

# Metodo

## International Studies in Phenomenology and Philosophy

[HOME](#)   [ABOUT](#)   [LOG IN](#)   [REGISTER](#)   [SEARCH](#)  
[ISSUES](#)   [FOR AUTHORS](#)   [CONTACT](#)

[Home](#) > [Archives](#) > [Vol 5, No 1 \(2017\)](#)

### Intersubjectivity and Recognition

#### Table of Contents

#### Introduction

Intersubjectivity and Recognition

*Elisa Magri, Danielle Petherbridge*

[PDF](#)

#### Articles

[Recognition and Intersubjectivity in Hegel's Philosophy](#)

*Paul G. Cobben*

[PDF](#)

[Sartre's Original Insight](#)

*Sebastian Gardner*

[PDF](#)

[Asymmetrical Reciprocity. From Recognition To Responsibility and Back](#)

*Steffen Herrmann*

[PDF](#)

[The Phenomenology of the Social World: Husserl on Mitsein as Ineinandersein and Füreinandersein](#)

*Dermot Moran*

[PDF](#)

[Elementary Recognition and Empathy: A Husserlian Account](#)

*James Jardine*

[PDF](#)

[Habermas and the 'Presupposition' of the Common Objective World](#)

*Matheson Russell*

[PDF](#)

[Souls of the Departed. Towards a Phenomenology of the After-Life](#)

*Nicholas De Warren*

[PDF](#)

[Scheler on Shame: A Critical Review](#)

*Daniel O. Dahlstrom*

[PDF](#)

[Intersubjectivity, Recognition and Right: a reading of Arendt through Fichte.](#)

*Emily Hartz*

[PDF](#)

[Il riconoscimento e la possibilità del dire in E. Lévinas \[Recognition and the Possibility of Telling in E. Levinas\]](#)

*Julia Ponzio*

[PDF](#)

#### The Paths of Method

[Eugen Fink e la fenomenologia dell'irrealtà \[Eugen Fink and the Phenomenology of Irreality\]](#)

*Nicola Zippel*

[PDF](#)

#### About the Journal

*Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy* is an international, peer reviewed journal founded by the association "Metodo" in 2012. Its aim is to promote the dialogue between phenomenological scholarship and other scientific and philosophical currents of thought.

Each issue is devoted to a specific topic, and it is edited by two editors. *Metodo* welcomes proposals by scholars external to the editorial board to be editors of a thematic issue.

A section "Varia" is open to articles on other topics which are relevant in the contemporary philosophical discussion. The number of articles accepted for this section is limited to a maximum of three articles per issue.

*Metodo* publishes both articles which are systematic in nature, as well as articles with a more historical character – provided that they offer a relevant contribution to the current debates concerning the topic of the issue.

We publish articles in the following languages: English, German, Spanish,

# Reviews and Comments

Il soggetto parlante tra strutturalismi e fenomenologie.  
Recensione a M. De Palo, Saussure e gli strutturalismi,  
Carocci 2016

*Simone Aurora*

[PDF](#)

French, and  
Italian.

Concerning the  
Publication Ethics,  
*Metodo* is  
committed to the  
Best Practice  
Guidelines of [COPE](#).

## **Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy**

Published by sdvig press  
ISSN 2281-9177



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](#).

### ***Call for papers***

#### **Philosophy and Literature** –

Deadline: January  
31st, 2018.

#### **Phenomenologies of Sacrifice** –

Deadline: March  
15th, 2018.

### ***For Authors***

[Submit a paper](#)  
[Author guidelines](#)  
[Peer review policy](#)

### ***Editorial Staff***

[Executive Editors](#)  
[Editorial Advisory Board](#)  
[Issue Editors](#)

### **Scientific Board**

### ***Publisher***

[sdvig\\_press](#)

### CURRENT ISSUE

[ATOM](#) 1.0

[RSS](#) 2.0

[RSS](#) 1.0

# Il riconoscimento e la possibilità del dire in E. Levinas

Julia Ponzio

Università di Bari\*

[iulia.ponzio@uniba.it](mailto:iulia.ponzio@uniba.it)

*ABSTRACT.* According to Levinas, answering the question concerning the relation between recognition and intersubjectivity implies a critique of ontology. Indeed, from an ontological perspective, recognition reduces alterity to the self. The whole philosophical research undertaken by Levinas consists in investigating what ontology presupposes, that is to say an inquiry on what transcends ontology as well as constitutes its condition of possibility. This paper seeks to show how Levinas, through the critic of ontology, tries to solve the contradiction between the recognition of the other as singularity and the other as identity, and how this attempt implies a reflection on the concept of forgiveness.

*KEYWORDS.* Hegel; Levinas; Forgiveness; Responsibility.

---

\* *Correspondence:* Julia Ponzio – Università degli Studi “Aldo Moro” di Bari, Dipartimento di Studi Umanistici, Piazza Umberto 1-70122 Bari.



## 1. Introduzione

In *Totalità e infinito* Levinas definisce l'ontologia come «una riduzione dell'Altro al Medesimo, in forza dell'imposizione di un termine medio e neutro che garantisce l'intelligenza dell'essere<sup>1</sup>». L'ontologia consiste dunque in un'operazione di "riconoscimento" dell'altro da parte di un medesimo che si auto-riconosce. L'ontologia è il riconoscimento dell'altro che lo riduce al suo ruolo sociale, alla sua identità, alla sua funzione; è la riduzione dell'altro a generalità sostituibile e l'obliterazione della sua insostituibile singolarità. L'ontologia consiste dunque, per Levinas, nel riconoscimento dell'altro in quanto "tema" e "oggetto" di un soggetto autosufficiente, che ne neutralizza l'alterità e lo riconduce al medesimo. Scrive Levinas:

La relazione con l'essere, che si esplica come ontologia, consiste nel neutralizzare l'ente per comprenderlo o per impossessarsene. Non è quindi una relazione con l'Altro in quanto tale ma la riduzione dell'altro al medesimo<sup>2</sup>.

Tutta la problematica levinasiana del riconoscimento consiste nella domanda se sia possibile riconoscere l'altro nella sua alterità, senza che questo riconoscimento lo riconduca al medesimo. La questione del rapporto fra riconoscimento e intersoggettività coincide dunque, nel pensiero di Levinas, con la critica dell'ontologia, in cui il riconoscimento, invece che stabilire un rapporto con l'alterità, consiste nell'annullamento della possibilità di questo rapporto.

Tutto il lavoro filosofico di Levinas consiste nella ricerca dei presupposti dell'ontologia, nella ricerca di ciò che, al contempo, trascende l'ontologia e ne costituisce la condizione di possibilità. Questa trascendenza è ciò che Levinas in *Totalità e infinito* chiama *volto*. L'idea di *volto* è l'idea di un senso «anteriore alla mia *Sinngebung*»<sup>3</sup>. Il

---

1 LEVINAS 1980, 41.

2 LEVINAS 1980, 43.

3 LEVINAS 1980, 49.

*volto* introduce, all'interno della filosofia di Levinas, l'idea di un riconoscimento a partire dalla trascendenza, di un riconoscimento che non è dell'altro ma è dall'altro, a partire dall'altro. Solo in questa prospettiva, secondo Levinas, è possibile lavorare sul nesso tra riconoscimento e intersoggettività e su quello che ne costituisce uno dei principali nodi, ossia la contraddizione fra il riconoscimento intersoggettivo ed il riconoscimento all'interno della comunità socio-politica, tra il riconoscimento dell'altro come singolarità e il riconoscimento dell'altro nel suo ruolo sociale, nella sua identità. Levinas lavora, come cercherò di mostrare nel corso di questo saggio, alla ricomposizione di questa contraddizione attraverso la tematica del perdono.

## 2. L'attraversamento levinasiano della questione del riconoscimento in Hegel

In *Di Dio che viene all'idea*, Levinas cita tra i momenti più importanti in cui la storia della filosofia abbandona l'ontologia per volgersi verso la trascendenza, «la ricerca del riconoscimento attraverso l'altro uomo in Hegel»<sup>4</sup>. Questa sorprendente affermazione è in contrasto con l'atteggiamento critico che Levinas assume nei confronti della maniera in cui Hegel affronta la questione del riconoscimento nella parte della *Fenomenologia dello spirito* dedicata alla dialettica servo-signore. Tale atteggiamento critico si trova già delineato all'interno del saggio *Libertà e Comandamento* del 1953<sup>5</sup>, in cui Levinas contesta il modello hegeliano che fonda il riconoscimento sulla violenza e sul bisogno, sulla guerra e sul lavoro<sup>6</sup>. In questo testo del 1953, proprio attraverso la critica del modello hegeliano del riconoscimento nella dialettica servo-signore, Levinas definisce l'altro non come colui che mi si oppone, non come colui che mi nega, ma piuttosto come colui che mi fa resistenza.

4 LEVINAS 1983, 145.

5 Cfr. LEVINAS 2002.

6 Cfr. a questo proposito, CAYGILL 2002, 74 e segg.

Scrivi al riguardo Levinas:

L'opposizione del volto, che non è l'opposizione di una forza, non è un'ostilità. È un'opposizione pacifica ma dove la pace non è affatto una guerra sospesa, una violenza semplicemente trattenuta. La violenza consiste, al contrario, nell'ignorare questa opposizione, nell'ignorare il volto dell'essere, nell'evitare lo sguardo, e nel trovare il verso per il quale il *no* iscritto sulla faccia, ma iscritto sulla faccia per il fatto stesso che essa è una faccia, diviene una forza ostile o sottomessa<sup>7</sup>.

Questa differenza fra opposizione e resistenza, tra negativo e trascendenza, che viene ripresa in *Totalità e infinito*<sup>8</sup>, è una critica radicale dell'idea hegeliana del riconoscimento, poiché pone la relazione con l'alterità su tutt'altro piano. L'altro non è ciò che contraddice il medesimo, ciò che lo nega. Il negativo, dice Levinas in *Totalità e infinito*, è incapace di trascendenza<sup>9</sup>. Pensare il rapporto con l'altro nei termini della trascendenza e non in quelli della negatività significa, in *Totalità e infinito*, pensare a un rapporto con l'altro che non riconduce al Medesimo, pensare ad una relazione senza sintesi, senza pacificazione, senza annullamento delle distanze.

In *La morte e il tempo* Levinas scrive, a proposito della maniera hegeliana di considerare l'alterità:

Per Hegel l'etica è sempre universale. La persona è sempre pensata in virtù dell'universalità della legge; su questo punto Hegel è kantiano. La persona in quanto individuo non è Spirito e non ha etica. In questa nostra indagine la persona è individuo altro, ed ogni universale deve partire da qui. Nell'idealismo tedesco la persona è invece

---

7 LEVINAS 2002, 75

8 Cfr. LEVINAS 1980, 38 e segg.

9 Cfr. LEVINAS 1980, 39.

l'universale<sup>10</sup>.

Nella dialettica servo-signore, il riconoscimento avviene attraverso il lavoro e la guerra, in cui la sintesi pacifica momentaneamente l'inquietudine del negativo e prospetta la risoluzione del singolare nell'universale. Essa, dunque, appartiene per Levinas, alla storia dell'ontologia, essendo incapace di trascendenza, incapace di interrompere il movimento che riconduce l'altro al medesimo.

Dunque, se non si tratta della dialettica servo-signore, in quale momento la teoria hegeliana del riconoscimento abbandonerebbe l'ontologia per aprirla alla trascendenza, in quale momento la negatività nel pensiero hegeliano si convertirebbe in quella che Levinas in *Totalità e infinito* chiama "metafisica"?

In un suo saggio intitolato *Hegel and Levinas. The possibility of forgiveness and reconciliation*<sup>11</sup>, R. Bernasconi ipotizza che questo momento in cui, secondo Levinas, il pensiero hegeliano, trascende la dimensione dell'essere, si trovi, nella *Fenomenologia dello spirito*, qualche pagina oltre la dialettica servo-signore, e cioè nel momento in cui il riconoscimento viene trattato nell'ultima parte della sezione dedicata allo Spirito, intitolata *Il Male e il suo perdono*<sup>12</sup>.

In questa fase della fenomenologia, la coscienza ha acquisito quella che Hegel chiama "convinzione morale". Essa è, cioè, ormai certa di avere in sé l'universalità del dovere. L'azione morale è in questa fase ciò che permette alla coscienza, certa di avere in sé il dovere morale, il superamento della contraddizione fra singolarità della coscienza e universalità del dovere. L'azione morale è, inoltre, ciò che introduce la possibilità del riconoscimento. La coscienza agente riconosce se stessa come ciò che, attraverso l'azione morale, rende effettivo il superamento della contraddizione fra dovere morale e coscienza singolare. A partire dunque dall'azione morale, la coscienza agente è capace di auto-riconoscimento. Questo auto-

10 LÉVINAS 1999, 134.

11 BERNASCONI 2005, 57 e segg.

12 Cfr. HEGEL, 1995, 875 e segg.

riconoscimento, inoltre, diviene universale ed effettivo attraverso il linguaggio: la coscienza certa di avere in sé il dovere morale e che si riconosce come ciò che, attraverso l'azione, lo realizza, "dice" questa connessione, cioè dice il proprio riconoscimento, si definisce<sup>13</sup>.

Ma a questo punto, nel discorso hegeliano, interviene una contraddizione ulteriore che riguarda la giustificazione di tale auto-riconoscimento. La domanda circa la giustificazione o la fondazione dell' auto-riconoscimento viene da quella che Hegel chiama la "coscienza giudicante", ossia da un'altra coscienza che la coscienza agente si trova improvvisamente di fronte. La coscienza agente che ormai riconosce se stessa, incontra l'altro come colui che domanda giustificazione dell'ottenuto auto-riconoscimento. La coscienza che dice di riconoscersi attraverso l'azione morale è così sottoposta a giudizio da parte di un'altra coscienza. In questa fase il problema non è più la contraddizione di universale e individuale, si tratta invece dell'opposizione di due singolarità che si trovano faccia a faccia.

La coscienza giudicante, l'altro, mette in dubbio l'universalità del riconoscimento a cui la coscienza agente è faticosamente giunta. La prima – la coscienza agente – dichiara, dice la propria universalità, riconoscendosi in essa, e la seconda – la coscienza giudicante-domanda giustificazioni per esprimere un giudizio e, fino a che queste giustificazioni non siano state date, rifiuta di riconoscere la coscienza che ha già riconosciuto se stessa. La coscienza agente ha riconosciuto se stessa nella moralità dell'azione, ma la coscienza giudicante non le accorda ancora alcun riconoscimento.

All'interno del discorso di Hegel la stessa singolarità della coscienza, che genera quest'ultima contraddizione del riconoscimento, dovrebbe essere anche, allo stesso tempo, ciò che consente il superamento definitivo di ogni contraddizione. La singolarità che separa le coscienze, che impedisce loro, in prima battuta, di riconoscersi reciprocamente, è infatti anche ciò che esse hanno in comune. Riconoscere la singolarità come elemento accomunante è ciò che consentirebbe finalmente il riconoscimento reciproco.

---

13 Cfr. HEGEL 1995, 865 e segg.



La coscienza agente dunque, dice Hegel, in virtù della sua stessa singolarità, riconosce se stessa nella coscienza giudicante, riconosce una comunione, sulla base dell'essere entrambe coscienze singole. A questo punto la coscienza agente confessa la propria singolarità, sperando che la coscienza giudicante riconosca se stessa in ciò che è confessato, riconosca attraverso questa confessione la propria singolarità come elemento proprio e insieme elemento accomunante. Questo, nel "racconto" di Hegel non succede.

La coscienza giudicante non riconosce se stessa in ciò che è stato confessato, non riconosce la singolarità come elemento comune. Essa risponde, dice Hegel, *a cuore duro*, con il silenzio<sup>14</sup>.

Perché questo silenzio improvviso?

La coscienza giudicante aveva chiesto alla coscienza agente di giustificare la propria universalità, l'universalità che essa aveva già auto-riconosciuto a se stessa, di giustificarla affinché la coscienza giudicante potesse riconoscerla. La coscienza agente risponde, in una sorta di colpo di scena, confessando la propria singolarità. La confessione della propria singolarità è la confessione dell'impossibilità della giustificazione del proprio auto-riconoscimento. La confessione è dunque una reazione alla domanda della coscienza agente, ma è il contrario della risposta a questa domanda. È la dichiarazione dell'impossibilità di questa risposta. Ecco perché in prima battuta la coscienza giudicante risponde con il silenzio, tace spiazzata davanti ad una risposta che non si aspetta, che improvvisamente piega il discorso in una direzione completamente diversa da quella che la coscienza giudicante si aspettava. Improvviso, a rompere questo silenzio che potrebbe durare per sempre, come un secondo colpo di scena, arriva il perdono: la coscienza giudicante perdona la coscienza agente, perdona la singolarità confessata.

In questo scambio asimmetrico di confessione e perdono (solo la coscienza agente confessa e solo la coscienza giudicante perdona) si realizza, finalmente, il mutuo riconoscimento. Confessione e perdono sono il luogo in cui le due coscienze che si trovano faccia a faccia

---

14 Cfr. HEGEL 1995, 881 e segg.

realizzano un dialogo autentico, ossia un dialogo in cui la risposta è assolutamente inaspettata, non è già contenuta nella domanda. Confessione e perdono sono infatti risposte eccedenti ogni possibilità di previsione e di calcolo dell'andamento del discorso, due colpi di scena, come abbiamo detto. Il mutuo riconoscimento, nel discorso hegeliano si realizza proprio attraverso questo dialogo in cui la risposta non è mai quella che ci si aspetta, in cui la risposta trascende e spiazza chi pone la domanda. Confessando e perdonando la propria singolarità, dice Hegel, le coscienze superano le proprie differenze senza cancellarle. La singolarità stessa, confessata e perdonata, viene riconosciuta come fondamento della intersoggettività.

Nell'atto del perdono, ciò che è perdonato – la singolarità, la colpa – è riconosciuto sia da chi chiede perdono sia da chi lo concede. Sia colui che chiede perdono che colui che perdona riconoscono ciò che deve essere perdonato. Inoltre ciò che è perdonato, nell'atto del perdono, viene al tempo stesso riconosciuto e superato, trasceso. Il perdono è ciò che consente insieme il riconoscimento della singolarità e il riconoscimento di se stessi nella possibilità di trascendere la singolarità stessa. Il riconoscimento è dunque, in questo meccanismo complesso che Hegel descrive, ciò che consente la trascendenza, il superamento.

Anche se Levinas non cita mai direttamente queste pagine della *Fenomenologia dello Spirito*, l'ipotesi di Bernasconi è interessante perché mette l'accento sulla connessione che Hegel stabilisce tra riconoscimento, perdono e trascendenza, connessione che costituisce uno degli assi portanti del pensiero levinasiano. Attraverso questa connessione la questione del riconoscimento viene disconnessa dal discorso dell'ontologia e collegata all'idea della trascendenza. Il perdono è un riconoscimento che trascende.

Il perdono si caratterizza come un riconoscimento che non si ferma al riconosciuto, ma che piuttosto lo trascende, lo utilizza come segno, come traccia di qualcos'altro. Il perdono, come forma di riconoscimento, ha una doppia direzione: nell'atto del perdono si riconosce ciò di cui si chiede il perdono come traccia di ciò verso cui è

possibile trascenderlo e si riconosce allo stesso tempo se stessi in questa possibilità di trascendenza.

Connettere riconoscimento e perdono, così come fa Hegel in quelle pagine della *Fenomenologia dello Spirito*, vuole dire stravolgere l'idea stessa del riconoscimento, poiché questa connessione permette di pensare a un riconoscimento la cui condizione di possibilità non sta nella capacità del riconosciuto di auto-justificare il proprio riconoscimento. La connessione tra riconoscimento e perdono permette di pensare a un riconoscimento la cui condizione di possibilità, al contrario, sta nell'impossibilità di questa auto-justificazione.

Nel discorso hegeliano la coscienza giudicante chiede alla coscienza agente di fondare il proprio auto-riconoscimento, la propria universalità. La coscienza giudicante richiede alla coscienza agente di avere in sé gli elementi del proprio riconoscimento, di mostrare ciò che rende questo riconoscimento universalmente dovuto. Quello che la coscienza agente confessa, invece, è di non avere in sé la possibilità della giustificazione del proprio riconoscimento. Quello che la coscienza agente confessa è che il proprio auto-riconoscimento non è solo apparentemente ingiustificabile, ingiusto, ma lo è veramente: non ci sono ragioni da addurre in sua difesa, non c'è niente da comprendere.

Nel silenzio che segue la confessione, prende forma un'altra idea del riconoscimento: la coscienza agente perde il ruolo di ciò che deve essere giustificato e, nello stesso tempo, la coscienza giudicante perde il ruolo di ciò che deve riconoscere giudicando e giustificando. Non si tratta più di riconoscere il dovuto, né del riconoscere nel senso dello smascherare.

Il silenzio che segue la confessione all'interno del testo hegeliano è l'apparire della possibilità di un *altro riconoscimento*: è possibile il riconoscimento di ciò che non ha in sé la giustificazione del riconoscimento stesso?

Il perdono che prelude, nel testo hegeliano, al mutuo riconoscimento è la risposta affermativa a questa domanda: non solo è possibile il

riconoscimento di ciò che non ha in sé la giustificazione del riconoscimento, ma questo riconoscimento ingiustificato è l'unica forma non contraddittoria di riconoscimento, l'unica possibilità di superamento, di trascendenza dell'autoreferenzialità dell'identità, l'unica possibilità in cui il riconoscimento intersoggettivo non consiste nella riduzione al medesimo e dunque nella negazione della intersoggettività.

### 3. Riconoscimento, perdono, trascendenza

La questione del riconoscimento in Levinas è la questione di quest'altro riconoscimento, di un riconoscimento in cui il perdono costituisce la possibilità della trascendenza che non ritorna al medesimo. In quest'altro riconoscimento la questione del perdono ha un ruolo fondamentale, poiché Levinas situa tale questione nel punto cruciale in cui si istituisce il rapporto tra riconoscimento interpersonale e riconoscimento all'interno della comunità socio-politica.

La teorizzazione levinasiana del perdono si trova già all'interno dai suoi primi scritti importanti dell'immediato dopoguerra, ossia in *Dall'esistenza all'esistente*<sup>15</sup> e *Il tempo e l'altro*<sup>16</sup>. In questi testi il perdono appare in relazione alla questione del *presente*. Sin da questi primi testi, il presente è, per Levinas, fondamentale all'interno del processo di riconoscimento. All'opera nei testi sopra menzionati è l'idea secondo cui il presente è il momento in cui l'interiorità riconosce se stessa separandosi dall'*il y a*, che è l'esistenza muta, che non riconosce se stessa<sup>17</sup>.

All'interno del pensiero di Levinas, il presente è considerato come ciò che è "a partire da se stesso", come ciò che non proviene da un'origine che possa giustificarlo. In *Dall'esistenza all'esistente*, il

15 LEVINAS 1986.

16 LÉVINAS 1993.

17 Levinas sviluppa la nozione di *il y a* in *Dall'esistenza all'esistente*, Cfr. LEVINAS 1986, 51 e segg.

presente, che spezza l'anonimato dell'esistenza, è la possibilità di ciò che Levinas chiama in questi testi la *posizione*. Il presente è questo imprevisto "salto" dall'"esposizione" alla "posizione", questa imprevista presa di posizione in cui il fluire anonimo dell'esistenza si arresta, e in cui la durata si spezza e si riannoda<sup>18</sup>.

L'improvviso apparire del presente, all'interno del quale emerge un'interiorità posizionata, è ciò che Levinas chiama l'*ipostasi*, ossia il passaggio in cui l'esistenza pura e anonima diviene l'esistenza di qualcuno. Nel momento dell'apparizione immotivata del presente, l'interiorità si è costituita e riconosce se stessa. Il riconoscimento di una sfera di proprietà in cui c'è una parte dell'esistenza che è la *mia* esistenza è, per Levinas, precedente e necessario alla costituzione dell'identità.

Il problema che attraversa la filosofia di Levinas a partire dagli scritti del dopoguerra è che, subito dopo il suo sorgere, il presente perde la propria libertà, perde la caratteristica di essere "a partire da se stesso". Esso, infatti, una volta sorto immotivatamente, è condannato all'essere, a fluire come passato nella coscienza<sup>19</sup>. A partire dalla posizione il presente diviene il *mio* presente, e l'esistente diviene, dice Levinas, il soggetto del verbo essere. Il presente è posizione in un duplice senso: in primo luogo, in quanto esso è il momento in cui l'interiorità non è più assolutamente esposta all'esistenza, in secondo luogo poiché esso dopo il suo imprevisto sorgere, si *posiziona* rispetto agli istanti che lo precedono e lo seguono, venendosi così a trovare connesso, incastrato, in un legame insolubile fra passato e futuro. In questa connessione con il passato e il futuro dell'esistente, l'istante della posizione si trova "giustificato", ossia inserito all'interno del tempo lineare in cui il presente è sempre *economicamente* connesso al suo passato e al suo futuro. Quello che Levinas in questi anni chiama il "tempo economico" è il tempo in cui il presente è sempre giustificato dal suo passato e, a sua volta, giustifica il futuro.

In questa situazione il presente non è più *esposto*. Il termine

18 Cfr LEVINAS 1986, 67.

19 Cfr LEVINAS 1986, 71-2.

*esposizione* che è molto importante nel pensiero di Levinas, si trova per la prima volta in *Dall'esistenza all'esistente*, riferito alla situazione dell'*il y a*. Levinas dice che nell'esistenza senza esistente «Siamo esposti. Il tutto si apre su di noi. Lo spazio notturno non è un mezzo per arrivare all'essere, esso ci apre all'essere»<sup>20</sup>. L'esposizione consiste in una strana e paradossale apertura: strana e paradossale poiché nella situazione di esistenza assoluta, così come Levinas la descrive, non c'è ancora alcun soggetto di questa apertura. La posizione pone fine a questa situazione di esposizione assoluta e paradossale.

In *Dall'esistenza all'esistente*, il perdono appare proprio in questa situazione in cui la posizione dell'esistente e l'esposizione all'esistenza sembrano porsi in contraddizione. Il perdono appare qui come la possibilità, dopo la costituzione dell'interiorità, di restituire al presente la propria originaria libertà, il proprio "essere a partire da se stesso". Il perdono restituisce al presente la propria originaria libertà, non tornando indietro all'assoluta esposizione all'esistenza, ma facendo saltare la contraddizione fra posizione ed esposizione. Il perdono riesce a fare saltare la contraddizione fra posizione ed esposizione in quanto esso mostra che l'interiorità posizionata è esposta.

Levinas scrive:

Raggiungere "altri" non è un fatto che trova in se stesso la propria giustificazione, non scuote la mia noia. Ontologicamente è l'evento della rottura più radicale delle categorie stesse dell'io, poiché per l'io, questo evento è non essere in sé, essere altrove, essere perdonato, non essere un'esistenza definitiva<sup>21</sup>.

Levinas definisce il perdono già a partire dagli scritti del dopoguerra, come ciò che è capace di interrompere la definitività della presenza. Il perdono si presenta in Levinas come una particolarissima forma di riconoscimento: esso, proprio come nel passaggio hegeliano

---

20 LEVINAS 1986, 56.

21 LEVINAS 1986, p. 77.

della *Fenomenologia* di cui abbiamo parlato, è il riconoscimento di ciò che non ha in sé la propria giustificazione, di ciò che non può auto-riconoscere se stesso. È un riconoscimento che non è giustificato dal “posizionamento” dell’atto, dal posizionamento del presente fra un passato che lo giustifica e un futuro che lo compensa. Il perdono è un riconoscimento che non è determinato da una giustificazione ma da un’esposizione e, allo stesso modo, non produce una giustificazione ma un’esposizione.

Riprendendo la questione del perdono in *Totalità e infinito*, Levinas dice:

(...) il perdono si riferisce all’istante trascorso, esso permette al soggetto che si era compromesso in un istante trascorso di essere come se l’istante non fosse trascorso, di essere come se il soggetto non si fosse compromesso. Attivo, in un senso più forte dell’oblio, che non riguarda la realtà del fatto dimenticato, il perdono agisce sul passato, ripete in qualche modo il fatto purificandolo. Ma, d’altra parte, l’oblio annulla le relazioni con il passato, mentre il perdono conserva il passato perdonato nel presente purificato. L’essere perdonato non è l’essere innocente<sup>22</sup>.

Perdonare non significa scusare, ossia giustificare l’atto, ma non significa nemmeno cancellarlo come se esso non fosse mai avvenuto. Il perdono non reimmerge l’atto nell’anonimia dell’esistenza. Non ne elimina il nome. Non elimina il fatto che un atto abbia avuto luogo. Il perdono non elimina la posizione dell’interiorità, ma la *espone*. Nell’atto del perdono l’interiorità si trova, al contempo, posizionata ed esposta. In questo senso il perdono restituisce al presente la sua originaria libertà, lo espone a un riconoscimento di cui non ha in se stesso la giustificazione. L’atto è ingiustificatamente perdonato proprio perché se ne riconosce l’ingiustificabilità.

Il presente che è esposto al perdono è dunque, in generale, il

---

22 LEVINAS 1980, 293.

presente, ormai passato, in cui si è compiuto un atto, ma anche e soprattutto il presente in cui una interiorità si è costituita e si è auto-riconosciuta, attribuendosi una sfera di proprietà, assumendo una posizione e riconoscendo la propria identità. Il presente che è esposto al perdono è, cioè, il presente in cui l'interiorità ha preso la parola facendosi soggetto della propria esistenza, iniziando a raccontare la propria storia come ciò che giustifica il proprio posto nel mondo e come ragione del proprio riconoscimento.

Una volta che il presente è catturato nel tempo economico, l'interiorità è sicura di avere in se stessa la giustificazione del suo stesso riconoscimento. In questo caso il riconoscimento altrui è una sorta di ratifica dell'auto riconoscimento, in questo caso, cioè, la domanda di riconoscimento è una domanda retorica. L'interiorità che racconta la propria storia ha già in sé la giustificazione del riconoscimento che l'altro deve solo ratificare. Non vi sono "colpi di scena". Il riconoscimento è in questo senso la ratifica, la presa d'atto di ciò che è.

Il perdono, al contrario, comporta da parte di colui chiede perdono, il riconoscimento dell'assenza di giustificazioni dell'atto: ciò che rende possibile il perdono, dice Levinas in *L'io e la totalità*<sup>23</sup>, è, da una parte, il riconoscimento della colpa e, dall'altra, il riconoscimento dell'ingiustificabilità della colpa stessa. A questo riconoscimento, al riconoscimento che non c'è alcun racconto con cui sia possibile giustificare l'atto per il quale si chiede perdono, corrisponde, da parte di chi perdona, un atto altrettanto ingiustificato, che riconosce l'atto per il quale viene chiesto il perdono, riconosce la sua totale ingiustificabilità e ingiustificatamente lo perdona. Nell'atto del perdono il riconoscimento, esattamente come nel passo della *Fenomenologia* hegeliana, è sempre un colpo di scena, la richiesta di riconoscimento non è una domanda retorica e il riconoscimento non è un semplice atto di ratifica. Il perdono è centrale nella questione levinasiana del riconoscimento in quanto è un atto di riconoscimento in cui l'intersoggettività non viene negata, in cui il medesimo non

---

23 LEVINAS 1998.



prende il sopravvento, in cui l'identità non cancella il volto.

Il perdono è l'ingiustificato riconoscimento dell'ingiustificabile, esso è del tutto al di là della logica della giustificazione e della giustizia. Il perdono lascia riemergere, in questo modo, un presente non vincolato al proprio passato e al proprio futuro, senza fondamento, direzione o finalità: esso lascia emergere dunque un presente *esposto* o *sospeso*.

Questo particolare tipo di riconoscimento che ha luogo nel perdono, cioè il riconoscimento di ciò che non ha in sé le ragioni della propria giustificazione, è possibile soltanto, però, dice Levinas in *L'io e la totalità*, nell'*entre nous*. In questo saggio Levinas definisce la dimensione dell'*entre nous* come il luogo in cui il perdono è possibile. Il perdono è unicamente possibile in una società a due, in una società intima, in una società che di fatto esclude i terzi<sup>24</sup>. Il perdono, dice Levinas, diviene impossibile quando il terzo irrompe nello spazio intimo che in *Totalità e infinito* è lo spazio della dimora, chiedendo la giustificazione del posto che l'interiorità occupa nel mondo. Ciò che Levinas chiama "il terzo" è la dimensione storico-sociale, che si sovrappone al rapporto intersoggettivo.

Lo spazio della dimora, unico luogo in cui il perdono è possibile, è la dimensione del *femminile*<sup>25</sup>. In una conversazione con Bracha Lichemberg-Ettiger Levinas spiega molto chiaramente cosa egli intenda con "femminile":

Il femminile è questa differenza, il femminile è questa cosa inaudita nell'umano per la quale si afferma il fatto che *senza di me il mondo ha un senso*<sup>26</sup>.

Levinas definisce dunque il femminile come una possibilità dell'umano senza metterlo in relazione con una differenza sessuale biologica. In tal senso, il perdono segna, all'interno del pensiero di Levinas, il confine fra la relazione all'Altro come femminile e all'Altro

---

24 Cfr. LEVINAS 1988, 47.

25 Cfr. LEVINAS 1980, 155 e segg.

26 LEVINAS 1997, 17 (traduzione mia).

come terzo.

Si può dire che l'Altro ha nella filosofia di Levinas un doppio ruolo: da una parte, nell'*entre nous*, esso è il femminile, che è la possibilità stessa del perdono; dall'altra parte esso è il terzo che costituisce la "società reale" chiedendo giustificazioni e giustizia. L'Altro come terzo rompe il silenzio dell'*entre nous* con la sua richiesta: il terzo chiede all'interiorità di giustificarsi, di raccontare una storia in cui essa si situi nel tempo economico in modo che il suo posto, i suoi diritti, il suo ruolo, la sua proprietà, ma anche la sua colpa, possa essere giustificata. Costituendo la "società reale", dice Levinas in *L'io e la Totalità*, l'Altro come terzo determina l'impossibilità del perdono:

Per essenza il terzo uomo turba questa intimità: il mio torto verso di te che io posso riconoscere interamente partendo dalle mie intenzioni, si trova interamente falsato dai tuoi rapporti con *lui*, che mi restano segreti, poiché io, a mia volta sono escluso dal privilegio unico della vostra intimità. Se riconosco i miei torti verso di te, posso, persino col mio pentimento, ledere il terzo<sup>27</sup>.

Per essere perdonato io devo riconoscere la mia colpa, riconoscerla come mia, ma in una società reale, in una società che non è fatta di sole due persone, dice Levinas, l'Altro, il terzo, può essere una vittima indiretta di un mio atto, che mi sfugge e non riconosco più come mio: in una società reale io posso essere colpevole nei confronti di qualcuno il cui volto non ho mai visto.

Il terzo determina quindi una separazione fra l'intenzione dell'atto e il suo risultato oggettivo. Se il risultato oggettivo dell'atto si discosta da quelle che erano le mie intenzioni, esso non è perdonabile, esso non appartiene all'ordine del perdono. Il presente dell'atto che produce un effetto al di là della mia intenzione è un presente in cui io divengo soggetto di un'esistenza che non è mia, in quanto è al di là del mio controllo e del mio potere. Lo sguardo del terzo fa sì, dunque, che il

---

27 LEVINAS 1998, 47.

presente divenga, nella società reale, qualcosa che sfugge al mio volere a alla mia responsabilità. Nella società reale, dice Levinas:

[...] io non sono più, propriamente, un *io*, porto una colpa che non si riflette nelle mie intenzioni. Io sono oggettivamente colpevole e la mia pietà non può purificarmi<sup>28</sup>.

Per questo motivo la colpa di cui sono accusato dal terzo, è fuori dalla sfera del perdono: io non posso – dice Levinas ne *L'io e la totalità* – chiedere perdono per ciò che non era nell'intenzione dei miei atti ma che, tuttavia, ha provocato ripercussioni indirette. Per questi atti io posso solo scusarmi o essere scusato.

Nel momento in cui, in seguito all'entrata in campo del terzo, al presente ingiustificato si sostituisce la Storia, in cui tutto ha una giustificazione, nel momento in cui la Storia giustifica la mia posizione, il mio ruolo e i miei atti e limita la mia responsabilità, il perdono diviene impossibile, perché i miei atti non sono più miei. La Storia, la Totalità, l'Essere è lo spazio in cui l'interiorità è ridotta a epifenomeno, sostiene Levinas in *L'io e la totalità*, lo spazio in cui, come dice in *Totalità ed infinito*, la totalità esercita sull'interiorità una tirannia.

#### **4. Il nesso tra perdono e giustificazione**

Il problema del rapporto fra perdono e giustificazione, fra etica e giustizia è anche il problema del rapporto fra l'Altro come femminile e l'Altro come terzo. Il problema di questo rapporto è affrontato da Levinas nella parte di *Totalità e infinito* dedicata a "La dimora"<sup>29</sup>. La questione della "Dimora" è importante perché "incarna" l'idea hegeliana del perdono, ossia la connette alla questione del corpo come vulnerabilità. In *Totalità ed infinito* la "dimora" è la metafora

28 LEVINAS 1998, (traduzione da me leggermente modificata).

29 LEVINAS 1980, 155 e segg.

dell'interiorità esposta, la metafora dell'assumere una posizione, dello stabilirsi, del tracciare i confini fra ciò che mi appartiene, ciò che è dentro, e ciò che non mi appartiene, ciò che è fuori.

La dimora, dice Levinas, è ciò che rompe la totalità dell'elemento, essa è l'emersione dell'interiorità dalla esistenza anonima<sup>30</sup>. La dimora è la costituzione all'interno dell'*il y a* di uno spazio di appartenenza e di uno spazio di non appartenenza. Lo spazio di appartenenza, di cui l'esistente è soggetto, è il "segreto della dimora". Ma la dimora non è solo il suo segreto e il suo esterno chiuso fuori. A tenere insieme questa apparente contraddizione tra dentro e fuori vi sono le sue mura, i suoi "beni al sole"<sup>31</sup>.

Le pareti della dimora non racchiudono solamente un interno, ma anche, espongono all'esterno; espongono, cioè, alla possibilità della venuta del terzo, che a quelle pareti bussa per chiedere di giustificare la posizione e il possesso di quella parte dell'esistenza. La dimora è dunque la metafora dell'interiorità esposta tramite la propria pelle, tramite propria sensibilità. In quanto posizione esposta, la dimora, metafora dell'interiorità, ha dunque il perdono come sua condizione di possibilità. Per questo motivo l'interiorità non può essere da sola nella dimora. La dimora, come posizione esposta, dice Levinas, «richiede che io sia stato in relazione con qualcosa di cui io non vivo. Questo fatto è la relazione con Altri che mi accoglie nella Casa»<sup>32</sup>.

Lo spazio di accoglienza, e non di chiusura, che la dimora rappresenta in quanto posizione esposta ha come sua condizione di possibilità un'accoglienza originaria, ossia ha come condizione di possibilità il riconoscimento ingiustificato dell'ingiustificabile che è il perdono. Quest'accoglienza originaria è ciò che in *Totalità ed infinito* Levinas chiama *femminile*. Il *femminile*, dice Levinas, è l'accoglienza in quanto tale, è la condizione della separazione nella dimora, la condizione di possibilità dell'interiorità. Il riconoscimento come perdono, che il femminile rappresenta, è ciò che "mette al rovescio"

---

30 Cfr. a questo proposito, PETROSINO 2007, 147 e segg.

31 Cfr. PETROSINO 2007, 147 e segg.

32 LEVINAS 1980, 173-4.

l'interiorità, che la espone.

Dice Levinas in *Totalità e infinito*:

Esiste, così sembra, una differenza più profonda fra le diverse superfici: quella del diritto e quella del rovescio. Una superficie si offre allo sguardo e si può rivoltare un vestito come si fa rifondere una moneta<sup>33</sup>.

Questa "messa a rovescio" dell'interiorità, che l'atto del perdono determina, è l'esposizione della posizione. L'interiorità mostra il suo rovescio, si espone attraverso i suoi "beni al sole" e, attraverso la sua pelle, si rovescia in sensibilità esposta.

Levinas descrive lo spazio dell'interiorità, lo spazio *dell'entre nous*, come un luogo silenzioso, in cui ancora non è apparsa la parola. Tuttavia, in questo spazio, dice Levinas, il presente è già *ritenuto* nel flusso del tempo, anche se non è ancora raccontato, non è ancora rimemorato. In *Altrimenti che essere* Levinas usa la differenza husserliana tra ritenzione e rimemorazione per mostrare come non ci sia bisogno del linguaggio verbale perché il presente sia agganciato, incastrato tra il passato e il futuro. Nel silenzio dell'interiorità, dice Levinas in *Altrimenti che essere*, c'è già *essenza*, o *essanza*, come la chiama in questo testo, c'è già, cioè, l'identità nel suo modificarsi. Questo significa che prima della Totalità, della giustizia, della storia, prima dell'arrivo del terzo nello spazio intimo della dimora, c'è già *essenza*, c'è già l'essere, c'è già in atto, cioè, quel processo in cui il presente è catturato, giustificato, tra passato e futuro. Ciò che sfugge all'essenza, al meccanismo in cui il presente è catturato dalla connessione con il passato e il futuro e perde la possibilità di essere per se stesso, non è il segreto della dimora, non è la chiusura nell'interiorità, ma il fatto che questa interiorità ha come suo presupposto il riconoscimento dell'irricognoscibile, ha come presupposto il perdono, e dunque il fatto che questa interiorità è già "al rovescio", è già esposta all'altro.

---

33 LEVINAS 1980, 196.

La *posizione esposta* non è dunque l'individualità chiusa in se stessa, poiché è costituita dalla relazione con l'altro. L'interiorità appare dunque in *Altrimenti che essere*, come il flusso di coscienza "messo al rovescio", "rovesciato", come si fa per un tessuto di cui si scopre l'ordito. Ciò che appare in questo rovesciamento della temporalità della coscienza, è la passività della temporalità del corpo, in cui il tempo sfugge e segna, in cui il tempo, come Levinas dice in *Altrimenti che essere*, diviene senescenza<sup>34</sup>.

Esposta e messa a rovescio, l'interiorità si mostra come sensibilità, passività assoluta, pazienza, vulnerabilità. La temporalità del corpo è lo "sconvolgimento" provocato nell'interiorità dall'interferenza dell'alterità, "sconvolgimento" che tuttavia ogni volta rientra subito nell'ordine dell'essenza, nell'ordine della modificazione della propria identità. Il corpo è al contempo il presupposto di questo sconvolgimento, la condizione di possibilità del presente assoluto e lo spazio "risonante" il cui il presente viene catturato dal tempo economico.

Attraverso questa figura della *posizione esposta*, Levinas elimina l'opposizione, l'alternativa tra il terzo e il femminile, tra la giustizia e l'etica, tra il riconoscimento intersoggettivo e il riconoscimento all'interno della comunità socio-politica. La *posizione esposta* permette infatti di concepire la relazione etica come *sensibilità della giustizia*, ossia come la giustizia messa al rovescio. In questo rovesciamento il riconoscimento all'interno della comunità socio-politica non è più il riconoscimento dell'identità, l'assunzione di un ruolo, l'apparizione di un soggetto astratto, non è più, dice Levinas, la riduzione dell'interiorità ad un *egli*.

La corporeità in cui si rovescia la coscienza interna del tempo, in cui il fluire della temporalità della coscienza diviene senescenza, invecchiamento, è già significazione è già, dice Levinas in *Altrimenti che essere*, dire prima del detto. La corporeità, in cui si rovescia l'interiorità è l'impossibilità dell'auto-riconoscimento, in quanto è già un non essere in sé. Questa esposizione dell'interiorità, che il

---

34 Cfr, LEVINAS 1983, 77 e segg.

femminile attraverso il perdono come riconoscimento dell'ingiustificabile determina, è in Levinas la condizione di possibilità della libertà di parola, la condizione di possibilità del dire al di là del detto.

Il giudizio virile della storia, dice Levinas, «è crudele»<sup>35</sup>, toglie la parola, riduce l'interiorità ad un egli. L'interiorità, in questa situazione dimentica la propria esposizione che è al contempo la propria apertura e la propria vulnerabilità. Essa, dice Levinas, «Vive, allora, riflessa dall'ordine pubblico, nell'eguaglianza che le è garantita dall'universalità delle leggi. Esiste allora come se fosse morta»<sup>36</sup>. Pensare l'interiorità senza il suo rovescio, senza la sua vulnerabilità significa negare anche la libertà di parola, poiché ogni dire diviene già detto, poiché ogni domanda di riconoscimento è una domanda retorica, un auto-riconoscimento, che l'altro deve solo ratificare. Il riconoscimento, dimenticato il perdono, diviene solo scusa, fissazione di un posto, identificazione in un ruolo, impossibilità della relazione intersoggettiva. In questo spazio il riconoscimento autoreferenziale nega se stesso in quanto rende impossibile il rapporto con l'altro, rende impossibile una presa di parola che non sia che ripetizione del già detto. Il nesso profondo che Levinas stabilisce, invece, tra riconoscimento e perdono, rende il riconoscimento un atto in cui si accede al dire al di là del detto, ed in cui la posizione si espone all'altro.

## **Bibliografia**

BERNASCONI, R. 2005. «Hegel and Levinas. The possibility of forgiveness and reconciliation». In K. Katz (ed.) *Emmanuel Levinas*.

---

35 LEVINAS 1983, 248.

36 LEVINAS 1983, 248.

- Critical Assessments of Leading Philosophers* vol. 1, London-New-York: Routledge.
- CAYGILL, H. 2002. *Levinas and the political*. London-New York: Routledge.
- HEGEL, G.W.F. 1995. *Fenomenologia dello spirito*, tr. it di V. Cicero. Milano: Rusconi.
- LEVINAS, E. 1980. *Totalità e Infinito*, tr. it di A. Dell'Asta. Milano: Jaka Book.
- 1983. *Di Dio che viene all'idea*, tr. it. di G. Zennaro. Milano: Jaka Book.
  - 1983a. *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, tr. it. di S. Petrosino e M. T. Aiello. Milano: Jaka Book.
  - 1986. *Dall'esistenza all'esistente*, tr. it. di F. Sossi. Casale Monferrato: Marietti.
  - 1993. *Il tempo e l'altro*, tr. it. di F. Ciglia. Genova: Il melangolo.
  - 1996. *Dio, la morte e il tempo*, tr. it. di S. Petrosino e M. Odorici. Milano: Jaka book.
  - 1997. «Que dirait Eurydice?». In *Eurydice 1992-1996. Oeuvres de Bracha Lichteberg-Ettiger*. Paris: Ble Atelier.
  - 1998. «L'io e la Totalità». In *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, tr. it. di S. Baccarini. Milano: Jaka Book.
  - 2002. «Libertà e comandamento». In *Dall'altro all'io*, tr. it. di J. Ponzio. Roma: Meltemi
- PETROSINO, S. 2007. *Capovolgimenti. La casa non è una tana, l'economia non è un business*. Milano: Jaka Book.