

## RESISTENZA DELLA PRESENZA\* Emmanuel Falque\*\*

Esergo di *Hors phénomène*<sup>1</sup>:

«Il desiderio di applicare la ragione a ciò che passa per irrazionale è un progresso della ragione».

(M. Merleau-Ponty, *Le primat de la perception* (1946), Paris, Verdier, 2014, p. 64)

«L'impazienza di raggiungere l'oltre può portarci a ignorare la resilienza delle cose e degli esseri».

(D. Janicaud., *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris, Ed. de l'Eclat, ch. II [finale], p. 37)

«Non è che vedesse qualcosa, ma ciò che guardava, a lungo andare, lo metteva in contatto con una massa notturna che percepiva vagamente come se fosse lui stesso e nella quale si bagnava».

(Maurice Blanchot, *Thomas l'Obscur* (1950), *L'imaginaire*, Paris, Gallimard, 1992 p. 16).

**Abstract:** Presence is not just offering, it is also resistance. And to resist in the just struggle of difference, is not first and foremost to oppose, but quite simply to exist. In a close discussion with Emmanuel Lévinas, Maurice Blanchot and Jean-Paul Sartre, this text attempts to take thought to the limits of phenomenality. There is not only the 'present of presence' (as gift), but also the 'resistance of presence' (as simple being-there). To think it is not to presuppose "that there is meaning", according to an a priori of manifestation that is never justified. But at least it is to recognise "that there is meaning in the *Il ya*", in which we can also continue to speak. It is in this radicality that the essence of our existence is expressed, at the same time as we are cornered by ourselves and yet discover, deep within ourselves or in our own chaos, the strength to exist.

**Keywords:** *Phenomenology, Presence, Resistance, Il y a, Neutrality.*

---

\* Il presente saggio è apparso in francese con il titolo *Résistance de la présence*, in E. Falque, *Hors phénomène: Essai aux confins de la phénoménalité*, Paris, Hermann, 2021. È stato per volere dell'Autrice tradotto da Daniela De Leo e don Antonio Bergamo in italiano.

\*\* Professore di Filosofia presso l'Institut catholique de Paris Faculté de philosophie.

<sup>1</sup> E. Falque, *Hors phénomène: Essai aux confins de la phénoménalité*, Paris, Hermann, 2021.

### *Introduzione: un elemento di permanenza*

C'è una proposizione che oggi non è più scontata – quella di Husserl nelle *Ideen I* secondo la quale «tutte le unità reali sono unità di senso» (*Einheiten des Sinnes*), perché queste unità di senso «presuppongono una coscienza donatrice di senso» (*sinngebendes*). Forse anche la «donazione di senso» – o la *Sinngebung* – è ora diventata la cosa meno condivisa al mondo<sup>2</sup>. Non che si debba condannare l'idea del «senso», né tanto meno del «dato», ma in quanto certi traumi nell'esistenza sono a volte tali che l'orizzonte di quello che «si dona» non dà nulla, inclusa anche l'idea stessa di «donare». Niente è più dell'ordine della certezza apodittica, né anche fenomenologica, secondo cui «il mondo ha senso», e che si trova sempre un soggetto capace di ricevervi del «senso». Emmanuel Lévinas aveva già avvertito, fin dalla sua seconda prefazione a *De l'existence à l'existant*, opera scritta in prigionia e il cui obiettivo non è altro che considerare questo possibile annichilimento di ogni orizzonte – lontano da ogni «dato» come anche da ogni «generosità»: «la nozione di *Il y a* sviluppata in questo libro vecchio di trent'anni, ci sembra essere il *pezzo di resistenza* [...]. *Il y a* impersonale, come un “piove” o un “fa notte”. Termine fondamentalmente distinto dall’*“es gibt”* heideggeriano. Non è mai stata né la traduzione, né l'adattamento dell'espressione tedesca e delle sue connotazioni di abbondanza e generosità»<sup>3</sup>.

Non si potrebbe essere più chiari. C'è, nell'*Il y a*, precisamente un «pezzo di resistenza», qualcosa che «si pone» e che «si oppone», non si dà né è dato, ma sta semplicemente lì senza poter essere ridotto né superato. Si tratta dell'*Il y a* come di ciò che si chiama in francese, durante un buon pasto, un piatto detto «di resistenza» – cioè questo piatto certamente «solido e consistente», ma di cui non si sa se si riuscirà a finirlo tanto resiste, o a volte rimane indigesto, per la “consistenza” della sua presenza. Cercando di attenersi al menù equilibrato, o di aspettare che tutto sia dell'ordine dell'offerta o del dato, il banchetto filosofico contemporaneo ha forse dimenticato ciò che potrebbe essere al centro della sua riflessività: non tanto l'abbondanza quanto la resistenza, non tanto la genericità quanto l'autocentrismo. La presenza, in qualità di “parte migliore”, sempre “resiste”, non perché mi sia offerta e che io debba riceverla, ma perché niente assicura, né mi assicura, che potrei un

---

<sup>2</sup> Cfr. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie, Ideen I* (1913), Paris, Tel Gallimard, 1985, § 55 [«Che nessuna realtà esiste senza un "donazione di senso". (*Sinngebung*)»], p. 183 [S. 106].

<sup>3</sup> E. Lévinas, *De l'existence à l'existant* (1947), Paris, Vrin, 1963 [poche, 1998], préface de la deuxième édition (1981), p. 2 [de l'Avant-propos]. La sottolineatura è di chi scrive.

giorno assimilarla, farla mia, anche riconoscendo che a volte ne sono sopraffatto: «nella notte in cui siamo legati a essa, scrive magistralmente Lévinas a proposito dell'insonnia, non abbiamo a che fare con niente. Ma questo niente *non è quello di un puro nulla*. Non c'è più questo, né quello; non c'è “qualcosa”. Ma questa assenza universale è, a sua volta, una *presenza*, una *presenza assolutamente inevitabile*»<sup>4</sup>.

### *1. Presenza e resistenza*

Questo «elemento di permanenza» o l'*Il y a*, che sono quindi talvolta io stesso e per me stesso, è spesso «troppo» o «di troppo», non tanto, questa volta, nella sua assoluta liberalità quanto nella sua incomprimibile esistenza.

Impossibile da «ridurre» – che si tratti di distruzione (dubbio) o di sospensione (*epochê*) – si pone sempre lì davanti a me, nudo e crudo, altrettanto inassimilabile quanto impossibile da digerire. Residuo piuttosto che eccedenza, rimane in noi come questa «massa notturna» (Blanchot) che non si potrebbe negare, anche se il linguaggio avrebbe molta difficoltà a dirlo, se non a delimitare i contorni almeno per indicare che non può non esistere. Al dono sempre benedicente di una rivelazione che mi sarebbe data, si oppone quindi ora un debito incomprimibile che non posso non portare (sopportare) – quello della nascita e della morte certamente, ma anche della malattia, della follia, del lutto dell'essere amato, o anche della colpa o del peccato. Il rivelato non tiene (non resiste) di fronte alla radicalità delle esperienze traumatiche che ci fanno dubitare, o quanto meno non è questa la prima esperienza da cui ci è permesso di iniziare<sup>5</sup>.

Da qui la necessità di pensare diversamente l'atto del «resistere». Generalmente, ed in effetti, si pensa la *resistenza* come un'opposizione a una forza che le sarebbe esterna e, quindi, a un dato che necessariamente la precederebbe. Ogni resistenza deriverebbe allora da un dono o da un'altra presenza che la renderebbe possibile: certamente il piatto principale del pasto, (piatto di resistenza), ma anche il materiale (resistenza del legno), lo shock (test di resistenza), il flusso elettrico (resistenza della bobina), la guerra (resistenza armata), la guarigione (resistenza alla cura o rimuovere le resistenze), ecc. Ma questo senza tener conto di ciò che viene effettivamente

---

<sup>4</sup> *Id.*, *De l'existence à l'existant*, cit., p. 94.

<sup>5</sup> Farsi carico del «debito», e non solo del «dono», perfettamente illustrato da Anselmo di Canterbury nella sua teologia chiamata, erroneamente, «della soddisfazione». Cfr. *Le livre de l'expérience, d'Anselme de Cantorbéry à Bernard de Clairvaux*, Paris, Cerf, 2017, 1<sup>ère</sup> partie, ch. III, pp. 111-149: « Le dette du don ».

prima. Perché «resistere» non è opposizione, è esistere. Non resistiamo perché siamo «contro» – in quanto rimaniamo sempre «tutti contro» – ma resistiamo perché esistiamo, in modo che è tanto impenetrabile nella sua materia quanto impermeabile nella sua psiche. Non basta richiedere lo sforzo interno del corpo o dello spirito, né anche il vissuto, per far credere che la tensione preceda la resistenza, o il dono il contro-dono. Perché pensare la «resistenza della presenza» come un ostacolo a un «già-dato», è immediatamente pensare che il «dare» precede l'«esistere», o ancora «la sensazione di sé come sensazione del sé» alla «sensazione del sé come resistenza a sé».

Che basti qui menzionarlo, anche se un giorno certamente dovremo ritornarci. Forse si è dato un po' troppo rapidamente ragione a Maine de Biran contro Condillac, e quindi a *La fenomenologia del corpo* intesa come *Leiblichkeit* o «incarnazione» (Michel Henry) piuttosto che all'essere-là del «corpo espanso» visto anche come *Körperlichkeit* e quindi «incorporazione» (la nostra prospettiva). Posso certamente sentire dall'interno nella mia mano «la specie di resistenza che i muscoli oppongono alla forza che li contrae» in modo che lo sforzo interno, e indipendentemente da ogni oggetto afferrato o toccato, basti a costituire il «fatto primitivo» per cui il mio carnale prende coscienza di sé (Maine de Biran). Ma l'esempio della statua in cui la mano scopre il suo «io» attraverso *l'impenetrabilità e la solidità* del proprio corpo quando urta una parte della sua anatomia non è neanche privo di senso (Condillac). Condannando troppo rapidamente il «corpo oggetto» in nome dell'empirismo, ci si lancia verso il «corpo soggetto» senza vedere il suo sentore di idealismo<sup>6</sup>.

«Resistere» non è quindi solo fare schermo a un a priori del dato sempre presupposto – in cui ogni resistenza sarebbe allora solo reattiva –, ma è riconoscere l'irriducibilità della «cosa-là», o del «corpo-là», al di qua di ogni donazione. La resistenza non è né «residuo» né «surplus». È invece spessore e solidità di ogni ente che permane e riempie lo spazio, prima di essere messo in movimento o spostato. Ciò che (mi) resiste non è solo ciò che ostacola il flusso, ma ciò che esiste nel suo essere di «cosa» che non si può né distruggere né ridurre né cambiare.

Per indicarlo soltanto, e nuovamente qui. Si tratta del primato della «resistenza» sul «flusso» in filosofia, come si tratta del «primato del corpo»

---

<sup>6</sup> Cfr. M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps, Essai sur l'ontologie biranienne* (1965), Paris, PUF, coll. « Epiméthée », 2003, in particolare ch. II, pp. 71-105: « Le corps subjectif ».

(Lucian Freud) sul «movimento della carne» (Francis Bacon) in pittura. Non basta scrivere una «Logica della sensazione» (Deleuze a partire da Bacon), bisognerebbe anche, e un giorno, scrivere una «logica dell'incorporazione» (*Come la carne*, o un saggio questa volta su Lucian Freud)<sup>7</sup>. Perché la «presenza dell'irriducibile» è anche un «irriducibile della presenza». E questo è ciò che l'arte contemporanea nel suo «espressionismo senza pietà» vuole significare, e che i costanti riferimenti «fenomenologici» all'impressionismo (Monet) o all'arte astratta (Kandinsky, Rothko, Mondrian...) a volte tendono a dimenticare. Non si dipinge più come si vede o come ci si vede. Si dipinge piuttosto come *si è visti*, non in un qualsiasi oggettivismo, ma in un'inversione del modello e del quadro che fa sì che il corpo che «sta lì espanso» sembri «più vero del vero» – rivelato nel suo spessore carnale fatto di «carne e ossa» (corporeità carnale), eppure anche capace di esprimere ciò che ciascuno di noi è perché è anche visto da un altro (intenzionalità): «voglio che la pittura funzioni come la carne (*work as flesh*), suggerisce Lucian Freud durante un'intervista [...]. Vorrei che i miei ritratti fossero quelli delle persone (*of the people*) ma non fossero come loro (*not like them*). Non l'apparenza del modello ma il modello [...]. Per me, il quadro è la persona. *Voglio che funzioni come la carne – I want it to work for me as flesh does*»<sup>8</sup>.

## 2. Un oblio del tragico

A forza dunque di vedere il dato – in estetica, in filosofia, in poesia, in letteratura, e anche in religione – si è un po' dimenticato il senso dell'esistere, o almeno del «resistere». Detto diversamente, giocando troppo sul gioco delle parole del «presente della presenza» – in francese (*un présent*) come in inglese (*a present*) – si è finito per credere, e per vedere, ogni presente o ogni istante come un «dono della presenza» [un «presente»] – là dove, il più delle volte, non facciamo che l'esperienza della sua «resistenza», della sua irremissibilità, o almeno del suo «essere-là» al di qua di ogni donazione e dell'idea stessa del «dare». C'è infatti un divario – e il sintagma del «Fuori

<sup>7</sup> *As flesh – Comme la chair*: espressione di Lucian Freud.

<sup>8</sup> Cité par L. Gowing, *Lucian Freud*, Londres, Thames and Hudson, 1982, pp. 190-181. Ripreso e tradotto nell'album della mostra *Lucian Freud, L'Atelier*, Paris, Centre Georges Pompidou, 2010, pp. 34 e 41 (con una sala dell'esposizione intitolata *As flesh – «Comme la chair»*). Quanto al senso di «corps épandu», nonché di «corporité charnelle» e «intentionnalité», si rinvia al nostro articolo «Peut-on réduire le corps?», in S. Bancalari (éd.), «Epoché», *Archivio di Filosofia*, vol. LXXXIII, n° 1-2, 2015, pp. 91-107; oltre che alla nostra opera *Ethique du corps épandu, Soins palliatifs et philosophie*, Paris, Cerf, 2018.

fenomeno» voleva già significarlo<sup>9</sup> – tra la «fenomenologia della notte» e la «notte della fenomenologia». Perché, là dove la prima tratta ancora della non-apparizione nell'orizzonte possibile dell'apparire (e quindi di un eventuale dato se non effettivo, almeno atteso), la seconda distrugge l'«apparire» stesso, cioè ciò che è in procinto di apparire. Alla *possibilità dell'impossibilità del fenomeno* prende il posto *l'impossibilità della possibilità del fenomeno*. Si pone qui, l'avevamo allora e già sottolineato, un «modo di resistenza» che non è solo la «sottrazione del significato»<sup>10</sup>.

Dopo che la fenomenologia francese si è così e integralmente centrata sul dono, la rivelazione, il volto, la preghiera, l'incarnazione, la liturgia o l'evento, seguendo ciò che Martin Heidegger ha chiamato, si dice «tautologicamente», la «fenomenologia dell'inapparente»<sup>11</sup>, viene quindi ora il passo, e il tempo, di uscire definitivamente dall'irenico per confrontarsi con il tragico, e di fare del negativo il motore stesso di ogni pensiero, che si tratti del male, del trauma, dell'insonnia o della schizofrenia: «Una fenomenologia i cui dadi non fossero truccati, si interroga con ragione l'autore de *Tournant théologique de la phénoménologie française* là dove infine la sua critica colpisce di più senza che si sia ancora realmente percepito, non presterebbe forse più attenzione all'atroce, al *disperante*, all'*inqualificabile*, o anche solo all'*indecidibile* dove si trama anche la nostra condizione? E Cioran non si rivela forse almeno *altrettanto fenomenologo* quanto i nostri autori, in molte delle sue descrizioni senza compiacimento della nostra condizione umana?»<sup>12</sup>. Detto diversamente, e per citare questa volta Marlène Zarader commentando Maurice Blanchot, non dovremmo forse porre fine alle «strategie di addolcimento»<sup>13</sup> di cui ancora dà prova l'insieme della fenomenologia francese tranne il primo Lévinas ispirato precisamente da Maurice Blanchot (*Le temps et l'autre* o *De l'existence à l'existant*)? Non è opportuno riconoscere che «le condizioni dell'esperienza, così come messe

---

<sup>9</sup> « Hors phénomène », *Revue de Métaphysique et de Morale*, Septembre 2018, n° 3.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> M. Heidegger, « Séminaire de Zahringen » (1973), in *Question IV*, Paris, Gallimard, 1982, p. 339 [GA, 15, 399]: «Il pensiero necessario è quello che io chiamo pensiero tautologico. Questo è il significato originario della fenomenologia [...] Questa fenomenologia è una fenomenologia dell'inapparente ».

<sup>12</sup> D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris, Ed. de l'Éclat, 1991, p. 54 [Ripreso in *La phénoménologie dans tous ses états*, Paris, Folio-Essais, 2009, p. 106].

<sup>13</sup> M. Zarader, *L'être et le neutre. À partir de Maurice Blanchot*, Lagrasse, Verdier, 2001, p. 84.

in luce da Husserl, sono impotenti a rendere conto di tutta l'esperienza»<sup>14</sup> e allora accettare di «scuotere le fondamenta della fenomenologia, almeno nella forma datale da Husserl»<sup>15</sup>?

### 3.L'impossibile anamorfosi

La «notte», il «fuori», il «neutro» o il «disastro» sono allora altrettanti sintagmi che fanno segno verso questo «altro» dell'esperienza, o ancora l'impossibile esperienza dell'esperienza, in Maurice Blanchot – non di ciò che resta, ma di ciò che «resiste» al resto stesso, ciò che si tiene «sempre già lì prima di ogni resto» perché prima, o piuttosto «fuori», da ogni donazione. L'*anamorfosi*, secondo un'analisi notevole, dice certamente che «il fenomeno accede alla sua visibilità solo attraverso la via di una donazione». Così si spiega il «parere» che non è ancora «figura di apparizione» finché lo spettatore non si è posto nella prospettiva o nel «punto di vista» da cui l'oggetto deve essere visto (anamorfosi o apparizione del teschio di una *vanitas* ne *Les Ambassadeurs* di Holbein il Giovane per esempio, che si vedrà solo posizionandosi nel giusto punto del suo apparire). Si vede dunque certamente un fenomeno solo perché qualcosa si dà e la figura di apparizione si riceve infine a partire dal (buon) punto di vista da cui si dà<sup>16</sup>.

Ma cosa accadrebbe allora, e secondo una via più radicale che contraria, se l'anamorfosi diventasse *de facto* impossibile, non per l'incapacità del donatario di ricevere la donazione, ma per la soppressione o distruzione dello «schematismo dell'immaginazione» attraverso cui si opera precisamente la sintesi del concetto e del vario della sensazione? Detto altrimenti, cosa accadrebbe se a seguito di un vero e proprio ostacolo sul tragico – trauma, esperienza del male o caduta nella follia – diventasse non solo impossibile posizionarsi nel «buon» punto di vista sulla cosa, ma se le stesse idee di «vista» e di «punto di vista», e persino di «cecità», fossero questa volta totalmente scomparse? *La notte della fenomenologia* (distruzione di ogni

---

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 90.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 91. Uscire da un tale irenismo della fenomenologia, o resistere a questo oblio del tragico, probabilmente è anche, e in tutt'altra maniera, il giusto tentativo di Didier Franck, *Dramatique des phénomènes*, Paris, PUF, coll. «Épiméthée», 2001, pp. 121-122: «Seguendo il movimento interno e la logica interna dell'analisi costitutiva, siamo stati condotti *oltre la fenomenologia*» (il corsivo è di chi scrive).

<sup>16</sup> Cfr. Jean-Luc Marion, e la sua notevole descrizione del fenomeno «anamorphose», presuppongono precisamente che il fenomeno non accede alla sua visibilità «attraverso una donazione»: *Étant donné, Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1997, § 13, pp. 169-185 (e in particolare, pp. 174-177): «Anamorphose».

orizzonte di apparire), a rovescio della semplice fenomenologia della notte (oscurità o assenza di luce), non deve raggiungere un tale grado di radicalità per non presupporre sempre il dare, e raggiungere quel fondo della «resistenza della presenza» per cui il tragico riconfigura, o piuttosto sfigura, il mondo così come avevamo creduto che potesse o dovesse esistere?

#### 4. Dalla negatività alla negazione

L'«*Il y a*», il «*Cinabre*» o l'«*Impouvoir*», come vedremo, sono allora l'indice di un tale «*Fuori fenomeno*» (*Hors phénomène*) che, essendo «fuori dal dono», non rimane tuttavia «fuori dal nome». È dunque dicendolo, *fosse anche per negazione*, che ci si sforzerà qui, in un'oscurità tale che la stessa nozione di luce è divenuta dimenticata e forse non è mai esistita. Ma la teologia negativa o l'apofantismo invertito qui non basta o non è più sufficiente. Perché dire, o quantomeno pensare, è ancora credere a un vuoto in cui il «dio» verrebbe ancora a inserirsi – sia per la sua presenza in eccesso (teologia negativa) sia per la sua assenza in difetto (apofantismo invertito). Sembra che ci sia ancora un «luogo» (*topos*) per parlare di Dio, senza tenere conto del suo non-posto (utopia) come del suo non-luogo (non-evento). Si dirà certamente, e con ragione seguendo Martin Heidegger nel suo corso su Nietzsche, che «la determinazione nietzscheana della totalità dell'universo è una *teologia negativa da cui il dio cristiano è assente*»<sup>17</sup>. Ma non è ancora e sempre pensare l'ateismo nel vuoto del teismo – compito del «dio in adorabile blu» (Hölderlin), o del «dio a venire» (Heidegger), di giocare allora e di nuovo la partita?

Da «*privazione*» come vuoto da colmare – che è ancora sempre presupporre il «dono» – il divino è oggi passato alla sua «*negazione*» come totale opacità o mondo estraneo. Laddove bisognava negarlo (ateismo militante), il più comune ora torna a non parlarne più (ateismo coerente). Bisogna o no rammaricarsi? Non è questa la questione, con tutti i saggi che si conoscono per prendere la parte di uno o l'altro dei lati opposti<sup>18</sup>. Poco importa in verità di soffermarsi sui presunti mali della secolarizzazione, ognuno pensando e vedendo solo a partire dal proprio «Dio presupposto».

---

<sup>17</sup> M. Heidegger, *Nietzsche I* (cours à l'université de Fribourg-en-Brigau entre 1936-1940), «L'éternel retour du même», Paris, Gallimard, 2011, p. 277.

<sup>18</sup> Per una posizione argomentata e sfumata, vedere E. Jünger, *Dieu mystère du monde* (1997), Paris, Cerf, coll. «*Cogitatio Fidei*» n° 116, 1983, t. I, pp. 2 e 49: «Una cosa sembra certa: viviamo in un'epoca in cui non c'è luogo (u-topos) per parlare di Dio [...]. Non è forzato, quando sperimentiamo il nostro essere e quello del mondo di fronte alla possibilità del non-essere, non è inevitabile che si arrivi a parlare di Dio [...].» (sottolineato dall'autore).

Basti solo riconoscere qui che né di «dio» né di «non-dio» si può talvolta ancora parlare, tanto alcune esperienze del trauma, della sofferenza, della malattia o della morte, sembrano renderlo totalmente estraneo, compreso il suo stesso nome.

Piuttosto che voler sempre recuperare o ritrovare il divino – fosse anche nel grido di Giobbe che soddisfa solo coloro che credono già che si possa sempre sperare – si preferirà qui tornare a quello strano stato d'origine del Caos o del *Tohu-Bohu* dove «prima» non c'era niente, se non per Dio almeno per noi, pura *resistenza della presenza* del nostro essere stesso a se stesso: « piuttosto che a Dio, bisogna dire con Emmanuel Lévinas, la nozione di *l'Il y a* ci riporta all'assenza di Dio, all'assenza di ogni ente. I primitivi sono assolutamente prima della Rivelazione, *prima della luce*»<sup>19</sup>. Da uno all'altro – da Heidegger a Lévinas – non c'è quindi solo un processo di «de-teologizzazione» (come potrebbe far credere la forma heideggeriana di una teologia negativa invertita o svuotata del suo contenuto), ma una vera e propria «riqualificazione»: dell'ente prima dell'essere, o dell'esistere senza esistente – ossia l'esperienza della vita anonima impossibile da riportare a ogni donatore come anche a ogni creatore.

## 5. *Il y a o l'invincibile persistenza*

### 5.1. *Un niente che non è niente*

«*Il y a*» come «piove» o come «fa bel tempo». L'«*Il y a*» segna certamente questo «carattere impersonale di questa fase in cui la coscienza impersonale sperimenta che c'è qualcosa, senza oggetto, senza sostanza», ma specifica Emmanuel Lévinas in uno dei suoi ultimi colloqui che ne mostra anche la costanza, «*il y a*» è «un niente che non è niente, poiché questo niente è pieno di mormorii, ma mormorio non nominato»<sup>20</sup>. *Un niente che non è niente*, ecco ciò che costituisce la «resistenza della presenza» – simile al «*non ha nulla a che fare*» di Freud, non perché il «non ha» si rifugi nell'invisibilità (una sorta di teologia negativa invertita, come abbiamo detto), ma perché la sua oscurità o il suo spessore è tale che dimostra impenetrabilità<sup>21</sup>. «Ronzio incessante», «ronzio intollerabile», «assurdità», «brusio anonimo», «ribollimento

---

<sup>19</sup> E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, cit., p. 99 (la sottolineatura è di chi scrive).

<sup>20</sup> *Id.*, *Altérité et transcendance*, Paris, Poche, 2006 [« La proximité de l'autre »], p. 109.

<sup>21</sup> Cfr. nostra opera *Ça n'a rien à voir; Lire Freud en philosophe*, Paris, Cerf, 2018.

nauseante e ingombro», per seguire ora *Autrement qu'être*<sup>22</sup>, l'«*il y a*» non si dissolve nel nulla o nell'oblio, come avviene con la morte piuttosto che con l'insonnia, ma ci *invade con la sua presenza anonima*, al punto da preferire talvolta la nostra non-esistenza a tale «resistenza della sua presenza», la nostra, che ci schiaccia. Con questa formula del «*niente che non è niente*», Emmanuel Lévinas distingue dunque l'essere dal nulla, o piuttosto rende più pesante, più insopportabile, anzi più invivibile, l'essere piuttosto che il nulla. Paradossalmente è più facile immaginare la morte (l'oblio di sé in un sonno), e molto più difficile sopportare la vita (la presenza a sé nel risveglio). Il peso dell'insonnia (Lévinas) pesa di più, o vale di più, dell'angoscia della morte (Heidegger). Perché *la sopravvivenza dell'essere e all'essere*, in particolare per chi scrive in prigionia e scampa alla morte, è più *insopportabile della fuga o della caduta nel nulla*: «la preoccupazione non è come pensa Heidegger, l'atto stesso di essere sul bordo del nulla; è imposta al contrario dalla solidità dell'essere che inizia e che è già imbarazzato dal troppo pieno di sé stesso»<sup>23</sup>.

## 5.2. Istanza

«*Il y a*», come abbiamo detto, non traduce l'«*es gibt*» heideggeriano, poiché non dona nulla né si chiede «cosa dona». Pura presenza, esso è de facto esistenza, o piuttosto «istanza» – non più come ciò che si apre (*ex-istenza*), ma si mantiene lì, chiuso su se stesso, e per sempre impenetrabile (in-istanza). Ma il termine designa anche un fatto di linguaggio – *Il y a* – come di «essere-là» piuttosto che di «essere-donato», fatto di essere piuttosto che donazione dell'essere. Con l'«*Es gibt*» composto dal neutro, tuttavia assente nella lingua francese (*Il y a*), la «resistenza della presenza» consacra la presenza come «avere» e non come «essere» (*Il y a*), e la iscrive quindi in un «luogo» strettamente incomprimibile in quanto lo riempie o lo invade da parte a parte (*Il y a*). Detto diversamente, e una volta non è consuetudine, il linguaggio porta la significazione, e quindi anche i modi di essere di questa pura presenza. «*Il y a*» non è solo il sintagma di una filosofia in cerca di rinnovamento, tanto avrebbe giocato, e troppo giocato, sui paradigmi dell'essere e dell'avere. «*Il y a*» dice semplicemente, ma è molto o almeno sufficiente, che «è là». Semplicemente «là» – come «piove» o come «fa

<sup>22</sup> *Id.*, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), Paris, Biblio-Essais, 1990, pp. 254-255: « Sens et Il y a », con il corretto commento di D. Franck, *L'un-pour-l'autre, Lévinas et la signification*, Paris, PUF, coll. « Epiméthée », 2008, ch. XXI, pp. 247-260: « Sens et non-sens de l'être ».

<sup>23</sup> *Id.*, *De l'existence à l'existant*, cit., p. 36 (la sottolineatura è di chi scrive).

notte» – senza poter voler né indicarne una qualche provenienza, perché semplicemente non ce n'è, né volerla designare, o anche solo supporre, perché significherebbe far credere che sia possibile eliminarne la resistenza. Riconoscersi o confessarsi come «esistere senza esistente», significa definirsi come «essere-là» o *Dasein* – ma dove il «là» questa volta del «*Il y a*» (*Da*) manca all'essere capace di aprirsi e riceverlo (*Sein*). L'esistere senza esistente segna la rottura, lo strappo o la disconnessione, di un essere o di un esistente (cosa) divenuto incapace di rapportarsi al proprio essere o esistere (*Dasein* o persona).

### 5.3. *Ipostasi*

L'*ipostasi*, altro termine curioso ma essenziale di questa prima filosofia lévinassiana, designa quindi e precisamente nella tradizione filosofica, o meglio teologica, la persona (e non esclusivamente la «monade» o il «principio divino» come nel neoplatonismo)<sup>24</sup>. *Mya ousia treis hypostaseis* – una «sostanza e tre persone» (*una substantia tres personae*), dice definitivamente il IV Concilio Lateranense (1215) riprendendo il concilio di Nicea (381)<sup>25</sup>. Chi dice «persona» o «ipostasi», e in particolare in quello che sarà il suo sviluppo filosofico (Kant, Hegel, Scheler, Mounier...), indica quindi una «relazione», e una possibilità di rapportarsi a se stesso come anche agli altri. Così avviene, e almeno nella tradizione cristiana, delle ipostasi o delle persone della trinità (Padre, Figlio, Spirito), cosa che vale anche per Dio stesso, almeno nel suo rapporto con le creature in generale, nella tradizione ebraica. Che Dio sia (una) «persona», cioè «relazione», e quindi «qualcuno»: questo è ciò che condividono il giudaismo e il cristianesimo, pur in modi diversi<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> Cfr. Plotin, *Traité 7-21*, Paris, Garnier-Flammarion, 2003, traité 10, p. 153: « Sur les trois hypostases qui ont rang de principes ».

<sup>25</sup> IV Concilio Lateranense(1215): «Crediamo fermamente e confessiamo apertamente che uno solo è il vero Dio, eterno e immenso, onnipotente, immutabile, incomprendibile e ineffabile, Padre e Figlio e Spirito Santo: tre persone, ma una sola essenza, sostanza, (*tres personae sed una substantia*) cioè natura assolutamente semplice»: DH800.

<sup>26</sup> Una natura «relazionale» (e quindi anche personale) di Dio, ereditata integralmente per la prima volta dall'ebraismo, che il cristianesimo sbaglierebbe a dimenticare. Così Rachi nella sua straordinaria interpretazione della Genesi [*Beréchith*, raba 8, 7]: «Dicendo "Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza" [al plurale, Gen 1,26], il testo non ha voluto perdere l'occasione di dare una lezione di buona educazione e di insegnare il valore della modestia: il superiore deve chiedere il parere del suo subordinato e chiedere la sua autorizzazione. Se avesse scritto "farò l'uomo", non ci avrebbe insegnato che Dio ha consultato il suo *beith din*, ma avremmo capito che ha deciso da solo». Quanto al primato della relazione sulla sostanza

Ora, questo è ciò che manca, o che non esiste più e forse non è mai esistito, nell'*Il y a* di Emmanuel Lévinas – ovvero dell'essente allo stato bruto, della presenza resistente che non ha altro fatto se non quello di essere là, nell'impossibilità di legare o di fare «religione»: «sono tutto solo», confessa Emmanuel Lévinas ne *Le temps et l'autre* al termine della guerra.

Ma questa formula non dice solo che «non sono l'altro». Dice anche, e più fondamentalmente, che «sono monade in quanto sono»: «è quindi l'essere in me, il fatto che esisto, il mio esistere che costituisce l'elemento assolutamente intransitivo, qualcosa *senza intenzionalità, senza rapporto*»<sup>27</sup>.

Certamente, si dirà della coscienza, dell'emergere della persona, o anche dell'alterità, che rompe l'*Il y a* o il «neutro» della resistenza della presenza, in quanto precisamente *accorda* l'esistere all'esistente – o ancora questo corpo che ho (*il y a*) al me che sono (relazione o rapporto a). Su questo punto, l'autore di *Le temps et l'autre* è più che chiaro, secondo una linea della «relazione» o dell'«ipostasi» che non cesserà poi di rafforzarsi: «questo significa che la coscienza è una rottura della vigilanza anonima dell'*il y a*, che è già *ipostasi*, che si riferisce a una situazione in cui un esistente *si mette in rapporto* con il suo esistere»<sup>28</sup>.

Ma se l'ipostasi o la persona può a questo punto rompere con la «solitudine di esistere», secondo un'esigenza certo comprensibile e anche necessaria, è quindi vero che detta «solitudine» si dà prima di tutto là come «materia prima». Senza confonderla né con il «solitario» né con il «solipsismo», ci sarà un giorno bisogno di tornarci<sup>29</sup>, l'essere-là «solo» o «tutto solo» mi costituisce proprio, non solo in quanto si ritira dalla comunità, ma dal fatto che la sua monade circo-scrive l'essere bruto in-comprimibile al quale il sé non può sfuggire. Lungi dalla sola morte e dalla sua angoscia (Heidegger), la solitudine rimane quindi e in qualche modo se non «originaria», almeno «originaria», per Emmanuel Lévinas nei suoi primi lavori. Essa appartiene non a un io beato di costituirsi, ma è della sfera dell'egoità intesa come materialità – ovvero dell'impossibile fuga nell'intelligibile o in un relazionale che potrebbe farmi credere «leggero» o non «ingombrato dal mio io» nella

---

nella trinità del Cristianesimo, vedere *Dieu, la chair et l'autre, D'Irénée à Duns Scot*, Paris, PUF, coll. «Epiméthée», ch. I, pp. 49-85: «Métaphysique et théologie en tension» (Agostino).

<sup>27</sup> E. Lévinas, *Le temps et l'autre* (1946), Paris, PUF, 1982, p. 21: «La solitude d'exister» (la sottolineatura è di chi scrive).

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 31: «L'hypostase» (la sottolineatura è di chi scrive).

<sup>29</sup> Cfr. «La solitude originelle», in *Hors phénomène: Essai aux confins de la phénoménalité*, pp. 393-451.

sua stessa esistenza: «la solitudine non è l'esperienza privilegiata della morte, ma la compagna, se si può dire, dell'esistenza quotidiana ossessionata dalla materia»<sup>30</sup>. Nell'*Il y a, la resistenza della presenza* non è quindi né privazione né difetto di relazione, ma «essere-là» o «essere-bruto» che precede ogni relazione. Bisogna quindi ripeterlo qui, secondo una formula che abbiamo già usato altrove: «*all'essere della finitudine* di Martin Heidegger, si opporrà qui la finitudine senza essere, altro modo di non potersi annientare né di rapportarsi a un sé che si possa assumere, o anche solo riconoscere»<sup>31</sup>.

#### 5.4. Pazienza

Le formule per lo meno sorprendenti – al cospetto del metafisico classico così come del teologo – secondo cui «proveremo a *mettere in questione l'idea che il male sia un difetto*»<sup>32</sup>, o ancora che «*l'essere è il male, non perché finito, ma senza limiti*»<sup>33</sup>, non indicano, è ovvio, che l'*Il y a* sia il male, come se *la resistenza della presenza* fosse da vincere, se non addirittura da assumere. Poiché non ci sono più né Bene né Male in un mondo traumatizzato, di fronte alla sofferenza, alla malattia, alla morte o alla malinconia, si resta ben lontani dai presunti valori «già dati» ai quali ci si potrebbe ancora aggrappare. O piuttosto, l'etica, se ce n'è una, è una «metafisica» precisamente in quanto non detta più «valori», ma si impegna in un mondo in cui il qui e ora costituisce l'essenziale della sua fatticità. «La vera vita è assente» certo, ricorda l'apertura di *Totalité et infini*, ma «siamo al mondo». Ed è precisamente perché «ci siamo», che il concetto di «dura realtà» «suona come un pleonasm!» (sic.)<sup>34</sup>, perché non c'è realtà che non sia «dura», cioè *resistenza* piuttosto che *donazione*, c'è di più di quanto *venga dato*. La celebre prefazione di *Totalité et infini* lo sottolinea, oggi così controcorrente rispetto a un irenismo della *Sinnggebung* (Husserl) o della *Gegebenheit* (Heidegger) cui tutta la fenomenologia francese ha fatto seguito: «Non c'è bisogno di provare con oscuri frammenti di Eraclito che *l'essere si rivela come guerra*, al pensiero filosofico; che la guerra non lo affligge solo come il fatto più evidente, ma come *la pazienza* stessa – o la verità – del reale»<sup>35</sup>.

---

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 39: «Solitude et matérialité ».

<sup>31</sup> Cfr. «Mal et finitude. Dialogue avec Ricoeur et Lévinas », in *Etudes théologiques et religieuses*, t. 92, 2017/2, p. 430: «puissance de Dieu et puissance du mal ».

<sup>32</sup> E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, cit., p. 20.

<sup>33</sup> *Id.*, *Le temps et l'autre*, cit., p. 29.

<sup>34</sup> *Id.*, *Totalité et infini* (1961), Paris, Biblio-Essais, 1990, préface, p. 5.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

L'avremmo allora trascurato – a forza di rivendicare uno «svelamento» (*aletheia*) che avrebbe dimenticato fino al «combattimento» (*polemos*) di cui ogni ricerca della verità dà prova? La guerra come «pazienza stessa» o «verità» del reale. «Pazienza» – da *pateo* certo (aprirsi e manifestarsi, ma anche «estendersi per tutta la lunghezza», o addirittura spargersi), ma ancora da *patior* (soffrire, sopportare, sostenere). Questa è la verità dell'essere, o piuttosto del «reale», nella «resistenza della presenza»: non più l'*aletheia* come «manifestazione» di un nascosto ancora da rivelare, ma la *patientia* come «pazienza» ma anche «sopportazione». La presenza dell'*Il y a* resiste come un «fatto patente» – manifesto certo, ma solo nel senso di «evidente», «indubitabile» o «incontestabile», come quando il malfattore viene colto in «flagranza» di colpa o furto. Manifesto, il patente non nasconde nulla – non perché veda tutto o illumini tutto nel suo splendore, ma, al contrario, perché non ha, o non ha più, nulla da nascondere – perlomeno di ciò che potrebbe, o dovrebbe, ancora rivelarsi. La *resistenza della presenza* dice la *pazienza* di un essere-là imprescindibile, o piuttosto irriducibile.

Questo «di fronte a cui si sbatte» in modo evidente o incontestabile, non perché mi è esterno (esistenzialismo) o interno (fenomenologia), ma perché compone il fondo dell'esistenza e dell'essere in generale. Non siamo più qui nel fenomeno (*phainesthai*), tutt'altro. Ci troviamo piuttosto *ai limiti o ai confini* della fenomenologia, poiché l'idea stessa di apparizione non appare o non appare più. Il discorso sulle condizioni dell'apparire viene qui squalificato, poiché la «presenza resistente» viene in ogni punto ad opporvisi, e persino a distruggere le stesse condizioni della sua possibilità.

### 5.5. *Persistenza*

Si dice, o si direbbe, «fenomeno», non più ciò che si manifesta o appare come tale, ma ciò che resiste, si oppone, trattiene, o semplicemente «esiste» o meglio «insiste»: «l'essenza si esercita come *invincibile persistenza nell'essenza*», leggiamo questa volta in *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*<sup>36</sup>, colmando ogni intervallo di nulla che verrebbe ad interrompere il suo esercizio. Non c'è né *conatus* o «sforzo di perseverare nel proprio essere» (Spinoza) né «essere per cui va della sua esistenza in questa stessa esistenza» (Heidegger). Poiché in entrambi i casi, che Emmanuel Lévinas non esita ad avvicinare, l'«essere sé» prevale sulla «solitudine dell'esistere», l'egoismo

---

<sup>36</sup> E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), Paris, Biblio-Essais, 1990, p. 15.

dell'essenza sulla sua invincibile persistenza<sup>37</sup>. La *resistenza della presenza* «persiste» proprio perché «dura», in tutti i sensi del termine: continua nel tempo e dimostra solidità. La «durezza dell'essenza» – per riprendere una giusta formula di Catherine Chalièr ne *La persévérance du mal* – è tale in Lévinas che sembra davvero in ogni punto incomprimibile: «condanna all'irremissibilità di sé, senza via di fuga se non quella di una depersonalizzazione nell'anonimato della notte e la confusione delle cose»<sup>38</sup>.

Si sarebbe allora voluto poter partire, o perlomeno non soffrire. Per non vivere l'orrore (dell'essere o della presenza invincibile), si preferirebbe fuggire anche a rischio del pericolo, piuttosto che restare, o semplicemente «rimanere». Il prigioniero dell'essere rivendicherebbe con impazienza l'apertura del Bene per sfuggirne. Ma l'impossibile fuga di questo «io sono», o almeno di ciò che «vivo», impone di riconoscere e riconoscermi come un «essere inchiodato» – come si dice in francese di un chiodo di cui si è tagliata la testa per essere sicuri che non verrà mai tolto (un «rivetto» in francese). Inchiodato, o meglio crocifisso, al letto nella malattia come sulla croce nella sofferenza, tale è la realtà di questo Io che fatica a sopportarsi, fino a sentirsi assolutamente solo in questo essere-là abbandonato. È perché si è «tenuti lì» in una invincibile persistenza – che si tratti di me stesso, del mio corpo, della mia coscienza rinchiusa in sé, o del male assoluto o elementare – che non si esce da sé. Non c'è né solipsismo né egoismo, ma semplice «solitudine dell'esistere», anch'essa costitutiva del nostro essere «al limite», sempre chiamato a restare innanzitutto lì dove è.

### 5.6. Dalla nausea all'essere inchiodato

Certamente, si potrebbe vedere e vivere qui una certa «nausea», nel senso sartriano del termine. L'autore de *La nausea* sa cosa significa per Antoine Roquentin, e probabilmente per averlo vissuto lui stesso, «vedere la radice dell'ippocastano che sprofondava nel terreno» al Giardino Pubblico, tanto che «non mi ricordavo più che fosse una radice», che «le parole erano svanite e, con loro, il significato delle cose» – fino a «mozzarmi il respiro» e farmi

---

<sup>37</sup> *Id.*, *Noms propres*, Paris, Fata Morgana, 1976, p. 104. Citato e commentato da C. Chalièr, *La persévérance du mal*, Paris, Cerf, coll. « La nuit surveillée », 1987, p. 51.

<sup>38</sup> C. Chalièr, *La persévérance du mal*, cit., ch. 2, p. 41: « La dureté de l'essence ». Un'opera notevole che, insieme a quella di Marlène Zarader (*L'être et le neutre. A partir de Maurice Blanchot*. Paris, Verdier, 2001), costituisce in senso stretto la «fonte ispiratrice» del presente saggio – almeno per averci fatto vedere ciò che non avevamo mai visto, e che mai avremmo pensato di vedere, poiché non è dato in realtà, e così facilmente, « à voir » (a vedere).

improvvisamente percepire cosa volesse dire «esistere»<sup>39</sup>. Ma questa «nausea», come indicato pertinentemente da Lévinas contro Sartre in *Da l'esistenza all'esistente*, è «ancora un sentimento di esistenza», non è «ancora una depersonalizzazione»<sup>40</sup>. Posso chiedermi, e mi chiedo, chi sono di fronte alla radice che appare lì sotto la mia panchina al Giardino Pubblico. Assurda o no, la radice è ancora lì, «in sé», e io «per me».

Per dirla tutta, lo «choc» di me stesso e del mondo, e anche di me stesso con me stesso, non basta nell'esperienza (o nella non esperienza) della resistenza della presenza. Perché la fenomenologia dell'*Il y a* – se si può ancora chiamare fenomenologia poiché ne interroga i limiti o l'impossibile fenomenalizzazione – non condivide nulla con l'esistenzialismo dello choc o del confronto con l'assurdità o il non senso dell'essere-lì. Nell'essere-inchiodato, non ci si trova lì davanti al mondo, come se la resistenza fosse il segno di un'opposizione degli oggetti o davanti agli oggetti. Lo abbiamo detto. La *resistenza* – che si tratti della materia, come anche del gastronomico o della guerra – è sempre primaria. Non perché non debba opporsi, ma perché esiste anche e prima di tutto per sé nella sua pura e semplice solidità. L'*Il y a* come «nulla che non è nulla» non ne fa qui un «qualcosa», come se il suo «in sé» e il «per me» potessero ancora combattere, o dovessero perlomeno confrontarsi. La *resistenza della presenza* non è esistenzialismo dell'oggetto nullificato (assurdità), ma fenomenologia dell'uomo imprigionato (l'essere inchiodato).

Si può certamente, e ancora, essere affascinati da Antoine Roquentin che vive come «insopportabile» l'incontro con gli oggetti, avendo «paura di entrare in contatto con essi come se fossero animali viventi», e ricordandosi di quel «giorno in riva al mare» in cui, tenendo un sasso in mano, provò una «sorta di *disgusto* dolciastro» che gli veniva «dal sasso»: «sì, è proprio così: una specie di nausea nelle mani»<sup>41</sup>. Ma la nausea o il disgusto «venuto dal sasso» nel confronto più crudo con il mondo, non è ancora, o non del tutto, l'impossibile sentimento di provare questo sentimento, e quindi l'assenza stessa di sentimento – che fa sì che non si provi, o perlomeno non più, cosa significhi il disgusto così come la sua idea. C'è qualcosa di più radicale del «sentimento della nausea» (Sartre), è «il fatto di essere inchiodato a se stessi,

---

<sup>39</sup> J.-P. Sartre, *La nausée* (1938), Paris, Folio, 1972, p. 181 (esempio della radice).

<sup>40</sup> E. Lévinas, *De l'existence à l'existant* (1947), cit., p. 100.

<sup>41</sup> J.-P. Sartre, *La nausée*, cit., p. 26 (esempio del sasso).

l'impossibilità radicale di fuggire per nascondersi a se stessi, la presenza irremissibile del sé a se stesso» (Lévinas)<sup>42</sup>.

Emmanuel Lévinas rimarrà allora *fedele* alla radicalità della resistenza della presenza – quella che gli deriva dall'irremissibile trauma dell'imminenza della guerra da un lato (*De l'évasion* [1935]) e dal fatto insopportabile di essere infine sopravvissuto dall'altro (*De l'existence à l'existant* [1947])? Niente è meno certo, ci torneremo – perché «deneutralizzare» l'essere attraverso l'altro può anche essere letto come un tentativo di superare l'essere imprigionato, o ancora per salvare il «senso dell'*il y a*» attraverso l'«*il y a* del senso». Resta che il filosofo ebreo colpito dall'olocausto ha visto o, piuttosto, ha visto che non c'era niente da vedere. Niente più è spettacolo, nella rottura, nella faglia o nel trauma. Essendoci precipitato, avvolto e come incarcerato, non posso estrarli per guardarlo o ancora osservarlo. Ci sono e ci rimango, come nella grotta la cui oscurità è tale che ho dimenticato persino l'idea stessa della luce<sup>43</sup>.

La vera «paura del crollo» non è dunque quella di ciò che avverrà, che potrei prevenire, o perlomeno anticipare, o addirittura superare. La *paura del crollo*, per riprendere qui Winnicott che illustra perfettamente una tale discesa nell'*Il y a*, è «*la paura di un crollo che è già stato vissuto*», anche se non è ancora, né del tutto, formulato. Non si crolla «davanti a sé», ma più spesso «dietro di sé». Ci vorrà allora una «vita», e addirittura un'intera «opera» e quella di Emmanuel Lévinas in particolare, per tentare di dirlo e anche per uscirne. Questo è il senso del trauma, e del suo trattamento a posteriori attraverso la cura o la scrittura, che risale alla resistenza della presenza, piuttosto che aprirsi estaticamente verso il senso dell'esistenza: «nella mia esperienza, ci sono momenti in cui un paziente ha bisogno che gli si dica che il crollo, la cui paura distrugge la sua vita, è *già avvenuto*».

---

<sup>42</sup> E. Lévinas, *De l'évasion* (1935), Paris, Biblio-Essais (livre de poche), p. 87.

<sup>43</sup> D. W. Winnicott, «La crainte de l'effondrement» (non daté), in *La crainte de l'effondrement et autres situations cliniques* (1989), Paris, Gallimard, 2000, pp. 207-216 (ivi, p. 209, sottolineato nel testo). Medesimo sviluppo a partire da la «folie». Cfr. «La crainte de la folie» (1965), ivi, pp. 217-230: «Se abbiamo paura della follia, è perché la follia è *già* stata sperimentata [...]. È prezioso, per noi se non per il paziente, sapere che la paura non è della follia *a venire*, ma della follia che è *già* stata sperimentata» (ivi, pp. 223-224, il corsivo è di chi scrive). Una «resistenza della presenza» che noi qui analizziamo, e che si è confrontata con frutto con la «prova della presenza» sviluppata da S. Fos-Falque, *Comme en miroir, Les bruits de l'inconscient*, Paris, Cerf, 2018, ch. III, pp. 133-183: «L'épreuve de la présence» (citazione di Winnicott, e i traumi che si sono già verificati «in passato», p. 169).

Quello che accade, o è accaduto, ad alcuni (per malattia, ferita di guerra, dolore della separazione, morte del figlio...) può allora e anche accadere a tutti, o piuttosto accadere a me, il che, questa volta e ai miei occhi, sarebbe il più ingiustificato. Quando «questo» – il neutro, *l'Il y a*, ma forse anche il *Ça* – mi cade addosso, è a me che accade, senza più sapere cosa accade né chi sono io, colui al quale accade. Allora raggiungo la paura, o piuttosto l'orrore – quello di questo neutro che mi passa accanto e mi falcia lì, dove e quando, non me lo aspettavo: «il fruscio dell'*il y a* è l'orrore»<sup>44</sup>. Non è qui evento, apparizione, o *Ereignis*, ma fine di ogni eventità, per cui niente più può accadermi dopo quello che è accaduto – non perché ne diventerei immune e corazzato, ma al contrario in quanto le condizioni dell'accadere sono esse stesse e definitivamente annullate. «Essere di fronte all'impossibile come la malattia, la disgrazia o la sofferenza», bisogna dire con Marlène Zarader commentando Maurice Blanchot così legato in questa stessa esperienza traumatica con Emmanuel Lévinas, significa riconoscere che certe situazioni sono vissute «come non potendo essere, eppure essendo»: «l'impossibile non si dissolve come ciò che si contraddice, leggiamo proprio nel Blanchot di Lévinas. È impossibile nel senso che *questa vita è impossibile: questa vita è impossibile*, eppure è. *L'essere realizza l'impossibile*»<sup>45</sup>.

## 6. *L'insonnia o l'iper-materialità del corpo*

### 6.1. *Insonnia o sopravvivenza*

La *fenomenologia dell'insonnia* – tra le pagine più belle dell'opera di Emmanuel Lévinas (di cui purtroppo si ricorda spesso solo il «volto») – non sarebbe allora *l'insonnia di tutta la fenomenologia*? Detto in altri termini, una fenomenologia costruita a partire dal traumatico, perché è anche e sempre in noi una «ferita originaria»<sup>46</sup>, non risveglierebbe finalmente la fenomenologia dal suo sonno dogmatico – di cui abbiamo visto quanto tendeva verso l'irenico in quello che abbiamo chiamato «una dimenticanza del tragico»? Diciamolo francamente. Rispetto alla voragine, la fenomenologia diventa in

---

<sup>44</sup> E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, p. 98.

<sup>45</sup> *Id.*, *Sur Maurice Blanchot*, Montpellier, Fata Morgana, 1975, p. 67. Con il commento di Marlène Zarader, *L'être et le neutre. A partir de Maurice Blanchot*, cit., pp. 70-71. Anche J. de Gramont, *Blanchot et la phénoménologie*, Paris, Corlevour, 2011, ch. 5, pp. 107-137: «Blanchot et Lévinas» (in particolare pp. 110-116: «Premier motif: La pensée de l'Autre et du Dehors»).

<sup>46</sup> Consultare il nostro articolo «La blessure originaria ou le trauma de l'amour», nella rivista *Imaginaire et Inconscient*, Décembre 2018, n° 42: «Les traumas de l'amour».

qualche modo «vietata al sonno», nel senso che darle riposo nel significante, fosse pure nell'orizzonte dell'angoscia della morte, significherebbe ancora concederle troppo. L'*Il y a*, e ciò che contiene l'*Il y a* che non sempre conosciamo ma sappiamo bene che è lì, è precisamente ciò che, e per sempre, ci impedisce di coricarci. Nell'insonnia, ma come anche nella sopravvivenza, la «*resistenza della presenza*» si trasforma in qualche modo in «*presenza della resistenza*». L'esistere non fa più solo fronte come se fosse sempre lì di fronte a me (la radice o il ciottolo), ma indica nuovamente il rapporto tra me e me in una materialità del mio stesso corpo che non può che ingombrarmi (l'insonnia).

La confessione di Emmanuel Lévinas nel suo testo *Sans nom*, più di venti anni dopo la guerra (1966), è su questo punto quanto mai chiara. Quando un'esistenza – la sua ma, forse, anche ogni altra esistenza – è a tal punto costruita sulla «faglia», nessuno se ne avvede, né, addirittura, effettivamente ci ritorna. L'insonnia è al sonno ciò che la sopravvivenza è alla morte – cioè un'impossibilità di sparire o di sprofondare nell'oblio, in modo tale che essere là diventa più insopportabile che non esserci, e che essere qui diventa tanto insignificante quanto poter essere altrove: «Oltre un quarto di secolo fa, confessa il filosofo in uno dei passaggi più sconvolgenti della sua opera, la nostra vita *si interrompe* e senza dubbio la storia stessa. Nessuna misura veniva a contenere le cose smisurate. Quando si ha questo *tumore nella memoria*, vent'anni non possono cambiarci nulla. Senza dubbio la morte annullerà presto *l'ingiusto privilegio di essere sopravvissuti* a sei milioni di morti. Ma se durante *questo periodo di grazia*, le occupazioni o i divertimenti della vita riempiono nuovamente la vita [...], nulla ha potuto colmare, né addirittura *coprire*, il *baratro spalancato*. Ci si torna appena meno spesso dagli angoli della nostra *dispersione quotidiana* e la vertigine che coglie il suo bordo è sempre lo stesso»<sup>47</sup>.

Si sarà capito, secondo una rigorosa analogia di proporzionalità: *la sopravvivenza è alla morte*, ciò che l'insonnia è al *sonno*. Il più doloroso non è il nulla ma l'essere, il più insopportabile non è l'oblio ma la resistenza della presenza. «Essere sopravvissuti» (alla guerra), o essere sempre nella «vigilanza» (nell'impossibile sonno), è ciò che è più insopportabile. Non affondarsi nella notte nera della morte o del sonno, come si crede a volte, ma al contrario non poterci fondere né addirittura affondarci o sprofondarci. Lì dove si vorrebbe sparire si può solo rimpiangere di apparire ancora, fosse pure

---

<sup>47</sup> E. Lévinas, « Sans nom » (1966), in *Noms propres*, Paris, Fata Morgana, 1976 / *Biblio Essais*, 1987, p. 142 (il corsivo è di chi scrive).

a se stessi. E lì dove non si vorrebbe più essere, o addirittura non essere più, si può solo lamentarsi di essere lì, o ancora di essere ancora. La materialità del corpo mi ingombra di me stesso, ci torneremo sopra, e il tacerlo rimane sempre impossibile per colui che, nella sua intollerabile vigilanza, non riesce né a dimenticarlo né a dimenticarsi.

## 6.2. *Vigilanza*

L'insonnia, e chi l'ha sperimentata lo sa, è fatta «della consapevolezza che non finirà mai». Nell'insonnia, e per riprendere i termini stessi di Emmanuel Lévinas, «non c'è modo di ritirarsi nella vigilanza». Nessuno può «ritirarsi nel sonno come in un dominio privato»<sup>48</sup>. È davvero strano infatti questo sentimento, o piuttosto questo stato, per cui il sé è ingombro da sé. L'insonne «veglia quando non c'è più nulla da vegliare e nonostante l'assenza di ogni ragione per vegliare». È il «*fatto nudo della presenza*» che opprime: «si è tenuti all'essere», «tenuti nell'essere» – ciò che noi chiamiamo «resistenza della presenza»<sup>49</sup>.

Cosa accade infatti nell'insonnia, indiscutibile esistenziale levinassiano – simile all'angoscia della morte come l'esistenziale heideggeriano? Precisamente, tutta un'altra cosa rispetto alla morte. La vera angoscia – che Lévinas chiamerà «orrore» (dell'essere) – non è precisamente «l'esperienza del nulla», come abbiamo detto, ma al contrario «il fatto che è impossibile morire»<sup>50</sup>. Insomma, la «sopravvivenza» piuttosto che la morte stessa. *De l'existence à l'existant* (1940-1945) e *Le temps et l'autre* (1946-1947) ne portano testimonianza, scritti allora in piena prigionia, e mentre la totalità della sua famiglia, oltre ai suoi cari, fu decimata<sup>51</sup>. E il suicidio stesso non servirebbe a nulla, poiché fuggendo precisamente la «resistenza della presenza», la volontà di darsi la morte sprofonda anch'essa nella più completa assenza, preferendo la possibile nullificazione dell'essere all'essere di una impossibile nullificazione: «questa impossibilità del nulla [che si chiama

---

<sup>48</sup> *Id.*, *Le temps et l'autre*, cit., p. 27.

<sup>49</sup> *Id.*, *De l'existence à l'existant*, p. 109.

<sup>50</sup> *Id.*, *Le temps et l'autre*, cit., p. 29.

<sup>51</sup> Cfr. *De l'existence à l'existant*, cit., Avant-propos, p. 10: « Tutte queste ricerche, iniziate prima della guerra, sono state proseguite e, per la maggior parte, scritte durante la prigionia. Lo stalag non è qui citato come garanzia di profondità, né come diritto all'indulgenza, ma come spiegazione dell'assenza di qualsiasi presa di posizione sulle opere filosofiche pubblicate, con tanto splendore, tra il 1940 e il 1945 [riferimenti impliciti a *L'être et le néant* (1943) di Jean-Paul Sartre e a *La phénoménologie de la perception* di Maurice Merleau-Ponty]. (1945) ».

insonnia o *Il y a*] toglie al suicidio, che è l'ultima padronanza che si può avere sull'essere, la sua funzione di padronanza»<sup>52</sup>.

Lo vediamo dunque. La «resistenza della presenza» (l'insonnia o l'ininterrotto risveglio) è peggiore, o diciamolo meno desiderabile, della «nullificazione nell'assenza» (l'angoscia della morte). Da qui la paradossale definizione della coscienza come «*potere di dormire*»<sup>53</sup>. Con questa sorprendente, ma quanto mai giusta, formula dell'essere sveglio, si comprende allora quanto la coscienza certamente sia vigilanza – non dormire per poter «consciamente» pensare –, ma sempre «sostenuta da una possibilità del sonno». Fin da Cartesio infatti, se non dall'alba della filosofia, la coscienza non dorme non a causa della sua insonnia, ma al contrario per il suo sforzo di superare l'impossibile distinzione tra «sogno e veglia». Mi lascerò «convincere che sto dormendo» solo in quanto non sono sufficientemente sveglio all'evidenza del cogito. Ogni pensiero filosofico loda i benefici del risveglio, dell'evidenza o del chiarimento, contrastando la possibilità di cadere nel sonno che tuttavia lo rende possibile<sup>54</sup>.

Ma ecco che l'insonnia, come altro modello di pensiero, questa volta viene a rompere con questa presunta sicurezza secondo cui l'«essere sveglio» risponderebbe solo al «potere dormire» naturalmente dato. Esiste infatti un'altra esperienza che determina anche la vita, e quindi la filosofia – quella dell'impossibilità di «ritirarsi per dormire». Se la coscienza è «vigilanza», e il trauma si definisce precisamente come «impossibilità di sottrarsi a questa vigilanza» e quindi di poter dormire, la «resistenza della presenza» è allora tale che non si tratta più di donazione né di abbandono, né tanto meno di assenza o nullificazione. C'è qualcosa di peggio del «non essere» (morire), è «essere ancora» (sopravvivere). Non potendo né annichilirsi nella morte né dimenticarsi nel sonno, la coscienza «veglia» con un risveglio che questa volta subisce piuttosto che scegliere. In questo giorno che non ha notte, o in questa eterna «sopra-vita» che impedisce di vivere così come di morire, *la presenza resiste* precisamente come *resistenza che persiste*. Lontano dalle

---

<sup>52</sup> E. Lévinas, *Le temps et l'autre*, cit., pp. 28-29.

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 30: « la coscienza è il potere di dormire ».

<sup>54</sup> Descartes, *Méditations métaphysiques*, Paris, Garnier-Flammarion, 1979, Première méditation, p. 69 (AT, IX, 15): « Ciò che accade nel sonno non sembra così chiaro e distinto come tutto questo. Ma quando ci penso bene, mi ricordo che spesso sono stato ingannato da simili illusioni quando dormivo; e quando mi soffermo su questo pensiero, vedo così chiaramente che *non ci sono indizi certi per distinguere la veglia dal sonno* che rimango stupito; e il mio stupore è tale che è *quasi capace di convincermi che sto dormendo*». (la sottolineatura è di chi scrive).

fughe *dello* spirito o *nello* spirito, una «materia» – la mia – *mi* ingombra, per cui «ho» un corpo piuttosto che «sono» il mio corpo. Qualcosa resiste «a me», che non sembra essere «con me», e che tuttavia «sono io». È dimenticando ciò che si è perso il vero senso della nostra «materialità»<sup>55</sup>.

### 6.3. Materialità

Da qui la questione, diventata ora imprescindibile, del «contenuto» della resistenza della presenza, precisamente nell'insonnia. Che cosa fa nella presenza la sua «resistenza», in modo che la coscienza non possa, o non possa più, sfuggire alla propria vigilanza? La risposta di Emmanuel Lévinas è chiara – che qui bisogna ricordare per non ridurre subito il «corpo» (*Körper*) alla «carne» (*Leib*), o la materialità del nostro essere a una sorta di «teorismo della carne»<sup>56</sup>. Nell'insonnia, l'«esistente si occupa di sé», o «l'io è già legato a sé» – ma con questo «modo di occuparsi di sé» che è «la materialità del soggetto»<sup>57</sup>. Invasa dal mio corpo, è il mio corpo che non dorme, o piuttosto «questo» corpo che impone alla mia stessa coscienza la sua interminabile vigilanza. Perché, nella notte dell'insonne precisamente, ma probabilmente anche e talvolta nella sofferenza e nella malattia, non posso più dire «sono il mio corpo» nel senso dell'identificazione all'essere come si ripete a piacimento per incarnare la coscienza, ma piuttosto «sono il mio corpo» nel senso questa volta in cui questo corpo paradossalmente «mi precede» e «mi segue» – dal verbo «seguire». *Io «sono» il mio corpo*, nell'ambiguità consentita in francese almeno («je suis»), non più nel senso dell'essere ma piuttosto del «seguire». L'insonne cammina, anzi corre, con o dopo il suo corpo, che scorta nella sua notte piuttosto che comandarlo e guidarlo. Porta e si lamenta non della sua «carne» (*Leib*), del suo corpo-proprio o del suo corpo-soggetto a cui non può più identificarsi, ma piuttosto del suo «corpo»

---

<sup>55</sup> Per tutta questa analisi, qui ripresa e commentata, vedere E. Lévinas, *Le temps et l'autre*, cit., pp. 24-30: « L'exister sans existant », così come *De l'existence à l'existant*, cit., pp. 109-113: « L'insomnie ». Con il commento di R. Calin, *Lévinas et l'exception du soi*, Paris, PUF, p. 48: « Ma cosa significa essere gettati nell'esistenza? Paradossalmente, significa essere privati del potere di abbandonarsi. Questo è il senso dell'approccio alla nozione di *il y a* a partire dall'esperienza dell'insonnia» (la sottolineatura è di chi scrive).

<sup>56</sup> Formula che qui noi prendiamo in prestito da Cl. Romano, « Le miroir de Narcisse : sur la phénoménologie de la chair », in *Il y a*, Paris, PUF, 2003, pp. 177-224 (ivi, p. 190). Da qui questa affermazione che condividiamo su tutti i punti (e che l'autore porta alla critica dello stesso Merleau-Ponty), p. 189: «Anche se minaccia l'equilibrio interno dell'idealismo, il concetto di carne non rompe con l'idealismo, né con le sue fonti cartesiane: per la maggior parte, deriva dai presupposti che li regolano» (la sottolineatura è di chi scrive).

<sup>57</sup> E. Lévinas, *Le temps et l'autre*, cit., p. 36.

(*Körper*), diventato oggetto tra gli oggetti, e come loro, o come la pietra, incapace di dormire o di sonnecchiare, perché né la veglia né il sonno appartengono ancora al lapidario<sup>58</sup>. Non «sono» il mio corpo, ma «ho» un corpo. O piuttosto non «sono il mio corpo» che perché il «Io» della mia coscienza vi si tiene «a rimorchio», o lo vede e lo tocca come «resistenza della presenza» che fa ostacolo a ogni assenza o a ogni addormentamento: «il mio essere si sdoppia in un avere: sono ingombrato da me stesso. Ed è questa *l'esistenza materiale*»<sup>59</sup>.

Di quale materia si tratta allora in questa «esistenza materiale»? Perché se c'è uno dei più grandi oblii in fenomenologia oggi, probabilmente è quello della materia a favore del modo. Non perché si sia preferito lo spirito, ma perché il primato della «carne» (*Leib*) sul «corpo» (*Körper*) ha privilegiato il «vissuto» sulla materialità che lo supporta, e quindi il «corpo proprio» sulla «cosa corpo» che pure lo sostiene e lo rende possibile. Si definirà così, o si troverà sulla scia di Emmanuel Lévinas, «una nozione di materialità che non ha più nulla in comune con la materia opposta al pensiero e allo spirito di cui si nutrive il materialismo classico»<sup>60</sup>. Questa materia, lungi dall'essere senza materia ma non opposta al suo contrario così come l'ha rinchiusa il materialismo storico, marca allora, e precisamente, ciò che noi chiamiamo «resistenza della presenza». Se c'è *materia*, è perché c'è presenza – non più come dono (*es gibt*) ma come resistenza (*Il y a*). La vita si prova come non vita, il mondo crolla non perché fonda nel nulla, ma in quanto «mi cade addosso», si impone a me nella sua spessore e nella sua irriducibilità, mi fa vedere che non posso certo dominarlo, ma neppure accoglierlo o farmene ricettacolo in un a priori della fenomenalità: «a uno spazio senza orizzonte, scrive con rara modernità Emmanuel Lévinas, si strappano e si gettano su di noi delle cose come dei pezzi che si impongono da sé, dei blocchi, dei cubi, dei piani, dei triangoli, *senza che ci sia una transizione* dall'uno all'altro. Elementi nudi, semplici e assoluti, gonfiori o ascetti dell'essere»<sup>61</sup>.

Si potrà certamente parlare qui di «*Caos*», di voragine o di apertura (Nietzsche), di «*Khôra*» di madre nutrice come materia che non è né questo né quello (Platone, Derrida), o ancora di «*Id*» o del «*Ça*» nella resistenza

---

<sup>58</sup> Per questa riduzione dell'uomo al lapidario (sotto l'umano, sotto l'animale, sotto il bestiale, sotto il brutale, sotto il vegetale, cioè al minerale), rimandiamo al nostro saggio *Ça n'a rien à voir, Lire Freud en philosophe*, Paris, Cerf, 2018, pp. 108-115: «L'anorganique» (il lapidario, la pulsione di morte e l'accidia).

<sup>59</sup> E. Lévinas, *Le temps et l'autre*, cit., p. 37.

<sup>60</sup> *Id.*, *De l'existence à l'existant*, cit., p. 91.

<sup>61</sup> *Ibidem*.

dell'ultima istanza (Freud)<sup>62</sup>. Ma ora si raggiungerà un punto di non ritorno nell'«*Il y a*» (Lévinas). Perché, questa volta, l'orizzonte stesso scompare, e le cose si gettano su di noi non per schiacciarci, o persino spaventarci, ma per rendere evidente che ci sono «imposte», e che al di là del senso e del non-senso non possiamo che misurare la loro «resistenza» nella loro materialità. Lo abbiamo detto. Lontano dal solo «ciottolo» che non dovrei «toccare» perché mi è «insopportabile» come una sorta di «nausea» nelle mani (Sartre), l'*Il y a* lévinassiano ci sommerge fuori da ogni giudizio, e persino da ogni sentire – perché è la prova stessa nel suo principio che qui è messa alla prova, e la possibilità di aprirvi uno spazio o semplicemente di soffrirne. *Presenza impassibile* – questo è il nome qui, o piuttosto la forma e la modalità, della «resistenza della presenza» quando si intende nei fili della materialità. Con la materia, compresa quella del proprio corpo nell'insonnia, il mio essere è ridotto a nulla, o piuttosto diventa solo quel «tutto» o quel «brulichio informe» per cui è «qui» senza mai poter essere «altrove» – al contrario del sonno o dell'idealità del sogno: «la materialità, è lo spesso, il grossolano, il massiccio, il misero. Ciò che ha consistenza, peso, l'assurdo, brutale ma impassibile presenza [...]». La materia è il fatto stesso dell'*il y a*»<sup>63</sup>.

#### 6.4. *In carne ed ossa*

Questo «oblio della materia» nella fenomenologia contemporanea – eccetto quindi il «primo» Lévinas che la libera sia dalla sua opposizione allo spirito (materialismo classico) sia dal suo confinamento nei puri rapporti economici (materialismo storico) – è dunque ciò che fonda una sorta di «teoretismo della carne»<sup>64</sup>, se non addirittura una forma di docetismo della fenomenologia contemporanea. L'attenzione eccessiva al vissuto distrugge la «resistenza» non di ciò che si vive, ma di ciò che vivere significa – ovvero aprire ancora un orizzonte e credere che sia possibile farvi o darvi senso. L'insonnia segna definitivamente la fine di ogni trascendentalismo del corpo,

---

<sup>62</sup> Triplice movimento che ritorna rispettivamente e cronologicamente nel nostro lavoro il quale, su questo punto, si fa sempre più radicale: le Chaos (*Les noces de l'agneau*, 1<sup>ère</sup> partie), Khôra (*Le combat amoureux*, ch. 1), Le «Ça» (*Ça n'a rien à voir, Lire Freud en philosophie*).

<sup>63</sup> E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, cit., pp. 91-92.

<sup>64</sup> Prendiamo in prestito questa formula da Claude Romano, «Le miroir de Narcisse : sur la phénoménologie de la chair», in *Il y a*, Paris, PUF, 2003, pp. 189-190: «Il concetto di carne *non rompe con l'idealismo, né con le sue fonti cartesiane* [...]. Sensualismo, idealismo, solipsismo e, naturalmente, *teoreticismo della carne*: quest'ultimo tratto è così evidente che praticamente parla da solo» (la sottolineatura è di chi scrive).

e quindi anche della sua apertura, e della possibilità stessa di parlarne in termini di apertura.

Il corpo qui diventa «carne», ma non più nel senso del «vissuto del corpo» (*Leib*), ma di quella materia labile o quantomeno «molle» che si trova intorno a un cadavere o alle ossa solide, che anch'essa e prima di tutto non vuole dormire (*Fleisch*). Appaio a me stesso «in carne ed ossa» non più soltanto in quanto sono o esisto «in persona» (*Leibhaftig*), ma anche perché la mia carne e le mie ossa, cioè il mio corpo, definiscono bene anche il «questo», se non la «cosa», che non vuole dormire e mi resiste nell'insonnia<sup>65</sup>.

L'insonne, come l'anoressico, non ha altro che la «carne sulle ossa», ma per ragioni inverse – il secondo perché gli manca (l'anoressico) e il primo perché lo invade (l'insonne). C'è come un «troppo pieno di carne» – di pelle, muscoli, peso e nervi – che fa sì che il mio «corpo» non dorma, o meglio, rifiuti di assopirsi. L'espressione francese, piuttosto volgare, ma anche eloquente, secondo cui coricarsi sarebbe «mettere la carne nel panno», come il macellaio che avvolge la carcassa animale per metterla in frigorifero, riesce ad esprimere ciò che è qui l'ingombro del corpo e della sua materialità: *Fleisch* e non più *Leib* o *Körper*, carne (quasi animale), e non più corpo-soggetto o corpo-oggetto<sup>66</sup>.

Il corpo «si espande», l'abbiamo detto più volte – che si tratti di «corpo anestetizzato» (in una sala operatoria), di «corpo addormentato» (assopito su un letto), di «corpi malati» (in cure palliative), o di «corpi in croce» (sul Golgota). Ma forse il corpo nella sua materialità si «espande» anche nell'esperienza dell'insonnia. Il «corpo *insonne*» si aggiunge infatti alla declinazione del corpo espanso che, come l'essere, si dice «in diversi modi».

Sorta di zona di confine o spazio di frontiera tra il «corpo esteso» (Cartesio) e il «corpo vissuto» (Husserl), il «corpo espanso», questa volta nell'insonnia, segna l'invasione di sé da parte di sé – meno nell'invasione della sofferenza per malattia (cure palliative), che nella resistenza della «materia corporea» nella salute, se non nell'ipersalute (insonnia). Là dove il

---

<sup>65</sup> Di qui l'impossibilità, almeno su questo punto, di seguire Claude Romano nel definire ancora il corpo come «apertura», anche nell'esteriorità, e ciò nonostante la giusta denuncia del «teoricismo della carne»: « *Ouverture d'un être hors-de-soi originaire et pour lui-même, le corps ne peut s'apparaître qu'au milieu des choses* » (*Il y a*, cit., p. 224). Tale manifestazione lascia la corporeità nell'*a priori* della fenomenalità. Al di sotto dell'apertura, come anche della chiusura, la «carne» fisicamente intesa è, nel caso dell'insonnia, pura materialità o ingombro di sé da solo nella nostra corporeità.

<sup>66</sup> Cfr. *Ethique du corps épandu, Soins palliatifs et philosophie*, Paris, Cerf, 2018, pp. 60-62: « La chair et les chairs ».

corpo malato soffre del suo indebolimento e della sua perdita (malattia), il corpo insonne subisce al contrario il peso della sua ipervigilanza, e quindi della sua iperpresenza (salute). C'è una «clinica» del corpo malato in quanto «coricato» (*klinein*). Ma c'è anche una «*sthenia*» del corpo insonne in quanto è in piedi o vittima della propria forza (*sthenein*). Il quasi-sonno da un lato (il malato) e la totale vigilanza dall'altro (l'insonne). La situazione è la stessa, ma inversa o invertita: al confine del sonno da un lato (malattia), e nella tensione della veglia dall'altro (insonnia).

La «resistenza della presenza» condensa allora in sé, e in ciascun caso, una sorta di «presenza della resistenza». Nella malattia, come nell'insonnia, la «concretezza» del corpo è tale che non potrebbe ridursi né al «ciò oggettivo» del corpo, né al «me soggettivo» della carne. La «corporeità», per seguire qui Gabriel Marcel, delimita una sorta di «zona di confine tra l'essere e l'avere» – corpo intermedio, o piuttosto corpo mediatore, tra il corpo che «sono» e il corpo che «ho»: «insomma, è chiaro che tendo con tutto il mio volere a instaurare condizioni tali da poter *pensare* di disporre del mio corpo. Ma è non meno chiaro che nella mia stessa struttura c'è qualcosa che si oppone al fatto che possa mai stabilirsi effettivamente questa relazione univoca tra il mio corpo e me, ciò a causa della specie di invadenza irresistibile del mio corpo su di me che è la base della mia condizione di uomo o di creatura»<sup>67</sup>.

Occorre però, e secondo noi, radicalizzare la tesi. Perché parlare così di «zona di confine»<sup>68</sup> – cosa che non abbiamo mancato anche noi di sottolineare<sup>69</sup> – non deve condurre a un «misto» dove basterebbe conciliare tutto. Occorre oggi riconoscerlo, dopo decenni in cui la «carne» ha prevalso sul «corpo» nella fenomenologia. Mentre il primo – il corpo «che sono» – vuole sempre riferirsi a me come alla mia carne o al mio «corpo proprio» tanto appropriato alla mia soggettività quanto fa anche la mia proprietà, il secondo – il corpo «che ho» – mi appare talvolta come una sorta di «corpo estraneo» come se non fosse me eppure sorgendo da me (nella malattia, nell'insonnia, o ancora nella follia). Un «tumore» non è mai mio, non più di quanto lo sia un «delirio». E tutti i tentativi di volermeli far accettare, se non accogliere, restano vani rispetto al «rifiuto» o al «rigo» di questa radicale

---

<sup>67</sup> G. Marcel, *Être et avoir*, Journal Métaphysique, Paris, Aubier-Montaigne, coll. «Foi vivante», 1968, note du 27 Mars 1931, pp. 102-103 (sottolineato nel testo).

<sup>68</sup> *Ivi*, p. 102.

<sup>69</sup> *Id.*, *Les noces de l'agneau*, cit., p. 41 (*Triduum philosophique*, p. 395): «Si tratta infatti di un corpo - dovremmo chiamarlo una *zona intermedia* o *di confine* - tra la *carne soggettiva* del fenomenologo e il *corpo oggettivo* dello scienziato" (sottolineato nel testo).

estraneità che non potrei mai fare mia o assimilare<sup>70</sup>. C'è qualcosa di estraneo in me che non sarà mai me, e riconoscerlo significa fare spazio a questa presenza dell'«*Il y a*» come resistenza della presenza – mai data, ma solo constatata, se non imposta.

Non si potrebbe quindi più opporre la carne da un lato (*Leib*) e il «corpo» dall'altro (*Körper*) – da qui la necessità di un concetto intermedio che abbiamo chiamato «corpo espanso». La deriva della carne che segna la fenomenologia contemporanea ha portato tutto sulla via del corpo proprio e della proprietà<sup>71</sup>. Ma bisogna a tal punto soggettivare tutto per riconoscersi nella propria identità? Certamente c'è la bella descrizione del «membro fantasma» come parte del corpo assente che si sente comunque (Merleau-Ponty)<sup>72</sup>. Ma c'è anche il «torpore» o l'«anestesia almeno locale» nella parte del corpo presente che non si sente più (la nostra prospettiva). All'assenza del corpo sentito come presente (membro fantasma riferito al corpo proprio), si opporrà qui la presenza del corpo sentito come assente (il tumore o il corpo anestetizzato vissuti come totalmente estranei a sé). Non si può infatti accontentarsi di riferire sempre il «corpo estraneo» al «corpo proprio», o il «corpo» alla «carne». Rapportare al contrario la «carne» (*Leib*) al «corpo» (*Körper*), o *sentire il «corpo proprio» anche come un «corpo estraneo»* – nel senso in francese di ciò che è inassimilabile e non incorporabile – è secondo noi l'esperienza comune del sofferente nella malattia e dell'insonne nella salute. L'uno come l'altro subiscono lo stesso peso della «materialità», nel modo dell'«essere coricato» da un lato, e dell'«essere in piedi» dall'altro<sup>73</sup>.

---

<sup>70</sup> Cfr. *Ethique du corps épanou, Soins palliatifs et philosophie*, cit., ch. III, pp. 55-65: « L'hyper-matérialité du corps ».

<sup>71</sup> Cfr. *Les noces de l'agneau*, cit., Introduction, pp. 23-27: « L'embarquée de la chair » (*Triduum philosophique*, pp. 377-380).

<sup>72</sup> Cfr. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (1945), Paris, Tel Gallimard, 2004, 1<sup>ère</sup> partie, ch. I, pp. 101-118 [« Le corps comme objet et la physiologie mécaniste »]: « L'amputato sente la sua gamba come io sento l'esistenza di un amico che non è davanti ai miei occhi; non l'ha persa perché continua a contare su di essa, così come Proust può riconoscere la morte di sua nonna senza perderla finché l'ha all'orizzonte della sua vita » (cit. p. 110).

<sup>73</sup> Sul significato del corpo come «corpo malato», inteso come «corpo disteso» nelle cure palliative, cfr. D. Mallet, *Clinique du corps* (à paraître), Habilitation soutenue en médecine, CHU de Tours, le 21 Février 2018.

### 6.5. *Esistere senza se stessi*

In una situazione, o meglio in uno stato, di insonnia, esisto allora come «io senza io». La «resistenza della presenza» è tale che non solo questo corpo che mi appartiene non lo riconosco più come mio (resistendo alla mia coscienza come «potere di dormire»), ma inoltre raggiunge e tocca fino all'io stesso: «vigilanza, senza rifugio d'incoscienza, senza possibilità di ritirarsi nel sonno [...], questo esistere non è un in-sé, che è già la pace; è precisamente assenza di ogni sé, un *senza-sé*»<sup>74</sup>. Esistere non «senza di me», il che equivarrebbe a rendere il mio corpo un «in sé», ma esistere «senza sé» nel senso che l'«in sé» sarebbe già troppo accordare all'oggettività e non mettere in dubbio o scuotere la soggettività. L'«in sé» e il «per sé» fanno qui implicitamente riferimento a Sartre e a l'*Être et le néant*, di cui Emmanuel Lévinas parla solo implicitamente<sup>75</sup>. Ma l'analisi dell'insonnia ne radicalizza il senso. Perché c'è più del gioco dell'essere e del nulla, dell'oggettività della cosa e del nulla della coscienza, dell'assurdo e dell'impossibilità di superarlo se non attraverso l'impegno. Questa volta, si tratta dell'assenza dell'essere, così come del nulla. O piuttosto di un nulla che non rimanda più all'essere, similmente alla «materia» che non aveva «più nulla in comune con la materia opposta al pensiero e allo spirito» (sopra).

In questo senso – ed è questa la paradossale esperienza della «resistenza della presenza» nell'insonnia – non è più, o non solo, il corpo o il mio corpo a resistere, ma la resistenza stessa nel senso che il «resistere» diventa ora l'essenziale del «presentificare». L'«il y a della presenza (il mio corpo che non vuole dormire o sonnecchiare) conduce ora alla presenza dell'*il y a* (neutralità o anonimato di ciò che sta lì in me senza di me). La vigilanza dell'insonnia è certamente «vuota di oggetti». Penso, ma ciò a cui penso non apre mai un mondo o una temporalità: sempre lo stesso oggetto, sempre lo stesso pensiero, l'atto di cogitare in me non fa che ripetere ciò che non ha realtà. Ma questo «vuoto di oggetti» non significa che l'insonnia sia «esperienza del nulla». Associarla all'angoscia della morte (Heidegger), o al nulla di coscienza (Sartre), significherebbe eliminare troppo facilmente l'«estraneo» per potersi associare ad esso, o almeno per osservarlo. Né qualcosa (pieno di cose) né nulla (vuoto di tutte le cose), l'insonnia vorrebbe invece eliminare il supporto delle cose – il «me» – che tuttavia rimane senza altra ragione che essere lì. L'insonnia partorisce un io che soffre di non poter mai essere distrutto. Fa di

---

<sup>74</sup> E. Lévinas, *Le temps et l'autre*, cit., p. 27 (sottolineato nel testo).

<sup>75</sup> *Le temps et l'autre* de Lévinas pubblicato nel 1947 e *L'Être et le néant* de Sartre pubblicato nel 1943.

me un io che non è più io, che non riconosco più e che è comunque ben io. È una sorta di «io senza io», ed è ciò che fa soffrire piuttosto che l'«in sé»: «la vigilanza dell'insonnia che tiene aperti i nostri occhi non ha soggetto. È il ritorno stesso della *presenza* nel vuoto lasciato dall'assenza»<sup>76</sup>.

Nella «resistenza della presenza», dovremo un giorno tornare su questo, la questione non è quindi quella della «distruzione» del soggetto, ma piuttosto della sua «de-soggettivazione». Se il soggetto rimane, e perché deve essere così a rischio che niente e nessuno parli più, l'insonnia come anche il trauma fanno sì che non sia più «Io» a parlare, né «me» a rispondere, né «a me» che si parla, né «a te» che ci si rivolge. Né il soggetto al nominativo (Cartesio), né all'accusativo (Chrétien), né al dativo (Marion), né al vocativo (l'ultimo Lévinas), resiste davanti alla neutralità di un io desoggettivato o caduto nell'anonimato di un esistere senza esistente – *Il y a o c'è veglia, o c'è pensato, in me: «La veglia è anonima. Non c'è la mia vigilanza alla notte, nell'insonnia, è la notte stessa che veglia. C'è veglia [...] Sono, se si vuole, l'oggetto più che il soggetto di un pensiero anonimo»*<sup>77</sup>.

L'insonnia, in questo senso, è «l'eternità stessa dell'essere» – non perché non c'è essere (ci sono senza esserci), ma perché è impossibile riferirsi a un ente (non succede nulla). Si è potuto accusare, o almeno interrogare, nel quadro della fenomenologia stessa, l'ipertrofia *della carne sul corpo, della passività sulla forza, e del senso sull'assenza di senso o il caos dell'esistenza*<sup>78</sup>. È allora emerso, come abbiamo suggerito e a cui torneremo un giorno, una sorta di *eccesso di alterità sulla solitudine*. Ma ora arriva, ed è questa la novità, il primato *dell'evento sul fatto bruto*, o dell'avvenire sull'opacità dell'esistere. A forza di credere che qualcosa possa o debba «accadere», o che ci sia sempre uno spazio o un orizzonte in cui qualcosa «accade», si dimentica l'impossibilità stessa del «passare», che si tratti dell'insonnia o del semplice trauma di esistere. Basta qui tornare a Eraclito per capirlo, per seguire nuovamente Lévinas, ma nella sua versione del Cratilo questa volta. Non quella, e la più famosa, in cui ci si bagna due volte nello stesso fiume. Ma quella, meno conosciuta ma più radicale, «di un fiume in cui non ci si bagna neanche una volta»: «non c'è neanche buon senso,

---

<sup>76</sup> E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, cit., p. 110.

<sup>77</sup> *Ivi*, p. 111. Formule «*Ça veille*» a cui ovviamente facciamo riferimento nel nostro libro *Ça n'a rien à voir, Lire Freud en philosophe* (Cerf, 2018), prova, se ce ne fosse bisogno, che lo stesso Emmanuel Lévinas non è assente dal «contraccollo» della psicoanalisi sulla fenomenologia, anche se in modo più anonimo o implicito.

<sup>78</sup> Cfr. *Les Noces de l'Agneau*, § 3: «La limite du phénomène» (*Triduum philosophique*, Paris, Cerf, 2015, pp. 411-420).

confessa Socrate a Cratilo l'eracliteo, a *dichiarare che esiste una conoscenza, se tutte le cose si trasformano e nessuna rimane*»<sup>79</sup>.

Il processo è qui radicale, o meglio l'*Il y a* è portato al suo termine. Il soggetto diventa in qualche modo «Fuori soggetto» – o piuttosto «Hors j(eu)», l'«Io» «Fuori Io» (e «Fuori gioco», secondo un *calembour* più che suggestivo in francese) – in quanto esistere senza sé non è non esistere (nullificazione), né sperare di potersi sopprimere (suicidio), ma diventare ed essere solo «presenza dell'*Il y a*», neutralità assoluta di un soggetto certamente depersonalizzato, ma anche costretto a sé al punto di essere lì sofferente di non soffrire più, persino di non provare più, il fatto stesso di esistere. Da qui deriva il carattere estremo dell'«orrore» (Lévinas) rispetto alla «nausea» (Sartre) – in quanto la prima si sente ancora come sentimento, mentre la seconda diventa impossibilità di sfuggire e persino di provare, essere attaccato a sé fino a non soffrire più nulla, incluso il sé stesso anonimo e radicalizzato: «la *nausea* come sentimento dell'esistenza non è ancora una depersonalizzazione; mentre l'orrore mette sottosopra la soggettività del soggetto, la sua particolarità di ente. È la partecipazione all'*il y a*. All'*il y a* che ritorna al seno di ogni negazione, all'*il y a* “senza uscita”. È, se si può dire, l'impossibilità della morte, l'universalità dell'esistenza fino al suo annientamento [...]. Questa impossibilità di sfuggire a un'esistenza anonima e incorruttibile costituisce il più profondo del tragico shakespeariano»<sup>80</sup>.

*The time is out of joint* – «il tempo è fuori dai cardini» (trad. Bonnefoy) o «il mondo è alla rovescia» (trad. Gide), esclama Shakespeare per bocca di Amleto<sup>81</sup>. Per un'esperienza del genere in cui diventa impossibile «contare» e persino distinguere le estasi del tempo (passato, presente, futuro), termina allora ogni possibilità di sperimentare, e quindi di «fare evento», eccetto la neutralità del sé. Il soggetto soffre di non poter più soffrire. Soffre di un «presente senza fine e tuttavia impossibile», per dirlo qui con Blanchot: non più vivere nel tempo, o aprire un tempo che sarebbe mio, ma entrare

---

<sup>79</sup> Platon, *Cratyle*, in *Œuvres complètes*, Paris, Pléiade, 1950, t. I, 440a (épilogue), pp. 689-690. Suggerimento di una radicalizzazione di Eraclito da parte di Cratilo fatta da Emmanuel Lévinas ne *Le temps et l'autre*, cit., p. 28: «ma se dovessi collegare la nozione di "c'è" a un grande tema della filosofia classica, penserei a Eraclito. Non il mito del fiume in cui non si può nuotare due volte, ma la sua versione di Cratilo, di *un fiume in cui non si può nuotare nemmeno una volta*» (la sottolineatura è di chi scrive).

<sup>80</sup> E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, cit., pp. 100-101.

<sup>81</sup> Shakespeare, *Hamlet*, Acte 1, scène 5, vers 190: «*The time is out of joint. O cursed spite. That ever I was born to set it right! Nay, come, let's go together*». Varie traduzioni riviste e commentate da J. Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, p. 42.

nell'esperienza radicalmente altra di un «tempo in difetto»<sup>82</sup>. *La notte della fenomenologia è fenomenologia della notte*, l'abbiamo detto altrove, in quanto lo spazio stesso perché qualcosa appaia è scomparso, così come il tempo in cui qualcosa si dà, o passa, come potendo fare evento o rompere la monotonia della durata: «oppongono dunque *l'orrore della notte*, il silenzio e l'orrore delle tenebre, confida Lévinas in un passaggio quantomeno sconcertante di *De l'existence à l'existant* (1947), *all'angoscia heideggeriana*; la *paura di essere* alla *paura del nulla*. Mentre l'*angoscia*, in Heidegger, compie l'essere per la morte, colto e compreso in qualche modo, – *l'orrore della notte* “senza uscita” e “senza risposta” è l'esistenza irrimediabile. “Domani, ahimè! dovrò vivere ancora” domani, contenuto nell'infinito di oggi. *Orrore dell'immortalità, perpetuità del dramma dell'esistenza, necessità di assumerne per sempre il carico*»<sup>83</sup>.

## 7. Tentativo di de-neutralizzazione

### 7.1. De-neutralizzare

Al termine di questo processo per cui l'«esistere non si riferisce più al suo esistente, e dove la «paura di essere» prevale sulla «paura del nulla», si pone allora la domanda radicale: si può veramente sostenere – cioè qui «esistere» – in una tale neutralizzazione? Se l'«esserci della presenza» (dono) rimanda sempre e in modo ultimo alla «presenza dell'esserci» (resistenza), non bisogna precisamente «accamparsi» in questa neutralità, o addirittura in questa invasione della materialità, piuttosto che voler sempre e immediatamente cercarvi del «senso»? Certo, e lo riprenderemo in conclusione, probabilmente c'è una scommessa possibile e persino necessaria per il senso, non perché *vi sia senso*, ma perché c'è senso dell'esserci. Detto altrimenti, la questione nell'esserci è meno quella del senso e del non-senso, o della possibilità o meno di uscirne, che quella di «dimorare» e «essere lì», dove io non sono certo poiché non mi riconosco, ma dove mi «tengo» comunque, perché al di fuori di questo esistere «senza esistente», l'idea stessa che si possa parlare, e persino parlarne, sarebbe definitivamente annichilita. Insomma, ci deve essere *senso dell'esserci* per parlare, o semplicemente per (pensare), ma ciò non implica affatto che vi sia «senso in generale», o che

---

<sup>82</sup> M. Blanchot, *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, pp. 62-63 (con commento di M. Zarader, *L'être et le neutre*, cit., p. 71).

<sup>83</sup> E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, cit., pp. 102-103. Con il riferimento citato nella nota al capitolo II di *Thomas l'Obscur* de Maurice Blanchot (cfr. esergo del presente testo).

«del senso» sia dato o ridato, secondo un passo a nostro avviso troppo immediatamente compiuto, incluso Levinas.

Non possiamo infatti sorprenderci che l'esserci ancorato al puro esistere nel primo Levinas della prigionia [*De l'existence à l'existant* (1945) e *Le temps et l'autre* (1947)] arrivi progressivamente a fare senso, o a trovare senso, nel secondo Levinas di un'Europa più pacificata [*Totalité et infini* (1961) e *Autrement qu'être et au-delà de l'essence* (1974)]? Si può certamente argomentare che la «dura realtà della guerra» non sia assente già dalla prefazione di *Totalité et infini*<sup>84</sup>, e che il «ronzio incessante dell'esserci» continui a risuonare in *Autrement qu'être*<sup>85</sup>. Ma il mormorio non suona allo stesso modo, o diciamo che laddove c'era solo «resistenza della presenza» (l'esserci al di qua del senso e del non-senso), sorge ora e subdolamente in esso una possibile «presenza del presente» (il dono capace di fare senso fino all'epifania del volto dell'altro). «Ronzio incessante», «ronzio intollerabile», «assurdità», «rumore anonimo», «ribollimento nauseante e ingombro», come abbiamo detto, l'esserci tuttavia e ora significa, fa senso o dà senso – precisamente per l'altro che, nel non volermi lasciare lì, potrebbe almeno trovarmi, se non tirarmi fuori o farmi uscire da lì: «ma l'assurdità dell'esserci – in quanto modalità dell'uno-per-l'altro, in quanto supportato, *significa* [...]. Il *significato* è la liberazione etica del Sé per la sostituzione all'altro»<sup>86</sup>.

Senso e Esserci<sup>87</sup>: una tale coordinazione [«e»] è veramente adatta, laddove il Levinas della prigionia avrebbe visto prima di tutto una disgiunzione [senso «o» esserci]? Si può parlare di «significanza dell'insignificanza», fosse pure secondo una logica di sostituzione ed espiazione di me stesso per l'altro senza uccidere, almeno tacere, l'insignificanza nella sua stessa significanza? Detto altrimenti, *l'uno-per-l'altro*, e persino *l'uno-al-posto dell'altro*, non rompe a troppo buon mercato la solitudine originaria del sé, *l'esistere sé senza-sé*, al punto da non sapere più «cosa», o «chi», dice il «sé», se non che è. Bisogna veramente operare una «uscita dall'essere», anche se non fosse senza essere?<sup>88</sup>

---

<sup>84</sup> *Id.*, *Totalité et infini*, cit., p. 5.

<sup>85</sup> *Id.*, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, cit., pp. 254-255.

<sup>86</sup> *Ivi*, p. 255.

<sup>87</sup> *Ivi*, pp. 253-256: «*Sens et il y a*» (sottolineato nel testo).

<sup>88</sup> Cfr. D. Franck, *L'un-pour-l'autre, Lévinas et la signification*, Paris, PUF, 2008, pp. 251-255 [«La signifiante de l'insignifiante»]: «Pertanto, nella misura in cui si sostiene, il non-senso del là-è *non significherebbe*, e questo *significato* non sollevarebbe la vorticiosa ambiguità di senso e non-senso [...]? In che modo questa eccedenza (del non-senso sul senso) rende possibile l'espiazione *significata* dal sé? L'espiazione è il non luogo dell'altro che

Questa è la questione, e persino tutta la distanza, che separa secondo noi *Autrement qu'être* (1974) da *Exister sans exister* (1945), e di cui non è sicuro che la «resistenza della presenza» debba segnare il passo, o addirittura dimenticare il limite. Perché una «fenomenologia al limite» non si accontenta di uscire, di evadere o di estrarre, ma piuttosto di rimanere. C'è più interesse, o almeno più difficoltà secondo noi, nel sapere «restare» piuttosto che tentare di «evadere». Non c'è evasione, e questo in modo definitivo – fosse pure per l'altro, almeno per non «sublimare» ciò che per sé, e al primo sguardo, era solo «ancorato». Certo, si vorrebbe evadere, o aspettare che un «altro» mi tolga definitivamente dall'*orrore dell'essere* – insonnia, malattia o trauma – in cui sono definitivamente immerso. Ma si dimentica che se l'esserci consiste nel non essere solo (che di per sé fa anche difficoltà), è meno per dimenticarsi o aspettare che l'altro si sostituisca alla mia egoità, che per fare della mia solitudine un essere *anche* abitato.

«La tua idea sarebbe un tentativo di uscire da ciò che chiami l'informe o l'“esserci”, fenomeno dell'impersonale senza generosità. Come passa l'essere dal non-senso a “qualcosa che è”?» – chiede un giornalista qualche anno prima della morte del filosofo (1986). E Emmanuel Levinas risponde: «in questa esperienza orripilante di annientamento, la tematica dell'“esserci” radica la costruzione del soggetto che, da neutro, va affermarsi, a posizionarsi. Dall'“esserci”, presenza avvolgente dell'anonimato che pesa molto sull'essere umano, emerge la soggettività nonostante ciò che la annulla»<sup>89</sup>.

Ciò che era in un certo senso e all'inizio «neutralizzato» – *l'esistere senza esistente* – diventa quindi in un certo senso, e nel corso del tempo, per il filosofo «de-neutralizzato»: *l'esistere ritrovando*, attraverso il «volto» dell'altro, il suo esistente. Non che Levinas abbia dimenticato il peso della guerra e della prigionia, tutt'altro, ma in ciò che ora si tratta per lui di pensare un mondo in cui Auschwitz non possa più accadere. Un passo che probabilmente Maurice Blanchot, da parte sua, non compirà mai, tanto il mondo rimane sempre ai suoi occhi pieno della sua impenetrabile oscurità<sup>90</sup>.

---

unisce identità e alterità nella modalità del sostegno dell'altro da parte dell'uno, del non-io da parte di me [...]. L'altro-da-essere non esiste quindi senza l'essere per cui è l'espiazione » (ivi, pp. 253-254).

<sup>89</sup> E. Lévinas, « La proximité de l'autre » (Colloquio con Anne-Catherine Bencheleh [1986]), in *Altérité et transcendance*, cit., pp. 109-110.

<sup>90</sup> Radicalità di Maurice Blanchot perfettamente messa in evidenza da Kevin Hart, *The Dark Gaze : Maurice Blanchot and the Sacred*, University of Chicago Press, 2004, chap. 3: « The Impossible ».

«*Pensa e agisci in modo tale che Auschwitz non si ripeta mai più*»<sup>91</sup>. Questo imperativo fissato da Maurice Blanchot a proposito di Adorno guida certamente l'uno (Levinas), ma anche e diversamente l'altro (Blanchot). Mentre il primo cercherà nell'«epifania del volto» questo altro da essere o questo al di là dell'essenza per cui nasce o rinasce una possibile figura del Bene o dell'etica, il secondo rimarrà sempre in una pura neutralità che mai vorrà superare, a rischio inverso di salvare a troppo buon mercato attraverso la fenomenalità o l'alterità ciò che l'«esserci» sembrava aver raggiunto senza mai superarlo. La «resistenza della presenza» è tale che conviene imparare a rimanervi, senza incidentalmente o intenzionalmente «de-neutralizzare» attraverso il Bene ciò che prima era stato scoperto come Essere e pura «neutralità». «*La de-neutralizzazione: esigenza o tradimento*»<sup>92</sup> – tale è la questione che, sulla scia di Marlène Zarader, non si può non porre, se è vero che dove l'uno «sfugge» al Neutro (Levinas), l'altro sempre lo custodisce e lo «veglia» (Blanchot).

## 7.2. *Re-neutralizzare*

Che si debba «de-neutralizzare», o che la prigionia sia per principio ciò da cui un giorno si potrà sfuggire, – questa fu quindi la via metafisica intrapresa da Emmanuel Levinas già prima dell'Olocausto [*De l'évasion* nel 1935]: «l'evasione è il bisogno di *uscire da se stessi*, cioè di rompere il legame più radicale, il fatto più irrevocabile, il fatto che il sé è sé stesso»<sup>93</sup>. E la famosa ipotesi di una lotta «contro la filosofia del Neutro» diventerà una linea di forza di *Totalité et infini* [1961], ma secondo una neutralità che qui accusa solo la neutralità impersonale dell'«essere per la morte» di Heidegger, e non la neutralità nella sua «veglia» secondo Blanchot: «abbiamo così la convinzione di aver rotto con la filosofia del Neutro: con l'essere dell'ente heideggeriano di cui l'opera critica di Blanchot ha tanto contribuito a far emergere la neutralità impersonale»<sup>94</sup>. Meglio ancora, è nella seconda prefazione di *De l'existence à l'existant* [1981], e quindi secondo un filo apparentemente ininterrotto, che il termine di «de-neutralizzazione» appare come tale sotto la penna di Emmanuel Lévinas: «neutralità da superare già

---

<sup>91</sup> M. Blanchot, « Les intellectuels en question » (à propos d'Adorno), *Revue Le Débat*, n° 29, Mars 1984.

<sup>92</sup> *Ibidem*.

<sup>93</sup> E. Lévinas, *De l'évasion* (1935), Paris, Biblio-Essais (livre de poche), p. 98.

<sup>94</sup> *Id.*, *Totalité et infini*, cit. (Folio-Essais), Conclusions, n° 7, pp. 332-334 : « Contre la philosophie du Neutre » (ivi, p. 332).

nell'ipostasi in cui l'essere, più forte della negazione, si sottomette, se così si può dire, agli esseri, l'esistenza all'esistente [...]. Ma la de-neutralizzazione non potrebbe assumere il suo senso veramente umano nel *conatus essendi* dei viventi»<sup>95</sup>.

Ma che si possa «uscire» o che ci sia «uscita», dall'essere come anche dall'*Il y a*, è tuttavia ciò che contesta, come una parentesi che ne costituisce il cuore, l'opera di guerra stessa, nella durata e nell'immediato seguito del conflitto (*Carnets de captivité, De l'existence à l'existant, Le temps et l'autre*). Detto altrimenti, a ben misurare la sequenza degli scritti di Lévinas, si vedrà che quando il trauma è al culmine, l'orizzonte rimane non solo bloccato (finitudine), ma semplicemente soppresso (fuori fenomeno)<sup>96</sup>. Ciò che importa qui non è unicamente il pensiero di un autore – fosse anche tra i più grandi, se non il più grande, almeno nel XX secolo in Francia –, ma di mostrare in cosa un'esperienza detta di «non esperienza» è possibile in quanto essa uccide in nuce l'esperienza stessa, e quindi la possibilità di ogni evenenzialità. L'«*esperienza della non-esperienza*» designa certo ciò che «mi travolge» (Marion) o «mi rimanda a un orizzonte escatologico» (Lacoste), ma anche all'«impossibilità stessa di sperimentare», o addirittura alla fine di ogni «transpossibilità» rendendo quindi impossibile ogni «transpassibilità» (Maldiney)<sup>97</sup>.

L'«*impassibile presenza*», per riprendere il termine lévinassiano di ciò che qui chiamiamo «resistenza della presenza», è allora «impassibile» proprio perché non può né «passare» né «essere patita», o addirittura semplicemente «sofferta». È perché non rimane «nulla» – non il nulla né il vuoto assoluto ma solo la pura presenza di sé a sé – che questo mondo non mi dice più nulla. In questo *al di qua del senso e del non-senso* rimane solo l'io ingombro di sé – incapace di dire «io» (nominativo), «me» (accusativo), o «a me» (dativo),

---

<sup>95</sup> E Lévinas, *De l'existence à l'existant*, préface à la deuxième édition (1981), cit., p. 11.

<sup>96</sup> Possiamo certamente qualificare una tale rottura, dal momento che il finale di *De l'existence à l'existant* fa appello all'«intersoggettività asimmetrica come luogo di trascendenza in cui il soggetto, pur conservando la sua struttura di soggetto, ha la possibilità di non tornare fatalmente a se stesso» (p. 165), e che l'Eros ne *Le temps et l'autre* dispiega una «fenomenologia della voluttà» come uscita da sé e chiamata all'alterità – in particolare nella carezza (p. 82). Resta che, «bilanciando» troppo, si perde ciò che può essere letto in termini di «radicalità» nell'opera bellica di Emmanuel Lévinas – dove è il più vicino a Maurice Blanchot, seguendo una strada che quest'ultimo non lascerà mai.

<sup>97</sup> Cfr. M. Zarader, *L'être et le neutre*, cit., pp. 119-121: dibattito suggestivo e interpellante, rimandando uno dopo l'altro, da Maurice Blanchot e Henri Maldiney da un lato (pensiero al neutrale o al trauma) e Jean-Luc Marion e Jean-Yves Lacoste dall'altro (pensiero al dono o all'irruzione dell'assoluto).

perché non rimane e non resta praticamente che un «Esso» (Freud), o perlomeno un «Sé» (Nietzsche). La *radicalità della neutralità* è in realtà un'esperienza da cui non si può «uscire» né nemmeno «tornare indietro». Si può appena dirlo: «Sono in piedi tra i miei compagni e penso che se un giorno tornerò, confessa Charlotte Delbo prigioniera del campo di Auschwitz, e se voglio spiegare l'inspiegabile, dirò: “Mi dicevo: devi resistere, devi rimanere in piedi per tutto l'appello. Devi resistere ancora. È perché avrai resistito ancora oggi che tornerai, se un giorno tornerai”. *E sarà falso*. Non mi dicevo niente. Non pensavo a niente. La volontà di resistere era probabilmente in una molla molto più profonda e segreta che si è rotta da allora, non lo saprò mai. E se i morti avessero richiesto a coloro che fossero tornati di rendere conto, non ne sarebbero stati capaci. Non pensavo a niente. Non guardavo *niente*. Non sentivo niente. Ero uno *scheletro freddo* con il freddo che soffia in tutti quei crepacci che fanno le costole a uno scheletro»<sup>98</sup>.

Che nonostante il loro accordo iniziale o forse grazie a esso (*la notte* da un lato e *l'Il y a* dall'altro), ci sia, e rimanga sempre, una «distanza incommensurabile» o uno «scarto vertiginoso» da Maurice Blanchot a Emmanuel Lévinas, è ciò che una spiegazione minuziosa dei testi non può negare – secondo una via che resta quindi, e ancora filosoficamente, da esplorare o perlomeno da approfondire<sup>99</sup>. Così come indica con circospezione Maurice Blanchot nell'*Entretien infini*, non filosofo certo ma facendo qui «opera di filosofo»: «si potrebbe riconoscere, in tutta la storia della filosofia, uno sforzo sia per acclimatare e addomesticare il 'neutro' [...], sia per respingerlo. Il neutro è così costantemente respinto dai nostri linguaggi e dalle nostre verità»<sup>100</sup>. Paradossalmente, la filosofia come «ritirata davanti al neutro» non avrebbe potuto, o non avrebbe saputo, «sottomettersi alle ingiunzioni della notte». La notte non è più, o non deve più essere solo, «l'indice di una verità più feconda» (Heidegger) o «ciò da cui si deve uscire per assicurare la possibilità del senso» (Lévinas). Essa diventa per il trauma che la produce – dall'esperienza dei campi di concentramento alla malattia – ciò che si può e si deve semplicemente «vegliare» come il cadavere del morto

---

<sup>98</sup> Ch. Delbo, *Aucun de nous ne reviendra (Auschwitz et après, t. I)*, Paris, Minuit, 1970, p. 102. Per l'analisi di questa esperienza (dell'esperienza impossibile) nell'opera di Charlotte Delbo rimandiamo al nostro contributo: «Mal et finitude. Dialogue avec Ricoeur et Lévinas», in *Etudes théologiques et religieuses*, t. 92, 2017/2, pp. 413-431, in particolare pp. 426-429 : « Le mal élémental ».

<sup>99</sup> Cfr. M. Zarader, *L'être et le neutre*, cit. ch. III, § 4, pp. 184-200 : «Une neutralité sans rémission».

<sup>100</sup> M. Blanchot, *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 441.

che non si lascia solo (Blanchot): «vivere di un assenso al rifiuto, si legge in *L'écriture du désastre*, nel prosciugamento dell'emozione, in ritiro dall'interesse per sé, dis-interessato, esaurito, non aspettando *nulla*. Di conseguenza, aspettando e vegliando, poiché improvvisamente svegliato e, sapendolo ormai, mai abbastanza svegliato»<sup>101</sup>. Il *neutro*, come l'essere, perdura – ma questa volta senza trovarvi senso nel suo nulla (Heidegger), né estrarne attraverso l'altro (Lévinas), ma per esserne solo consacrato come il guardiano della *sua presenza insistente*, o in ciò che abbiamo chiamato la «resistenza della presenza»: «nulla è ciò che c'è» (Blanchot)<sup>102</sup>.

### 7.3. *L'im-pensabile*

Vegliare il Neutro non equivale in questo senso a «de-neutralizzarlo», per citare ancora una volta la prefazione alla seconda edizione di *De l'existence à l'existant*<sup>103</sup>, ma piuttosto a «re-neutralizzarlo». O meglio, ad accettare di non dare senso a questa neutralità per l'angoscia da un lato (Heidegger), o a uscirne attraverso l'alterità dall'altro (Lévinas). L'essere «ancorato a sé» – «tenuto ad essere e tenuto all'essere» – è definitivo. Questo è ciò che Emmanuel Lévinas e Maurice Blanchot hanno riconosciuto inizialmente in una stessa esperienza (l'insonnia da un lato o la notte dall'altro), ma che il primo ha lasciato, mentre il secondo vi è rimasto. C'è una *drammatica dei fenomeni*<sup>104</sup> da cui non è sicuro che si possa uscire – non quella che vede ancora del *pathos* nella fenomenalità, ma quella di cui il peso è tale che l'«insopportabile» ne diventa la misura. Non che si debba, o si possa, assumere l'inassumibile, questo è ovvio. Ma in quanto non c'è altra esistenza che sempre prendersene cura, o perlomeno vegliarlo. La «*veglia del neutro*» ci lascerà certamente nell'insonnia, o insonni, ma in questo non-riposo si dice l'inquietudine originaria dell'uomo (*in-quietes*), di cui è poco sicuro che si possa e che si debba liberare, tanto l'esistenza si dice solo in una «presenza» che ne segna la «resistenza».

---

<sup>101</sup> M. Blanchot, *L'Écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980. Doppio riferimento, in relazione a Heidegger e Lévinas, notato da M. Zarader, *L'être et le neutre*, cit., p. 198 ; così come questa necessità di «vegliare il neutro», cit., p. 230.

<sup>102</sup> *Ivi*, p. 117. Con il commento di M. Zarader, *L'être et le neutre*, cit., pp. 230-321.

<sup>103</sup> E Lévinas, *De l'existence à l'existant*, préface à la deuxième édition (1981), cit. p. 11.

<sup>104</sup> Cfr. D. Franck, *Dramatique des phénomènes*, cit., pp. 125-162 : «La dramatique des phénomènes» (su Husserl e Lévinas).

Raggiungere questa «questione più profonda» o «pensare ciò che non si lascia pensare»<sup>105</sup>: tale è secondo noi e in seguito a Maurice Blanchot – ma anche Antonin Artaud, Gilles Deleuze, Jacques Derrida o Georges Bataille – , il compito oggi dell’atto di filosofare. *Guardiani dell’impensabile*, lo siamo – non qui come «oltre il pensiero» (l’*im-pensabile*), ma come «contrario» al pensiero stesso (l’*im-pensabile*). C’è certamente un paradosso nel voler pensare l’impossibilità di pensare, dovremo un giorno tornarci. Ma si trova lì «sempre presente nella sua resistenza», secondo un compito esaltante di cui la passione dei limiti non potrebbe in alcun modo esentarci: «una delle gioie più profonde, nota lo scrittore francese Charles Juliet nel suo *Journal* per dire cosa è la letteratura, ma forse anche la filosofia: avere improvvisamente la forza di *stare di fronte all’impensabile*. Poi *prepararsi a dargli forma ed esistenza*»<sup>106</sup>.

\*\*\*

#### *Conclusion: la scommessa per il senso*

«Nulla è ciò che c’è»<sup>107</sup>. Questo *motto* di Maurice Blanchot, come abbiamo sottolineato, non dice nulla (non-senso), né ci riduce al nulla (nichilismo), e ancor meno ci spinge verso qualcosa (un nuovo orizzonte), o verso qualcuno (l’altro). Eppure, non appena «parla» – nel doppio senso in francese in cui «la comprendiamo» e «ci tocca» – essa *significa*. Il lavoro del pensiero sarebbe infatti vano, e persino vuoto o addirittura impossibile, se la parola non avesse senso o non delineasse i contorni di un senso. Il rifiuto dell’apofatica come facilità del pensiero – ciò che *rimane* quando si è affermato e negato tutto – non impone né di dominare tutto né di abdicare o rinunciare. Il «negativo» non è né solo «fotografico» (rivela un’immagine per inversione), né esclusivamente «dialettico» (superando i contrari con una nuova unità), ma «opposto» – semplicemente stando «lì-contro» e che devo comunque vigilare. La «resistenza della presenza» non dice né il dono né il residuo di ciò che sarebbe dato – il famoso «presente del presente» – ma l’assoluto «essere-là» o «*espansione* dell’*esistenza* stessa» per cui non può che restare, anche se fosse per essere inchiodata a se stessa e come incapsulata nella solitudine del Sé.

La necessità di vivere, abbiamo detto, nulla toglie alla possibilità, talvolta al

---

<sup>105</sup> M. Blanchot, *L’entretien infini*, cit., rispettivamente pp. 12-34 (ouverture) e 310. Con il commento di M. Zarader, *L’être et le neutre*, cit., p. 228.

<sup>106</sup> Ch. Juliet, *Lueur après labour, Journal III, 1968-1981*, Paris, Éd. P.O.L (poche), p. 189.

<sup>107</sup> M. Blanchot, *L’Ecriture du désastre*, cit., p. 117.

desiderio, di morire. La «sopravvivenza» è una condizione dell'esistenza, e bisogna non aver sofferto, o aver fatto finta di dimenticarlo, per non ammetterlo. Si parlerà certamente di alterità, e forse oggi, e ancor di più, di *resilienza* nel senso della capacità di «rimbalzare» (*resilire*) di fronte alle situazioni traumatiche<sup>108</sup>. Resta che l'ipertrofia del senso, come forse il troppo facile ricorso all'altro, è sempre lì in agguato, non faccia a faccia con il non-senso, ma non stia nell'imperturbabile presenza al di là del senso e del non-senso. Non si tratta certamente di negare che ci sia senso, e anche che si debba «scommettere sul senso», piuttosto che sul non-senso o sull'assenza di senso. «*Sens* e *Il y a*» a volte possono andare d'accordo<sup>109</sup>. Ma ciò è solo una decisione, un atto di fede in ogni senso del termine: filosofico [fede percettiva] o teologico [adesione confessionale]. Dire che siamo «sempre credenti» non significa che «tutti credano» in un Dio o in un assoluto, ma che nessuno può vivere senza questo assoluto «bisogno di credere» in se stessi, nel mondo e negli altri<sup>110</sup>.

«Siamo imbarcati»<sup>111</sup>: la famosa frase di Blaise Pascal certo non darà senso al nichilismo (Heidegger), né ci farà uscire dalla neutralità (Lévinas). Ma almeno indica la via per non disperare, senza darci tuttavia l'illusione di aspettarci troppo o di poter un giorno evadere. Appena parliamo, appena filosofiamo, saliamo a bordo della «*scialuppa* del senso».

Qualunque siano le maree, le onde e i venti che potrebbero «smontare» tutto, il linguaggio è lì che ha senso, o almeno ne richiede. Dire «*Il y a*» o parlare della «resistenza della presenza» non significa che *ci sia senso*, ma che c'è un *senso del Il y a*. Non è la stessa cosa affermare che c'è significato nel presupposto del significato (c'è senso), che riconoscere che il non significato, o l'al di là del significato, non ci fa cadere nell'insignificanza (impossibilità del pensiero o mutismo del parlare), ma circonda il significato per far emergere «ciò che gli si oppone» e che possiamo solo «prendere in considerazione», o almeno «vigilare». Il neutro è davvero «una parola di troppo», come ammette Blanchot nell'*Entretien infini*. Una «parola di troppo» perché la domanda che pone «si disperde nel linguaggio che la comprende»<sup>112</sup>.

---

<sup>108</sup> Cfr. B. Cyrulnik, *Parler d'amour au bord du gouffre*, Paris, Odile Jacob, 2007.

<sup>109</sup> E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), cit., pp. 254-255 : « Sens et Il y a ».

<sup>110</sup> Cfr. *Passer le Rubicon*, ch. 3 : « Toujours croyant ».

<sup>111</sup> B. Pascal, *Pensées*.

<sup>112</sup> M. Blanchot, *L'entretien infini*, cit., rispettivamente pp. 458 e 22. Con il commento di M. Zarader, *L'être et le neutre*, cit., ch. III, § 2, pp. 290-296: « Le neutre, ce mot de trop ».

Ma poiché bisogna parlare, parliamo ancora – nell'unico leitmotiv certo husserliano di «tornare all'esperienza pura, e per così dire ancora muta», ma rinunciando questa volta, e definitivamente, all'inganno di poter «portarla all'espressione del suo proprio senso»<sup>113</sup>.

Il presupposto del significato non è insignificante. Ha persino il merito di raggiungere o segnalare un al di là del significato che sarebbe ancora da manifestare o rivelare (*a-letheia*). Ma «al di là» di questo «al di là», cioè negli abissi di un linguaggio e di un pensiero che non rinunciano ma che al contrario cercano di radicalizzarsi o almeno di raggiungere i limiti dell'esistere, si trova una nuova forma di presenza, non più come «dono» (il presente della presenza) ma come resistenza (*l'imperturbabile* presenza): «Il terremoto che la vita deve attraversare per diventare esistenza e essere capace di sacrificarsi, bisogna dire con Patocka verso cui dovremo tornare, mostra allo stesso tempo che la lotta è qualcosa che appartiene necessariamente al movimento della vita [...]. La lotta è in questo senso radicata nel fondo stesso dell'uomo [...]. Poiché la vita umana non è mai data; nella sua vera figura umana, deve sempre essere conquistata, e il movimento di questa conquista consiste nel superare, è una lotta»<sup>114</sup>.

---

Necessario «significato dell'insignificanza» a rischio, viceversa, del silenzio totale, ben visto e analizzato anche da Didier Franck (su Emmanuel Lévinas), *L'un-pour-l'autre*, cit., pp. 251-255: «La signifiante de l'insignifiante».

<sup>113</sup> Cfr. E. Husserl, *Méditations cartésiennes* (1929), Paris, Vrin, 1980, § 16, p. 33: «L'inizio è pura esperienza, per così dire ancora muta, che deve essere portata all'espressione del proprio significato».

<sup>114</sup> J. Patocka, «Notes sur la préhistoire de la science du mouvement : le monde, la terre, le ciel et le mouvement de la vie humaine», in *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Dordrecht – Boston - Londres, Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 12 (il corsivo è di chi scrive). Ipotesi d'un «*tournant polémologique*» della filosofia di Patocka sviluppata da E. Tardivel, *La liberté au principe, Essai sur la philosophie de Patocka*, Paris, Vrin, 2011, § 9, pp. 99-108: «Vers un tournant polémologique?». A completare Ch. Pesaresi, «De la lutte pour la reconnaissance au don de soi, Patocka et Ricoeur lecteurs de Hegel», nella rivista *Meta, Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy*, December 2017, Vol. IX n° 2, pp. 484-506 (in particolare pp. 496-501: «Patocka: une pensée du tragique»). Una prospettiva della «notte» e un dispiegamento del «*polemos*» visti, e ampiamente dispiegati, da Paul Ricoeur nella sua prefazione ai *Essais Hérétiques* di Jan Patocka (Lagrasse, Verdier, 1999, p. 15): «Come si vede, Eraclito, come lo intende Patocka, non è il pensatore dell'esistenza selvaggia o dell'azione terroristica, ma il pensatore che pensava all'esistenza di qualsiasi legame a partire dalla scossa più estrema. È questo tipo di pensiero che segna la vita e la storia preistorica. Al di là di questo punto di vista critico, dobbiamo comprendere la vita non dal punto di vista del giorno, cioè della vita accettata, ma dal punto di vista della notte, cioè del *Polemos*».