³⁷, costituzione di un'unità identica, che attraverso il raccoglimento a priori della sfasatura in un senso ingloba la sensazione nel suo darsi immediato. Perciò, si può dire che nella descrizione husserliana della temporalizzazione come flusso Levinas coglie la preordinazione e presupposizione dell'identità come polo regolativo della differenza temporale, che diviene così relativa. Infatti, il tempo della coscienza articola la manifestazione in quanto identifica il fenomeno come senso d'essere, in quanto persiste alla differenziazione, ossia avviene come modificazione del

³³⁰ Cfr. AE, p. 114; 89 it.

³³¹ Ivi, p. 107; 82 it. Questa distinzione si è imposta alla filosofia francese grazie agli studi di M. Pradines (come il *Traité de psychologie générale* e *Philosophie de la sensation*), che fu docente di Levinas e supervisore della sua tesi di dottorato all'università di Strasburgo.

³³² Ivi, p. 105; 81 it.

³³³ AE, p. 61; 44 it.

³³⁴ Ivi, p. 106-107; 82 it. La critica levinassiana non consiste in una bocciatura o confutazione quanto piuttosto in un approfondimento volto a delimitare la modalità della funzionalizzazione intenzionale della sensazione per far emergere un surplus di senso di quest'ultima, come emerge appunto dal ripetizione dell'acquisizione husserliana già riconosciuta riguardo al carattere soggettivo, non cosale e temporale della sensazione: “L'interpretazione della significazione sensibile a partire dalla coscienza di..., per quanto poco intellettualista si voglia, non rende conto del sensibile. Essa rappresenta certamente un progresso rispetto all'atomismo sensualista, poiché evita la meccanicizzazione del sensibile grazie all'abisso di senso o alla trascendenza che separa il vissuto dall'oggetto intenzionale” (ivi, p. 109; 84 it.).

³³⁵ Cfr. DQVI, p. 46; 40 it.

³³⁶ Ivi, p. 65; 47 it.

³³⁷ Cfr. ivi, pp. 61-62; 44 it. Levinas, citando esplicitamente EU, p. 73 it. riconosce esplicitamente che la “coscienza del tempo è il luogo originario della costituzione di ogni unità identica in generale”.

medesimo³³⁸: la coscienza trattiene l'impressione perché questa è già iscritta in un corso previsto, come se nel suo avvenire la sensazione fosse già stata vissuta e, quindi, venisse ricordata in modo tale che si sappia già il senso in cui avviene. La coscienza del tempo, dunque, opera una mediazione dello scarto, del lasso di tempo attraverso la predelineazione o presupposizione suo verso e decorso, rovesciando così l'immediatezza dell'affezione, l'evento della sfasatura o della differenziazione. Grazie a questa analisi dimostro altresì come il fenomenologo francese giunga alla giustificazione della sovrapposizione e convertibilità tra intenzionalità e *re-présentation* attraverso l'analisi critica della temporalizzazione della coscienza husserliana, apportando così al pieno sviluppo e esplicitazione fenomenologica il materiale riscontrato da una parte con la traduzione di Khersonsky e le critiche mosse ne *L'œuvre d'Edmund Husserl* e dall'altra con la concezione della rappresentazione in *Totalité et Infini*³³⁹.

L'identificazione nel senso di determinazione di “questo in quanto quello” secondo cui la sensazione è già interpretata come momento di un fenomeno viene allora definita da Levinas con il tecnico husserliano di “Ur-doxa”³⁴⁰ per esplicitare come la coscienza del tempo informi la sensibilità, nella sua accezione hyletica, come livello ante-predicativo nel senso di proto-teorico. Grazie alle proprie ricerche Levinas arriva ad approfondire il primato husserliano della tesi dossica radicandolo nella temporalizzazione della coscienza. Da una parte ciò comporta la differenza relativa tra i tipi di tesi degli atti in quanto accomunati dall'identificazione come rappresentazione fondamentale, ossia costituzione del riferimento oggettuale, di modo che, in seconda battuta, fallisce qualsiasi possibilità di distinzione forte rispetto all'oggettivazione perché l'intenzionalità interna vede sbiadire la sua specificità sotto i colpi dell'analisi levinassiana. Dall'altra, in questa sede Levinas comprende esplicitamente l'a priori come iscrizione del tempo nella presentificazione, di modo che il tempo della coscienza risulta il tempo del medesimo, sempre lo stesso tempo perché non passa davvero ma ritrova quel che è passato, rimane in sé, imperniato al presente. Infatti, antepoendo come polo teleologico l'identità del fenomeno, il flusso scorre in maniera ambigua, perché passa ma è come se fosse prefigurato tutto all'inizio, come se quindi girasse in tondo, ritornasse alla sorgente. In altre parole, l'origine determina il senso della fine e ordina le fasi temporali a priori. Ciò significa che per Levinas la coscienza del tempo opera una razionalizzazione o, meglio, – per usare la terminologia kantiana cui Levinas fa riferimento³⁴¹ e ai corrispettivi husserliani sottointesi – una fondamentale

³³⁸ Ivi, p. 64; 46 it.: “il Medesimo modificato si trattiene (*se retient*) sul punto di perdersi, s'inscrive nella memoria e si identifica”. Questa considerazione critica colta nel testo levinassiano corrisponde, pur nella differenza di nozioni impiegate e linee argomentative, alle critiche avanzate da J. Derrida e da G. Granel rispettivamente ne *La voix et le phénomène* e ne *Le sens du temps et de la perception chez Husserl*.

³³⁹ Cfr. rispettivamente *supra*, pp. 122-130 e 185, 187, 191.

³⁴⁰ AE, p. 63; 45 it. cita EU, p. 60; 53 it.

³⁴¹ Ivi, pp. 63 e 102; 45 e 79 it.

concettualizzazione o idealizzazione del sensibile, dato che “la serie [di apparizioni sensibili] è inglobata da un’Idea nel senso kantiano del termine”³⁴². È per questa ragione che Levinas sostiene che la passività della ricezione non è pura accoglienza ma già attività informatrice e pre- e insieme proto-oggettivante³⁴³.

Di conseguenza, se la sensibilità significa, si esprime come temporalità, allora l’affettività ridotta al non-intenzionale risulterà la diacronia più radicale dell’ante-predicativo husserliano, dell’estetica trascendentale e dell’a priori *tout court*. Per Levinas, oltre e anche senza condensarsi in un presente e dispiegare così una sincronia tra senziente e sentito e tra vissuto e oggetto intenzionale – condizione della correlazione – nel lasso di tempo la sensibilità espone una significazione più profonda oltre l’opacità o l’oscurità che la inseriscono nel e commisurano sempre all’ordine della luce³⁴⁴. Levinas sembra allora riconoscere all’affezione un’altra temporalità che avviene parallelamente all’estensione della durata e, quindi, alla successione delle fasi di una manifestazione e che, perciò, non consiste nell’esposizione di un senso d’essere ma nella “significazione dell’al di là dell’essenza”³⁴⁵. In questo modo, la temporalizzazione diacronica rivela una sensatezza che eccede le possibilità e l’estensione sia dello schema ilemorfico sia della correlazione noetica-noematica che definiscono la struttura intenzionale, la quale così si vede tolto il suo primato e la sua universalità nella determinazione del senso e del tempo; di conseguenza ad essa viene riconosciuta la pertinenza per l’ambito dell’oggettualità e del mondano³⁴⁶.

³⁴² Ivi, p. 140; 109 it.

³⁴³ Cfr. ivi, p. 63; 45-46 it. Interpretando lo sforzo descrittivo levinassiano di descrivere la passività della pazienza, E. Housset riconosce che in Husserl la sintesi passiva della coscienza del tempo e dell’associazione pre-dona la cosa senza farne propriamente un oggetto, ma proprio in quanto definita attraverso questa funzione la sintesi passiva non resta che stimolo alla sintesi attiva dell’io (cfr. “Patience et énigme selon Emmanuel Levinas”, *Discipline filosofiche*, XXIV, 1, 2014, p. 57).

³⁴⁴ Cfr. ivi, p. 103; 80 it.: “Ma la sensazione [...] non si riduce alla ‘chiarezza’ e all’‘idea’ che si trae da essa. Non che essa comporti un elemento opaco resistente alla luminosità dell’intelligibile, ma ancora definito in termini di luce e di visione”. Quest’analisi svolge fenomenologicamente la considerazione abbozzata in TI sulla scia di Descartes secondo cui non si può “attribuire ai dati sensibili il valore di idee chiare e distinte” dovendo perciò – contro la teoria husserliana – riconoscere un “limite alla noematizzazione” (p. 131 it.).

³⁴⁵ AE, p. 104; 80 it.

³⁴⁶ In continuità con quanto riscontrato da Levinas in *Totalité et infini*: cfr. *supra*, par. 4.4, pp. 185 e 191. Si può così intravedere un’analogia con la critica sviluppata da Marion secondo cui pensiero metafisico ha posto come norma un caso, non il più concreto e ricco, di fenomeno, quello tendenzialmente povero di intuizione potendo così limitare la fenomenicità alla struttura dello schema forma-materia e in particolare alla controllabilità, riproducibilità e idealità della forma: cfr. J.-L. Marion, *Etant donné*, PUF, Paris 1997, libro IV; trad. it. a cura di R. Caldarone, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, SEI, Milano 2001. Tuttavia, anziché affermare che la fenomenologia della coscienza del tempo si è limitata alla temporalità dei fenomeni mondani e cosali, “fenomeni di diritto comune” secondo la terminologia di Marion, Levinas sembra identificare la temporalità della coscienza non con un grado della fenomenicità, ma con la fenomenicità *tout court* che porta la traccia enigmatica di un altro senso, situazione che si può anche tradurre – forzando i termini tecnici levinassiani pur rispettandone, ma per esplicitarne, la specificità – come ambigua e doppia fenomenicità per uno stesso fenomeno.

Offrendo una rilettura della partizione del genere delle sensazioni riscontrata da Husserl stesso nelle *Logische Untersuchungen*³⁴⁷, Levinas riconosce che la “significazione” o la “nota dominante”³⁴⁸ della sensibilità – e quindi cifra più profonda – consiste nella “vulnerabilità” esposta dal “godimento” e dalla “sofferenza” e non nella funzione cognitiva e rappresentativa della sensazione, definita invece “secondaria”³⁴⁹, nello specifico derivata per “anestesia” del carattere affettivo ad opera dell’intenzionalità³⁵⁰. Perciò, in fedeltà all’imperativo della fenomenologia di superare la precomprensione ingenua e dogmatica per esplicitare il senso autentico dei fenomeni e in accordo con lo statuto “soggettivo”, psichico e vivente delle temporalità e delle sensazioni riconosciuto da Husserl, Levinas riconosce che mostrare “il modo di significare delle sensazioni non rappresentative significa descrivere il loro psichismo prima di identificarlo con la coscienza di... in quanto coscienza tematizzante”³⁵¹. In altre parole, il fenomenologo francese cerca di esplicitare un senso della vita soggettiva più profondo della coscienza, dello statuto cognitivo e rappresentativo, rinnovando e allo stesso tempo trasmutando la questione del *presente vivente*³⁵². Questa prospettiva di ricerca è

³⁴⁷ Levinas sembra rovesciare la giustapposizione e la marginalizzazione operata da Husserl dei vissuti non intenzionali fino a proporre tra affettività e *Abschattung* una differenza più radicale di quella specifica che viene proposta indirettamente dalla funzionalizzazione di tutti gli affetti in supporti per qualità o tesi intenzionali non direttamente rappresentative: cfr. AE, p. 110; 85 it. È possibile riconoscere che la trattazione dell’affettività non-intenzionale nell’opera levinassiana si nutre del confronto con la fenomenologia henryana e corrisponde al punto di tangenza che, come in un chiasmo, avvicina e insieme differenzia i percorsi tra i due pensatori. Si può attestare una conoscenza de *L’essence de la manifestation* a partire da *Enigme et phénomène* e DQVI rivela una praticità con le nozioni henryane e una frequentazione maggiore delle interpretazioni henryane di Husserl; inoltre, J. Rolland informa che Levinas tenne un seminario dedicato al grande testo henryano nell’anno accademico 1976/77, notizia confermata in un colloquio orale da A. David il quale ha notato che tale opera spicca come unica eccezione rispetto alle opere husserliane trattate nei suoi seminari universitari da Levinas, mentre si devono tener presenti i colloqui Castelli come luogo di incontro e scambio tra i due autori. Per un’analisi generale del rapporto teorico tra Henry e Levinas cfr. C. Canullo, *La fenomenologia rovesciata: percorsi tentati in J.-L. Marion, M. Henry e J.-L. Chrétien*, Rosenberg & Sellier, Torino 2004, pp. 248 e sgg. Questo contatto permette a Levinas di approfondire alcune pieghe descrittive riscontrate nei suoi scritti giovanili potendo così scavalcare la resistenza a superare la coincidenza tra trascendenza e intenzionalità e quindi la ricerca di un’intenzionalità non-oggettivante (cfr. EDE, p. 285, n. 2; 237 it., n. 3 e 316, n. 1; 264 it., n. 6). Tuttavia, bisogna riscontrare che l’assonanza tra la ricerca levinassiana del senso dell’affettività e le critiche henryane all’intenzionalità sfocia in divergenza tra i due autori nello sviluppo del carattere dell’affettività: sebbene entrambi concordino nel rifiutare alla sensibilità la trascendenza intenzionale, piuttosto di risalire ad una immanenza pura lo sforzo analitico levinassiano è teso a mostrare come la sensibilità significhi un’altra modalità della trascendenza (*ibidem*). Ciò si riflette nel rapporto con Husserl (bocciatura o radicalizzazione) ed emerge in particolare nella differente analisi dell’apparato concettuale delle *Vorlesungen* husserliane e, soprattutto, negli approfondimenti che a detta di ciascun autore questo testo apre. Rispetto a quest’ultimo tema cfr. F.-D. Sebbah, *L’épreuve de la limite*, cit., pp. 93-108 e S. Bancalari, *L’insupportable: Henry et Levinas en résonance* in B. Michel, D. Pradelle e F.-D. Sebbah (sous la dir. de), *Immanence et incarnation. Sur la pensée de Michel Henry*, Editions Manucius, Paris 2024, pp. 126-138.

³⁴⁸ Rispettivamente in AE, pp. 104 e 107; 80 e 82 it.

³⁴⁹ Citazioni tratte da *ivi*, p. 104; 80 it. A p. 79 it. Levinas specifica la vulnerabilità come “esposizione all’affezione”.

³⁵⁰ Cfr. *ibidem*.

³⁵¹ AE, p. 109; 84-85 it.

³⁵² In questi passi, Levinas utilizza con frequenza non solo il termine psichismo - nozione psicologica francese che ha il merito di esprimere i “movimenti” o gesti interni anche eccedenti la sfera cosciente – già emerso in TI nell’analisi del godimento, ma ricorre anche al termine antico psiche, attestando così di riaprire la questione dell’incarnazione risemantizzando problematiche e nozioni tradizionali in senso fenomenologico. A tal proposito, R. Duncan riconosce che Levinas da una parte in AE critica il termine “coscienza” e introduce psiche come “una specie di consapevolezza” per sovraestendere la soggettività oltre l’intenzionale (“Emmanuel Levinas: Non-intentional Consciousness and the Status of Representational Thinking”, *Analecta Husserliana*, XC, 2006, p. 274, trad. mia), dall’altra reintroduce il termine nel

sviluppata da Levinas secondo un'impostazione husserliana che cerca il senso profondo del sensibile nella temporalità e, viceversa, del tempo nell'affettività che consapevolmente è distinta dal *Fühlen* scheleriano e dalla *Stimmung* heideggeriana, caratterizzati entrambi come forme di comprensione, ricezione di informazioni³⁵³. Viene così portata a compimento l'analisi dei "sentimenti sensibili" e delle affezioni cominciata a metà degli anni Trenta che trova non applicazione, ma direttamente esplicitazione nella definizione di un altro senso della temporalità e, in questo caso, nella delineazione della temporalizzazione affettiva non-intenzionale. Ora come (e più esplicitamente di) allora la ripresa di concetti e la cornice segnano le tracce dell'ispirazione husserliana della trattazione levinassiana, dimostrando di non trovare in Heidegger risorse per descrivere la temporalità più profonda della vita soggettiva, dato che questi per Levinas si ferma alla temporalizzazione verbale dell'essere. Nelle analisi di Husserl sul tempo, invece, Levinas coglie un'oscillazione tra due livelli dal momento che la radicalità descrittiva si spinge fino a far risuonare nel dominio trascendentale della rappresentazione significazioni non onto-gnoseologiche che portano la fenomenologia a superare il suo impianto programmatico e dottrinale.

Quindi, con una consapevolezza metodologica e una chiarezza descrittiva maggiori che nelle precedenti opere Levinas dimostra di voler dare voce alla rottura della rappresentazione al fine di esporre un'analisi fenomenologica del *sensu* del tempo non in opposizione al presente e al sentire ego-riferito ma come approfondimento che, nello specifico, si esplica nei termini di "riduzione" tra due modalità o sensi della sensazione che espongono i due versanti temporali della sensibilità³⁵⁴. Dunque, Levinas intende risalire alla diacronia come temporalizzazione più profonda rispetto alla sintesi passiva dell'identificazione risalendo alla significazione dimenticata della differenza che

sintagma "coscienza non-intenzionale" in altre opere successive nel senso di consapevolezza che accompagna ogni coscienza. Problematica, invece, risulta la caratterizzazione da parte dell'autore della coscienza non-intenzionale di Levinas come "regione" (cfr. *ivi*, pp. 273 e 280), definizione che delinea la questione della relazione tra le due forme di coscienza (intenzionale e non) come separazione oppositiva, impedendo la trasmutazione pur nella separazione che Levinas cerca di descrivere.

³⁵³ *Ivi*, p. 107; 83 *it.*

³⁵⁴ Cfr. *ivi*, p. 116; 90 *it.*: "non ridotta, la sensibilità è dualità del senziente e del sentito, separazione e subito unione nel tempo, sfasamento dell'istante e già ritenzione della fase separata. Ridotta, la sensibilità è [...] significazione dell'uno per l'altro, dualità non componibile dell'anima e del corpo, del corpo che si inverte in per l'altro attraverso l'animazione, dia-cronia diversa da quella della rappresentazione". La ricorrenza dei termini di 'sensibilità' e 'dualità' da un versante e dall'altro espone l'interpretazione levinassiana della riduzione come approfondimento dello stesso fenomeno che si concretizza come ascolto di un altro senso differente da quello presupposto, primariamente evidente e dominante, dimostrando così di portare a massima espressione quanto colto in THI (cfr. *supra*, par. 2.2). L'interpretazione offerta complica così quella data da S. Galanti Grollo, che pare invece esporre un'alternativa binaria (*La passività del sentire*, cit., p. 104). Inoltre, questa lettura mostra la fallacia dell'interpretazione di B. Bergho secondo cui Levinas espone una concezione psicologista della sensibilità perché cadrebbe "fuori dalla costituzione fenomenologico-trascendentale": cfr. *Reading Levinas as a Husserlian (Might Do)*, cit., pp. 23, 32 e in particolare 35. L'esposizione levinassiana supera sì la riduzione trascendentale, ma approfondendola, non consiste in un ritorno all'atteggiamento dogmatico e all'inserimento naturalistico della sensibilità e della temporalità nel tempo oggettivo – come intende il concetto fenomenologico di psicologizzazione – siccome sia la diacronia viene colta come nelle pieghe enigmatiche del flusso della coscienza sia la pazienza decostruisce la dimensione ontologica dell'in sé o dell'identità della psiche.

segna il lasso di tempo: anziché svilupparsi in sfasatura tra senziente e sentito, sia distanza tra momenti sì diversi ma recuperati nell'unità temporale dell'identità sia correlazione e simultaneità tra soggetto e oggetto, Levinas riconosce che la sensibilità non-intenzionale avviene nella forma dell'"immediatezza"³⁵⁵. L'affezione dispiega certamente un'alterazione, dunque un rapporto con l'alterità, ma non nella forma della relazione soggetto-oggetto, ossia sentire-sentito³⁵⁶, strutturata come sincronia della correlazione; perciò, Levinas arriva a sostenere che "la dualità non ricomponibile" dell'affettività non può che essere definita come "la diacronia" che l'autore esprime nelle formule "dell'uno per l'altro"³⁵⁷ e "dell'altro nel medesimo"³⁵⁸ per esprimere le due facce del paradosso della relazione con l'alterità che delinea la struttura della significazione.

Infatti, Levinas cerca di radicalizzare lo spiraglio intravisto nell'interpretazione dell'impressione originaria di Husserl fino a riconoscere una temporalità non flussionale alla sensibilità attraverso l'approfondimento di quest'ultima in "esposizione" in cui il senziente è lacerato nell'interiorità, alienato nell'immanenza, 'posto e spinto fuori da sé'. Levinas descrive, infatti, la significanza stessa come relazione dell'uno all'altro che si esplica come lo stesso psichismo in quanto animazione o incarnazione: senza farne una "metafora", al modo sia della *Beseelung* husserliana dei contenuti sensibili inerti sia "dell'abitazione" di un principio direttivo in un contenitore corporeo (formula che si attaglia anche alla comprensione forse più diffusa in letteratura formulando la tesi dell'interiorità nel senso *reell* dell'alterità nel medesimo), l'autore intende nella vivacità dell'affezione "il modo in cui la differenza tra l'uno e l'altro – ma che è anche *relazione tra termini dispaiaati*, senza tempo comune – giunge a significare la non-indifferenza"³⁵⁹. In altre parole, l'incarnazione viene descritta non come l'unione o la compenetrazione di due entità³⁶⁰, ma come relazione non reciproca e nella separazione tra significatività e sensibilità ricorrendo all'esempio dell'"accordo che si sviluppa solo come arpeggio" o "dieresi"³⁶¹, in cui appunto il legame non è diretto, non è un essere insieme – allo stesso tempo – perché vive della differenza temporale radicale, altrimenti i due termini sarebbero appaiati e giustapposti in cluster o dittongo sincronizzandosi per trapassare l'uno nell'altro. Più nello specifico, la relazione non si chiude in comunità, dunque non si ferma alla distanza tra i due termini, proprio perché avviene senza un tempo comune, ossia al di fuori della presenza: l'altro ha trasgredito la forma del presente, e così ha già affettato e risvegliato (secondo il termine husserliano rielaborato in questa fase da Levinas) il medesimo. Levinas intende allora nella

³⁵⁵ AE, p. 104; 80 it.

³⁵⁶ Come riconosce D. Franck ne *L'un-pour-l'autre*, cit., p. 57.

³⁵⁷ AE, p. 111; 86 it.

³⁵⁸ Ivi, pp. 113-114; 88-89 it.

³⁵⁹ *Ibidem*.

³⁶⁰ Cfr. espressamente ivi, p. 126; 98 it.

³⁶¹ Ivi, p. 113; 88 it.

differenza che segna l'affettività l'ispirazione, l'intromissione dell'altro nell'identità tautologica dell'io, la quale supera così la formalità astratta per prendere il senso di unicità donando all'altro il proprio vissuto ossia esponendosi all'altro, donando sé stesso per l'altro.

Occorre, dunque, indagare la portata dell'esposizione per esplicitare la profondità della descrizione levinassiana della passività non-intenzionale della sensibilità nell'ambivalenza della vulnerabilità come “esposizione alla ferita e al godimento, alla ferita nel godimento”³⁶². L'ambiguità della vulnerabilità è allora interna alla stessa immediatezza della sensibilità³⁶³, che quindi significa piacere e *insieme* pazienza ed esposizione all'altro³⁶⁴ secondo una sovrapposizione che delucida la profondità della temporalità diacronica nella definizione del fremito dell'affettività tra soddisfazione e afflizione, egoismo e contrarietà o pazienza. Levinas, infatti, raffina la descrizione della sensibilità rispetto a *Totalité et Infini* affermando che essa è “*innanzitutto* la facilità del godere” ma che si fa “*subito* ‘denucleazione’ della felicità [...], dolore che disarciona l'io”³⁶⁵. I due versanti vengono allora intrecciati in modo che il godimento risulta un “momento ineluttabile della sensibilità”³⁶⁶ perché opera come presupposto o “condizione”³⁶⁷ della pazienza in quanto identificazione monadica, “singolarizzazione di un io nel suo ripiegamento su di sé”³⁶⁸ che viene scalzato e messo in questione nella sua stessa primordialità e assolutezza. Inoltre, se l'immediatezza si articola, come abbiamo sopra argomentato, nel superamento della rappresentazione del presente, appare chiaro che Levinas intende, esplicitare il carattere paradossale dell'affettività riconoscendo che i due modi del godimento e della pazienza sia non si susseguono in un decorso temporale instaurando una contrapposizione antitetica³⁶⁹ sia – per lo stesso motivo – sono oltre lo “stesso tempo” che regge la logica della contraddizione. Per discriminare la differenza qualitativa che attraversa le modalità dell'immediatezza, la quale sembra associare paradossalmente in “sincronia”³⁷⁰ godimento e dolore, occorre allora rivolgersi alla significazione sensibile di ciascun versante, inoltrandoci ulteriormente più nel dettaglio nell'articolazione levinassiana della diacronia.

³⁶² Ivi, p. 104; 81 it.

³⁶³ Ivi, p. 119; 93 it.: “L'immediatezza del sensibile è l'immediatezza del godimento e della sua frustrazione”.

³⁶⁴ Cfr. AE, pp. 93-94, 119-120; 70-71, 92-93 it.

³⁶⁵ Ivi, p. 105; 81 it., cs. mio. Levinas riconosce di aver univocato come godimento la nozione di sensibilità in TI, mentre la nuova prospettiva qui esposta offre chiarezza rispetto al senso affettivo della sofferenza e in particolare della responsabilità come rovesciamento dell'atteggiamento egocentrico, delucidando così anche la giustificazione stessa della possibilità del cambio di atteggiamento: “In *Totalité et Infini* il sensibile è stato interpretato nel senso della consumazione e del godimento” (AE, p. 120, n. 1; 93 it., n. 8). Allo stesso tempo, Levinas sottoscrive le analisi sul godimento compiute nell'opera precedente giacché rimanda (AE, p. 94, n. 1; 71 it., n. 44) alla trattazione della “vita come godimento” esposta in TI, pp. 112 e sgg.; 110-143 it.

³⁶⁶ AE, p. 116; 90 it.

³⁶⁷ Cfr. ivi, pp. 119 e 127; 92 e 99 it.

³⁶⁸ Ivi, p. 119; 92 it.

³⁶⁹ Cfr. ivi, p. 104-105; 80-81 it.

³⁷⁰ Tale è la tesi di D. Franck ne *L'un-pour-l'autre*, cit., p. 64.

Ciò che caratterizza la concezione levinassiana dell'affettività è il rapporto non oggettivante con l'alterità che significa la non-coincidenza e che si esplica come non-indifferenza, suscettibilità rispetto alla "differenza assoluta"³⁷¹. Levinas, infatti, afferma che la soddisfazione non risulta un riempimento di un senso³⁷² dal momento che il piacere avviene come immediata preferenza e compiacenza nel modo del "tuffo nelle profondità dell'elemento"³⁷³, a sua volta esposto da Levinas come "impazienza dell'appagamento" che non segue il tempo della coscienza, l'ordine della successione e della durata, perché sorge prima di essere ricercato – ossia di intendere a vuoto e infine cogliere un oggetto – e, dunque, si delinea come "confusione del senziente e del sentito"³⁷⁴. Questa descrizione permette allora di far emergere alcuni tratti specifici della diacronia come temporalizzazione della sensibilità non-intenzionale. Infatti, la ripresa del concetto tecnico di elemento nella nuova trattazione sulla sensibilità diacronica illumina la portata di un'attestazione tanto potente quanto sfuggente esposta nella precedente grande opera circa il carattere temporale dell'alterità dell'elemento, la quale appunto prefigura l'elaborazione ulteriore dal momento che costituisce il primo caso di riconoscimento esplicito e letterale da parte di Levinas di un "passato che non avrebbe attraversato il presente della rappresentazione, come un passato assoluto che non riceve il suo senso dalla memoria"³⁷⁵. Perciò, l'alterità dell'elemento è definita attraverso un'"antichità irrapresentabile"³⁷⁶ che quindi viene a disturbare e inquietare perché eccede la costituzione in rappresentazione ossia l'ordine della correlazione a misura dell'ideale e della soddisfazione. Tuttavia, la "specificità" di questa alterità diacronica corrisponde ad un'"anzianità quasi eterna"³⁷⁷.

Se da una parte, quindi, il godimento si riferisce al o è stimolato dal sentito in quanto immemorabile che fa vivere e così è altro in modo radicale rispetto all'oggetto, dall'altra la sua immediatezza e pienezza affettiva non intende altro rispetto a sé ossia si riferisce a sé³⁷⁸ in quanto trasforma l'alterità elementare in nutrimento e carne vivente e, perciò, si gode nel sentire, fonde il sentito col senziente. In questo modo, il godimento corrisponde all'"identificazione chiamata io"³⁷⁹ ossia si manifesta come la versione levinassiana dell'auto-affezione immediata della vita da parte di

³⁷¹ Ivi, p. 114; 88 it.

³⁷² Cfr. ivi, p. 117; 90 it.

³⁷³ Ivi, p. 105; 81 it.

³⁷⁴ Citazioni tratte da ivi, p. 117; 91 it., cs. mio.

³⁷⁵ TI, p. 136; 131 it. Quest'antecedente della diacronia è intravisto da C. R. Vasey, il quale riconosce che la validità marginale di questa versione irrecuperabile, non mnestica, del passato già in TI in modo da proporre uno "sviluppo" del tema della passività affettiva in Levinas che arriva negli ultimi suoi testi a dissociare intenzionalità e sensibilità (*Le problème de l'intentionnalité dans la philosophie de E. Lévinas*, cit., pp. 230-231).

³⁷⁶ Ivi, p. 146; 139 it.

³⁷⁷ Ivi, p. 145; 138 it. Dato che in TI viene detto che l'elemento, nella sua indeterminazione, si prolunga nell'*il y a*, quest'analisi permette anche di spiegare, attraverso la comunanza e la differenza dei sensi della diacronia, l'intreccio enigmatico che in *Autrement qu'être* e DQVI sovrappone due versioni dell'eternità ossia il non-senso anonimo del *c'è* e la trascendenza "personale" dell'*illicité*.

³⁷⁸ Levinas espone il doppio riferimento del godimento in AE, p. 118; 92 it.

³⁷⁹ Iv, p. 118; 91 it.

se stessa che significa l'auto-apparizione dell'io; si può allora sostenere che quest'ultimo, nella comprensione levinassiana, si astrae dal flusso del tempo ripiegandosi su di sé affermandosi così come polo destinatario e fruitore dell'alterità e della differenza temporale. Il godimento, dunque, opererebbe la proto-identificazione egologica che sottende alle sintesi temporali d'identificazione oggettuale e costituisce il "per sé" dell'intimità come egoismo. A rigore, dunque, il piacere, data la sua immediatezza risulta passivo e preliminare alla temporalità della rappresentazione, risponde all'affermazione dell'io non come parte della totalità, funzione d'essere, tanto da non commisurarsi alla persistenza ontologica³⁸⁰: l'amore della vita si esplica allora come individuazione della soggettività come presenza a sé continuamente rinascente ossia di una freschezza e pienezza giovanile che non se ne va in durata o successione. In questo senso, il godimento pare rivestire e tradurre nella terminologia e nell'esposizione levinassiana alcuni aspetti del ruolo del presente vivente in Husserl e, soprattutto, riformulare e finanche concretizzare l'originarietà a sé della coscienza proposta attraverso l'*Urimpression*. Tuttavia, data la sua funzione, la soddisfazione con la sua intrinseca impazienza pare prefigurare la matrice dell'interessamento, in quanto corrisponde al riferimento a sé su cui si basa il bilanciamento e la funzionalizzazione della relazione con l'alterità in contenuto immanente che rientra nella correlazione sincronica tra senziente e sentito.

Restando all'ascolto delle tonalità più significative della sensibilità ma trascurate dalla trattazione filosofica, Levinas riscontra allora che il godimento non sospende, ma corrisponde ad un momento della sensibilità definita come esposizione, rapporto immediato con l'alterità; quest'ultima, infatti, non si riduce così all'assimilabile, ma può irrompere oltre misura e sconvolgere fino a ferire l'io che gode del sensibile, non solamente *ex post* ma anche e soprattutto in seno e malgrado il godimento, come rivelano i capovolgimenti e la risonanza o l'intreccio tra esperienza piacevole e abbagliamento o bruciatura, per usare gli esempi levinassiani³⁸¹. Nonostante i passaggi levinassiani siano particolarmente celeri e tortuosi nell'avanzare l'interpretazione dell'afflizione e dell'avversità, in essi si può riconoscere il tentativo di esplicitare la profondità affettiva del dolore oltre il suo carattere di semplice negazione del godimento, ossia di accidente rispetto alla presunta quiete e beatitudine dell'ego. Se, infatti, il godimento è l'affermazione e l'auto-identificazione dell'io e siccome la sofferenza significa l'irruzione dell'alterità in qualità di ciò che non è contenuto, allora bisogna concludere che per Levinas la dolenza corrode e piega, letteralmente aliena³⁸², la stessa

³⁸⁰ Cfr. TI, p. 115-116; 112-113 it.: "La vita è amore della vita, rapporto con dei contenuti che non sono il mio essere, ma più cari del mio essere[...]. La realtà della vita è, da sempre, al livello della felicità e, in questo senso, è al di là dell'ontologia"; "La felicità nella quale ci muoviamo già per il semplice fatto di vivere è, infatti, sempre al di là dell'essere nel quale si stagliano le cose".

³⁸¹ Cfr. DQVI, p. 57; 50 it.

³⁸² Cfr. AE, p. 126; 98 it.

identità egologica dal momento che spoglia “di ciò che mi è più proprio del possesso”³⁸³. In altre parole, Levinas riconosce che “al di qua dell’autonomia dell’auto-affezione e dell’identità ripostante su se stessa” si dà un’“etero-affezione”³⁸⁴, che perciò si delinea come il *côté* assolutamente passivo – senza posizione, assunzione e assimilazione – dell’affettività che corrisponde all’alterazione per cui il sentito irrapresentabile assedia ed eccede l’auto-riferimento, l’essere presso di sé del compiacimento, quindi “penetra nel cuore stesso del ‘per sé’, che batte nel godimento”³⁸⁵ e così intacca l’auto-centratura dell’intimità, dissocia l’adesione dell’io a sé. Questo strappo che distacca dal compiacimento egoistico viene quindi descritto da Levinas come dolore in quanto “puro deficit”³⁸⁶, nel senso che l’accoglienza e l’appropriazione del sensibile si rovescia in ferita e in mancanza morosa e irrecuperabile in quanto l’affezione non riempie un vuoto, ma anzi sopraggiunge sulla pienezza e freschezza del godimento imponendo un nuovo senso; la dolenza, quindi, si attesta come una passività senza rimedio e senza bilanciamento in attività in modo da rovinare il godimento facendo andare così in bancarotta il soggetto. Perciò, attraverso questa descrizione dell’ambivalenza della sensibilità tra godimento e sofferenza si intravede il tentativo di Levinas di esplicitare il gradiente d’alterazione e patimento proprio dell’esposizione e di restituire la complessità e profondità temporale dell’affezione, che vive in quest’intreccio paradossale di presente e irrecuperabilità che risulta irriducibile alla linearità e univocità di una sintesi identificante della coscienza e della sincronizzazione del senso nella correlazione noetico-noematica.

Infatti, per definire la forma impattante e la qualità temporale dell’immediatezza che si dà come sofferenza, in cui tra senziente e sentito non si dà confusione ma una differenza che affligge e non semplicemente si imprime, Levinas usa la nozione di “trauma”, volendo con ciò esprimere lo

³⁸³ Ivi, p. 94; 71 it.

³⁸⁴ Citazioni tratte rispettivamente da AE, p. 187; 148 it. e p. 193; 153 it. Perciò, per quanto in parte non sbagliata, risulta eccessivamente semplificativa e dicotomica la tesi di R. Bernet secondo cui la diacronia corrisponde al “tempo dell’etero-affezione” con cui Levinas sostituisce il tempo husserliano dell’auto-affezione per giungere alla “riformulazione del soggetto trascendentale egoico in soggetto etico” (*L’autre du temps*, cit., p. 152): non solo non viene spiegato perché l’alterità dovrebbe avere senso etico, ma anche e soprattutto nell’unilateralità del senso dell’affezione data dalla divergenza contrappositiva tra etero- e auto-affezione viene minata la stessa possibilità di descrizione del senso dell’ipseità etica che per Levinas risulta “malgrado sé”, presupponendo così una temporalizzazione eteronoma – psuedo-oggettiva, indifferente alla soggettività – che avviene da sé senza il soggetto che non si capisce perché debba avere un altro senso rispetto all’usura delle cose.

³⁸⁵ Ivi, p. 94; 71 it.

³⁸⁶ Ivi, p. 93; 70 it. M. Vergani espone sì la differenza che segna la dolenza del dolore rispetto alla sintesi (*Levinas fenomenologo. Umano senza condizioni*, cit., pp. 112-113: “Il dolore è inassumibile perché alla lettera senza perché, senza senso”; “La coscienza tocca l’assurdo, l’altro dal senso, il non-sintetizzabile”), tuttavia sostiene che il dolore corrisponda alla reificazione corporea della carne (*ibidem*: “Nel dolore fisico il *Leib* si fa via via *Körper*. [...] Coscienza che si sente sempre più corpo e sempre meno mondo. Si riduce lo spazio e la distanza rispetto a se stesso. Il corpo vivente diviene corpo cosa, ma ancora non torna a coincidere perfettamente con l’essere di cui fa esperienza come un ingombro”). In questo modo, l’autore dimostra da una parte di concepire il corpo vivente univocamente come coscienza del mondo (attribuendo così a Levinas una determinazione attivista e volontarista, virile in ultima istanza, del soggetto incarnato) e dall’altra di mancare lo sforzo levinassiano di descrizione dell’incarnazione come esposizione assoluta nel godimento e nella sofferenza.

scompiglio affettivo dell'alterità che non rientra nell'immanenza perché supera e disturba l'interiorizzazione, di diverso grado e modo, del godimento e della rappresentazione³⁸⁷. A rigore, infatti, il trauma espone la gravità dell'affezione perché avviene senza temporalizzarsi secondo il flusso della coscienza del tempo in quanto accade senza preavviso (*alias* senza protenzione) e senza essere appreso come esperienza di qualcosa, quindi senza decorrere in un'unità temporale identificata in quanto sopravviene senza costituirsi come un decorso, un vissuto di coscienza ma ferendo direttamente l'io. Ricorrendo a questa nozione classificata ordinariamente come voce patologica per rovesciare la presupposta quiete, sostanzialità e impermeabilità dell'io, Levinas intende esprimere un nuovo senso della non-intenzionalità rispetto all'impressione – la quale non ferisce ma, anzi, costituisce l'immanenza – dato che la modalità d'affezione traumatica esplicita l'esposizione all'alterità come anteriore alla coscienza che se ne ha, alla sintesi che lo costituisce come correlato: la dolenza del trauma corrisponde, dunque, ad un colpo più profondo della sensazione sintetizzata in un presente e che allora si propone come affezione che irrompe prima di essere tenuta e di imprimersi, che altera prima di diventare un vissuto di coscienza nel senso husserliano, senza originarsi e iniziare nella coscienza³⁸⁸. Il trauma descrive allora il modo di sentire che espone la temporalizzazione diacronica che, da una parte, rompe l'ordine dell'immanenza, ossia avviene non solo nonostante il flusso della coscienza interna del tempo ma anche e soprattutto nonostante l'io e, dall'altra, non rappresenta qualcosa perché non scorre in durata o successione (i fenomeni temporali di cui abbiamo coscienza e di riferimento per Husserl) in quanto a rigore avviene senza condensarsi in una presenza o disporsi in fasi, ossia senza passare per l'inizio e, dunque, senza arrivare a una fine³⁸⁹, come un passato che non è passato per il presente e il suo flusso.

Perciò, si deve riconoscere che, avvenendo in modo assolutamente passivo e senza sintesi alcuna, nell'esposizione del trauma si concretizza allora il senso della pazienza sopra esposto come “malgrado sé” che grazie alla tensione affettiva tra soddisfazione e sofferenza può essere così distinto dal “puro *subire*” inteso come “passività dell'effetto”³⁹⁰ ossia “passività dell'inerzia, persistenza in uno stato”³⁹¹ così come dalla negazione della soggettività, che corrisponderebbe ad una passività “*senza io*”³⁹², anonima. Attraverso questo approfondimento, l'irrecuperabilità o il distacco del lasso di tempo dal presente viene esposto perciò come dissociazione affettiva della temporalizzazione che

³⁸⁷ Cfr. *ivi*, p. 139; 108 it.

³⁸⁸ Cfr. *ivi*, p. 140; 110 it., trad. modificata: “Qui il colpo dell'affezione impatta, traumaticamente, in un passato più profondo di tutto ciò che sono in grado di *riunire* attraverso memoria, storiografia, di dominare attraverso l'*a priori*: in un tempo prima dell'inizio”.

³⁸⁹ Cfr. AE, p. 105-106; 81-82 it.: “Ma la sensazione riesce a persistere tra il suo inizio e la sua fine? Non significa al di fuori di questi termini?”

³⁹⁰ AE, p. 93; 71 it.

³⁹¹ *Ivi*, p. 120; 93 it.

³⁹² *Ivi*, p. 119; 92 it.

nella sua immediatezza traumatica traduce la pazienza come “inversione del *conatus* dell’*esse*” nell’“essere-stato-offerto-senza-riserva (*sans-retenu*)”³⁹³: il trauma rovescia il rapporto tra identità e differenza che regola l’identificazione egologica del godimento e quella oggettuale della rappresentazione radicalizzando e risemantizzando il senso del passaggio del tempo come esposizione all’alterità.

Infatti, nell’analisi svolta la diacronia è venuta a specificarsi sì come un tempo diverso da quello della coscienza, ma non come esterno alla soggettività: questo è il paradosso che Levinas intende esprimere attraverso l’analisi del trauma e dell’etero-afezione che costituiscono il fremito della sensibilità e, quindi, espongono la relazione tra l’alterità e la soggettività che eccede l’ordine trascendentale e in cui, da una parte, la prima supera la sua astrattezza formale o negativa per assumere il senso della trascendenza che altera l’io e, dall’altra, la seconda vede trasmutato il suo statuto in “ipseità”³⁹⁴. Descrivendo la diacronia come modo di temporalizzazione dell’affettività, la descrizione di Levinas rispetta il caposaldo della descrizione fenomenologica in quanto non rinuncia all’esperienza soggettiva ma anzi si radica nella soggettività al punto da voler esplicitarne la vita più profonda che delinea un nuovo senso e dell’alterità e della soggettività stessa. L’alterità diacronica, infatti, prende la figura temporale del passato irrepresentabile e immemorabile perché altera senza mai o originariamente essere stato presente (davanti) alla coscienza egologica come fenomeno, contenuto immanente e oggetto temporale rappresentato; dunque, il soggetto affetto traumaticamente non può coincidere con il presente vivente, origine e centro della manifestazione, in quanto si trova colpito prima di qualsiasi scelta o evidenza, senza averne prove e coscienza, dunque senza volontà e senza capacità a priori di assumere e quindi sintetizzare, razionalizzare quanto patito. Perciò, attraverso il rispetto e la riarticolazione del nesso tra temporalizzazione e soggettivazione, che definisce la fenomenologia husserliana ‘orientata soggettivamente’, emerge l’ispirazione husserliana dello sviluppo descrittivo levinassiano. Quest’ultimo, infatti, attesta la rimodulazione della correlazione intenzionale in una sorta di risposta non-intenzionale e non-sincronica, senza corrispondenza, attraverso la ridefinizione del senso temporale della differenza tra senziente e sentito. Si scopre così che l’analisi di Levinas espone la diacronia come rovescio della temporalizzazione dell’ego e del presente vivente per restituire l’ampiezza della drammaticità della vita oltre lo spettro dell’evidenza, dando voce all’evenemenzialità che fenomenicamente prende le figure della contingenza, dell’inaspettato, dell’incidente che contravvengono, disfano ed eccedono la coscienza interna del tempo e la sua sintesi passiva tessuta per Levinas sulla struttura della presentificazione. Attraverso queste considerazioni si può cogliere allora che, da una parte, Levinas con il concetto di

³⁹³ Ivi, p. 120; 93 it.

³⁹⁴ Ivi, p. 134; 105 it.

diacronia porta a compimento la “deformalizzazione del tempo”³⁹⁵, compito che quindi risulta sviluppato e praticato attraverso l’approfondimento della fenomenologia husserliana del tempo ben prima che quest’espressione compendii il *focus* delle ricerche degli anni Ottanta; dall’altra, viene dimostrata la fecondità della fenomenologia levinassiana del tempo anche per gli sviluppi più recenti della fenomenologia francese che espongono l’allargamento della fenomenicità oltre i confini dell’oggettivazione.

Se con la trattazione precedente è stato dimostrato che la diacronia descrive la temporalità non trascendentale dell’ipseità incarnata, è vero anche che lo sforzo principale di Levinas è rivolto allo studio della diacronia come temporalizzazione della responsabilità³⁹⁶. Quest’ultima, sebbene apparentemente paia proporsi come una specie della diacronia, dato il ruolo più che centrale ricoperto nell’esposizione di *Autrement qu’être* acquisisce un significato eccezionale, preordinato se si vuole, rispetto al senso della diacronia *tout court*, come si può riscontrare nella determinazione intersoggettiva dell’incarnazione³⁹⁷ e dell’avversità³⁹⁸ che Levinas sviluppa. Come si vedrà, infatti, i concetti emersi come tratti salienti della temporalizzazione diacronica trovano non solo impiego, ma anche chiarificazione e concretizzazione nell’analisi dell’affettività etica che si dà come prossimità con altri. Perciò, serve indagare l’aspetto temporale della sovradeterminazione³⁹⁹ etica della pazienza in responsabilità, che qualifica il malgrado sé in per-l’altro⁴⁰⁰.

Mentre finora è emerso solo l’elementale come figura dell’alterità, bisogna riscontrare che, seguendo la lezione husserliana, Levinas riconosce l’eccezionalità dell’“estraneità”⁴⁰¹ d’altri, la quale si distingue dall’esteriorità spaziale attraverso la sua modalità di significare propriamente temporale, come dimostra senza mezzi termini l’analisi levinassiana della prossimità⁴⁰². Infatti, già la stessa

³⁹⁵ Cfr. *supra*, p. 235, n. 194.

³⁹⁶ Cfr. *ivi*, p. 148; 116 it.: “la diacronia *non è soltanto* (cs. mio) la tristezza del fluire delle cose. La parola *migliore* [di ogni quiete, di ogni pienezza dell’istante fermato] e il Bene che enuncia fanno qui la loro irruzione”.

³⁹⁷ Cfr. *ivi*, p. 123; 96 it.: “intrigo più ampio dell’appercezione di sé in cui sono annodato agli altri prima di essere annodato al mio corpo”. Per la giustificazione descrittiva di questa tesi, cfr. *infra* 281.

³⁹⁸ Cfr. le analisi dell’alienazione e dell’ossessione, quest’ultime studiate in parte più sotto. Questo gesto, d’altronde, non è estraneo all’opera di Levinas in quanto è stato già tentato in TI in relazione all’inganno dell’apparizione con cui Levinas risemantizza fenomenologicamente l’idea cartesiana del genio maligno che richiede la parola d’altri per essere superata e, soprattutto, alla malignità della morte che sopraggiunge come ingiustizia patita e avversità che viene da parte d’altri.

³⁹⁹ AE, p. 150, n. 1; 118, n. 35.

⁴⁰⁰ L’analisi che segue costituisce l’approfondimento nell’assenza del quale le critiche mosse da Levinas a Husserl sono interpretate come divergenza tra paradigmi filosofici diversi, tra un’etica dell’alterità e una fenomenologia gnoseologica, indirizzo ermeneutico che lascia in sospeso il senso fenomenico del tempo descritto da Levinas e, di conseguenza, il suo rapporto con quello della coscienza e percepisce semplicemente l’analisi levinassiana della diacronia come un’esigenza costruttivamente sovrapposta all’analisi fenomenologica. Tale situazione è rappresentata al meglio dal giudizio di R. Bernet secondo cui il limite che Levinas avverte in Husserl è il fatto che questi “coglie l’alterità temporale nel quadro di una fenomenologia della coscienza. Questa coscienza può anche essere sensibile e non oggettivante, [...] cercherà sempre di riunirsi a sé per preservare la sua identità. Essa può essere altra *per sé*, ma non può, come esige Levinas dal soggetto etico, essere interamente e infinitamente *per l’altro*” (*L’autre du temps*, cit., p. 156).

⁴⁰¹ *Ivi*, p. 145; 114 it.

⁴⁰² Cfr. *ivi*, pp. 129-130; 101 it.

ridenominazione d'altri come 'prossimo' è motivata da Levinas proprio in ragione del carattere temporale brusco e sconvolgente che questo termine esprime⁴⁰³ rispetto all'ordine temporale dell'interessamento e della manifestazione: l'autore sostiene, infatti, che il prossimo, in quanto "primo venuto, mi concerne per la prima volta (quand'anche fosse vecchia conoscenza, [...]), implicato da lungo tempo nella trama delle mie relazioni sociali) in una contingenza che esclude l'a priori"⁴⁰⁴. Dunque, anziché qualificarsi meramente come attributo spaziale di vicinanza per Levinas la prossimità risulta una relazione tra il soggetto e l'altro definita da una modalità di temporalizzazione puramente evenemenziale. Il prossimo, diversamente rispetto a quanto riconosciuto da Levinas in relazione alla temporalità della coscienza⁴⁰⁵, non appare in un decorso fenomenico in cui è rappresentato e ripresentato, ossia già conosciuto, perché non è identificato prioritariamente, ossia non viene riconosciuto a priori nella sua identità, ma viene incontro 'senza controllo', ossia sia senza preavviso sia senza ordine, permesso concesso; oltrepassando la "presa di coscienza", la prossimità si attesta allora come contatto che avviene con una "singolarità"⁴⁰⁶.

Ciò vuol dire che il prossimo non si temporalizza nel modo del flusso ossia avviene senza decorrere ordinatamente dal futuro al passato passando per il presente. Se, infatti, "come vuole Husserl", la coscienza del tempo è intesa come "condizione di possibilità di ogni relazione"⁴⁰⁷, l'alterità non può che essere recepita e appresa come oggetto intenzionale perché è protenuta e ritenuta nella sua identità attraverso la serie temporale di apparizioni. Venendo così a coincidere la sua temporalità con quella della presa di coscienza della sua manifestazione, l'alterità risulta correlativa alla coscienza siccome il suo senso non eccede o sfugge all'apparizione. A tal proposito Levinas esplicita, riprendendo e modificando il lessico husserliano, la sincronia tra flusso della coscienza e decorso fenomenico come "adeguazione" in quanto "ciascuna apparizione viene a tempo, a suo tempo"⁴⁰⁸. Perciò, sequenziandosi sul battito e sull'ordine del presente la sfasatura dell'impressione forma una sintesi d'identificazione "del diverso in cui, noema di una noesi, il fenomeno appare"⁴⁰⁹.

⁴⁰³ Cfr. EDE, p. 288, n. 2; 240 it., n. 6, trad. modificata: "In passato avevamo rifiutato tale termine che ci sembrava suggerire la comunità della vicinanza, mentre ora ne tratteniamo il carattere brusco dello sconvolgimento che è il fatto del prossimo in quanto primo venuto".

⁴⁰⁴ AE, pp. 137-138; 107 it.

⁴⁰⁵ Cfr. *supra*, p. 240.

⁴⁰⁶ Ivi, p. 138; 108 it.

⁴⁰⁷ AE, p. 140; 109 it.

⁴⁰⁸ *Ibidem*, trad. modificata. Con questa analisi Levinas riarticola nei termini stessi della fenomenologia husserliana del tempo la propria concezione dell'adeguazione dell'oggetto al soggetto (cfr. *supra*, p. 184), attestando così l'approfondimento maggiore dello studio della coscienza interna del tempo e, allo stesso tempo, il ruolo fondamentale di quest'ultima nella costituzione delle strutture dell'apparire. Inoltre, l'idea dell'adeguazione della sfasatura temporale riprende e, perciò, conferma la concezione levinassiana della temporalità immanente che nella precedente trattazione ho individuato nella nozione di "adombramento temporale".

⁴⁰⁹ AE, p. 140; 109 it.

All'opposto, Levinas descrive la prossimità come un'altra modalità di relazione con l'alterità che si approssima come "volto", il quale per Levinas "è la defezione stessa della fenomenicità"⁴¹⁰: alla luce della precedente analisi questa tesi deve essere intesa nel senso che il volto 'viene meno' alla rappresentazione, non persiste nel presente, si eccettua per difetto o mancanza dalla regola e norma dell'apparizione in modo da attestare una decostruzione che 'disfa' l'ordine a priori del flusso. Dalla presa di distanza diretta dalla coscienza del tempo e dalla rappresentazione, si intravede già la maggiore radicalità rispetto a *Totalité et Infini* con la quale Levinas descrive la temporalizzazione intersoggettiva, che quindi occorre esplicitare analizzando la descrizione levinassiana:

Il disvelamento del volto è nudità – non-forma –, abbandono di sé, invecchiamento, morire; più nudo della nudità: povertà, pelle rugosa (*à rides*); pelle rugosa: traccia di se stessa. La mia reazione manca una presenza che è già il passato di se stessa. Passato non *nel (dans)* presente, ma come una fase ritenuta; passato *di (de)* questo presente, lasso già perduto dell'invecchiamento sfuggente a ogni ritenzione, alterante la mia contemporaneità con l'altro.⁴¹¹

Appare chiaro che Levinas sviluppi l'esposizione della temporalizzazione non noematica del volto in contro-canto rispetto al flusso di coscienza, in particolare rispetto al passaggio dell'impressione in ritenzione. Perno dell'analisi, su cui convergono le sovrapposizioni paratattiche, pare essere la pelle che invecchia, motivo descrittivo che riprende e riarticola il fenomeno dell'invecchiamento come temporalità del prossimo. Levinas giunge così alla concretizzazione massima dell'incontro col volto, dato che quest'ultimo risulta il "contatto di una pelle"⁴¹², che nella descrizione di Levinas non si fa espressione del vissuto dell'altro, schermo visibile dell'interiorità invisibile altrui perché è ultrasottile, "quasi trasparente"⁴¹³, e tenera, non fissa e cristallizzata, in modo da non rappresentare qualcosa, da non poter andare oltre a sé come un'*Abschattung*. Essa, infatti, non mostra altro da sé in quanto non si temporalizza in una serie, ma viene già come non in fase, come già trapassata, morente nel suo sorgere. Volendo forzare i termini husserliani per seguire l'operazione di Levinas, si può affermare allora che la temporalizzazione del volto non si origina nella coscienza ossia non passa per l'originarietà dell'impressione in quanto nel suo avvenire si dà come già più vecchio della sua ritenzione, in modo da non potersi strutturare in durata, di non trattenersi nel presente; al contrario, infatti, per Husserl⁴¹⁴, il fenomeno appare come "morto", ossia non più animato dal presente vivente e cioè non più temporalizzato originariamente, solo quando termina il suo decorso temporale, la sua

⁴¹⁰ Ivi, p. 141; 110 it., trad. modificata.

⁴¹¹ AE, p. 141; 110-111 it., trad. modificata.

⁴¹² Ivi, p. 143; 112 it.

⁴¹³ Cfr. *ibidem*. Per un'analisi dedicata al confronto tra la concezione husserliana e quella levinassiana della pelle cfr. R. Bernet, "Deux interprétations de la vulnérabilité de la peau (Husserl et Levinas)" in *Revue philosophique de Louvain*, XCV, 3, août 1997, pp. 437-456.

⁴¹⁴ Cfr. Hua X, par. 8.

durata, quando manca un'impressione che ne riarticoli il decorso. Per questo si può riconoscere che l'approssimarsi del volto piega e complica il flusso rispetto alla linearità della sfasatura intenzionale cadendo sul presente come una differenza irriducibile all'ordine della rappresentazione. Dunque, piuttosto che esporre un'identità che appare sempre più adeguatamente nell'esperienza, la pelle si esibisce come la “discrepanza stessa tra approssimarsi e approssimato, disparità, non-intenzionalità”⁴¹⁵, ossia come scarto temporale ambiguo del volto tra presentazione e lasso irrecuperabile nella differenza di senso tra l’“epifania” e la “traccia”⁴¹⁶.

Assistiamo così alla rivisitazione del concetto introdotto in *Totalité et Infini* per esprimere il sopraggiungere d'altri che ne fa il versante fenomenico-cosciente dell'avvento del prossimo, la forma superlativa di fenomenicità che viene descritta da Levinas come “giovinezza” della “suprema presenza” d'altri in quanto questi si dà puramente da sé e per sé senza decorrere in corso esperienziale relativo all'io. All'opposto, dunque, la traccia si propone come superamento della presenza non in qualità di fuga nell'assenza ma in quanto contro-temporalizzazione evenemenziale che espone l'estraneità d'altri dal flusso, come si ricava dall'eccedenza rispetto alla forma a priori del tempo e dall'assonanza tra la definizione della nozione di ‘traccia’ esposta in questi passi⁴¹⁷ con quanto sopra riscontrato per l'evento⁴¹⁸. Facendo risuonare l'accordo tra queste analisi e quelle in cui Levinas ha introdotto e tecnicizzato il concetto di traccia a metà degli anni Sessanta, si può valorizzare la tesi secondo cui la traccia “viene ‘in sovraimpressione (*en surimpression*)’”⁴¹⁹. Considerando che le virgolette lasciano intendere che Levinas sovradetermini un'espressione quotidiana di un significato tecnico-fenomenologico, bisogna dire che la traccia non si imprime nella coscienza, ossia non si presenta originariamente, ma sor-passa l'impressione e per questo esponga al presente “un passato immemorabile”⁴²⁰ perché non è stato anteriormente vissuto né è accaduto nel remoto tempo storico⁴²¹. Questa temporalizzazione per cui la traccia avviene nel presente senza ridursi a significare un presente, senza passare e indugiare nel presente della coscienza richiede allora una modalità più radicale di affezione rispetto all'impressione con la quale il presente entra in scena della coscienza: Levinas, infatti, afferma che la traccia “incide (*grave*)”⁴²² sopra al passare del flusso un altro

⁴¹⁵ AE, p. 144; 113 it.

⁴¹⁶ Cfr. *ibidem*. D. Franck (*L'un-pour-l'autre*, cit., p. 101-103) dimostra come in questo luogo testuale Levinas si confronti con il *Fedro* di Platone per offrire una nuova descrizione dell'affezione del volto che metta in risonanza bellezza e responsabilità in un intrigo temporale e di carattere anti-ontologico che antepone la seconda alla prima.

⁴¹⁷ Cfr. *ivi*, p. 146; 114-115 it., cs. mio: “traccia di un passaggio o *traccia di ciò che non è potuto entrare*, traccia dell'eccessione, dell'eccessivo, di ciò che non ha potuto essere contenuto, del non-contenuto”.

⁴¹⁸ Cfr. *supra*, pp. 191-2.

⁴¹⁹ HAH, p. 88.

⁴²⁰ AE, p. 142; 111 it.

⁴²¹ Cfr. *ivi*, p. 141; 110 it.: “Se, infatti, in ogni esperienza la fattura del fatto precede il presente dell'esperienza, la memoria o la storia o l'extra-temporalità dell'a priori recupera lo scarto e crea una correlazione tra questo passato e questo presente”.

⁴²² Secondo il voluto gioco di parole tra *se graver-gravité* che Levinas oppone a *s'imprimer* in HAH, p. 92.

passaggio del tempo, che allora – data la differenza rispetto alla auto-costituzione del flusso che significa l’origine stessa della libertà e della certezza per Levinas – significa un’“irrecusabile gravità”⁴²³ e un’“urgenza estrema”⁴²⁴ che affligge la soggettività.

La nozione di traccia, dunque, garantisce un difficile equilibrio dato che, da una parte, in contro-canto all’impressione originaria espone la drammaticità della non-intenzionalità segnando un tempo che avviene “al di fuori – al di là o al di sopra – del tempo recuperabile della reminiscenza in cui si mantiene o s’intrattiene la coscienza e in cui si mostrano nell’esperienza essere ed enti”⁴²⁵ mentre, dall’altra, essa attesta la ‘penetrazione’ del senso di questa exteriorità nella coscienza, tuttavia senza far esplodere l’ordine della rappresentazione, fatto che annienterebbe così la soggettività e l’esperibilità, gettando nell’anonimato. La traccia si sottrae alla fenomenicità in virtù dell’eccedenza del presente paradossalmente per difetto di presenza e per questo si segnala “enigmaticamente”⁴²⁶, apparendo come un non-fenomeno ossia sovrapponendo sul fenomeno della pelle direttamente una seconda fenomenicità; in questo modo, la traccia espone così la differenza assoluta tra apparizione e affezione dato che espone un senso che non rientra nella sincronia intenzionale ma non costituisce un altro ordine temporale perché si sovraimprime come temporalizzazione più profonda su quella della coscienza. Levinas, infatti, riconosce che la prossimità “sopprime la distanza della coscienza di...”⁴²⁷ perché non si imprime e coagula in un presente e, quindi, non fluisce al ritmo della sfasatura ritenzionale e protenzionale dell’identità⁴²⁸; per questo essa dispiega una temporalità che non può articolarsi nella distanza tra momenti uguali e, soprattutto, uniformi, in quanto la traccia non funge in una rappresentazione, ossia non è un momento dell’immanenza, ma segna una differenza qualitativa radicale, un dislivello tra l’istante e l’altro “senza *presente comune*”⁴²⁹ che Levinas paragona ad un “abisso” tra istanti che per questo “interrompe la non lacerabile *essenza* dell’essere”⁴³⁰. Seguendo la tonalità husserliana che risuona nel termine ‘abisso’, immagine avanzata in *Ideen I* e commentata da Levinas⁴³¹ per distinguere radicalmente il senso della coscienza da quello della cosa, si può cogliere in questi passi levinassiani l’intento di riarticolare la relazione asimmetrica tra due termini attraverso

⁴²³ Ivi, p. 92. Cfr. anche p. 119.

⁴²⁴ AE, p. 139-140; 109 it.

⁴²⁵ Ivi, p. 135; 105 it.

⁴²⁶ Cfr. AE, p. 144, n. 2; 113, n. 31. In quest’espressione si può allora cogliere una rideclinazione originale delle ‘tecniche’ e formule descrittive analizzate *supra* (pp. 157-161) riguardo all’*il y a* per avventurare la descrizione oltre il regime dell’evidenza e per superare al contempo la determinazione afferente alla negatività e all’oscurità.

⁴²⁷ Ivi, p. 142; 111 it.

⁴²⁸ Per una conferma esplicita di questa interpretazione, cfr. ivi, p. 161; 127: “Ciò che colpisce una coscienza si presenta, a prima vista, a distanza, si manifesta a priori fin dalla prima volta, si rap-presenta – non viene a bussare senza annunciarsi, lascia, attraverso l’intervallo dello spazio e del tempo, il tempo necessario all’accoglienza. Ciò che si compie nel e attraverso la coscienza intenzionale si offre alla protenzione e si allontana da sé nella ritenzione per essere, attraverso lo scarto, identificato e posseduto”.

⁴²⁹ *Ibidem*.

⁴³⁰ Ivi, p. 143; 112 it.

⁴³¹ Cfr. *supra*, p. 16 e 236.

la differenza irriducibile tra i due versanti: il prossimo interrompe il flusso senza però tagliarlo e frammentarlo, ossia non significa semplicemente una discontinuità come contrario o negazione della continuità⁴³² perché piuttosto irrompe nel flusso in un contro-tempo che segna un distacco dall'immanenza del flusso ma che, anteriore al tempo della coscienza, avviene come pulsazione più profonda della vita soggettiva e di senso diverso rispetto a quella egoica. Si comprende, dunque, perché secondo Levinas la diacronia della "prossimità, di Me all'Altro, avviene in due tempi e in questo è trascendenza"⁴³³. Rilanciando chiaramente la tesi della sovrapposizione tra trascendenza e temporalità, diviene allora chiaro che nell'esposizione di *Autrement qu'être* l'"alternanza di senso" del volto che significa l'"ambiguità del fenomeno e della sua defezione"⁴³⁴ corrisponde all'esigenza, riconosciuta da Levinas fin da *Le temps et l'autre*⁴³⁵, che la temporalizzazione come evento non avvenga senza l'io e il presente. L'analisi dell'etero-afezione della prossimità elabora così il senso della relazione paradossale che il tempo segna tra identità e alterità, in modo da riproporre la questione fenomenologico-husserliana dell'intreccio tra soggettivazione e temporalizzazione analizzando il senso concreto della temporalità del traumatismo che espone così il senso del malgrado sé.

Infatti, il prossimo si approssima a me, contro e nonostante l'intuizione che ne posso avere, come "immediatezza anacronistica"⁴³⁶ nel senso che si temporalizza contrariamente rispetto all'esperienza intenzionale⁴³⁷, ossia l'altro contraria la mira intenzionale perché a differenza del sentito affetta l'io senziente prima che questi ne faccia esperienza o, viceversa, in modo che questi ne faccia esperienza in ritardo, irrimediabilmente a posteriori: Levinas esprime questo stato di cose affermando che il prossimo "mi colpisce prima di colpirmi, come se l'avessi inteso prima che parlasse"⁴³⁸. L'antiorità significata nella traccia non può significare una precedenza cronologica, quindi esprime un'afezione che disturba e grava sulla soggettività senza avere un correlato che si impone, dunque apparentemente senza motivo, senza cominciamento certo e senza termine di confronto oggettivo. Questo carattere traumatico della prossimità viene allora qualificato da Levinas come "ossessione per il prossimo", che viene definita "afezione che dilania la coscienza, scheggia

⁴³² Cfr. 143; 112 it.: "Il ritrarsi non è una negazione della presenza né la sua pura latenza, recuperabile nel ricordo o nell'attualizzazione". Riscontriamo, così, una robusta continuità nel rifiuto levinassiano di equiparare alterità e negatività, che in relazione al tempo non può che significare la sovradeterminazione della discontinuità in un altro senso.

⁴³³ Ivi, p. 135; 105 it.

⁴³⁴ *Ibidem*.

⁴³⁵ Cfr. *supra*, pp. 181 e 191. Ciò esplicita l'intento levinassiano di articolare il paradosso della diacronia, dell'ambiguità "della separazione come interiorità e del per-l'altro come responsabilità" (AE, p. 127; 99 it.), senza dunque negare la separazione data dall'individuazione del godimento e dalla sensibilità egoistica.

⁴³⁶ AE, p. 145; 114 it.

⁴³⁷ Etimologicamente, come riconosce Franck (*L'un-pour-l'autre*, cit., p. 94), 'anacronismo' significa temporalizzazione al contrario, ossia contro-tempo.

⁴³⁸ Ivi, p. 141; 110 it.

nella carne della ragione, [...] affezione a senso unico, irreversibile come la diacronia del tempo”⁴³⁹. Data la formula di presentazione e ricordando anche che per Husserl stesso la temporalizzazione si manifesta per affezione⁴⁴⁰, non si può non cogliere in questa descrizione di Levinas un rovesciamento del fenomeno dell’impressione⁴⁴¹: anziché iscriversi nell’immanenza e nell’evidenza del flusso, l’ossessione ferisce la soggettività, detto altrimenti anziché offrirsi come coincidenza tra sentire e sentito e, quindi, rapporto reciproco tra i due termini, l’ossessione si struttura non come un rapporto tra due termini relativi⁴⁴², ossia rivela un’asimmetria tra i termini che si dispiega come un’unidirezionalità irreversibile dell’accadere che avviene dall’altro al soggetto dato che quest’ultimo non può a sua volta condizionare, recepire o recuperare il prossimo in quanto manca la sincronia tra i due termini. Per questa ragione Levinas intende l’ossessione come versione della “non-indifferenza”⁴⁴³ dell’io all’alterità intersoggettiva che non dipende dallo sguardo altrui⁴⁴⁴, dunque che non dà adito a un’oggettivazione del soggetto che sarebbe una presa di distanza da sé e un lasciare intatto il proprio nucleo di affermazione egoistica. Con estremo rigore, dunque, l’ossessione viene definita da Levinas come “relazione tra monadi anteriore all’apertura di porte o di finestre, contro-corrente rispetto all’intenzionalità”⁴⁴⁵ in quanto la sovraimpressione anacronistica della traccia ‘manifesta’ l’estraneità dell’altro alla coscienza che, in virtù della diacronia tra approssimato e presa di coscienza, si dà come relazione anteriore alla noesi, quindi come mancanza di accesso e apertura alla sua presenza e interiorità.

La profondità dell’ossessione è allora dovuta all’assenza di correlato o, meglio, alla sfasatura irrecuperabile tra il prossimo e l’io; essa, perciò, significa un’esposizione radicale all’alterità che cambia di senso alla relazione. La prossimità, infatti, supera ogni coscienza della differenza tra sé e l’altro perché, dato che spinge il presente al suo limite e gli spalanca la sua limitatezza e il suo ritardo, essa sconvolge e tramuta la ricezione dell’altro in assegnazione o convocazione: “La mia presenza

⁴³⁹ Ivi, 134; 104 it. La comparazione tra l’affettività della prossimità e la diacronia ripete l’analogia proposta nella prefazione alla seconda edizione di TA, tuttavia, dato che il senso dell’ossessione (come quello dell’alterità d’altri nell’opera precedente) risulta descritto in maniera puramente temporale, si può cogliere nel “come” un vettore di esplicitazione e insieme trovare conferma della concezione levinassiana di quest’ultima come “struttura” dell’etero-affezione in generale.

⁴⁴⁰ Cfr. *supra*, p. 107 it.

⁴⁴¹ In *De la conscience à l’éveil* Levinas conferma quest’operazione in modo diverso, ossia impiegando come termine che risponde alla stessa descrizione e ricopre la stessa funzione dell’ossessione quello di “insonnia” per radicalizzare il motivo husserliano del carattere “desto” dell’io.

⁴⁴² Cfr. AE, pp. 135-6; 105-6 it.

⁴⁴³ Ivi, p. 136; 106 it.

⁴⁴⁴ Ivi, p. 147; 115 it.

⁴⁴⁵ Ivi, p. 139, n. 2; 109 it., n. 24, trad. modificata. Questa tesi viene ripresa e approfondita nella quarta sezione: “Abbiamo chiamato ossessione questa relazione irriducibile alla coscienza: relazione con l’esteriorità, ‘anteriore’ all’atto che l’aprirebbe, relazione che precisamente non è atto, non è tematizzazione, non è posizione nel senso fichtiano. [...] Irriducibile alla coscienza, [...] l’ossessione attraversa la coscienza contro-corrente, iscrivendosi in essa come estranea: come squilibrio, delirio, disfacendo la tematizzazione, sfuggendo al *principio*, all’origine, alla volontà, all’*arché* che si produce in ogni barlume di coscienza” (ivi, p. 159; 126 it., cs. mio).

non risponde all'estrema urgenza della convocazione. Sono accusato di essere in ritardo"⁴⁴⁶. Perciò, anziché lasciare intatto l'io come centro della manifestazione, l'affezione ossessiva scalza l'io dalla sua originarietà e fissità poiché viene vissuta come la "passività assoluta"⁴⁴⁷ che interrompe il ripiegamento su di sé del godimento. Venendo riconosciuto uno scarto irrecuperabile tra sentire e coscienza e, soprattutto, tra l'alterità e l'io, l'io si trova distaccato malgrado sé dal suo godimento nel senso che nel momento di viverlo lo sente come se non fosse il suo nucleo più intimo, come se fosse sorpassato da un altro tempo più stringente che scoglie l'ancoraggio a sé e lo rivolge agli altri. Infatti, per Levinas il senso di mancanza e povertà fenomenica del prossimo strappa l'io dal presente come norma e perno del tempo e segna un distacco dalla presenza a sé o, meglio, una caduta oltre il presente che rovescia la soddisfazione in responsabilità, obbligazione. In altre parole, l'aspetto positivo della prossimità si esibisce nell'alterazione dello stesso statuto egoico o egologico⁴⁴⁸ del soggetto, il quale da per sé viene ridotto al per l'altro.

Levinas considera che la passività dell'ossessione non è "un altro nome della coscienza ingenua, dell'immediatezza anteriore alla filosofia. Al contrario, è essa a mettere in questione la spontaneità ingenua dell'Ego. La più radicale messa in questione che si sia"⁴⁴⁹. Spicca chiaramente una ripresa del motivo husserliano della riduzione che entra in risonanza anche con l'idea dell'interruzione dell'essenza sopra riscontrata, specificando ulteriormente il senso della diacronia. Ciò emerge chiaramente nel contemporaneo articolo *De la conscience à la veille. À partir d'Husserl* dove Levinas riprende e riarticola la tematica della "riduzione intersoggettiva" emersa nella prima produzione⁴⁵⁰ per mostrare la secondarietà dell'io, quindi la sua esposizione preliminare all'altro⁴⁵¹. Infatti, da una parte, la stessa funzione e struttura temporale della riduzione offre a Levinas il metodo per descrivere lo scarto tra produzione del senso (dimenticata) e sua esplicitazione a posteriori e, più

⁴⁴⁶ Ivi, p. 141; 111 it. A questo passo fa eco un altro della quarta sezione, dove emerge ancora meglio come Levinas descriva la sfasatura diacronica come lasso non a tempo con la sfasatura intenzionale dell'impressione: "esteriorità assoluta, senza misura comune con il presente, non collegabile ad esso, sempre 'già al passato' – rispetto a cui il presente è in ritardo – sopra all'ora' che questa esteriorità inquieta o ossessiona" (ivi, p. 158; 125 it., trad. modificata).

⁴⁴⁷ Ivi, p. 138, n. 1; 108 it., n. 20. Questa caratterizzazione della passività dell'ossessione suona come un superamento nel senso della pazienza non-intenzionale dell'ambiguità dell'*Urimpression*, che Levinas fin da OEH ha interpretato come passività e attività originarie della coscienza in quanto affezione che si trapassa in intenzionalità. Tale ipotesi è confermata da due passaggi successivi di AE: "passività assoluta dell'al di qua dell'attività e della passività che l'idea di creazione trasmette" (p. 174; 138 it.); similmente si esprime p. 185; 146 it.

⁴⁴⁸ Ivi, p. 142; 111 it. "Il prossimo si esclude dal pensiero che lo cerca e questa esclusione ha un aspetto positivo: la mia esposizione al prossimo, anteriore al suo apparire, il mio subire, disfa ciò che è l'identità in me"

⁴⁴⁹ Ivi, pp. 146-147; 115 it.

⁴⁵⁰ Cfr. *supra*, par. 2.2.

⁴⁵¹ DQVI, p. 54; 46 it.: "La costituzione o l'esplicitazione del senso di un Io altro da me, partendo dall'*analogia tra corpi* animati – sintesi passiva che si compie nell'io primordiale – sradica l'io dalla sua ipostasi, dal *qui* che il suo passo di sonnambulo non riesce a separare dal centro del mondo. L'interscambiabilità del *qui* e del *là* non costituisce solo l'omogeneità dello spazio. Attraverso il *qui* e il *là* intercambiabili, l'Io, pur così evidentemente *primordiale* ed egemonico nel suo *hic et nunc* e nella sua identificazione, passa in *secondo* piano, si scorge altro, si espone ad altri, ha già da rendere conto. [...] La secondarietà in cui, sotto lo sguardo di altri, la sfera primordiale perde la propria priorità, i propri privilegi e la propria sufficienza, è un risveglio in cui l'egologico – l'egotismo e l'egoismo – fuggono come sogni".

nel dettaglio, la riduzione cosiddetta intersoggettiva gli consente di radicalizzare il senso della soggettività e di scoprire l'irriducibilità e l'antecedenza della relazione all'alterità; dall'altra, nella problematica che emerge nella costituzione dell'*alter ego* Levinas scorge la sfasatura radicale che è supposta dall'appaiamento analogico tra il mio corpo animato e quello altrui e che squilibra la sincronizzazione e il chiasmo tra soggetto e oggetto. Infatti, Levinas sembra riconoscere l'antecedenza della vita d'altri sul presente vivente dell'io primordiale in quanto senso non costituito né identificato ma presupposto, insinuato e trascorso prima della sua manifestazione; in questo modo, rovesciando la direzione della donazione di senso, l'autore può interpretare l'associazione tra corpi come una temporalizzazione più profonda del soggetto, una vivificazione ulteriore che altera il senso della temporalità⁴⁵².

Anziché dispiegarsi nel presente e come una rappresentazione, la temporalizzazione diacronica dell'altro quindi trascende il flusso portando una "differenza *nel cuore* del Medesimo"⁴⁵³ che sospende l'auto-affezione riferendo l'intimità preliminarmente all'alterità; in particolare, la presenza a sé è si trova scavata da una sfasatura irrecuperabile che fa cadere in rovina la spontaneità e l'originarietà della soddisfazione perché l'ego sente di venire in seconda battuta rispetto all'altro, così che per Levinas l'io "rigetta al di fuori il proprio centro di gravità"⁴⁵⁴, vale a dire il suo nucleo egologico-impressionale nei termini di Husserl e gaudente in quelli di Levinas. In questo senso, il rapporto con altri precede ed eccede l'auto-consapevolezza e l'auto-appercezione della coscienza nella definizione dell'incarnazione, dunque della soggettività concreta e ultima, che si trova come consegnata all'altro e ispirata ad andare oltre alla propria soddisfazione. Dunque, alla luce di quest'analisi riesco a chiarire il senso della ripresa ricorsiva del tema dell'invecchiamento come traccia in cui significa il volto: piuttosto che valere come una variazione e applicazione all'altro della stessa dinamica temporale, quindi dello stesso tempo (presupposto allora come oggettivo), che affetta irrimediabilmente l'io⁴⁵⁵, la 'pelle rugosa' che qualifica il volto espone il senso più profondo, etero-

⁴⁵² In questa questione colgo il motivo per il quale Levinas scardina l'appercezione dell'io in corpo vivo; inoltre, da qui deriva la tematica levinassiana della sostituzione all'altro nella responsabilità, che tuttavia fuoriesce dal perimetro della presente ricerca. Quest'acquisizione decisiva – emersa già negli scritti degli anni Quaranta in relazione all'eros, ma qui approfondita antepoendo la responsabilità (cfr. 112 it., n. 27) – della priorità del rapporto intersoggettivo per il senso dell'incarnazione rispetto all'auto-costituzione del *Leib* ricavata attraverso l'interpretazione della *Quinta Meditazione* di Husserl costituisce un apporto decisivo che Levinas consegna al movimento fenomenologico e che lo avvicina all'interpretazione franckiana di Husserl (cfr. *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, PUF, Paris 1981), segnando un indirizzo generale della questione fenomenologica della carne.

⁴⁵³ DQVI, p. 50; 43 it.

⁴⁵⁴ Ivi, p. 46; 40 it. Adopero questa formula levinassiana, usata in *De la conscience à la veille* per esprimere l'irriducibilità della vita dell'io "trascendente nell'immanenza" all'identità e all'evidenza del vissuto di coscienza, secondo l'uso di *Totalité et Infini* (cfr. *supra*, p. 195) e in linea con l'interpretazione avanzata da Levinas nell'articolo suddetto. Tuttavia, a conferma della validità di quest'operazione e della coerenza del pensiero levinassiano si può citare un'altra formula simile che ricorre in AE, p. 175; 138 it., cs. mio: "alterazione dell'essenza che si sovverte – o s'inverte – in una ricorrenza in cui l'espulsione di sé fuori di sé è la sua sostituzione all'altro".

⁴⁵⁵ Contrariamente a quanto sostiene S. Galabru: "l'invecchiamento non coinvolge solamente l'io esposto all'altro, ma ugualmente il volto che si espone a me" (*Le temps à l'œuvre*, cit., 239, trad. mia, cs. mio). In questa tesi, infatti, riscontro

affettivo, dell'invecchiamento perché la sua impellente immediatezza supera e antecede la presa di consapevolezza del proprio essere invecchiati guardando gli 'effetti' del passaggio del tempo riflettendoci allo specchio e, d'altra parte, impedisce l'appresentazione di un vissuto di coscienza altrui⁴⁵⁶; perciò, in qualità di piega della forma della manifestazione d'altri, l'invecchiamento significa il trapassare del tempo oltre il presente, ossia mette in scena e concretizza il lasso del tempo nell'esposizione ad altri. Si coglie allora come per Levinas il dis-interessamento esposto dall'invecchiamento, dal tempo perso, trascorso in maniera irrecuperabile, si distingue dal processo naturale di deperimento o depotenziamento per prendere il senso positivo della gratuità contro-natura, per-l'altro⁴⁵⁷.

Spieghiamo così perché per Levinas è solo "in quanto temporalità diacronica dell'invecchiamento che si produce, malgrado me, la risposta alla chiamata diretta come un colpo traumatizzante [...] assolutamente eteronoma"⁴⁵⁸. Levinas, infatti, nella sopportazione dell'alterità coglie la riqualificazione e sovradeterminazione dello svuotamento del lasso di tempo nella pazienza come responsabilità dell'io per gli altri⁴⁵⁹. Dunque, l'invecchiamento, abbandono o mancanza o perdita d'altri, nella sua irrecusabile evenemenzialità interpella l'io, ossia avviene già di per sé come risposta alla chiamata dell'altro in qualità di obbedienza nella pazienza del lasso. L'anacronismo della responsabilità allora rivela il carattere traumatico dell'ossessione che, paradossalmente, invece di alienare il soggetto corrisponde alla messa in questione della libertà dell'io nella convocazione della soggettività in qualità di "un se-stesso insostituibile (*irremplaçable*) [...] come all'accusativo, di colpo responsabile"⁴⁶⁰. Si potrebbe dire molto a riguardo del sé, tuttavia, per gli scopi della ricerca e proprio in virtù del confronto e della frizione tra le analisi husserliane e quelle levinassiane del tempo è possibile cogliere nel sé differente dal flusso la risposta levinassiana alla struttura del presente vivente di Husserl in virtù di associazioni date dal suo carattere "insostituibile"⁴⁶¹ e dalla rideclinazione della nozione dell'istante del *Parmenide*⁴⁶². La passività assoluta dell'invecchiamento si qualifica allora come temporalizzazione della soggettività precedente alla temporalizzazione del flusso che si delinea per l'erosione dell'identità o l'indietreggiamento rispetto all'identificazione

la presupposizione e l'identificazione dell'invecchiamento con il tempo oggettivo che passa per me come per l'altro, da cui consegue sia l'indifferenza dell'uno all'altro sia la reciprocità, entrambe bersagli critici dell'analisi levinassiana.

⁴⁵⁶ Cfr. *ivi*, p. 149; 117 it. e, soprattutto in quanto esplicita analisi del tema, DQVI, pp. 215-218; 168-170 it.

⁴⁵⁷ Cfr. *ivi*, p. 154; 121 it.: "il per dell'uno-per-l'altro, al di fuori di ogni correlazione e di ogni finalità, è un *per* di gratuità totale che rompe con l'interessamento".

⁴⁵⁸ *Ivi*, p. 90; 68 it.

⁴⁵⁹ Cfr. *ivi*, p. 115-6 it.: "significa svuotarsi continuamente di sé, prosciogliersi come in un'emorragia di emofiliaco", 138 it.: "alterazione dell'essenza che si sovverte – o s'inverte – in una ricorrenza in cui l'espulsione di sé fuori di sé è la sua sostituzione all'altro – il che significherebbe esattamente il Sé che si svuota di se stesso" e 146 it.: "permanenza di una perdita di sé".

⁴⁶⁰ *Ivi*, p. 135; 105 it.

⁴⁶¹ Cfr. *supra*, pp. 103 e 119.

⁴⁶² Cfr. *supra*, p. 227 e AE, p. 171-172; 136 it.

egologica⁴⁶³ che recupera il lasso e va sempre in pari con sé: “È l’ossessione per l’altro, mio prossimo, che accusandomi di una colpa che non ho commesso liberamente, riconduce l’Io a sé al di qua della mia identità, *ancor prima* di ogni coscienza di sé [...], ‘al di qua’ più antico dell’intrigo dell’egoismo”⁴⁶⁴. Ciò, da una parte, riflette la precedenza ed eccedenza della responsabilità sulla libertà, quindi sulle colpe o omissioni, in modo da delineare il sé come ipseità più profonda dell’auto-coscienza pre-riflessiva⁴⁶⁵; allo stesso tempo, questo riconoscimento attesta che il sé come responsabile, precedendo l’egoismo certamente non secondo un’anteriorità cronologica⁴⁶⁶ ma secondo un’anteposizione che traspare nel senso eccessivo di gravità del lasso dell’invecchiamento e che prende la forma della vocazione, definisce allora la versione levinassiana della ‘sogettività assoluta’.

In altre parole, nello scarto tra la soggettivazione assoluta dell’unicità responsabile e la soggettivazione della coscienza correlativa all’oggettivazione emerge la diacronia del tempo vissuto che scava la sincronia del vissuto del tempo. Si può, dunque, sostenere che Levinas approfondisce i termini della temporalizzazione egologica nella fenomenologia della diacronia, giungendo così alla descrizione del senso concreto del tempo, in ultima analisi della sogettività che risponde alla e dell’alterità e la sopporta. In questo modo, Levinas rispetta e reinterpreta sia il principio descrittivo dell’analisi del modo specifico di temporalizzazione proprio ad ogni nozione individuato come fondamentale nella fenomenologia husserliana⁴⁶⁷ sia il caposaldo dell’identificazione tra temporalità e sogettività: si giunge allora alla giustificazione della tesi levinassiana per cui “il soggetto non è *nel* tempo, ma è la diacronia stessa”⁴⁶⁸.

Infine, bisogna riscontrare che, piuttosto di denunciare come errata o inautentica la temporalità descritta da Husserl, la fenomenologia della diacronia sembra dare voce agli enigmi della coscienza del tempo e giustificare la validità di quest’ultima nei limiti in cui si dà tempo della coscienza. A questo punto si può comprendere che con l’analisi della diacronia esposta in *Autrement qu’être* Levinas approfondisce l’interpretazione della fenomenologia husserliana della coscienza del tempo

⁴⁶³ Per i due versanti citati cfr. rispettivamente le analisi del rimorso e della ricorrenza (ad es. pp. 140-144 it.).

⁴⁶⁴ Ivi, p. 147; 115 it. Espressioni simili ricorrono anche alle pp. 133 e 147 it.

⁴⁶⁵ Tale categoria è emersa nella trattazione precedente come l’interpretazione levinassiana della coscienza interna del tempo, attraverso cui pur proponendo una differenza specifica dall’atto riflessivo la coscienza del tempo in ultima analisi resta definita sul calco negativo della coscienza oggettivante, presa come paradigma, tanto da operare in maniera funzionale alla rappresentazione. Ciò è quanto traspare ne *La conscience non-intentionnelle* in EN, p. 137; 163 it.: “coscienza non-riflessiva che si considera soltanto come pre-riflessiva”. La prospettiva che mostra come il non-intenzionale viene interpretato come pre- e quindi funzionale all’intenzionale e all’oggettivazione, illumina la tendenza generale husserliana a interpretare la passività come ricettività nel senso del “grado più basso dell’attività” (EU, p. 8; 3 it.), impostazione che secondo A. Montavont iscrive la passività “in una teleologia dell’attività” (*De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, PUF, Paris 1999, p. 105, trad. mia).

⁴⁶⁶ Cfr. ivi, p. 169; 133-134 it.: “Identità già compiuta, il fatto o il già fatto che il se stesso reca alla coscienza non rinvia miticamente ad una durata prima della durata”.

⁴⁶⁷ Cfr. EDE, p. 166; 135 it.

⁴⁶⁸ AE, p. 96; 73 it.

per chiarire la questione del rapporto tra intenzionalità e sensazione: esprimendo il rapporto con l'alterità, la sensibilità offre la differenza che l'intenzionalità cerca di tematizzare recuperando e identificando la differenza nel presente. Per Levinas, infatti, nella trascendenza intenzionale, quindi, “*si riflette la diacronia*”⁴⁶⁹ nel senso che nella correlazione tra vissuto soggettivo e oggetto permane il residuo della differenza diacronica nella direzione del decorso intenzionale, nel fatto che il senso non è mai dato in persona, pienamente, e non si esaurisce in presenza e così rispecchia l'esposizione all'alterità. Viceversa, la differenza dell'alterità, per il fatto di essere intesa consapevolmente e nell'ordine della temporalità memorabile e dossica, è a misura della coscienza, dunque relativa, ed esprime perciò la limitazione della radicalità della trascendenza diacronica che corrisponde all'esigenza e alla volontà di strappare o tenere lo scarto per accertarsi dell'esperienza, di ciò che accade. Il passaggio dalla responsabilità alla giustizia pare motivare e chiarire il senso del passaggio all'intenzionalità che abbiamo appena delineato. Perciò, volendo solamente abbozzare la questione, si può, quindi, dire che il sentire, che per la gravità della sua affezione si fa rappresentazione, espone e concretizza l'intreccio e lo scarto tra le due “versioni” del tempo, tra diacronia e sincronia.

⁴⁶⁹ Ivi, p. 109; 84 it.

Bibliografia

Riportiamo nella presente bibliografia solo le opere citate nel corso del testo.

Levinas E., “Sur les ‘Ideen’ de M. Edmund Husserl”, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, LIV, 3-4, mars-avril 1929, pp. 230-265; ora in *Les imprévus de l'histoire*, Le Livre de Poche, Paris 1994, pp. 37-80.

Levinas E., “Fribourg, Husserl et la phénoménologie”, *Revue d'Allemagne et des pays de langue allemande*, V, 43, mai 1931, pp. 403-414 ora in *Les imprévus de l'histoire*, Le Livre de Poche, Paris 1994, pp. 81-92.

Levinas E., “Martin Heidegger et l'ontologie” in *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, CXIII, janvier-juin 1932, pp. 395-431.

Levinas E., “Revue critique de H. Driesch – Philosophische Forschungswege, Ratschlage und Warnungen” in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. CXVI, juillet-décembre 1933, pp. 290-291.

Levinas E., “La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande” in *Vairas*, vol. 7, n. 5, 1933, pp. 271-280, ora tradotto dal lituano da L. Edel-Matoulis in *Citès. Philosophie, Politique, Histoire*, vol. 25, 2006, pp. 126-137.

Levinas E., *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme*, Esprit, novembre 1934, n. 26, pp. 199-208, ora in *Les imprévus de l'histoire*, Fata Morgana 1994, pp. 23-33,

Levinas E., “Phénoménologie (recension de) : *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, Halle, Max Niemeyer, XI. Band, 1930, 570 p., avec des contributions de Herbert Spiegelberg, Eugen Fink, Hermann Mörchen, Oskar Becker, Edmund Husserl”, *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, novembre-décembre 1934, pp. 414-420 ora in *L'intrigue de l'infini* (textes réunis et présentés par M.-A. Lescourret), Flammarion, Paris 1994, pp. 75-90.

Levinas E., “Recension à Louis Lavelle, “*La présence totale*”, Fernand Aubier, Paris 1934, 253 p.” in *Recherches Philosophiques*, IV (1934-1935), pp. 392-395.

Levinas E., *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Rivages, Paris 2018 (prima ed. 1934); trad. it. a cura di A. Cavalletti, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, con un'introduzione di G. Agamben e un saggio di M. Abensour, Quodlibet, Macerata 1996.

Levinas E., Traduction du russe “N. Khersonsky, *La notion du temps*”, *Recherches Philosophiques*, V, 1935-1936, pp. 41-51.

Levinas E., “De l'évasion”, *Recherches Philosophiques*, V, 1935, pp. 373-392, riedito in volume da J. Rolland, Fata Morgana, Montpellier 1982; trad. it. a cura di D. Ceccon e G. Fracis, *Dell'evasione*, Elitropia, Reggio Emilia 1983.

Levinas E., “Revue critique de G. Benezé, *Allure du transcendentale*” in *Recherches Philosophiques*, VI, 1936/1937, pp. 388-390.

Levinas E., “Revue critique de H. Reiner, Das Phänomen des Glaubens dargestellt im Hinblick auf das Problem seines metaphysischen Gehalts” in *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, CXXIV, 11/12, novembre-décembre 1937, pp. 258-260.

Levinas E., “L'œuvre d'Edmund Husserl”, *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, janvier-février 1940, pp. 33-85, ora in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 2016, pp. 7-52 (OEH); trad. it. a cura di F. Sossi, *L'opera di Edmund Husserl in Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1998, pp. 3-57 it.

Levinas E., *L'ontologie dans le temporel* (1940) in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* Vrin, Paris 2016, pp. 111-128; trad. it. a cura di F. Sossi, *L'opera di Edmund Husserl in Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1998, pp. 87-102.

Levinas E., *De l'existence à l'existant*, Vrin, Paris 1984 (3a edizione, prima risalente al 1947); trad. it. a cura di F. Sossi, *Dall'esistenza all'esistente*, Marietti 1820, Bologna 2019.

Levinas E., *Le temps et l'autre*, PUF, Paris 2020 (di seguito TA, ed. or. 1948); trad. it. a cura di F. P. Ciglia, *Il tempo e l'altro*, Il melangolo, Genova 2005.

Levinas E., “La philosophie et l'idée de l'Infini”, *Revue de métaphysique et de Morale*, n. 3, 1957 ora in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 2016, pp. 229-247; trad. it. a cura di F. Sossi, *La filosofia e l'idea dell'Infinito in Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1998, pp. 189-204.

Levinas E., “Réflexions sur la ‘technique’ phénoménologique” in *Husserl*, Cahiers de Royaumont, Philosophie n. III, Paris, Minuit, 1959, pp. 95-107 ora in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 2016 (ed. or. 1967), pp. 155-172; trad. it. a cura di F. Sossi, *La rovina della rappresentazione in Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1998, pp.125-139.

Levinas E., *Discussion* suite à la conférence d'E. Lévinas (avec la participation de L. Goldmann, S. Strasser, A. de Waelhens, H.L. Van Breda, J. Wahl, E. Minkowski, R. Boehm), “Réflexions sur la ‘technique’ phénoménologique” in *Husserl*, Cahiers de Royaumont, Philosophie n. III, Paris, Minuit, 1959, pp. 108-118.

Levinas E., *La ruine de la représentation in Edmund Husserl 1859-1959. Recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe*, Phaenomenologica 4, La Haye, M. Nijhoff 1959, pp. 73-85; ora in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 2016 (ed. or. 1967), pp. 173-188; trad. it. a cura di F. Sossi, *La rovina della rappresentazione in Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1998, pp. 141-154.

Levinas E., *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1961; trad. it. a cura di A. Dell'Asta, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, Editoriale Jaka Book, Milano 2012.

Levinas E., “Intentionnalité et sensation”, *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 19, No. 71/72 (1/2), 1965, pp. 34-54 ora in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 2016 (ed. or. 1967), pp. 201-225; trad. it. a cura di F. Sossi, *Intenzionalità e sensazione in Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1998, pp. 165-186.

Levinas E., “Énigme et phénomène”, *Esprit*, CCCXXXIX, 6, juin 1965, pp. 1128-1142 ora in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 2016 (ed. or. 1967), pp. 283-302; trad. it. a cura di F. Sossi, *Enigma e fenomeno in Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1998, pp. 235-251.

Levinas E., *Langage et proximité* in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 2016 (ed. or. 1967), pp. 303-330; trad. it. a cura di F. Sossi, *Linguaggio e prossimità in Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1998, pp. 253-276.

Levinas E., *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier 1972; trad. it. a cura di A. Moscato, *Umanesimo dell'altro uomo*, Il Nuovo Melangolo, Genova 1998.

Levinas E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Le Livre de Poche, Paris 2017 (ed. or. Martinus Nijhoff, The Hague 1974); trad. it. a cura di S. Petrosino e M. T. Aiello, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 2011.

Levinas E., *Tout autrement* ora in *Noms propres*, Fata Morgana, Montpellier 1976, pp. 65-72; trad. it. a cura di F. P. Ciglia, *Nomi propri*, Marietti, Casale Monferrato 1984, pp. 67-73.

Levinas E., “De la conscience à la veille. À partir d'Husserl”, *Bijdragen*, XXXV, 1974 ora in *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris 2004, pp. 34-61; trad. it. a cura di S. Petrosino, *Dalla coscienza alla veglia. A partire da Husserl in Di Dio che viene all'idea*, Jaca Bok, Milano 2007, pp. 31-51.

Levinas E., “Dieu et la philosophie”, *Nouveau Commerce*, XXXI, 1975 ora in *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris 2004, pp. 93-127; trad. it. a cura di S. Petrosino, *Dio e la filosofia in Di Dio che viene all'idea*, Jaca Bok, Milano 2007, pp. 77-102.

Levinas E., *Le dialogue. Conscience de soi et proximité du prochain* ora in *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris 2004, pp. 211-230; trad. it. a cura di S. Petrosino, *Il dialogo. Coscienza di sé e prossimità del prossimo in Di Dio che viene all'idea*, Jaca Bok, Milano 2007, pp. 165-178.

Levinas E. e Nemo P., *Étique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Librairie Arthème Fayard et Radio-France, Paris 1982; trad. it. a cura di M. Pastrello e F. Riva, *Etica e Infinito. Dialoghi con Philippe Nemo*, Castelvechi, Roma 2012.

Levinas E., “De l'Un à l'Autre. Transcendance et temps”, *Archivio di filosofia*, LI, 1-3, 1989, pp. 21-38 ora in *Entre Nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Éditions Grasset & Fasquelle, Paris 1991, pp. 153-176; trad. it. a cura di E. Baccarini, *Dall'Uno all'Altro. Transcendenza e tempo in Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, Jaca Book, Milano 2018, pp. 169-191.

Levinas E., *La conscience non-intentionnelle* ora in *Entre Nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Éditions Grasset & Fasquelle, Paris 1991, pp. 141-152; trad. it. a cura di E. Baccarini, *La coscienza non-intenzionale in Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, Jaca Book, Milano 2018, pp. 157-167.

Levinas E., *L'Autre, utopie et justice* ora in *Entre Nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Éditions Grasset & Fasquelle, Paris 1991, pp. 253-264; trad. it. a cura di E. Baccarini, *L'Altro, utopia e giustizia in Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, Jaca Book, Milano 2018, pp. 267-278.

Levinas E., *Totalité et totalisation* ora in *Alterité et transcendance*, a cura di P. Hayat, Fata Morgana, Montpellier 1995, pp. 57-68; trad. it. a cura di S. Regazzoni, *Alterità e trascendenza*, Il nuovo melangolo, Genova 2006, pp. 45-54.

Levinas E., *Séjour de jeunesse auprès de Husserl* in E. Levinas, *Positivité et transcendance. Suivi de Études sur Levinas et la phénoménologie*, sous la dir. di J.-L. Marion, PUF, Paris 2000, pp. 3-7.

Levinas E., *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Vrin, Paris 2001, 2a ed. (ed. or. Alcan, Paris 1930); tr. it. a cura di V. Perego, *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, Jaca Book, Milano 2002.

Levinas E., *Carnets de captivité (1940-1945)*, R. Calin e C. Chalier (éd.), *Carnets de captivité, Ecrits sur la captivité, Notes philosophiques divers, Œuvres complètes 1*, Éditions Grasset&Fasquelle, IMEC Editeur, 2009; trad. it. a cura di S. Facioni, *Quaderni di prigionia e altri inediti*, Bompiani, Milano 2011.

Levinas E., *Parole et silence et autres conférences inédites au Collège philosophique*, *Œuvres complètes 2*, a cura di R. Calin e C. Chalier, Éditions Grasset&Fasquelle, IMEC Editeur, 2009; trad. it. a cura di S. Facioni, *Parola e silenzio e altre conferenze inedite al Collège philosophique*, Bompiani, Milano 2012.

Aristotele, *De anima*, a cura di G. Movia, Giunti/Bompiani, Firenze-Milano 2018.

M. Arrivé, *À la recherche de Ferdinand de Saussure*, PUF, Paris 2007.

Bachelard G., *L'intuition de l'instant*, Le Livre de Poche, Paris 1994 (ed. or. 1932).

Bancalari S., *L'altro e l'esserci: Heidegger e il problema del Mitsein*, Cedam, Padova 1999.

Bancalari S., *Logica dell'epoché. Per un'introduzione alla fenomenologia della religione*, Edizioni ETS, Pisa 2015.

Bancalari S., *The Influence of the Cartesian Meditations on the Thought of Emmanuel Levinas* in D. De Santis (ed.), *Edmund Husserl's Cartesian Meditations: Commentary, Interpretations, Discussions*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München 2023, pp. 259-280.

Bancalari S., *Fenomenologia della religione. Parole chiave*, Morcelliana, Brescia 2024.

Barbaras R., *La perception. Essai sur le sensible*, Vrin, Paris 2016.

Bastiani F., *La conversion éthique. Introduction à la philosophie d'Emmanuel Levinas*, L'Harmattan, Paris 2012.

Bégout B., "Le sens du sensible. La question de la hylè dans la phénoménologie française", *Études phénoménologiques*, XXXIX-LX, 2004, 33-69.

Bergo B., "Reading Levinas as a Husserlian (Might Do)", *Graduate Faculty Philosophy Journal*, XXXVI, 2, 2015, pp. 1-51.

Bernet R., Kern I., Marbach E., *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1989; trad. it. a cura di C. La Rocca, *Edmund Husserl. Introduzione alla fenomenologia*, Il Mulino, Bologna 1992.

Bernet R., "Origine du temps et temps de l'origine" in *Revue philosophique de Louvain*, LXXXV, 68, novembre 1987, pp. 499-521.

Bernet R., *Le concept de noème (Husserl) in La vie du sujet. Recherche sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, PUF, Paris 1994, pp. 65-92.

Bernet R., La présence du passé (Husserl) in *La vie du sujet. Recherche sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, PUF, Paris 1994, pp. 215-242.

Bernet R., "Deux interprétations de la vulnérabilité de la peau (Husserl et Levinas)" in *Revue philosophique de Louvain*, XCV, 3, août 1997, pp. 437-456.

Bernet R., *L'autre du temps* in E. Levinas, *Positivité et transcendance. Suivi de Études sur Levinas et la phénoménologie*, sous la dir. di J.-L. Marion, PUF, Paris 2000, pp. 143-163.

Bernet R., *Introduction* in E. Husserl, *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. fr. a cura di J.-F. Pestureau, Editions Jérôme Millon, Grenoble 2003, pp. 23-55.

Bovo E., "Le temps, cette alterité intime. La critique de la temporalité husserlienne par Levinas", *Cahiers d'études lévinassiennes*, I, 2002, pp. 7-20.

Brand G., *Welt, Ich und Zeit nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*, M. Nijhoff, Den Haag 1955.

Breuer I., *Husserls Lehre von den sinnlichen und kategorialen Anschauungen*, in *Ästhetisches Wissen*, a cura di Cristoph Asmuth e Peter Remmers, Berlin-Boston, De Gruyter, 2015, pp. 231-246.

Brough J. B., "The Emergence of an Absolute Consciousness in Husserl's Early Writings on Time-Consciousness" in Frederick A. Elliston, Peter McCormick (ed.) *Husserl. Expositions and Appraisals*, University of Notre Dame Press, London 1977, pp. 83-100.

Burggraeve R., *Affected by the face of the other. The Levinasian movement from exteriority to the interiority of the Infinite* in I. Kajon, E. Baccarini, F. Frezzi, J. Hansel (a cura di), *Emmanuel Levinas. Prophetic Inspiration and Philosophy. Atti del Convegno Internazionale per il Centenario della nascita, Roma, 24-27 maggio 2006*, La Giuntina, Firenze 2008, pp. 273-307.

Bustan S., "Lévinas et Husserl. Dépasser l'intellectualisme philosophique", *Revue internationale de philosophie*, CCXXXV, 1, 2006, pp. 35-59.

- Bustan S., *De l'intellectualisme à l'éthique. Emmanuel Levinas et la phénoménologie d'Edmund Husserl*, Éditions Ousia, Bruxelles 2014.
- Casper B., *La temporalisation de la chair* in E. Levinas, *Positivité et transcendance. Suivi de Études sur Levinas et la phénoménologie*, sous la dir. de J.-L. Marion, PUF, Paris 2000, pp. 165-180.
- Ciaramelli F., "De l'évasion à l'exode", *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, LXXX, 48, 1982, pp. 553-578.
- Ciglia F. P., *Un passo fuori dall'uomo. La genesi del pensiero di Levinas*, Cedam, Padova 1988.
- Ciocan C. e Hansel G., *Levinas concordance*, Springer, Dordercht 2005.
- Ciocan C., "Le problème de la corporéité chez le jeune Levinas" in *Les Études philosophiques* (édition PUF), vol. 105, n. 2, 2013, pp. 201-219.
- Cobb-Stevens R., "Being and Categorial Intuition" in *The Review of Metaphysics*, XLIV, 1990, pp. 58-59.
- Cohen R., *Elevations: The Height of the Good in Rosenzweig and Levinas*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.
- D. Cohen-Levinas, *Vers une analytique de l'esprit chez Emmanuel Levinas*, in E. Levinas, *La compréhension de la spiritualité dans la culture allemande et française*, Paris, ed. Payot, coll. Rivage Poche, Petite Bibliothèque, 2014, pp. 7-49.
- Cohen-Levinas D., *Dire qui ne dit mot : l'appel, le tiers, la justice* in D. Cohen-Levinas e A. Schnell (éd.), *Relire Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, Vrin, Paris 2016, pp. 93-108.
- Cohen-Levinas D., "Socialité et subjectivité. Eros en plusieurs temps chez Emmanuel Levinas" in *Shift. International journal of philosophical studies*, I, 2017, pp. 47-58.
- Cohen-Levinas D., Schnell A. (éd.), *Levinas lecteur de Heidegger*, Vrin, Paris 2021.
- Colette J., "Lévinas et la phénoménologie husserlienne", *Les cahiers de la nuit surveillée*, III, 1984, pp. 19-36.
- Costa V., Franzini E., Spinicci P., *La fenomenologia*, Einaudi, Torino 2002.
- Costa V., *Sulla storia editoriale di "Ideen I" e sui criteri di questa edizione* in E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Volume I. Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino 2002, pp. LIII-LVII.
- Courtine J.-F., *Levinas lecteur des Leçons sur la conscience intime du temps* in J. Benoist (éd.), *La conscience du temps. Autour des Leçons sur le temps de Husserl*, Vrin, Paris 2018, pp. 117-135.

Dastur F., “Intentionalité et métaphysique” in E. Levinas, *Positivité et transcendance. Suivi de Études sur Levinas et la phénoménologie*, sous la dir. de J.-L. Marion, PUF, Paris 2000, pp. 125-141.

De Palo M., *Saussure e gli strutturalismi*, Carocci, Roma 2016.

Derrida J., *Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas* (1964) in *L'écriture et la différence*, Éditions du Seuil, Paris 1967; trad. it. a cura di G. Possi, *Violenza e metafisica. Saggio sul pensiero di Emmanuel Levinas* in *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1990.

Derrida J., *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie d'Husserl*, PUF, Paris 1967; trad. it. a cura di G. Dalmasso, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, Jaca Book, Milano 2010.

Derrida J., *Adieu à Emmanuel Levinas*, Editions Galilée, Paris 1997; trad. it. a cura di S. Petrosino e M. Odorici, *Addio a Emmanuel Levinas*, Jaka Book, Milano 1998.

De Santis D., “A New Conception of Being.” *Levinas on Husserl's Phenomenological Idealism* in O. Sikora and J. Sirovátka (eds.), *Lévinas v konfrontaci*, OIKYMENH, Prague 2020, p. 100-116.

D. De Santis, *Hering, Jean (1890–1966)* in se Warren, N., Toadvine, T. (eds), *Encyclopedia of Phenomenology*, Springer 2024, pp. 1-16.

Dewitte J., “Instant, Avenir et Résurrection. La Dialectique du temps chez le Premier Levinas” in *L'expérience du temps: Mélanges offerts à Jean Paulhan*, Ousia, Paris 1989, pp. 175-198.

Drabinski J., *Sensibility and Singularity. The Problem of Phenomenology in Levinas*, SUNY Press, New York 2001.

Duncan R., “Emmanuel Levinas: Non-intentional Consciousness and the Status of Representational Thinking”, *Analecta Husserliana*, XC, 2006, pp. 271-282.

Duval R., “La durée et l'absence. Pour une autre phénoménologie de la conscience du temps”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, LXV, 4, 1981, pp. 521-572.

Feron E., *De l'idée de transcendance à la question du langage*, Jérôme Million, Grenoble 1993.

Ferretti G., *La filosofia di Levinas. Alterità e trascendenza*, Rosenberg & Sellier, Torino 2010.

Fink E., *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, coll. Phaenomenologica 21, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966.

Fink E., “Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie” (*Zeitschrift für Philosophische Forschung*, XI, 1957) ora in *Nähe und Distanz. Phänomenologische Aufträge und Ausätze*, hrsg. Von F.-A. Schwarz, Verlag Karl Alber, Freiburg-München 2004, pp. 180-204; *Prossimità e distanza. Saggi e discorsi fenomenologici*, ETS, Pisa 2006, pp. 155-171.

Franck D., *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, PUF, Paris 1981

- Franck D., *L'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*, PUF, Paris 2008.
- Franck D., *La constitution du temps*, Vrin, Paris 2020.
- Galabru S., *Le temps à l'œuvre. Sur la pensée d'Emmanuel Levinas*, Hermann Éditeurs, Paris 2020.
- Galanti Grollo S., *La passività del sentire. Alterità e sensibilità nel pensiero di Levinas*, Quodlibet studio, Macerata 2018.
- Granel G., *Le sens du temps et de la perception*, Gallimard, Paris 1968.
- Hansel J., *Levinas avant la guerre. Une philosophie de l'évasion*, Éditions Manucius, Paris 2022.
- Heidegger M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006; trad. it. a cura di P. Chiodi rivista da F. Volpi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2018.
- Heidegger M., *Kant und das Problem der Metaphysik*, Gesamtausgabe, Band 3, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1991; trad. it. a cura di M. E. Reina riveduta da V. Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 1981.
- Held K., *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966.
- Hering J., "Recension E. LEVINAS – La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl", *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, CXIII, 1932, pp. 474-481.
- Hering J., "La Phénoménologie il y a trente ans" in *Revue internationale de philosophie*, vol. 1, n. 2, 1939, pp. 366-373.
- Holenstein E., "Jakobson und Husserl: ein Beitrag zur Genealogie des Strukturalismus", *Tijdschrift Voor Filosofie*, XXXV, 3, 1973, pp. 560-607.
- Housset E., "Patience et énigme selon Emmanuel Levinas", *Discipline filosofiche*, XXIV, 1, 2014, pp. 49-73.
- Husserl E., *Vorwort zur E. Finks Artikel Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik* (1933) ora in E. Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, coll. Phaenomenologica 21, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966.
- Husserl E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* in *Husserliana*. Edmund Husserl Gesammelte Werke, Band I, hrsg. von S. Strasser, Martinus Nijhoff, Den Haag 1950 (Hua I); *Méditationes cartésiennes*, tr. fr. a cura di G. Peiffer e E. Levinas, Vrin, Paris 1966 (2a ed.); tr. it. a cura di A. Canzonieri, *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*, ELS, Brescia 2017.

Husserl E., *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke, Band II, hrsg. von W. Biemel, Nijhoff, Den Haag 1950 (Hua II); trad. it. a cura di E. Franzini, *L'idea della fenomenologia. Cinque lezioni*, Mondadori, Milano 1995.

Husserl E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* in Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke, Band III/1, hrsg. von W. Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag 1950 (Hua III/1); trad. fr. a cura di P. Ricoeur, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1950; tr. it. a cura di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 2002.

Husserl E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* in Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke, Band IV, hrsg. von M. Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag 1952 (Hua IV); trad. it. a cura di E. Filippini, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica II. Libro secondo. Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione. Libro terzo. La fenomenologia e i fondamenti delle scienze*, Einaudi, Torino 2002.

Husserl E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke, Band VI, hrsg. von W. Biemel, M. Nijhoff, Den Haag 1954 (Hua VI); trad. it. a cura di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Saggiatore, Milano 2015.

Husserl E., *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)* in Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke, Band X, hrsg. von R. Boehm, M. Nijhoff, Den Haag 1966 (Hua X); trad. fr. a cura di H. Dussort, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, PUF, Paris 1964; trad. it. a cura di Alfredo Marini, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo (1893-1917)*, Franco Angeli, Milano 1985, 5ª edizione 2001 (1985).

Husserl E., *Analysen zur passiven Synthesis: Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926* in Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke, Band XI, hrsg. von M. Fleischer, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966 (Hua XI), trad. it. a cura di V. Costa, *Lezioni sulla sintesi passiva*, La Scuola, Brescia 2016.

Husserl E., *Aus den Vorlesungen "Grundprobleme der Phänomenologie": Wintersemester 1910/11*, in *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke, Band XIII, hrsg. von I. Kern, M. Nijhoff, Den Haag 1973, pp. 111-230.

Husserl E., *Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft* in Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke, Band XVII, hrsg. von P. Janssen, Martinus Nijhoff, Den Haag 1974 (Hua XVII).

Husserl E., *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* in Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke, Band XIX/I, hrsg. von U. Panzer, M. Nijhoff, Den Haag 1984 (Hua XIX/1); trad. it. a cura di G. Piana, *Ricerche Logiche*, Saggiatore, Milano 2015, pp. 199-587.

Husserl E., *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke, Band XIX/2, hrsg. von U. Panzer, M. Nijhoff, Den Haag 1984 (Hua XIX/2); trad. it. a cura di G. Piana, *Ricerche Logiche*, Saggiatore, Milano 2015, pp. 589-782.

Husserl E., *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*, Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke, Band XXXIII, hrsg. von B. Bernet e D. Lohmar, Kluwer, Dordrecht 2001 (Hua XXXIII).

Husserl E., *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte Metaphysik, Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908-1937)*, Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke, Band XLII, hrsg. von R. Sowa und T. Vongehr, Springer, Dordrecht 2014.

Husserl E., *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, Husserliana: Edmund Husserl – Materialien, Band VIII, hrsg. von D. Lohmar, Springer, Dordrecht 2006.

Husserl E., *Briefwechsel*, Husserliana Dokumente, Band III/IV, hrsg. von K. e E. Schuhmann, Springer, Dordrecht 1994.

Jakobson R., *Parts and Wholes in Language (1963)* in *Selected Writings*, II, Mouton, Den Haag 1971, pp. 280-284.

Janicaud D., *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Editions de l'éclat, Paris 2001.

Kant I., *Kritik der reinen Vernunft*, Meiners Philosophische Bibliothek, Hamburg 1926; trad. it. a cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pura*, UTET, Novara 2013.

Kern I., *Einleitung des Herausgebers* in E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Erster Teil: 1905-1920*, Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke, hrsg. von I. Kern, Band XIII (Hua XIII), M. Nijhoff, Den Haag 1973, pp. I- XLVIII.

Kortooms T., *Phenomenology of Time: Edmund Husserl's Analyses of Time-Consciousness*, coll. *Phaenomenologica* 161, Springer, Dordrecht 2002.

Lamblin B., "L'histoire d'Yvonne Picard" in *Esprit*, CLXXXI, 5, maggio 1992, pp. 88-101.

Lannoy J.-L., "Il y a' et phénoménologie dans la pensée du jeune Lévinas" in *Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série*, tome 88, LXXIX, 1990, pp. 369-394.

Lavelle L., *La réalité de l'instant ora* in *Le moi et son destin*, Aubier, Paris 1936.

Lavigne J.-F., *Lévinas d'avant Lévinas: l'introducteur et le traducteur de Husserl* in E. Levinas, *Positivité et transcendance. Suivi de Études sur Levinas et la phénoménologie*, sous la dir. di J.-L. Marion, PUF, Paris 2000, pp. 49-72.

Lavigne J.-F. (éd.), *Les Méditations cartésiennes de Husserl*, Vrin, Paris 2008.

- Lavigne J.-F., *Matière et individuation selon Husserl. L'origine des singularités eidétiques* in P.-J. Renaudie et C. V. Spaak (sous la dir. de), *Phénoménologies de la matière*, CNRS Éditions, Paris 2021, pp. 83-103.
- Lawton P., "Levinas' notion of the 'there is'" in *Tijdschrift voor Filosofie*, XXVII, 3, september 1975, pp. 477-489.
- Legros R., "L'expérience originaire du temps. Levinas et Husserl", *Cahiers d'études levinassiennes*, I, 2002, pp. 77-97.
- Levine E., "Les traductions du jeune Levinas", *Bulletin d'analyse phénoménologique*, XIX, 2, 2023, pp. 1-30.
- Lin Y., *The Intersubjectivity of Time. Levinas and Infinite Responsibility*, Duquesne University Press, Pittsburgh 2013.
- Malka S., *Emmanuel Lévinas. La vie et la trace*, Éditions Albin Michel, Paris 2005; trad. it. a cura di C. Polledri, *Emmanuel Lévinas. La vita e la traccia* Jaca Book, Milano 2003.
- Marion J.-L., *L'idole et la distance*, Arthaud, Paris 1977; trad. it. a cura di Jaca Book, Milano 1979.
- Marion J.-L., *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, PUF, Paris 2013 (ed. or. 1997); trad. it. a cura di R. Caldarone, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, SEI, Milano 2001.
- Marion J.-L., *Réduction et donation*, PUF, Paris 2015 (ed. or. 1989).
- Marion J.-L., *Figures de la phénoménologie. Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida, Vrin*, Paris 2012.
- Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945; trad. it. a cura di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Firenze-Milano 2018.
- Merleau-Ponty M., *Sur la phénoménologie du langage* (1951) ora in *Signes*, Gallimard, Paris 1960; trad. it. a cura di G. Alfieri, *Sulla fenomenologia del linguaggio* in *Segni*, Il Saggiatore, Milano 2015, pp. 105-119.
- Moati R., *Évenemets nocturnes. Essais sur Totalité et Infini*, Hermann, Paris 2012.
- Moyn S., *Origins of the Other. Emmanuel Levinas between Revelation and Ethics*, Cornell University Press, Ithaca 2005.
- Monseu N., *Les usages de l'intentionnalité. Recherches sur la première réception de Husserl en France*, Peeters, Louvain-la-Neuve, 2005.
- Monseu N., "Recherche sur l'introduction de la phénoménologie en France par Levinas" in R. Burggraefe, J. Hansel, M.-A. Lescourret, J.-F. Rey, J.-M. Salanskis (a cura di), *Recherches Lévinassiennes*, Peeters Publishers, Leuven 2012, pp. 222-241.

- Montavont A., *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, PUF, Paris 1999.
- Murakami Y., *Levinas phénoménologue*, Editions Jérôme Millon, Grenoble 2002.
- Organisti J., *L'intenzionalità in Lévinas*, Vita e Pensiero, Milano 2012.
- Orianne A., *Translator's Foreword* in E. Levinas, *The theory of intuition in Husserl's phenomenology*, Northwestern University Press [2a ed.], Evanston 1995, pp. XXXIII-XLIX.
- Palamara L., "La coscienza interna del tempo nelle *Cartesianische Meditationen* di Husserl" in M. De Palo, L. Marchetti, F. Sterpetti (a cura di), *Quaderni di Villa Mirafiori. Dottorato di ricerca in Filosofia dell'Università Sapienza di Roma*, I, Mimesis, Milano-Udine 2024, pp. 85-95.
- Pavan C., *Sens et non-sens. Le statut de la matérialité dans la pensée d'Emmanuel Levinas* in P.-J. Renaudie et C. Vischnu Spaak (sous la dir. de), *Phénoménologie de la matière*, CNRS Éditions, Paris 2021, pp. 269-302.
- Perego V., "Temporalità e responsabilità. Lévinas, Derrida e la fenomenologia husserliana" in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, Vol. 96, No. 2/3, aprile-settembre 2004, pp. 387-423.
- Pétroff A.-J., *Saussure. La langue, l'ordre et le désordre*, L'Harmattan, Paris 2004.
- Petrosino S., *La fenomenologia dell'unico. Le tesi di Lévinas* in E. Levinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 2012, pp. XIII-LXXV.
- Petrosino S., *Emmanuel Levinas. Le due sapienze*, Feltrinelli, Milano 2017.
- Petrosino S., *La verità nomade. Introduzione a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano 2018.
- Picard Y., "Le temps chez Husserl et Heidegger", *Deucalion*, I, 1947, riedito a cura di D. Giovannangeli con note di D. Pradelle in *Philosophie*, C, 1, 2009, pp. 7-37.
- Platone, *Cratilo*, a cura di M. P. Bergomi, Carocci, Roma 2022.
- Poirié F., *Emmanuel Lévinas. Essai et entretiens*, Actes Sud, Arles 2006.
- Pommier E., *La condition sensible. Chair, Événement, Éros*, Hermann Éditeurs, Paris 2022.
- Pradelle D., *Matière et intelligibilité. Réévaluation et fonctions de la matière en phénoménologie* in P.-J. Renaudie et C. V. Spaak (sous la dir. de), *Phénoménologies de la matière*, CNRS Éditions, Paris 2021, pp. 43-82.
- Ricoeur P., *L'originare et la question-en-retour dans la Krisis de Husserl* in *Textes pour Emmanuel Levinas*, Jean-Michel Place, Paris 1980, pp. 167-177.
- Ricoeur P., *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 1986.
- Rolland J., *Sortir de l'être pour une nouvelle voie* in E. Levinas, *De l'évasion*, Fata Morgana, Montpellier 1982, pp. 10-73.
- Rolland J., *Parcours de l'autrement. Lecture d'Emmanuel Levinass*, PUF, Paris 2000.

Rovatti P. A., *Premessa all'edizione italiana* in E. Levinas, *Dall'esistenza all'esistente*, Marietti 1820, Bologna 2019, pp. VII-XV.

Sansonetti G., *L'altro e il tempo: la temporalità nel pensiero di Emmanuel Lévinas*, Cappelli, Bologna 1985.

Sartre J.-P., "Un idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité", *Nouvelle Revue Française*, janvier 1939 ora in J.-P. Sartre, *Situations I*, Gallimard, Paris 1947, pp. 31-35.

Sartre J.-P., *Situation IV*, Gallimard, Paris 1964.

Sartre J.-P., *La transcendance de l'ego*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2003; trad. it. a cura di R. Ronchi, *La trascendenza dell'ego*, EGEA, Milano 1992.

Saussure F., *Cours de linguistique générale*, a cura di C. Bally e A. Sechehaye con la collaborazione di A. Riedlinger, Payot, Paris 1955; trad. it. a cura di T. De Mauro, *Corso di linguistica generale*, Laterza, Roma-Bari 2005.

Scheler M. F., *Wesen und Formen der Sympathie* in *Gesammelte Werke* (1973). *Wesen und Formen der Sympathie - Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, vol. 7, hrsg. von M. S. Frings, Francke,

Bern 1973; trad. it. a cura di L. Boella, *Essenza e forme della simpatia*, FrancoAngeli, Milano 2010.

Schnell A., *Temps et phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps (1893 - 1918)*, Olms, coll. "Europaea Memoria", Hildesheim 2004.

Schnell A., "Pulsion et instincts dans la phénoménologie génétique" in M. Richir (éd.), *Annales de phénoménologie*, n. 5, 2006, pp. 79-98.

Schnell A., *En face de l'exteriorité. Levinas et la question de la subjectivité*, Vrin, Paris 2010.

Schnell A., *Le statut ontologique du transcendantal* in D. Cohen-Levinas, A. Schnell (éd.), *Relire Totalité et Infini d'Emmanuel Levinas*, Vrin, Paris 2015, pp. 29-44.

Schütz A., *The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl* in *Collected Papers*, vol. III, Martinus Nijhoff, Den Haag 1970; trad. it. a cura di A. Di Chiro, *Husserl e il problema dell'intersoggettività*, Editrice Morcelliana, Brescia 2021.

Sebbah F.-D., "Faut-il sortir de l'intentionnalité ? Les aventures de l'intentionnalité dans le parcours lévinassien" in *Cahiers philosophiques*, LXXXI, 1999, pp. 145-162.

Sebbah F.-D., *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, PUF, Paris 2001.

Serban C., "Conscience impressionnelle et conscience réflexive: Husserl, Fink et le critiques phénoménologiques", *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, CCII, 4, octobre-décembre 2012, pp. 473-493.

Serban C., “Dieu et le temps, le temps et l’autre. Levinas et l’infinie dia-chronie”, *Revue Philosophique de Louvain*, CXIX, 1, 2022, pp. 53-77.

Sepp H. R. (hrsg. von), *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1988.

Sokolowski R., *The formation of Husserl’s concept of constitution*, *Phaenomenologica* 18, Martinus Nijhoff, Den Haag 1964.

Steinbock A., *Limit-Phenomena and Phenomenology in Husserl*, Rowman & Littlefield Publishers, Washington 2017.

Strasser S., “Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d’E. Levinas” in *Revue Philosophique de Louvain*, LXXV, 25, 1977, pp. 101-125.

Szigeti A., “L’autre temps. Levinas et les analyses husserliennes du temps in *Studia Phaenomenologica*, VI, 2006, pp. 73-96.

Taminuax J., *La première réplique à l’ontologie fondamentale* in C. Chalier e M. Abensour, *Cahiers de l’Herne*, L’Herne, Paris 1991, pp. 275-284.

Tengelyi L., *Erfahrung und Ausdruck. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*, Dordrecht, Springer 2007.

L. Tengelyi, *L’impression originare et le remplissement des protentions chez Husserl* in J. Benoist (éd.), *La conscience du temps. Autour des Leçons sur le temps de Husserl*, Vrin, Paris 2018, pp. 29-44

Tran-Duc-Tao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Éditions Minh-Tan, Paris 1951.

Trovato R. e Vergani M., “La médiation lévinassienne dans l’introduction de la phénoménologie en France. Lectures de *La théorie de l’intuition dans la phénoménologie de Husserl*”, *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, vol. 2, 2007, pp. 139-158.

Vanzago L., *Coscienza e alterità. La soggettività trascendentale nelle Meditazioni cartesiane e nei manoscritti di ricerca di Husserl*, Mimesis, Milano-Udine 2008.

Vasey C. R., “Le problème de l’intentionnalité dans la philosophie de E. Lévinas” in *Revue de Métaphysique et Morale*, vol. 2, 1980, pp. 224-239.

Vergani M., *Levinas fenomenologo. Umano senza condizioni*, Morcelliana, Brescia 2011.

Wahl J., *Du rôle de l’instant dans la philosophie de Descartes*, Éditions Descartes, Paris 1994 (ed. or. Alcan, Paris 1920).

Waldenfels B., *Phänomenologie in Frankreich*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987.

Zahavi D., *Self-Awareness and Alterity. A phenomenological investigation*, Northwestern University Press, Evanston 1999.

Zucca D., *L'anima del vivente: vita, cognizione e azione nella psicologia aristotelica*, Morcelliana, Brescia 2015.