

# Quando due esili si incontrano

*Saggio su Emmanuel Lévinas*

Mario Vergani

Professore Associato, Università degli Studi di Milano-Bicocca

*e-mail:* mario.vergani@unimib.it

L'articolo ripercorre il tema dell'esilio nell'opera di Emmanuel Levinas. Nella prima parte le meditazioni levinasiane contenute negli scritti talmudici vengono collocate nel contesto culturale da cui sorgono, con particolare riferimento alle figure di Gordin, Askénazi e Neher. In un secondo momento viene posta la distinzione tra la "questione ebraica" e l'"essere ebreo" e il loro rapporto in riferimento all'evento storico della nascita di Israele. In conclusione, il legame tra esilio, ritorno e redenzione viene individuato nelle opere filosofiche, tradotto nella concettualità fenomenologica. Emergono così le figure dell'"esilio nell'esilio" e dell'"incontro tra esili".

*Parole-chiave:* Lévinas, esilio, diaspora, ebraismo, fenomenologia.

*When two exiles meet. Essay on Emmanuel Lévinas*

The article analyses the theme of exile in the work of Emmanuel Levinas. In the first part, the Levinasian meditations, in his Talmudic writings, are placed in the cultural context from which they arise, with particular reference to the figures of Gordin, Askénazi and Neher. Secondly, the essay discusses the distinction between the "Jewish question" and "being Jewish", and their relationship in reference to the historical event of the birth of Israel. Finally, the link between exile, return and redemption is identified in the philosophical works, translated into phenomenological conceptuality, in order to focus on the figures of the "exile within exile" and the "encounter between exiles".

*Keywords:* Lévinas, exile, diaspora, Judaism, phenomenology.

## I detriti

Nel 1972 Lévinas scrive su Jacob Gordin<sup>1</sup>:

Cominciò dal suo arrivo in Francia. Immaginiamo l'atmosfera di questa epoca della fine del mondo: 1933-1939! Inizio della guerra, diffusione della croce uncinata acclamata dalle folle, mentre persiste l'antica saggezza dell'occidente che identifica vittoria e ragione. Gli ebrei europei erano alle prese con problemi risolti da più di un secolo. La questione ebraica assumeva le dimensioni di una questione metafisica: essa esclude soluzioni che non contemplassero la catastrofe (Lévinas, 1963/2004, pp. 210-211)<sup>2</sup>.

In esilio da San Pietroburgo a Berlino, quindi in Francia e morto a Lisbona nel 1947, Gordin sviluppa alcuni pensieri sulla *Galout*, l'esilio o la diaspora<sup>3</sup>. I due assi della sua interpretazione individuano da un lato il legame intimo tra "esiliare" e "rivelare", come indica la radice GLH (Gordin, 1950/1995, p. 183), e dall'altro il rapporto stretto tra diaspora o esilio (*galout*) e liberazione (*gueoulah*) (*ivi*, p. 167)<sup>4</sup>. L'esilio non è erranza perché è sempre in vista della

<sup>1</sup> Gordin tiene corsi all'*École d'Orsay*, un istituto impegnato nel rinnovamento dell'ebraismo francese, ed è bibliotecario presso l'*Alliance Israélite Universelle*. Alle attività di quest'ultimo ente, con finalità educative e culturali, tra i più importanti luoghi di formazione della spiritualità della gioventù ebraica francese, collabora anche Lévinas, in qualità di direttore dell'ENIO, l'*École Normale Israelite Orientale*, ente per la formazione degli insegnanti dell'*Alliance* e perché Su *Paix et droit*, il bollettino dell'*Alliance*, pubblica alcuni dei suoi lavori che concernono l'ebraismo, tra il 1935 e il 1939, cfr. Lévinas (1935/1991). Cfr. anche Malka (2002/2003, pp. 95-145).

<sup>2</sup> Il saggio, pubblicato una prima volta in *Les Nouveaux Cahiers*, si intitola "Jacob Gordin", pp. 209-213. In questo stesso scritto Lévinas parla anche del valore dell'opera di Léon Askenazi, anch'egli attivo presso la scuola d'Orsay e autore come Gordin, di fondamentali studi sul tema dell'esilio. Il quarto riferimento imprescindibile per ricostruire il contesto è rappresentato da André Neher. A partire dal 1960 i *Colloques des Intellectuels Juifs de Langue française* si aprono con la lezione biblica di Neher e si chiudono con la lezione talmudica di Lévinas.

<sup>3</sup> Il saggio nel quale sono depositate le riflessioni su esilio e diaspora appare per la prima volta in un numero dei *Cahiers du Sud* intitolato "Aspects du génie d'Israël" (Gordine, 1950/1995, pp. 105-125), dunque postumo. Si tratta di una trascrizione ad opera di Georges Levitte di un corso di Gordin sulla "*galout*" del quale non è precisato l'anno.

<sup>4</sup> Un'indagine chiarificatrice sul complesso significato del termine *Galut* e sulle sue traduzioni sia nei termini di esilio che di diaspora si trova in Facioni (2015, pp. 154-157).

liberazione e del ritorno e nell'esilio accade la rivelazione. Il punto è come intendere il senso del ritorno e come intendere il senso della rivelazione. O meglio, insieme il rapporto tra ritorno e rivelazione.

L'esilio o la diaspora sono sempre l'effetto di una distruzione, l'"epoca della fine del mondo" o della "catastrofe" di cui scrive Lévinas pensando alla vita di Gordin. La distruzione del primo e del secondo Tempio, da cui hanno origine rispettivamente la tradizione askenazita e quella sefardita. Così viene spiegata l'entrata in Egitto di Giacobbe:

“Perché c'è del grano in Egitto” (Gn. 42, 2). Traduciamo l'ebraico *shéver* con “grano”, ma la radice della parola significa “rompere [*casser*]”, “frantumare [*briser*]” (per utilizzare il grano, bisogna “rompere” il frumento, separarlo, tritarlo, impastarlo; operazioni agricole analoghe alla creazione e alla separazione tra la luce e le tenebre). Giacobbe si è reso conto che c'è del “grano” (*shéver*) in Egitto (Gn. 42, 2), questo si può intendere: “Andiamo in Egitto perché laggiù c'è della ‘casse (grano)’, i detriti del mondo rotto [*cassé*], perché delle scintille di santità vi sono nascoste sotto l'oscurità. Perché le scintille del mondo rotto si sono concentrate in Egitto, nudità della terra” (Gordin, 1950/1995, pp. 168-169)<sup>5</sup>.

Creato per separazione (*havdalah*), il mondo ha in sé il male e la sofferenza, l'ingiustizia senza senso dovuta all'ineguaglianza e all'elemento differenziale, alla pluralità stessa (sani e malati, fortunati e sventurati: piccoli e grandi, come i due luminari nel cielo, la luna e il sole). Vi è dunque una pluralità degli esili, l'esilio è in sé più d'uno, è una pluralità. E questi interferiscono tra di loro, incrociandosi e attraversandosi l'un l'altro nel tempo e nel corso della storia: differenziazione degli esili che è tutt'uno con l'esilio come separazione, termine che nel linguaggio levinasiano significa creazione o – filosoficamente – venire all'esistenza. Pluralità delle esistenze, ogni esistenza essendo unica. Ma creando per separazione, Dio elegge preferenzialmente – una bene-maledizione – un popolo, Israele, e attraverso questo ogni uno, ogni uomo come l'eletto, l'unico. Infine, terzo significato, creando per separazione, Dio non è più solo; separandosi, Dio stesso si esilia nella

<sup>5</sup> Il legame intimo tra i concetti di “separazione” e di “creazione” viene sviluppato da Lévinas nella conferenza del 1957 *La separazione* (Lévinas, 2009/2012, pp. 244-275). Cfr. Beauchamp (1969, pp. 233-271). Beauchamp individua tre termini: *habdil*, *min* e *sabâ*. Il primo termine *habdil*, fondamentale, indica la “distinzione tra” nel senso più asettico possibile, come un profilare. L'elemento preferenziale che è implicato nella separazione resta.

creatura ed è in esilio con essa: la *Shekbinah* (la Presenza divina, la Tenda di Pace) accompagna il popolo nel deserto, nel suo esilio attraverso il mondo a pezzi. Dio è misteriosamente a fianco dell'uomo che soffre. Attorno all'idea che l'esilio sia l'attraversamento di una terra inabitabile si addensano i motivi levinasiani delle macerie e della distruzione (*destruction*), della disfatta (*débâcle*), del mondo rotto (*monde cassé*), dei detriti (*débris*). Motivi, questi, che si ricapitolano nell'idea del "c'è" ("*il y a*") raggiunto mediante un retrocedere fino all'essere neutro, anonimo e senza senso. Sono espressioni filosofiche che corrispondono allo stato che precede la creazione in *Genesi* 1, 2. *L'il y a* infatti si produce "[...] come uno scompiglio incessante, come un interminabile beccheggio, come un'opacità di cui, a parlare in senso proprio, non si può nemmeno dire che è fondamentale, perché non fonda nulla, caos, *tohû-bohû* biblico" (Lévinas, 1974/1983, p. 114)<sup>6</sup>.

Nell'esperienza del passaggio attraverso le rovine di un mondo distrutto prendono senso il legame tra esilio e ritorno e quello tra esilio e rivelazione.

L'esilio implica l'idea del ritorno alla quale non si può rinunciare, pena smarrirne il senso e la ragione. Sulla via del ritorno, durante l'esilio, il popolo in cammino ha – come scrive Askénazi che riconosce Gordin come suo maestro – una funzione o una vocazione. "Nel tempo del vaglio [*tri*] e della confusione [*desarrozi*]" (Askénazi, 1978/2005, p. 193), è chiamato ad operare delle spigolature (*glanes*). Una raccolta. Cioè a vivere accanto ad Ismaele (l'Islam) e di fronte ad Edom-Esaù (l'Occidente greco e cristiano), perché, senza cancellare le differenze, sia possibile l'incontro tra la pluralità delle nazioni a loro volta in esilio prima ancora della dispersione babelica (Askénazi, 1963/2005, pp. 72-74)<sup>7</sup>. Il ritorno assume allora un significato speciale. Nella lettura talmudica intitolata "Al di là del ricordo" (1986), Lévinas scrive sul

<sup>6</sup> Cfr. Housset (2012) e la distinzione tra *débris du monde* e *monde cassé*, che corrispondono, ad avviso di Housset, ai temi della *débâcle* e alla *captivité*.

<sup>7</sup> Léon Askénazi individua la differenza tra l'esilio e la diaspora nel modo specifico in cui nei due casi viene inteso l'inevitabile rapporto al ritorno: "Quale che sia la finalità della diaspora, o la sua vocazione, quale la sua durata, nessuna comunità ebraica di qualsiasi genere ha mai considerato lo statuto di diaspora come definitivo. E d'altro canto è in questi termini che tradizionalmente si parlava più volentieri di esilio che di diaspora. Indipendentemente dalla differenza di ordine sociologico che esprimono questi due termini quanto al fatto della dispersione – *diaspora* significa che il ritorno alla metropoli è concretamente possibile e dipende dalla libera decisione di ciascuno, mentre *esilio* designa l'impossibilità pratica del ritorno, si voleva indicare precisamente l'aspetto anormale e soprattutto provvisorio del 'viaggio'" (Askénazi, 1978/2005, pp. 196-197).

ricordo della notte dell'uscita dall'Egitto. Il ricordo dell'uscita, dell'avvio del ritorno, annuncia un al di là, un debordamento del ricordo. È l'annuncio di un avvenire imprevedibile: "Insuperabile intimità dell'esilio che dura ancora ed in cui il linguaggio del compimento ritorna come pura promessa" (*ivi*, pp. 98-99)<sup>8</sup>. La marcia nel deserto non è un ritorno al passato, ma un inoltrarsi in un avvenire aperto, che oltrepassa l'orizzonte di attesa e che dunque non conosciamo: "Camminare senza voltarsi – tale sarebbe il carattere proprio dell'idea dell'Infinito, cammino senza arresto" (Lévinas, 2009/2011, p. 360)<sup>9</sup>.

In ragione di un ritorno inteso come movimento infinito verso ciò che non è mai stato visto prima è possibile comprendere il senso del legame misterioso tra esilio e rivelazione: Giobbe che siede sui detriti, il passaggio per il setaccio della sofferenza è una rivelazione. Le parole di Gordin non possono essere lettere senza tremare:

Secondo Rabbu Levy Ytshaq di Berditchev, il "vero senso dell'esilio è la gioia". Non dobbiamo né subire né tollerare la *galout*, ma riempirla del suo vero senso, che è la gioia, darle una significazione positiva, che è *gueoulah*. Se non abbiamo profondamente ancorato in noi il legame *galout-gueoulah*, sofferenza-gioia, siamo perduti; da nomadi diventiamo erranti (Gordin, 1950/1995, p. 174).

È possibile orientarsi nel deserto, perché è lì che si compie la rivelazione: l'incontro con l'altro, il senso della trascendenza. Nell'ora più buia, quando nulla ha più senso, la visitazione del volto dell'altro o il suo silenzio – o il silenzio di Dio<sup>10</sup> – che si pone accanto alla sofferenza dell'uomo, senza an-

<sup>8</sup> Sullo stesso registro del cammino di liberazione dalla cattività egiziana in direzione di un ritorno che assume una forma imprefigurabile si può interpretare l'enigmatica sentenza di "L'arca e la mummia", estratta da una tavola rotonda radiofonica del 1958: "Raccontava un *midrash* che, nel deserto, gli israeliti che erano usciti dall'Egitto portavano i resti di Giuseppe in un'arca vicino all'arca di Colui che vive in eterno" (Lévinas, 1963/2004, p. 80).

<sup>9</sup> La frase si trova nella raccolta B, delle "Note filosofiche diverse", ed è stata scritta, presumibilmente, tra il 1950 e il 1955.

<sup>10</sup> È su questo registro che si muove la riflessione di Neher (1970/1997) riguardo all'esilio. Nel testo biblico la parola è in esilio, nel senso che il silenzio la precede, la contorna e l'avvolge, la penetra, la segue; silenzio come inerzia, silenzio come energia e silenzio come sfida; per l'esilio, lungo l'esilio, la parola è vivente. Tutte le armoniche del silenzio sono sviluppate attraverso la lettura del testo biblico e della sua esegesi midrasica, passando attraverso il Genesi, gli scritti sapienziali, i libri profetici, e nella storia di Israele: "Nella Bibbia, il

nullare l'assurdità del male, conferisce a questa sofferenza un senso, una direzione. Tra i detriti sono nascoste le scintille della Santità in esilio.

### *La questione ebraica ed essere ebreo*

“Se l'ebraismo [*judaisme*] non dovesse risolvere altro che la ‘questione ebraica [*juive*]’, avrebbe molto da fare, ma sarebbe poca cosa” (Lévinas, 1947/2015, p. 49). Le poche pagine *Être juif* sono scritte nel 1947, un anno dopo la pubblicazione di *L'antisemitismo. Riflessioni sulla questione ebraica* di Sartre. Grato per l'attacco all'antisemitismo, tuttavia Lévinas non accetta la posizione di Sartre secondo il quale è l'antisemita a creare l'ebreo. Negli appunti databili tra il 1940 e il 1945 si può infatti già leggere: “J. come categoria [J. sta per *Judaïsme*, ndr]” (Lévinas, 2009/2011, p. 86). Si comprende allora in che senso Lévinas distingue tra la questione ebraica e l'essere ebreo: la questione ebraica riguarda la posizione dell'ebraismo nel mondo e nell'ora delle nazioni, l'essere ebreo – domanda filosofica decisiva – è una categoria dell'essere o, come Lévinas dirà anni dopo, dell'“altrimenti che essere”. Un umanesimo dell'altro uomo o un'altra esperienza dell'umanità dell'umano.

Le due questioni si incrociano e l'una non può essere affrontata senza l'altra. Permane una linea di fondo cui Lévinas rimane fedele. Saluta con gioia la nascita dello stato ebraico ed è sempre stato attaccato alla sua salvaguardia, benché non abbia mai pensato di fare la sua *'alya*. Al tempo stesso esprime le proprie reticenze. Contro il rischio di un nazionalismo ebraico, di un nazionalismo che si aggiunga agli altri, il senso di questo evento è l'apertura di una nuova prospettiva storica per l'umanità.

Rispetto alla questione ebraica è certo che in Lévinas vi siano accentuazioni e tono differenti, specialmente prima e dopo il 1948, l'anno della nascita

silenzio è la soglia di questa porta attraverso la quale tutto si separa e tutto si incontra” (*ivi*, p. 249). Cfr. anche Neher (1964/1971): “Un *midrash* fornisce la risposta, riassumendo la teologia ebraica dell'esilio. [...] Prendendo e trasformando ciò che viene preso in qualcosa di più alto, di migliore, Israele si disperde nel mondo e si aggrappa a tutti. C'è dunque un popolo ebraico in Francia, un popolo ebraico nella comunità cristiana, un popolo ebraico nella comunità marxista, per risvegliare le scintille, per essere un risveglio in ognuna di queste culture, in ognuno di questi regni che sono validi regni umani, per individuare in essi un valore ancora più profondo, qualcosa a cui né i cristiani né i marxisti hanno pensato finora” (*ivi*, p. 212).

dello stato di Israele<sup>11</sup>. Nel 1939 la condizione diasporica è indicata come una “un’ accettazione [*résignation*]: una rinuncia innata a un destino politico proprio; una speranza certamente, ma speranza in un evento soprannaturale che spezza e arresta la storia terrestre categoria sociologica applicabile alla storia ordinaria” (Lévinas, 1935/1991, p. 120). Il miracolo accade. Un anno dopo, nel 1949, il grande avvenimento viene salutato in un breve scritto intitolato *Quand les mots reviennent de l’exil* (Lévinas, 1949/2006). Al di là del “fatto palestinese” (così in queste poche pagine Lévinas si riferisce alla nascita dello Stato), il significato di questo evento – che, in quanto tale, in quanto evento, ha una dimensione storica e trascende la storia – è “[...] il ritorno dell’ebraismo dalla sua diaspora interiore” (Lévinas, 1949/2006, p. 214). L’esilio interiore – cioè il perdersi nella cultura delle nazioni – ha portato la parola in esilio. Nei ghetti e nell’assimilazione, nella ritualità rivolta al passato e senza vita. Ora torna la lingua dall’esilio, la lingua sacra, l’ebraico torna in Israele<sup>12</sup>. *Prima facie*, è questo il senso del ritorno; ma più in profondità, quel che torna è il senso di antiche parole che sembravano non dire più nulla. Le antiche parole risuonano di nuovo di senso. Ovvero il ritorno in *eretz Israel* è tale non in quanto impresa politica o militare, ma nella misura in cui è il ritorno in essa della Torà che aveva seguito in esilio il popolo – perché “le parole della Torà sono un rifugio” (Lévinas, 1982/1986, p. 105). Il ritorno infatti, ricorda Lévinas, non significa semplicemente il ritorno di Israele ad opera di Dio, ma che è “L’Eterno che *tornerà* dall’esilio” (Lévinas, 1988/2000, p. 6).

L’opera di trasformazione del “deserto in giardini”, la nascita di Israele è descritta come la creazione di una città rifugio. Il passo biblico dei *Numeri* (35, 9-34) relativo a questa istituzione stabilisce che: “La legge di Mosè designa città-rifugio nelle quali l’assassino involontario si rifugia o si esilia. Si rifugia o si esilia: le possibilità sono due (Lévinas, 1982/1986, p. 110). La collera irragionevole del “vendicatore di sangue”, dei parenti della vittima – e

<sup>11</sup> Cfr. Malka (2002/2003, p. 76).

<sup>12</sup> Si osservi la distanza, rispetto al tono dello scritto levinasiano, della celebre lettera di Scholem a Rosenzweig del 26.XII. 1929 sul ritorno, sull’“attualizzazione” dell’ebraico, della lingua sacra in Israele a seguito del movimento sionista, che si conclude con queste parole: “Voglia quindi il cielo che la noncuranza che ci ha condotto su questa strada apocalittica non ci porti alla rovina” (Scholem, 1926). Su questo testo, si veda anche Mosès (1985) e Derrida (2012/2012). Segnaliamo anche due brevi saggi sulla parola poetica come espressione di un ebraismo dell’esilio: “L’opera di Jabès non occupa alcun posto” (Lévinas, 1976/2014, pp. 87-89 e p. 88) e il saggio su Agnon, *Poesia e resurrezione note su Agnon* (ivi, pp. 17-26).

Lévinas aggiunge: la collera di un popolo per l'ingiustizia subita ad opera di chi l'ha compiuta anche se involontariamente, la collera dei diseredati di ogni continente della terra – ha diritto di essere ascoltata. Per questo le città rifugio (Israele e l'Occidente), che sono state edificate per proteggere i semi-colpevoli o semi-innocenti che siamo – perché siamo responsabili del male che c'è, anche di quello che non abbiamo compiuto o che abbiamo compiuto senza volerlo o per mancanza di attenzione o perché non siamo stati abbastanza coscienti –, sono al tempo stesso un luogo di rifugio e di esilio, di protezione e di messa a parte, di solitudine. Per queste loro contraddizioni, le città rifugio sono allora solo un anticipo imperfetto di quello che verrà e che la coscienza risvegliata attende. È la promessa dell'entrata in Gerusalemme, la discesa della Gerusalemme dall'alto che non può compiersi se prima gli uomini non avranno edificato la Gerusalemme terrestre, come un Regno di giustizia che porta lo Stato al di là dello Stato:

A Gerusalemme è promessa un'umanità della Toràh, che avrà potuto superare le profonde contraddizioni delle città-rifugio, approdando a un'umanità nuova, migliore di un tempo. Il nostro testo, partito dalle città-rifugio, ci ricorda o ci insegna che l'aspirazione a Sion, che il sionismo, non è un nazionalismo o un particolarismo che si aggiunge agli altri; che esso non è nemmeno semplicemente la ricerca di un rifugio. Che esso è la speranza di una scienza della società e di una società pienamente umana. E questo a Gerusalemme, nella Gerusalemme terrestre, e non fuori di ogni luogo, in pii pensieri (*ivi*, p. 124)<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Cfr. le illuminanti pagine in cui Derrida commenta il tema dell'ospitalità in Lévinas e specificamente il saggio sulle città rifugio: "Ritorniamo un istante a Gerusalemme. Rechiamoci a Gerusalemme. A Gerusalemme, forse ci siamo. È possibile il passo [*pas*, termine che significa anche "no", *ndr*] d'un simile ritorno? Qui la possibilità si misura con l'effettività di una promessa. Certamente. Una promessa permane, la sua possibilità resta effettiva, ma l'etica esige che questa effettività si effettui; se così non fosse, la promessa tradirebbe la promessa rinunciando a ciò che promette. Il compimento di una possibilità effettiva dell'etica è forse già la politica? Quale politica?" (Derrida, 1997/1998, pp. 75-193 e p. 175); e ancora: "Giustizia integrale, Toràh-di-Gerusalemme, ma giustizia la cui vigilanza estrema esige ch'essa divenga effettiva, ch'essa si faccia diritto e politica. Una volta ancora, al di là dello Stato nello Stato, al di là del diritto nel diritto, responsabilità ostaggio del qui-ora, la legge di giustizia che trascende il politico e il giuridico, nel senso filosofico di questi termini, deve piegare a sé" (*ivi*, p. 179). Derrida torna ancora sul punto (Derrida, 1997/1997), proponendo di superare il modello kantiano dell'ospitalità universale di tipo cosmopolitico per spingersi in direzione dell'idea delle città rifugio. L'esilio di cui scrive Lévinas, e che Derrida riprende, non è l'esilio del saggio stoico che si ritira in sé di fronte alla violenza e la

Quando tra il 16 e il 18 settembre 1982 viene compiuto il massacro di Sabra e Shatila, Lévinas non si sottrae. Ne è testimonianza un documento intitolato “Israël: éthique et politique”, che raccoglie il dialogo radiofonico tra Shlomo Malka, Alain Finkelkraut e Lévinas a *Radio Communauté* del 28 settembre 1982. Le argomentazioni della lettura talmudica restano valide e trovano riscontro nel giudizio su quanto accaduto. È necessario innanzitutto chiarezza, attraverso una commissione d’inchiesta imparziale che faccia luce su tutti i fatti. Non è ammessa semioscienza. Detto altrimenti bisogna fare opera di giustizia e stabilire ragioni e torti. E questa è la *politica*: rigore e fermezza del pensiero da un lato, ma anche diritto all’autodifesa dall’altro. Ma al di là di questa, prima ancora di questa, l’*etica*. Quali che siano torti e ragioni, è su di noi una responsabilità, responsabilità prima della colpevolezza e dunque una responsabilità che respinge la “tentazione d’innocenza” di fronte alla morte di un uomo che sempre, che ogni volta, mi chiama in causa. Qui su Israele, ma ogni volta, in circostanze storicamente diverse, questo vale per ogni uomo, perché il particolarismo di Israele è a titolo universale. Perché: “La persona è più santa di una terra, anche quando è una terra santa, perché davanti ad un’offesa fatta ad una persona, questa terra santa appare, nella sua nudità, di pietra e di legno” (Lévinas, 1982/1986, p. 8)<sup>14</sup>.

La questione ebraica è dunque legata all’essere ebreo, non disgiunta dal problema del suo posto nella storia e nell’ora delle nazioni. E tuttavia non si riduce a questo. Sartre senza saperlo ha ragione quando contesta il fatto

cui patria è il mondo. Cfr. anche Housset, 2012, pp. 229-230).

<sup>14</sup> Non ci sentiamo di condividere la lettura di Butler, contenuta specificamente in “Introduzione. L’allontanamento da sé, l’esilio e la critica del sionismo” (Butler, 2012/2013, pp. 1-37). La tesi secondo la quale Lévinas ridurrebbe a massa i palestinesi e sosterebbe che non hanno volto è un evidente fraintendimento privo di riscontro nei testi. Non ci impegniamo in questa sede ad una disamina approfondita, ma ci limitiamo a segnalare che i due scritti “incriminati” sono l’intervista del 1982, “Israel: éthique et politique” (Lévinas, Finkelkraut, 1982), e “Il pensiero ebraico oggi” del 1961, ora in Lévinas 1963/2004. Nel primo caso forse l’equivoco sta nell’interpretazione del passo: “*Même si’il ne me regarde pas, il me regarde*” (ivi, p. 2). Se l’interpretazione è che il “ne me regarde” significa che “non mi guarda” e cioè non ha volto, si tratta di un errore che rovescia la tesi centrale levinasiana della responsabilità infinita nei confronti di ogni uomo. Nel secondo caso il riferimento alla minaccia dell’“ascesa delle incalcolabili masse dei popoli asiatici e in via di sviluppo” (ivi, p. 205), definite afro-asiatiche e dunque non palestinesi, si riferisce alla necessità del mondo giudaico-ebraico di confrontarsi con altri mondi religiosi e di ascoltare la richiesta di giustizia che da questi popoli proviene.

che l'ebreo abbia un' *essenza* propria, ma nel senso che in questione è la sua fatticità, in questione è in cosa consistenza la sua *esistenza*. Nella locuzione "être juif" il peso va tutto sulla parola essere, intesa in senso verbale, perché con l'ebreo è posta in causa la stessa "question de l'être": "Essere ebreo non è solo cercare un rifugio nel mondo, ma sentirsi un posto nell'economia dell'essere" (Lévinas, 1947/2015, p. 58). In queste pagine Lévinas scorge il problema, ma ancora non abbandona l'orizzonte dell'essere, come in parte si può riscontrare anche in *Totalità e infinito*. Ci vorrà tempo per arrivare a pensare e scrivere l'"altrimenti che essere" (tra parentesi, a questo sviluppo maggiore si accompagnerà anche un approfondimento della meditazione sull'esilio). Tuttavia, un'anticipazione del motivo dell'"altrimenti che essere" – quale formula che esprime l'"esistenza ebraica" – si fa strada in queste pagine del 1947 attraverso la nozione di "creazione" – che, come abbiamo visto, si lega al tema dell'esilio – interpretata fuori da qualsivoglia approccio "teologico": "Ma un fatto sarà fatto in maniera assolutamente passiva se è creatura. [...] Il passato che la creazione e l'elezione introducono nell'economia dell'essere non si confonde con la fatalità di una storia senza origine assoluta" (*ivi*, pp. 62-63).

### *L'esilio nell'esilio*

Se è vero, come scrive Lévinas, che l'ebraismo non è una religione, ma un percorso nell'umano, allora è plausibile che questa descrizione dell'umanità dell'uomo alla luce dell'esperienza dell'esilio trovi espressione nel linguaggio e nella concettualità della filosofia. Intendiamo nelle opere filosofiche, fenomenologiche<sup>15</sup>.

In *Totalità e infinito* (1961/1996) e in *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza* (1974/1983) – i due scritti maggiori – compaiono due esili e differentemente bilanciati. La prima idea prevalente nello scritto del 1961, la seconda in quello del 1974.

Il primo esilio è quello dell'elezione e della separazione, l'extraterritorialità che è anche un rifugio in sé. Questo primo è l'*esilio in sé*.

Il secondo esilio presuppone il primo. È un esilio nell'esilio, è l'altro nello

<sup>15</sup> Per un catalogo delle occorrenze, cfr. Ciocan e Hansel (2005): "Exil", p. 285; "Diaspora", p. 208.

stesso. Questo secondo esilio non è l'esilio in sé, né l'in sé come in esilio (*en soi comme en exil*), ma, diremmo, l'*in sé come esilio*.

L'intera filosofia levinasiana contesta l'idea di pensare l'umano a partire dall'installazione o dal radicamento. In *Totalità e infinito* i motivi che si legano a quello dell'esilio sono infatti due, tra di loro congiunti. In primo luogo, si suggerisce un'opposizione tra l'autoctonia e la condizione umana, condizione di straniero: "Platone, rifiutando il mito dell'androgino presentato da Aristofane, non ha intravisto il carattere non-nostalgico del Desiderio e della filosofia che presuppone un'esistenza autoctona e non un esilio? (Lévinas, 1961/1996, p. 61). Il desiderio del bene dell'altro, movimento infinito verso l'altro – suscitato dal bisogno dell'altro che chiama in causa la mia responsabilità – è inesauribile, cioè senza ritorno. Ma perché questo si produca è necessaria la separazione dal "formato mitico". Detto altrimenti, che il sé venga a sé perché in forza di sé possa proteggere l'altro. Con la separazione dal formato mitico Lévinas intende il rapporto che ho con gli "elementi". Gli elementi non sono l'essere neutro, *l'il y a*; e tuttavia il loro formato è mitico, perché è fuori dal tempo. In questa stazione del venire a sé di un'esistente, prendo posizione nel mondo attraverso il mio corpo in un rapporto con gli elementi che non è ancora di determinazione, ma di godimento (che poi si rivelerà anche di minaccia, perché l'elemento può travolgere, come le acque). La pelle del neonato gode della luce del sole e del fresco dell'ombra, senza sapere di che: "Gli elementi non accolgono l'uomo come una terra d'esilio che umilia e limita la sua libertà" (*ivi*, p. 141). Ma per giungere a sé è necessaria appunto la separazione (ribadiamo che "separazione" per Lévinas è sinonimo di nascita o di creazione). In altri termini è necessario che il sé si produca come una "extraterritorialità: l'allocatione, cioè l'emersione dell'"ipostasi" che io sono – prima dalla neutralità anonima dell'essere e poi nello scambio con gli elementi – è un ritaglio nel mondo, è un'*enclave*. Il chiudersi in sé, lo "*chez-soi*" o la "dimora", come scrive Lévinas, è un tirarsi fuori – eccezione dell'unico ed eletto – ed è la condizione per l'accoglienza o per il suo contrario, per il respingimento. In un caso come nell'altro il presupposto è comunque l'extraterritorialità: "Il corpo è in mio possesso se il mio essere si situa in una casa al limite dell'interiorità e dell'esteriorità. L'extraterritorialità di una casa condiziona appunto il possesso del mio corpo" (*ivi*, p. 165). In sintesi: l'accoglienza presuppone un'ospitalità preliminare, cioè, se posso accogliere in ragione del mio raccoglimento è perché, ancor prima, sono ospite; la terra in cui mi

sono raccolto non è mia, mi è solo consegnata e deve essere resa. Straordinario giubileo fenomenologico.

Come si può leggere in una conferenza del 1955 (gli anni di gestazione di *Totalità e infinito*): “L’abitazione può divenire questo spazio ostile in cui l’anima è esiliata” (Lévinas, 2009/2012, p. 228). Detto altrimenti, può chiudere le porte impedendo l’incontro con l’altro. È questo il senso dell’“esilio in sé”. Idea che richiama l’esilio del saggio stoico che, estendendo la sua patria al mondo, si pone fuori dai rapporti concreti, facendo della sua interiorità una cittadella. A fronte di questa possibile soluzione, interviene la seconda direttrice secondo la quale viene pensato l’esilio in *Totalità e infinito*. L’esperienza dell’esilio è quella della protezione, ma anche dell’esposizione. Così si può intendere il mio stare “al limite dell’interiorità e dell’esteriorità”: il mio per l’altro, se l’altro vorrà; e l’altro per me, anche mio malgrado:

L’epifania del volto come volto apre l’umanità. Il volto nella sua nudità di volto mi presenta la miseria del povero e dello straniero; ma questa povertà e questo esilio che fanno appello al mio potere, che tendono a me, non si consegnano a questo potere come dei dati, restano espressione di un volto (*ivi*, p. 218).

Oltre Gordin, non basta dire che “portiamo la nostra patria sulle suole delle nostre scarpe” (Gordin, 1950/1995, p. 171): la promessa non è di una terra, ma di un volto.

Già a partire dalla metà degli anni Trenta Lévinas cerca una via d’uscita dalla condizione di cattività e di radicamento della condizione umana, al di là dei miti pagani. L’alternativa è chiara: “L’evasione dall’io in rapporto a sé che si realizza abitualmente ancora “sulla terra” – L’evasione assoluta – l’aldilà” (Lévinas, 2009/2011, p. 70). Nelle due opere maggiori i concetti correlativi saranno quelli dell’*au-dehors* (al di fuori) – così si intitolano le ultime pagine di *Totalità e infinito* – e in apertura di *Altrimenti che essere* quello dell’*au-delà* (aldilà). Ma in che modo si produrrà questa marcia in avanti senza ritorno?

Il passaggio per l’extraterritorialità consente di sperimentare un altro esilio: non più l’esilio in sé – che in *Totalità e infinito* Lévinas associa alla miseria “... la coscienza delle proprie mancanze reali, della propria miseria e del proprio esilio” (Lévinas, 1961/1996, p. 222) – ma l’“in sé come esilio”. L’altro attraversa il medesimo!

Il luogo di *Altrimenti che essere* dove si addensano i riferimenti all'esilio è il secondo paragrafo del capitolo *La sostituzione*, capitolo che a giudizio di Lévinas stesso rappresenta il centro dell'opera. Il paragrafo si intitola "La ricorrenza" perché si impegna nella descrizione del modo in cui si produce il sé:

Al di fuori dell'essere e, perciò, in sé come in esilio; sotto l'effetto di una espulsione di cui conviene esplicitare la significazione positiva; sotto l'effetto di una tale espulsione fuori dall'essere, in sé; espulsione in ciò che essa mi assegna prima che io mi mostri, prima che mi insedi (Lévinas, 1974/1983, p. 129).

Questo è ancora il primo esilio, "Esilio o rifugio in sé" (*ivi*, p. 132). Esattamente le stesse parole utilizzate nel passo citato di *Le città rifugio*: le stesse parole assumono un significato fenomenologico per dire della nascita del soggetto. La ricorrenza è un raccogliersi in sé: "... cioè precisamente un ritirarsi in sé che è un esilio in sé" (*ivi*, p. 133). Il sé – come indica il paragrafo successivo di *Altrimenti che essere* – è una ricorrenza, ma si tratta ora di vedere se tale ritorno su di sé esaurisca il significato dello stesso sé o se a questo non si debba piuttosto aggiungere un altro significato, cioè se questo "ricorso" non debba anche essere pensato come "ossessione", cioè se l'in-condizione del sé non debba essere pensata all'accusativo, secondo la celebre espressione levinasiana per cui: "La parola *Io* significa *eccomi*, rispondente di tutto e di tutti" (*ivi*, p. 143). Se ciò è possibile è perché l'esposizione ha un doppio significato: sono selezionato ed eletto, messo a parte; ma sono anche tutto fuori, a pelle nuda: "Il soggetto non è in sé, presso di sé per dissimularsi o dissimularvisi fin sotto le proprie ferite e il proprio esilio compresi come *atti* del ferirsi o dell'esiliarsi. Il proprio raggomitolarsi è una messa alla rovescia" (*ivi*, p. 62). Passivamente: non mi esilio, ma sono esiliato, non mi offero, ma sono offerto, dunque senza alcun autocompiacimento. In tal senso vi è una perfetta coincidenza tra esposizione ed esilio: "... questa esposizione – questo esilio..." (*ivi*, p. 179). Incredibile rovesciamento: abbiamo sempre tenuto fermo finora che l'"esilio in sé" è il presupposto per pensare l'"in sé come esilio"; ma se passiamo dall'essere all'*altrimenti che essere*, se accediamo alla significazione etica del soggetto, allora dobbiamo riconoscere che è grazie all'"in sé come esilio" che giungiamo all'"esilio in sé". E tuttavia questo "in sé come esilio" è un non trattenersi in sé del sé: "In sé come nella traccia del

suo esilio – vale a dire come puro sradicamento da sé” (*ivi*, p. 174). Di cosa è traccia la traccia – che si traccia per essere subito cancellata dalla sabbia – se non traccia del passaggio dell’altro? Passaggio dell’altro in me, prima di me.

Cosa significa che un esilio presuppone il ritorno ed è senza ritorno? O il misterioso legame tra *galout* e *gueoulab*, tra sofferenza e gioia, tra esilio e rivelazione?

In che momento questi concetti cessano di essere concetti per divenire un’esperienza dell’umano?

Quando un varco si apre tra i detriti e le macerie, un senso è ancora possibile.

Quando accade tutto ciò? Quando due esili si incontrano!<sup>16</sup>

<sup>16</sup> Said intende differentemente l’incontro nell’esilio. La letteratura sull’esilio rischia di banalizzare il senso di mutilazione, di perdita definitiva, di angoscia e di dolore della condizione dell’esiliato e ciò nonostante: “Vedere ‘il mondo come una terra straniera’ offre (anche) la possibilità di una particolare originalità di sguardo. La stragrande maggioranza delle persone si trova a vivere nella consapevolezza di una cultura, di un ambiente, di una casa; gli esuli invece sono consapevoli dell’esistenza di almeno due di queste condizioni, e tale pluralità produce a sua volta una consapevolezza, dell’esistenza di dimensioni simultanee, una consapevolezza cioè, che prendendo a prestito un termine musicale è *contrappuntistica*” (Said, 2001/2008, p. 230).

### Riferimenti bibliografici

- Askénazi L. 1963/2005. Exil d'Ismaël et exil d'Édom. In Id., *La parole et l'écrit. II. Penser la vie juive aujourd'hui*. Paris : Albin Michel. 59-93.
- Id. 1978/2005. Israël – Diaspora. In Id., *La parole et l'écrit. II. Penser la vie juive aujourd'hui*. 175-197.
- Beauchamp P. 1969. *Création et Séparation, étude exégétique du chapitre premier de la Genèse*. Paris : Bibliothèque de Sciences religieuses.
- Butler J. 2012. *Parting Ways. Jewishness and the Critique of Zionism*. New York: Columbia University Press (trad. it. di F. De Leonardis, *Strade che divergono. Ebraicità e critica del sionismo*. Milano: Cortina, 2013).
- Ciocan C., Hansel G. 2005. *Levinas Concordance*. Dordrecht: Springer.
- Derrida J. 1997. *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* Paris: Galilée (trad. it. di B. Moroncini. *Cosmopoliti di tutti i paesi, ancora uno sforzo!* Napoli: Cronopio, 1997).
- Id. 1997. *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris: Galilée (trad. it. di S. Petrosino e M. Odorici. *Addio a Emmanuel Levinas*. Milano: Jaca Book, 1998).
- Id. 2012. *Les yeux de la langue. L'abîme et le volcan*. Paris: Galilée (trad. it. di L. Azzariti-Fumaroli, *Gli occhi della lingua*. Milano: Mimesis, 2012).
- Facioni S. 2015. Il pensiero in esilio. In S. Facioni, S. Labate, M. Vergani (Eds.), *Levinas inedito. Studi critici*. Milano: Mimesis. 145-162.
- Gordin J. 1950/1995. La galout. In *Écrits. Le renouveau de la pensée juive en France*. Paris: Albin Michel. 167-192.
- Housset E. 2012. Le monde cassé et le moi comme exil. *Cahiers de philosophie de l'université de Caen*. « Levinas : au-delà du visible. Études sur les inédits de Lévinas, des *Carnets de captivité* à *Totalité et Infini* ». 49. 229-252.
- Lévinas E. 1974. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: M. Nijhoff (trad. it. di S. Petrosino e M.T. Aiello, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*. Milano: Jaca Book, 1983).
- Id. 1982. *L'au-delà du verset*. Paris: Minuit (trad. it. di G. Lissa, *L'al di là del versetto*. Napoli: Guida, 1986).
- Id. 1935. L'inspiration religieuse de l'Alliance. In C. Chaliel, M. Abensour (Eds.), *Épreuves d'une pensée (1935-1939). Emmanuel Levinas, Cahiers de l'Herne* 16. Paris: Éditions de l'Herne (1991). 142-153.
- Id. 1961. *Totalité et infini*. La Haye: M. Nijhoff (trad. it. di A. Dell'Asta, *Totalità e infinito*. Milano: Jaca Book, 1996).

- Id. 1988. *A l'heure des nations*. Paris: Minuit (trad. it. di S. Facioni, *Nell'ora delle nazioni. Letture talmudiche e scritti filosofico-politici*. Milano: Jaca Book, 2000).
- Id. 1963. *Difficile liberté. Essai sur le judaïsme*. Paris : Albin Michel (trad. it. di S. Facioni, *Difficile libertà*. Milano: Jaca Book, 2004).
- Id. 1949/2006. Quand les mots reviennent de l'exil. *Cahiers de l'Alliance Israélite Universelle*. (Riedito in *Cahiers d'études lévinassiennes*, 5. 215-217).
- Id. 2009. *Carnets de captivité et autres inédits*, R. Calin et C. Chalier (Eds.), *Œuvres I*. Paris: Grasset/IMEC (trad. it. di S. Facioni, *Quaderni di prigionia e altri inediti*. Milano: Bompiani, 2011).
- Id. 2009. *Parole et Silence et autres conférences inédites au Collège de philosophie*, R. Câlïn et C. Chalier (Eds.), *Œuvres II*. Paris : Grasset/IMEC (trad. it. di S. Facioni, *Parola e silenzio e altre conferenze inedite al Collège de philosophie*. Milano: Bompiani, 2012).
- Id. 1976. *Noms propres*. Montpellier: Fata Morgana (trad. it. di C. Aremeni, *Nomi propri*. Castelveccchi: Roma, 2014).
- Id. 1947/2015. Être juif. *Confluences*. 7. 15-17. (Riedito in in Id., *Être juif*. Paris : Éditions Payot & Rivages. 253-264).
- Lévinas E., Fienkelkraut A. 1982. Israel: étique et politique. *Les nouveaux cahiers*. 71. 1-8.
- Malka S. 2002. *Emmanuel Levinas. La vie et la trace*. Paris: Jean-Claude Lattès (trad. it. di C. Polledri, *Emmanuel Levinas. La vita e la traccia*. Milano: Jaca Book, 2003).
- Mosès S. 1985. Langage et sécularisation chez Gershom Scholem. *Archives de Sciences Sociales et Religions*. 60. 83-96.
- Neher A. 1964/1971. Leçon biblique: « Et nous serons, nous aussi, comme les autres... ». *Tentations et actions de la conscience juive, Actes des Colloques 6 (octobre 1964) et 8 (octobre 1966) des Intellectuels Juifs de Langue française, Congrès Juif Mondial*. Paris: PUF. 205-214.
- Id. 1970. *L'exil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz*. Paris: Seuil (trad. it. di G. Cestari, *L'esilio della parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*. Genova: Marietti, 1997).
- Said E. W. 2001. *Reflexions on the Exile. And Other Literary and Cultural Essays*. London: Granta Books (trad. it. di M. Guareschi e F. Rahola, *Nel segno dell'esilio. Riflessioni, letture e altri saggi*. Milano: Feltrinelli, 2008).
- Scholem G. 1926. *Bekentnis über die Sprache. An Franz Rosenzweig*, Ms, Rosenzweig Papers AR 3002/B II 35. New York: Leo Beck Ins.